

CUADERNOS DE FILOSOFIA

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

HOMENAJE A RODOLFO MONDOLFO

SOBRE DIFERENCIA HERMENÉUTICA Y LENGUAJE

Luis Noussan-Letry

EL CONOCIMIENTO MÍSTICO SEGÚN NUMENIO DE APAMEA

Carlos M. Herrán

EL SIGNIFICADO DE LAS "OPINIONES" EN PARMÉNIDES

Néstor Luis Cordero

LA FILOSOFÍA PRÁCTICA DE ARISTÓTELES

Oswaldo N. Guariglia

LA ETAPA APORÉTICA EN LA FILOSOFÍA PERIPATÉTICA

Bernardo Carlos Bazán

PLOTINO Y EL LENGUAJE DE LA METAFÍSICA

Francisco García Bazán

ARISTÓTELES Y LOS PROBLEMAS DEL TIEMPO

Eugenio Pucciarelli

PLATÓN Y FREUD

Néstor Alejo Grau

LA "ISAGOGE" DE PORFIRIO

Carlos M. Herrán y Ernesto La Croce

EL DESTINO HISTÓRICO DE "ISAGOGE"

Mercedes Riani

NOTAS Y RESEÑAS

Carlos M. Herrán, Mercedes Riani, Francisco García Bazán,
Néstor Luis Cordero, María Elena Lasala, Miguel A. Nes-
prías, Victoria Juliá, Cristina M. Simeone, Ernesto La Croce.



A

S

s

DIRECTOR

EUGENIO PUCCIARELLI

SECRETARIO DE REDACCION

JULIO C. COLAGLI DE MURO

Dirección Postal:

Instituto de Filosofía
25 de Mayo 217 (2º Piso)
Buenos Aires, Argentina

CUADERNOS DE FILOSOFIA

**FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES**

AÑO XIII • NUMERO 19 • ENERO - FEBRERO 1973

© QUEDA HECHO EL DEPÓSITO QUE PREVIENE LA LEY 11.723
COPYRIGHT BY UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Publicado con el concurso del Consejo Nacional de Investigaciones
científicas y técnicas y de la Universidad de Buenos Aires.

IMPRESO EN LA REPUBLICA ARGENTINA
PRINTED IN ARGENTINA

SUMARIO

I. ARTICULOS

LUIS NOUSSAN-LETTRY, <i>Sobre diferencia hermenéutica y lenguaje</i>	11
CARLOS MANUEL HERRÁN, <i>El conocimiento místico, según Numenio de Apamea</i>	23
NESTOR LUIS CORDERO, <i>El significado de las "opiniones" en Parménides</i>	39
OSVALDO N. GUARIGLIA, <i>La voluntad, el bien general y los fines individuales en la filosofía práctica de Aristóteles</i>	49
BERNARDO CARLOS BAZÁN, <i>La etapa aporética en la psicología peripatética</i>	61
FRANCISCO GARCÍA BAZÁN, <i>Plotino y el lenguaje de la metafísica</i>	91
EUGENIO PUCCIARELLI, <i>Aristóteles y los problemas del tiempo</i>	111
NESTOR ALEJO GRAU, <i>Platón y Freud. Las anticipaciones "psicoanalíticas" del filósofo ateniense</i>	125

II. TEXTO

CARLOS MANUEL HERRÁN Y ERNESTO LA CROCE, <i>La "Isagoge" de Porfirio. Presentación, traducción, notas y texto griego</i>	139
MERCEDES RIANI, <i>El destino histórico de Isagoge: el "problema de los universales" en la Edad Media</i>	197

III. NOTAS Y RESEÑAS

CARLOS MANUEL HERRÁN Y MERCEDES RIANI, <i>Tres interpretaciones contemporáneas del pensamiento de Plotino (Baladi, Moreau, Rist)</i>	227
FRANCISCO GARCÍA BAZÁN, <i>Plotino e la genesi dell'umanesimo interiore</i> , por Pietro Prini	233
NESTOR LUIS CORDERO, <i>The Route of Parmenides</i> , por Alexandre Mourelatos	236

MARÍA ELENA LASALA, <i>Platón y Freud en la crisis de la filosofía</i> (a propósito de "La psychologie de Platon", de Ivon Brès)	239
MIGUEL A. NESPRIAS, <i>Platón: Apología de Sócrates</i> , trad. por Conrado Eggers Lan	242
VICTORIA JULIA, <i>Plato's Progress</i> , por Gilbert Ryle	244
CRISTINA M. SIMEONE, <i>Tránsito del Mythos al Logos</i> (Hesiodo, Heráclito, Parménides), por Carlos A. Disandro	246
ERNESTO LA CROCE, <i>Notas sobre la antropología platónica</i> , por Néstor A. Grau	248
IV. INFORMACIONES	251

HOMENAJE AL DR. RODOLFO MONDOLFO

CASI treinta años de ininterrumpida permanencia en el país, la mayoría de los cuales han sido entregados a la investigación filosófica y a la enseñanza universitaria, confieren al doctor Rodolfo Mondolfo, el ilustre catedrático de la Universidad de Bolonia, carta de ciudadanía argentina. Su figura está tan íntimamente incorporada a la vida intelectual de nuestro medio, que la huella siempre noble de su esfuerzo se percibe en el libro —ha editado y reeditado muchos y de subida calidad¹—, en las revistas especializadas y suplementos literarios de los periódicos, en las tribunas de conferencias y en la cátedra universitaria al frente de cursos generales o de seminarios.

Las generaciones de jóvenes que se han formado en filosofía, tanto en Córdoba como en Tucumán, ciudades en que ejerció regularmente la docencia durante muchos años, conservan el recuerdo vivo de su enseñanza y, aparte de las incitaciones enérgicas para investigar, perduran en sus discípulos sus métodos de trabajo y la discusión de sus tesis personales sostenidas sobre datos seguros y con sólida argumentación.

Una labor silenciosa y constante, documentada en centenares

¹ De su vasta producción bibliográfica, que supera los 450 títulos, nos permitimos señalar los siguientes: *Problemas y métodos de la investigación en historia de la filosofía* (Tucumán, Univ. Nac., 1949), *El genio helénico y los caracteres de sus creaciones espirituales* (Tucumán, Univ. Nac., 1943), *El pensamiento antiguo* (Buenos Aires, Losada, 1942), *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica* (Buenos Aires, Imán, 1952), *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua* (Buenos Aires, Imán, 1955), *Heráclito* (México, Siglo XXI, 1966), *Sócrates* (Buenos Aires, Eudeba, 1959), *Moralistas griegos* (Buenos Aires, Imán, 1941), *Momentos del pensamiento griego y cristiano* (Buenos Aires, Paidós, 1964), *En los orígenes de la filosofía de la cultura* (Buenos Aires, Hachette, 1960), *Problemas de cultura y educación* (Buenos Aires, Hachette, 1957), *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento* (Buenos Aires, Losada, 1954), *Rousseau y la conciencia moderna* (Buenos Aires, Imán, 1943), *Ensayos críticos sobre filósofos alemanes* (Buenos Aires, Imán, 1946), *La filosofía política de Italia en el siglo XIX* (Buenos Aires, Imán, 1942), *Espíritu revolucionario y conciencia histórica* (Buenos Aires, E.P.A., 1955), *Verum factum* (Buenos Aires, Siglo XXI, 1971), *Marx y marxismo* (México, F.C.E., 1960), *El humanismo de Marx* (México, F.C.E., 1964).

de estudios del más exigente rigor intelectual, tanto por la exactitud de la información como por el cuidado puesto en la elaboración personal de la doctrina, constituyen el ejemplo estimulante de una vocación realizada como misión de una vida que ha tenido la fortuna de ser larga y fecunda.

No era tarea fácil remozar imágenes tradicionales del pensamiento griego, que historiadores ilustres habían encuadrado en marcos conceptuales que la investigación ulterior calificaba de rígidos o estrechos. Para hacerlo con eficacia se requería una alianza del conocimiento pormenorizado de los viejos textos con una visión amplia de los problemas, animada por una sensibilidad moderna. A esas virtudes se suma, en el doctor Mondolfo, otra no menos ponderable: el rigor de una argumentación que no desfallece ante dificultades que habían suscitado la perplejidad de otros.

Su esfuerzo por actualizar un pasado filosófico, que no por tener una fecha deja de ser de todos los tiempos, no se ha limitado a trazar distintas perspectivas para la comprensión del pensamiento ajeno, sino que le animaba primordialmente el deseo de mostrar nuevas posibilidades espirituales que la visión necesariamente condicionada por los intereses de otras épocas no dejaba percibir.

En un país acostumbrado a la improvisación y a los entusiasmos fáciles y efímeros, la lección del doctor Mondolfo, concordante con la de los maestros argentinos que enseñaron a pensar con responsabilidad, ha sido un ejemplo de la más incitante disciplina intelectual. Pero sería empequeñecer su figura si se circunscribiera su acción a las dimensiones del historiador de la filosofía, aunque haya acreditado en este campo excelsas virtudes filosóficas. Nunca ha ofrecido una obra impersonal; más bien se ha incorporado a ella a través de interpretaciones originales, fruto de una sensibilidad aguda y de una sagacidad poco común. Más allá de las líneas visibles de las obras que ha explorado, ha indagado la clave oculta que explica su unidad, el resorte que mueve su dinamismo interior, el alma que confiere fisonomía al cuerpo. Agréguese a esto que su pasión por la verdad ha estado siempre unida a un acendrado interés moral. Lo acredita su condición de militante que no ha declinado en todo el curso de su larga vida, sin ahorrar los riesgos y los sinsabores de una lucha renovada año tras año.

Este conjunto de condiciones, difíciles de armonizar en una existencia humana y a través de años borrascosos, le ha granjeado



el reconocimiento y la admiración de cuantos tuvieron la fortuna de acercársele y beneficiarse con su enseñanza y su ejemplo moral. La Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, que lo ha contado entre los disertantes más ilustres, se honra en ofrecerle el homenaje que, por iniciativa del Instituto de Filosofía, le ha otorgado el Consejo académico y del que da cuenta la resolución del Decano que se transcribe más abajo.

RESOLUCIÓN DEL DECANO DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Buenos Aires, 17 de febrero de 1973.

VISTO la nota del Instituto de Filosofía, mediante la cual comunica una iniciativa acerca de la realización de un acto de homenaje al doctor Rodolfo Mondolfo, y

CONSIDERANDO:

que el doctor Mondolfo es un eminente historiador del pensamiento griego, en cuya trayectoria docente e investigativa en esta y otras universidades del país, puso de relieve la esclarecida rectitud de su juicio,

que publicaciones de las que es autor reflejan su elevada jerarquía intelectual,

que la formación de discípulos y su obra son un claro ejemplo de virtudes universitarias para las jóvenes generaciones de nuestro país,

que el acto proyectado consiste en la entrega pública al profesor Mondolfo de un ejemplar especial de *Cuadernos de Filosofía*,

que las autoridades de esta Facultad no pueden permanecer ajenas a la concreción de una iniciativa que tiende a resaltar los méritos del gran maestro, acordando a dicho acto el realce que merece por su destinatario,

El Decano de la Facultad de Filosofía y Letras,

RESUELVE:

Artículo 1º: Disponer la realización de un acto público en homenaje al doctor Rodolfo Mondolfo, en cuya oportunidad le será entregado un ejemplar de *Cuadernos de Filosofía*.

Art. 2º: Disponer asimismo que en la ocasión hagan uso de la palabra el suscripto y el Director del Instituto de Filosofía, Dr. Eugenio Pucciarelli.

Art. 3º: Regístrese, comuníquese al doctor Mondolfo y pase al Instituto de Filosofía.

Bruno L. B. Carpineti
Secretario de Asuntos Académicos

Antonio E. Serrano Redonnet
Decano

SOBRE DIFERENCIA HERMENÉUTICA Y LENGUAJE *

Por Luis Noussan-Letry

LA diferencia entre lo significado y lo dicho trasciende las diferencias de dirección y de matiz que operan en el nivel de las significaciones. La denominamos *diferencia hermenéutica*.

Para ilustrar desde ahora su carácter, remitimos a la indagación del sentido del oráculo en la *Apología*¹. Allí la tradicional exégesis de la significación de un oráculo se transfigura en preguntar por el sentido en un complejo proceso que parte de lo llanamente dicho o significado. Sócrates no se pregunta por lo que el oráculo significa, pues es patente, sino por lo que quiere decir. Lo significado está allí, al alcance de la mano, en el tenor literal del oráculo. El sentido tiene que explicitarse en el proceso de la indagación. Lo significado alcanza a Sócrates como persona empírica, el sentido es algo totalmente diverso que lo compromete como totalidad. Sócrates pregunta directamente con su lenguaje; en ningún momento cuestiona la aptitud de éste para articular el sentido del oráculo. Está implicado el lenguaje del texto y también el nuestro, pues la indagación del sentido tampoco es algo referido, llanamente significado en el escrito; se explicita sólo ante nuestro preguntar y éste se cumple, por supuesto, en el ámbito de nuestro lenguaje.

El asunto de este artículo está implícito en aquel pasaje de la *Apología*. Tratarlo nos permitirá reconsiderar cuestiones tam-

* Exponemos uno de los temas de un cursillo de especialización dictado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nac. de Cuyo en 1971. En todo texto filosófico opera por cierto la diferencia que es asunto de este trabajo. Elegimos aquí textos que remiten a una temática unitaria, en los cuales lo *significado* y lo *expresado* tienden a imponerse de tal modo, que la disparidad de lo dicho se destaca de manera inequívoca. textos cuyo idioma es tan *lejano*, que parece inevitable la *interposición* de nuestro lenguaje.

¹ Remitimos a nuestro artículo *El núcleo especulativo de la 'Apología' platónica*, §§ 6-8, en *Philosophía*, Mendoza, 29 (1964), también como *apéndice* a la traducción comentada del texto (Buenos Aires, Eudeba, 1966 y 1968, 3ª ed. revisada y ampliada, Buenos Aires, Astrea, en prensa).

bién implícitas en otros trabajos. Remitiremos a expresiones de significación oscura (I) y consideraremos el caso opuesto, un término de significación inequívoca en el tercer estadio del *Critón* (III). Pero antes consideraremos el carácter de dicho estadio en su conjunto al examinar la estructura *prosopopeya* (II).

I

Llama la atención, y sugiere por sí una disparidad entre lo significado y lo dicho, que dificultades para captar lo significado —lecciones dispares y aun opuestas, por ejemplo— no alteren la interpretación de la temática². En un artículo hemos examinado un caso particular y decisivo para la temática de la *Apología*: las expresiones que en ella se refieren al comportamiento ante lo divino³. La significación de νομιζειν θεού, νομιζειν εἶναι θεού, y de otras expresiones conexas no es del todo clara. La dificultad incide, a partir del texto de la *antomosis* (24 B 8 - C 1), en la determinación de aquello por lo cual se acusa a Sócrates y naturalmente, en la determinación de si el escrito refuta verdaderamente la inculpación. La crítica sostiene ya la sinonimia (Hackforth), ya la disparidad significativa de las expresiones (Burnet). Procuramos mostrar allí cómo la temática se desenvuelve en un nivel de sentido diverso al de las posibles direcciones de significación. El texto explicita el *pragma* de Sócrates. Es también comportamiento ante lo divino confirmado en la defensa, no coincide con la rectitud en la práctica religiosa, con la ortodoxia mental ni con la reunión de ambas. El texto está llanamente escrito, se sirve de expresiones del lenguaje corriente sin elegir determinadas significaciones ni problematizar el lenguaje en cuyo ámbito desarrolla la temática. Lo dicho, aquello que el texto como totalidad articula, se manifiesta como previo y de un orden diverso al de las significaciones difíciles de precisar en el contexto lingüístico.

² Véase *Apología*, 22 A 7 s. y 23 A 8, traducción citada en la nota 1, *Apéndice*, notas 31 y 32, 3ª ed. citada, *Apéndice A*, notas 32 y 33; *Critón*, 53 B 8 s., traducción del texto (Buenos Aires, Eudeba 1966), nota 59, 3ª ed. revisada y ampliada, (Buenos Aires, Astrea en prensa), nota 69.

³ ΝΟΜΙΖΕΙΝ ΘΕΟΥΣ. Platón, '*Apología*', 35 C 4 - D 7, en *Revista de Estudios Clásicos*, Mendoza, X (1966).

II

La crítica designa al tercer estadio del *Critón* (50 A - 54 A), en forma casi unánime, *prosopopeya de las leyes*. No sabemos cuándo aparece por primera vez esta denominación, sería preciso indagarlo en instrumentos bibliográficos que no poseemos. Estimamos que se trata de una larga tradición que la crítica acepta como algo sobrentendido que no merece ser cuestionado. La designación es, desde un punto de vista literario, plenamente justa. Como es sabido, *prosopopeya*, compuesto de πρόσωπον (cara, rostro, máscara, papel teatral, finalmente persona), y de ποιέiv (hacer, configurar, crear) significa personificación, o presentación personificada. Se trata de una figura retórica o literaria. El tenor del escrito justifica la proyección del concepto sobre el tercer estadio. No lo encontramos señalado por la crítica, y la cuestión no es en absoluto decisiva para nuestro asunto, pero es de advertir que el término *prosopopeya* no es platónico y no aparece hasta Dionisio de Halicarnaso y Quintiliano. De todos modos, el hecho de que la crítica no lo señale indica que no se ha preocupado por cuestionar la noción. Harder⁴ niega simplemente que con la presencia de las leyes se trate de una personificación, pero no supera la forma *prosopopeya*. Esto sólo puede lograrlo una simultánea recuperación del texto como tal, es decir de su temática, que muestre su condición de diálogo en sentido estricto⁵.

Examinemos brevemente esta figura. La *prosopopeya* presenta algo, pero su modo de presentar supone una dualidad y cierta distancia. En efecto, aquello que presenta lo presenta lavado tras la persona o máscara que coloca ante los ojos. Lo presente en ella no se encuentra en función de sí mismo, sino de otra cosa. Si una bellísima doncella personifica la poesía, aunque luzca literariamente cual bellísima doncella, se encuentra en

⁴ RICHARD HARDER, *Platos Kriton* (Berlin, 1934), p. 57.

⁵ El examen de *prosopopeya* ha quedado pendiente en otros trabajos. En *Acercamiento al Critón como texto especulativo, las introducciones*, en *Philosophia*, Mendoza, 30 (1965), también como *apéndice* a la traducción citada del texto, discutimos la noción y señalamos su falencia hermenéutica sin examinar sus implicaciones. En *Orden común, facticidad y libertad, el tercer estadio del 'Critón'*, en *Philosophia*, Mendoza, 37 (1971), la apretada síntesis de la temática supone simplemente la superación del concepto *prosopopeya*.

función de aquello que representa. La prosopopeya, por consiguiente, ofrece algo que no es una presencia por sí, algo que sólo *representa* o suple otra cosa que no está presente o que no puede estarlo por sí misma o con la misma fuerza intuitiva. *Personificación* está íntimamente unida a *representación*; remite a lo representado; lo significa. Como figura, puede alcanzar mayor o menor jerarquía literaria, pero siempre aparecerá como configuración literaria dentro de una totalidad igualmente literaria.

Ahora bien, si nos preguntamos, aparte de la consideración literaria, por lo que puede encerrar como *tema* una prosopopeya —pregunta inexcusable ante textos filosóficos— se interpone la estructura referencial esbozada: el contenido, lo temático ha de encontrarse fuera de la figura literaria, como lo representado en ella o significado por ella. En consecuencia, proyectar sobre el escrito el concepto *prosopopeya* encierra una férrea alternativa: implica declararlo sólo literario, o supone admitir de antemano una disparidad insuperable de forma y contenido. Si se supone que la intención empírica del autor no es puramente literaria, la relación entre el contenido y la forma no puede ser sino externa y contingente. Y de todos modos, apelar al autor implica ver la *prosopopeya* en otra relación de exterioridad, como *expresión* objetiva de intenciones subjetivas.

De este examen tan somero y rudimentario de la estructura referencial de *prosopopeya* se desprende ya que si el diálogo con las leyes es sólo *prosopopeya*, entonces las leyes y el común no constituyen una auténtica instancia dialógica ni están presentes por sí, pues no podrían estarlo, con voz y vida. El escrito conjura la presencia de venerables varones (οἱ νόμοι) que cierran el paso a los fugitivos. Han de sostener con éstos una conversación fraguada que sólo puede ser llamada diálogo en un sentido débil y muy lato. La conversación no es válida por sí misma ni las leyes la sostienen en persona, pues no lo son; la sostienen quienes las representan. Estas, por su parte, no hablan en función de las leyes mismas, sino para representar indirectamente los principios que rigen la vida de Sócrates. De acuerdo con las interpretaciones que coagulan el texto como *prosopopeya*, en efecto, Sócrates las hace conversar consigo a través de sus representantes imaginarias y representar los principios que rigen su vida más como ciudadano que como filósofo. Sócrates, o Platón por boca de Sócrates, logra que las leyes personificadas representen dichos principios y aboguen por ellos con claridad intuitiva, al alcance del entendimiento de Critón y del lector.

Aparece pues una segunda distancia referencial: las leyes representadas remiten por su parte a ciertos principios.

Resulta comprensible que la proyección del concepto de origen literario, sin el barrunto de otros niveles hermenéuticos, fije el escrito como configuración puramente literaria. Recordemos la afirmación de Burnet: "La personificación de las leyes ... le permite a Sócrates revestir la declaración de sus principios con una cierta emoción."⁶ La *prosopopeya* es, en suma, sólo un recurso o artificio elegido para presentar con una determinada vestidura contingente, con cierta emoción, con claridad intuitiva y didáctica, los principios de Sócrates.

Como lo obvio es lo menos preguntado, en tales interpretaciones la forma literaria se hieratiza y resulta irreductible. Persevera en el tiempo como simple vehículo u ornato de una serie de proposiciones o imperativos. Queda sancionado el divorcio de forma y contenido que conduce a mediatizar el texto, a negarle carácter filosófico y a negarle carácter dialógico en sentido fuerte. El contenido, lo significado por la forma contingente, es una serie de principios teóricos o prácticos. Lo filosófico, si lo hay, se encontrará en la doctrina socrática que tales proposiciones o imperativos, larvados como *prosopopeya*, sintetizan. El texto resulta mediatizado en una doble dirección: hacia la doctrina de Sócrates *significada*, hacia las intenciones de Platón *expresadas* en el escrito.

La sola proyección del concepto *prosopopeya* implica, en relación con un nivel hermenéutico único, negar al tercer estadio carácter de diálogo en sentido estricto, verlo como una simple conversación fraguada. Implica, en suma, atenerse a lo significado sin acceder al orden de lo dicho.

Nosotros sostenemos que el *Critón* es un diálogo en sentido estricto, integrado por una introducción y tres estudios. El tercer estadio es decisivo pues constituye una elaboración dialógica de la cuestión en su totalidad en la cual el diálogo alcanza identidad con su temática dialógica. El cambio de situación dialógica, el salto cualitativo al nivel del tercer estadio y la presencia del nuevo personaje están preparados por los estadios anteriores y resultan necesarios.⁷

⁶ JOHN BURNET, *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito* (Oxford, 1960), p. 199 a.

⁷ Sobre la temática de los dos primeros estadios remitimos a nuestro artículo *Las sentencias del 'Critón'*, en *Revista de Estudios Clásicos*, Mendoza, XIV (1972). La introducción al tercer estadio la comentamos en *Acer-*

Y sin embargo se trata, en cierto nivel, de una personificación. Llamamos al tercer estadio diálogo en sentido estricto pero de hecho es Sócrates quien, desde la introducción (50 A 6 as.), hace hablar y personifica a las leyes. ¿Con qué derecho o en qué sentido hablamos de un diálogo con las leyes? En efecto, puede parecer artificioso y contrario a la noción de diálogo que una instancia dialógica hable por boca de otra. Pero este modo de ver sólo resulta fuerte si pensamos con el modelo de diálogo empírico. La *Apología* no es un diálogo en sentido empírico, sino una exposición, y la parte *dialogada* que encierra —el episodio de Meleto— lejos de ser un diálogo es un interrogatorio objetivante, violento y agresivo. Sin embargo, creemos poder mostrar que la *Apología* es en el fondo un diálogo porque su temática es fundamentalmente dialógica⁸.

El tercer estadio del *Critón* es diálogo en sentido empírico de un modo figurado. En este nivel es diálogo en sentido débil y al mismo tiempo prosopopeya. Pero como explicitación dialógica de una temática dialógica que exige la presencia de la otra instancia, es diálogo en otro sentido. El Sócrates textual explicita actualmente el diálogo con el orden común que él siempre ha sido. Constituye o conjura a la otra instancia dialógica y se formula las preguntas ante las cuales se ve enfrentado a partir de la otra instancia.

El punto de partida del tercer estadio, y por consiguiente de su interpretación, presupone la superación de la noción obvia o cotidiana de diálogo. Según ésta, *diálogo* supone al menos una dualidad de personas empíricas. La noción cotidiana implica en última instancia el prejuicio de que *diálogo* es sólo una figura empírica. Entender el tercer estadio nada más que como prosopopeya es sostener que en él se otorga voz y vida a lo que no lo tiene para fraguar un diálogo, es decir un intercambio verbal de acuerdo con el único modelo de diálogo posible.

La situación es otra, y en la diferencia entre lo significado y lo dicho está en juego el lenguaje. El Sócrates textual tiene que articular con su lenguaje la otra instancia de una relación

comiento al 'Critón', citado en la nota 5, § 7. La temática del tercer estadio la exponemos en *Orden común...*, citado en la misma nota.

⁸ Cf. el artículo citado en la nota 1, § 9. Cf. además nuestro artículo *El interrogatorio de Meleto, inversión, hipérbola y parodia de la relación jurídico-positiva*, en *Estudios Clásicos*, Madrid, XIV (1970), también como *Apéndice B* en la 8ª ed. de la *Apología*, Buenos Aires, Astrea, en prensa.

dialógica fundamental en la cual reside su existencia, tiene que explicitar así un diálogo que se encuentra en la base de cualquier acuerdo e intercambio verbal empírico. No dispone de otro lenguaje que el suyo. Si cuestionara su derecho para articular el orden común con su lenguaje y se preguntara si ello no lo supe-dita o relativiza, si puede alcanzar la naturaleza del orden común estando *de por medio* su lenguaje, entonces no podría comenzar nunca el diálogo con las leyes que explicita el orden común y la relación dialógica con él. El Sócrates textual cometería un error en el cual no ha caído al indagar el sentido del oráculo. En efecto, no se trata de un orden común *en sí*, ni de alcanzar un conocimiento objetivo de él. Como en todas las cuestiones ontológicas se trata de algo en lo cual nosotros, y con nosotros nuestro lenguaje, estamos implicados. El yerro consistiría en objetivar el propio lenguaje y preguntarse por él como si fuese una herramienta. La posibilidad de articular la otra instancia dialógica con el propio lenguaje se muestra de hecho, y este hecho adquiere incluso carácter de necesidad.

Mas sostener que el tercer estadio es diálogo no implica sostener que lo es en sentido empírico ni negar el hecho evidente de que es el Sócrates textual quien presta su voz a las leyes. Para articular lo dicho no es preciso negar lo llanamente significado.

En la interpretación del tercer estadio se muestra la diferencia entre lo significado por el escrito y aquello que en el texto acontece como temática. Lo dicho se articula en un lenguaje significativo y expresivo sin coincidir con *significación* ni con *expresión*. Al proyectar exclusivamente el concepto *prosopopeya* se oculta tal diferencia, no es posible textualizar el escrito y opera una concepción implícita del lenguaje como significación y expresión, o como instrumento.

III

En el artículo citado en la nota 3 se trata de expresiones cuya significación no es diáfana. Vimos cómo la incertidumbre a propósito de lo significado no enturbia la articulación de lo dicho. El tercer estadio del *Critón* nos ofrece en cierto modo una contraprueba de la diferencia⁹. En tres lugares encontramos

⁹ Nos referimos a tres lugares del tercer estadio, 50 E 4, 52 D 1 s. y 53 E 4, ubicados en su contexto en el artículo *Orden común...* citado en la nota 5. Reconsideramos aquí una cuestión implícita que allí no podíamos desarrollar.

'esclavo', de significación inequívoca, en forma nominal o verbal. En todos los casos la significación es igual, el contenido significativo de los términos no difiere, en tanto lo dicho es lo mismo, y esta mismidad es la temática que se explicita en el texto.

En la primera parte del tercer estadio (50 C 9 - 51 C 5) es explicitado un momento de la relación de Sócrates con el orden común, el de facticidad. Sócrates se ha encontrado a sí mismo en un mundo. Su padre lo ha engendrado, pero es el orden común unido a las leyes sobre matrimonio, crianza e instrucción aquello que lo ha colocado en el mundo. Es como un hijo o un esclavo del orden común¹⁰. No ha elegido su patria, así como el hijo no elige a su padre ni el esclavo a su amo. 'Esclavo' dice en este lugar facticidad, el estado de quien nace esclavo o como tal es vendido. La palabra remite a un objeto (externo) de comparación, en tanto dice algo diverso que hace a la condición de Sócrates, a saber, un momento de su relación con el orden común. Aun si se generaliza, por así decirlo, la comparación, tampoco coinciden lo significado y lo dicho. 'Esclavo de las leyes' expresa, en sentido histórico-cultural, la relación entre ciudadano y estado en la Grecia clásica¹¹.

En la segunda parte del tercer estadio se explicita la relación a partir de la libertad del ciudadano (51 C 6 - 53 A 7). Dicha relación no implica sólo sumisión y obediencia, sino también asentimiento, *homología*. En esta parte encontramos nuevamente la palabra, en la siguiente conexión. En el segundo discurso de la *Apología*, cuando el destierro era todavía una pena posible dentro del orden jurídico, dijo Sócrates preferir la muerte¹². Y en el tercer discurso, después de la condena que transforma el destierro en fuga, Sócrates confirma su elección¹³. Ahora le muestran las leyes que la fuga transforma aquellas afirmaciones en frases, de las cuales ni siquiera se avergüenza. Y, lo que es más acerbo: le reprochan que se comporta como el más vil esclavo.

¹⁰ *Critón*, 50 E 3 s.: "...¿podrías negar, ante todo, que nos pertenecías como nuestro hijo y nuestro esclavo, tú mismo al igual que tus ascendientes ...".

¹¹ La crítica suele observar sólo esta conexión histórico-cultural. Cf. Croiset, *Platon, Oeuvres*, tome I (Paris, Belles Lettres, 1953), p. 227.

¹² *Apología*, 37 A 5 - C 5.

¹³ *Apología*, 38 E 2 - 5. Cf. nuestra traducción, citada en la nota 1, nota 96, 3ª ed., nota 112.

vo¹⁴. En este lugar la significación de 'esclavo' no se altera, pero la palabra dice una vez más algo diverso. De hecho, 'esclavo' se refiere siempre a un objeto (externo) de comparación, pero en el contexto temático no menta sólo un objeto de comparación sino Sócrates mismo en su comportamiento posible. Las leyes hablan en indicativo, pues la fuga es conjurada imaginariamente como algo actual, pero en el lugar y en la fecha de todo el diálogo es todavía una elección posible. La palabra no menta aquí el estado del esclavo sino una posibilidad —en verdad una posibilidad permanente y constitutiva— en el comportamiento del ciudadano frente a su propia condición. La palabra dice aquí posibilidad, libertad. Sócrates se comportaría como *el más vil esclavo* (δοῦλος ὁ φαυλότατος) porque en su caso la esclavitud no sería un estado, sino una elección a propósito de sí mismo. La frase siguiente, "al intentar fugarte..." (ἀποδιδράσκειν ἐπιχειρῶν παρά τὰς συνθήκας τε καὶ τὰς ὁμολογίας...) se refiere por supuesto a Sócrates. Es él quien tiene actualmente la posibilidad de huir; por otra parte, un verdadero esclavo no quebranta ninguna *homologia* al huir. Si 'esclavo' se agotara en su remisión a un objeto, entonces la comparación claudicaría demasiado. La fuga posible de Sócrates sólo puede ser comparada, desde afuera, con la de un esclavo. Este se jugaría la vida para no ser más esclavo, aquél huiría sin riesgos y su acto tendría un sentido opuesto. El acto posible de Sócrates, en tanto es comparado con un objeto, es confrontado con su propia condición, y ésta no es objeto externo ni en absoluto algo objetivo.

Estimamos que sólo esta interpretación puede hacer comprensible el superlativo φαυλότατος. El más vil esclavo es el esclavo por antonomasia: aquel que elige la esclavitud, que prefiere la vida a la libertad. Si no se acepta esta interpretación y sólo se piensa en 'esclavo' como objeto significado, el texto se torna débil, pierde todo relieve temático y es preciso conformarse con una explicación histórica. Habría que sobrentender la distinción entre esclavos viles (los que huyen o lo intentan) y nobles (los encallecidos que ya ni lo desean). El lugar *expresaría* la condición del esclavo y la estima, incluso en metálico, por el esclavo sumiso. Esta interpretación es admisible en nivel histórico-cul-

¹⁴ *Critón*, 52 C 9 - D 3: "...estás obrando como lo haría el más vil esclavo al intentar fugarte en contra de los acuerdos y de los compromisos según los cuales conviniste con nosotros regir tu vida ciudadana..."

tural, pero en ella se recoge sólo lo significado y expresado, y el lugar pierde todo relieve temático¹⁵.

En la tercera parte del tercer estadio (53 A 8 - 54 B 1) encontramos el participio δουλεύων¹⁶. Como para el Sócrates fugitivo y traidor no hay ninguna pena prevista dentro del orden jurídico, ya que con la fuga se ha sustraído al orden jurídico de la polis, la pena debe de residir en el acto mismo, ser pena transjurídica u ontológica^{16b}. Con la fuga se comportaría como un esclavo y se transformaría en esclavo. La pena equivaldría a la pérdida de la propia condición y al sinsentido de su *pragma*. El participio menta un estado permanente y aun definitivo. El verbo remite también al objeto de comparación, pero articula nuevamente la confrontación de Sócrates con su propia condición. Traicionar la relación dialógica con el orden común sería renegar del diálogo, asumido como *pragma*, en el cual reside su existencia. El estado permanente sería un nuevo modo de facticidad.

La significación de la palabra es siempre igual, en tanto lo dicho es algo totalmente diverso y es siempre lo mismo. "Esclavo" menta primero facticidad, después libertad y finalmente una vez más facticidad. Facticidad y libertad no son algo externo e igual que pueda ser significado simplemente. Tampoco son terminantes opuestos. Se oponen sólo en nivel empírico, en otro nivel se implican: facticidad supone libertad, y viceversa. Y esta implicación de facticidad y libertad, que confluyen en *homología*, es asunto de la totalidad del texto.

* * *

De lo expuesto, antes que conclusiones, surgen arduas preguntas, que sólo podemos esbozar. En los lugares examinados o mencionados opera —en cada caso dentro de una configuración particular— la disparidad entre lo significado y lo dicho. La diferencia no és empírica o historizante, sino hermenéutica.

¹⁵ Encontramos una interpretación de este tipo en Croiset, traducción citada, p. 230.

¹⁶ *Critón*, 53 E 4: "Vivirás adulando a todos, como un esclavo" [δουλεύων].

^{16b} Cf. el artículo *Orden común...*, III: *El castigo ontológico del traidor*. El contexto filosófico-jurídico lo esbozamos en *Hacia el pensamiento del derecho en el 'Critón', Apéndice B* de la 3ª edición de la traducción (Buenos Aires, Astrea, en prensa).

No se encuentra en el escrito como dato, tiene que producirse y explicitarse. Acontece en el proceso de interpretación.

La diferencia tiene otras dimensiones. Si en el caso de 'esclavo' lo significado es siempre igual, en otros casos lo significado es del todo diferente, y sin embargo lo dicho es en el fondo lo mismo. Este asunto —alteridad de los organismos textuales y disparidad significativa de los escritos, unidas a mismidad de la temática— merece consideración especial. Digamos sólo que la crítica ha procurado comprender los *diálogos socráticos* a partir del objeto referido —el deber, la piedad, el valor, etc.—, a partir de su contenido biográfico y apologético. Suponer que los textos desenvuelven la misma temática pese a la disparidad significativa de los escritos, una mismidad temática que se monadiza en cada texto e implica la alteridad de éstos, significa un giro de ciento ochenta grados en el modo de preguntarles ¹⁷.

La diferencia hermenéutica es decisiva, tanto en el texto, a partir de su primaria constitución como tal, como para la interpretación. No podemos pensar un texto objetivo y un interpretar como proceso cognoscitivo en un sujeto. La diferencia y la relación hermenéutica con el texto se encuentran más allá de la llana dualidad sujeto-objeto. Tampoco podemos situar la diferencia en un determinado tiempo objetivo. Lo significado lo *ha sido* en un pasado objetivo y quieto. Lo dicho no yace en tal pasado ni ocurre en un presente puramente fáctico y puntual. Acontece en una extraña conjunción de pasado y presente; en una extraña simultaneidad redimida de las relaciones temporales objetivas. El preguntar historicizante rescata lo significado y las relaciones referenciales; si la significación es oscura, investiga y esboza hipótesis en espera de circunscribirla. Mas el preguntar temático, como vimos, no necesita aguardar ese futuro para articular lo dicho. Si la significación es diáfana la investigación, satisfecha, no pregunta más, en tanto el preguntar temático no se llama a sosiego. El preguntar por lo significado exclusivamente silencia las posibles preguntas por lo dicho, la explicación del escrito en relaciones de exterioridad tiende a fijarlo como objeto del pasado. Pero lo significado y lo dicho no se oponen disyuntivamente, porque pertenecen a órdenes diversos. El preguntar por lo dicho ubica en su plano a las pre-

¹⁷ Sobre alteridad de los textos y mismidad de la temática remitimos a nuestro artículo *Das Verhältnis der Texte als Sache philosophiegeschichtlicher Hermeneutik, zu Platons Apologie und Kriton, in Zeitschrift für philosophische Forschung*, Meisenheim, vol. 25 (1971).

guntas por lo significado pero no las niega. La interpretación temática ilumina incluso con una nueva luz la naturaleza poética del escrito.

La diferencia supone el ámbito del lenguaje. Se trata de nuestra lengua materna, ámbito u horizonte dentro del cual puede articularse lo dicho de un modo *nuevo*, es decir originariamente. Si el advertir sólo lo significado y expresado supone una concepción del lenguaje como significación, expresión o instrumento —nociones precisamente significadas en la tradición metafísica occidental— el preguntar por lo dicho, y el acontecer de la diferencia, enfrentan con la cuestión del lenguaje. La diferencia nos advierte que no se agota en significación, expresión o instrumento y que no tenemos por qué deponerlo como cristal empañado o intermediario falaz, pues con él no se interpone nada, o nos interponemos nosotros mismos en lo que somos. Es supuesto y ámbito para cualquier proyecto hermenéutico, para preguntar por lo dicho, para cualquier intento de pensar.

EL CONOCIMIENTO MÍSTICO, SEGÚN NUMENIO DE APAMEA

Por Carlos Manuel Herrán

EN el presente artículo queremos partir del examen de un texto concreto, para ubicarlo e interpretarlo de acuerdo con otros testimonios y fragmentos de Numenio de Apamea. Este texto es el fragmento 11 de la edición de Leemans¹. A fin de contener en el breve espacio a que debemos reducirnos los datos históricos indispensables para comprender nuestro análisis e interpretación de ese texto, prescindimos de toda introducción y reservamos las noticias ampliatorias para las oportunidades que nos depare el comentario. Creemos útil, para comenzar, dar nuestra propia traducción del fragmento.

“En cuanto a los cuerpos, nos es dado entenderlos, por medio de los signos que surgen de las cosas semejantes, y a partir de los medios de reconocimiento que existen en las cosas próximas. Pero no existe instrumento alguno con el que podamos captar el bien, ni partiendo de ningún objeto próximo, ni tampoco de algo sensible que tenga semejanza con él. Sino que será necesario, lo mismo que si uno, instalado sobre una atalaya, mirara en el mar una pequeña embarcación, una de esas naves pesqueras que aparecen solas; y así, mirando con mirada penetrante, la viera única, solitaria, aislada, retenida en los espacios entre las olas, y abarcara íntegramente toda la nave con un solo golpe de vista. Así es necesario que uno, alejándose de lo sensible, se encuentre solo con el solo Bien, donde no hay ni hombre alguno ni otra alma viviente, ni otro cuerpo grande ni pequeño; sino una soledad mística absolutamente inefable e inenarrable, donde [están] del Bien las moradas, pláticas y resplandores; y él mismo, en paz y con benevolencia, tranquilo, el dirigente, llevado, benigno, sobre la esencia. Pero si uno, manteniéndose apegado a lo sensible, se imagina que el Bien viene a él, y luego vanagloriándose considera que ha encon-

¹ *Studie over den Wijzgeer NUMENIUS VAN APAMEA, met Uitgave der Fragmenten, door E. A. LEEMANS, Bruxelles, Palais des Académies, 1987.* En adelante nos referiremos a esta edición con L.

trado el Bien, yerra de todo en todo. Porque en realidad para llegar a él hace falta un método no fácil, sino divino. Y lo mejor es, desentendiéndose de lo sensible, arrojarse con juvenil ardor a las ciencias, contemplar los números, y así esforzarse en la comprensión de qué es el ser”.

En este fragmento, que en Eusebio se transcribe precedido de la importante noticia de que Numenio interpreta allí el pensamiento (diánoia) de Platón, se advierten de primera intención los siguientes temas:

1. Una doctrina sobre el conocimiento de *los cuerpos*. No se trata solamente de un conocimiento sensible, sino de un conocimiento racional. La sensibilidad nos daría sólo una percepción de lo singular y fluente. Pero todo cuerpo necesita, para mantener su estructura, un alma incorpórea². Y a los cuerpos de Numenio, como a su “mundo”, compuesto de Dios y materia, de providencia y necesidad, de unidad y dualidad indefinida, se les puede aplicar el siguiente juicio, que Paul Friedländer enuncia sobre el *Timeo* platónico³: “Si este mundo no fuera más que cambio, no podríamos ni siquiera hablar de él; sólo podríamos mover nuestro índice para simbolizar su completa inestabilidad, como hacía Cratilo, el discípulo de Heráclito; pero este mundo cambiante y móvil tiene, al mismo tiempo, una gran dosis de estabilidad. La naturaleza, por consiguiente, está constituida por dos principios que se mezclan: νοῦς, mente, que equivale a luz, orden, estabilidad, lo que “da sentido”; y ἀνάγκη, “necesidad”, fuerza ciega o, para usar la frase de Henry Adams, ‘la fútil locura del infinito’”.

Así, pues, este conocimiento racional de los cuerpos sólo es posible en tanto y en cuanto los cuerpos participan del Bien y de la Belleza de la Idea; no en cuanto son materia, pues en este aspecto participan de la incognoscibilidad propia de ésta. O, en otros términos, que la inteligencia sólo conoce, en sentido propio y estricto, lo inteligible.

Con “entender”, los cuerpos hemos traducido el λαβεῖν que usa Numenio, y que significa propiamente captar o aprehender; porque la referencia a los signos que surgen de las cosas semejantes y los medios de reconocimiento que existen en las cosas próxi-

² Cfr. LEEMANS, ob. cit., p. 89: Omne corpus ad subsistendum anima incorporea egere. Testimonio 29, NEMESIUS; περί φύσεως ἀνθρώπου, p. 89 Matth.

³ PAUL FRIEDLÄNDER, *Plato - An Introduction* (Trad. H. Meyerhoff), cap. XIV, New York, 1958.

mas, revela que se trata de un conocimiento coherente, organizado, incluso científico. Y es que los cuerpos no son la materia. A ésta se la declara directamente incognoscible, precisamente porque, en cuanto materia, es infinita, incommensurable, irracional, desordenada (fr. 13 L.). Más aún, como veremos, la materia es lo único incognoscible en la doctrina de Numenio, aunque se haya pretendido que Dios es incognoscible. El mismo fr. 13 citado declara conocibles a los cuerpos e incognoscible a la materia, en los siguientes términos: "si [la materia] es incognoscible, es necesariamente desordenada, porque conocer lo ordenado es fácil". Y los cuerpos, como se dijo en el fr. 11, están dotados de cierto ordenamiento que conocemos mediante los *signos* que establecen sus relaciones de semejanza y proximidad.

2. Una contraposición entre el Bien y los cuerpos. Para el conocimiento del Bien no hay medio ni instrumento alguno (μηχανή τις οὐδεμία); no tiene proximidad ni semejanza con sensible alguno. No nos apresuremos a decir si cabe de él algún conocimiento *racional*. Pues el Bien que, lo mismo que en Platón (Rep. 509b) está ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, puede ser alcanzado sin embargo por un conocimiento intuitivo, excepcional, no dialéctico (aunque el ascenso dialéctico es su condición imprescindible), no discursivo, sino inmediato, repentino (ἐξαφνης, cf. Simposio 210 e); y además, en Numenio como en Plotino, pero a diferencia en esto de Platón, extático. Y si ya es bastante discutible y discutido el carácter de "racional" que este conocimiento sigue teniendo en Platón (nosotros creemos que lo es, pero no podemos fundarlo en esta ocasión), mucho más discutible resulta aún en Numenio.

3. Una identificación del ser y el Bien: aquí se advierte una diferencia importante con respecto a Plotino; para éste el Bien no es todavía el ser; el Bien es sólo causa del ser; el ser de Plotino corresponde sólo a la segunda hipótesis; el verdadero ser es el νοῦς, la Inteligencia. Para Numenio el ser, lo incorporeal y el Bien son sinónimos. No se afirma solamente que el ser es incorporeal, sino más bien aún, que "lo incorporeal es el ser": "Declararé que no ignoro el nombre de lo incorporeal... el nombre de lo incorporeal es la sustancia (οὐσία) y el ser... Admitase, pues, que lo incorporeal es el ser"⁴. Todo esto nos refirma también en nuestra prefe-

⁴ εἶναι τὸ ὄν τὸ ἀσώματον. Tal vez haya que traducir: que el ser es lo incorporeal, lo que en el fondo diría lo mismo, pues los términos son convertibles en todo caso, desde el momento que se coloca el artículo delante de ἀσώματον. Pero nunca, como a veces se ha traducido, que el ser es incorpo-

rencia por la lección que traducimos al final del fragmento y que nos revela la identificación del Bien con el ser. Las palabras del texto impreso por Leemans son: τί ἐστὶ τὸ ὄν; pero otra lección da: τί ἐστὶ τὸ ἔν. Y el mismo editor anota a pie de página: "Fortasse legendum est τὸ ἔν. Id enim idem esse atque τὰγαθὸν de quo hic sermo est, docemur frg. 28, p. 142, 17." Y en el frg. 28 leemos: Οὕτω τοὶ ὁ Πλάτων ἐκ συλλογισμοῦ τῷ ὄξυ βλέποντι ἀπέδωκε, τὸ ἀγαθὸν ὅτι ἐστὶν ἔν (Así Platón, con un silogismo demostró, para quien mira con penetración, que el Bien es uno). Nótese que aquí falta el artículo delante de ἔν, de modo que no se podría traducir, como algunos lo han hecho para justificar la lección τὸ ἔν en vez de τὸ ὄν en el frg. 11, que "el Bien es lo uno", sino que "el Bien es uno". De esto resulta, pues, que si se está tratando del Bien en el frg. 11, también Numenio ha identificado el Bien con el ser.

4. Pero aunque no hay instrumento alguno que permita captar por proximidades y semejanzas este ser-incorpóreo-Bien, hay un medio de alcanzarlo. Sigue en el frg. 11 la exposición de ese medio por una comparación y una descripción: "Lo mismo que si uno, sentado sobre una atalaya...", etc.

Y desde aquí seguimos en un terreno entre religioso y filosófico. Religioso porque el Bien-ser-incorpóreo es Dios, más aún, el primero y más alto dios para Numenio; y la única forma de su conocimiento es una visión extática que es un contacto y una contemplación (θεωρία); pero es también filosofía porque ese conocimiento no deriva de una revelación que haya sido transmitida, ni depende de una aparición milagrosa ni sobrenatural, sino que puede ser alcanzada (en una forma que será característica del neoplatonismo) en virtud y como meta final de un ascenso dialéctico. Es decir que hay un método para llegar a ese conocimiento, y ese método no es teúrgico sino racional. Aunque Numenio diga que es "un método no fácil, sino divino" (οὐ ραδίως, θείας δὲ πρὸς αὐτὸ δεῖ μεθόδου), este carácter divino no deriva de una intervención de Dios; sino que, como lo demuestra la continuación inmediata, se trata del progreso de la inteligencia y de su depuración a través de las ciencias, la contemplación de los números, la contemplación de las esencias. Todo ese método y sus resultados

ral. Semejante traducción, además de tropezar con la dificultad gramatical señalada, contraría el sentido de todo el fragmento (cfr. especialmente las palabras: "no ignoro el nombre de lo incorporeal").

son del mejor y más puro platonismo. Y a esta altura de nuestro trabajo conviene señalar cuál es el alcance que asignamos a esta expresión, cuando se trata de Numenio y de su época, tan especial, tan curiosa y tan decisiva en la evolución final de la filosofía antigua.

Desde la Nueva Academia por lo menos, y seguramente desde Pirrón, el escepticismo había venido realizando, aparte de la obra ostensible que en sus representantes históricos puede leerse, una obra menos visible pero no menos radical. Había ido minando lentamente la confianza en la posibilidad de la razón humana para descubrir la verdad absoluta y universalmente válida, confianza que había constituido el rasgo distintivo de la filosofía helénica clásica; a punto tal que ni siquiera los más decididos impugnadores del escepticismo, Numenio entre ellos, estaban enteramente exentos de esa letal influencia. Numenio ha combatido con acritud, hasta con saña, la actitud escéptica de la Nueva Academia, no menos que el eclecticismo de Antíoco de Ascalona, en una obra de la que se conservan largos fragmentos: *Sobre el apartamiento de los Académicos con respecto a Platón* (περί τῆς τῶν Ἀκαδημαϊκῶν πρὸς Πλάτωνα διαστάσεως); pero esta crítica no va a la raíz del problema ni contiene elementos que permitan superar el escepticismo (o que lo intenten por lo menos), sino que consiste en mostrar, como si esto fuera un argumento perentorio, la "disidencia" o apartamiento de la Academia con respecto a la doctrina del maestro y fundador.

A esta actitud intelectual viene a sumarse en el siglo II d.C. (la actividad filosófica de Numenio puede ubicarse con bastante seguridad entre los años 160 y 200), una poderosa corriente espiritual: una religiosidad exaltada que, probablemente y por lo menos en gran parte, se ha originado en el contacto del helenismo con las culturas, tradiciones y religiones orientales. Esta inquietud se ha manifestado de diversas maneras; en la admisión y asimilación de religiones exóticas, especialmente de los cultos y misterios egipcios; en la mezcla o confusión de las divinidades griegas con las orientales (teocrasia); en una aspiración a una religión universal que fundiera los distintos cultos y creencias; y en una tentativa concordante de canalizar todas estas nuevas preocupaciones en modos filosóficos de expresión. De este último esfuerzo nace el "predominio del problema religioso" que sirve para caracterizar como subsiguiente al "predominio del problema ético", la segunda y última fase del período helenístico-romano.

De la combinación de estas dos posiciones derivan dos conse-

cuencias muy características de la época: 1) un debilitamiento de los aspectos más teóricos y científicos de la filosofía; decae el interés por las investigaciones lógicas, matemáticas, físicas, políticas y gnoseológicas. La filosofía se preocupa primordialmente de las cuestiones éticas, religiosas, incluso metafísicas en cuanto la metafísica toca a la teología, e incluso psicológicas, en cuanto las especulaciones sobre el alma conciernen sobre todo a su origen y a su destino escatológico; el problema del mal domina en todas las filosofías de este siglo y del anterior; el ansia por lograr la purificación alcanza una intensidad que en los tiempos clásicos sólo tiene su paralelo en el orfismo, cuyos mitos y exigencias se reinterpretan ahora vinculándolos con doctrinas pitagóricas. En suma, la filosofía no debe ser una pura especulación intelectual que se pierda en la infinidad de las argumentaciones dialécticas o en los conocimientos científicos, sino que debe fundar una doctrina de vida y dar respuesta segura a los más acuciantes problemas morales y religiosos del hombre⁵. 2) Puesto que la pura facultad razonante del hombre se ha manifestado incapaz de proporcionar la necesaria y anhelada certeza, se afirma con creciente empuje la necesidad de otra fuente, y ésta será, naturalmente, la revelación.

También Numenio lo cree así: en el frg. 9a L. leemos: "el que trata estas cosas deberá, después de haberlas apoyado en el testimonio de Platón, volver hacia atrás, unir estas doctrinas a los discursos de Pitágoras, invocar las naciones más célebres, hacer conocer sus iniciaciones y sus dogmas y las consagraciones que han instituido, en reconocida concordancia con Platón, los Brachmanes y los Judíos y los Magos y los Egipcios".

Pero reducirse a este método sería, en verdad, muy poco filosófico, aunque el procedimiento tendría cierto valor como intento de interpretación de las filosofías o doctrinas anteriormente dadas. Y el exacto valor filosófico de los escritos de Numenio, en la medida escasa y fragmentaria en que podemos conocerlos, se expresa bastante fielmente en el siguiente párrafo de Leemans (ob. cit. p. 23): "En resumen podemos decir que en ninguna parte se tiene la impresión de leer a alguien que busque ante todo la verdad —él quiere seguridad y no se la deja arrebatar por ninguna dialéctica. Ante nuestra vista aparece la imagen de un hombre que

⁵ GILBERT MURRAY, *Five Stages of Greek Religion*, London, 1935-1943, cap. IV, "The Failure of Nerve" ha descrito los caracteres de esta época con insuperable penetración y ecuanimidad.

quiere presentar de una manera atrayente y de acuerdo con la moda reinante, ciertas formas de pensamiento que él tiene por delante; sin embargo, es al mismo tiempo un convencido, uno que se siente apóstol, como lo prueba la pasión con que lucha en muchos pasajes contra los estoicos y los escépticos: más inspiración poética, más íntima religiosidad también, que filosofía sensata. Sin embargo, no hay que exagerar: [...] en todos los pasajes conservados, se hace oír un *filósofo de escuela*. Léase p. ej. el frg. 12 (la explicación sobre la materia), los frgs. 13 a 17 sobre lo incorpóreo, las noticias de Proclo sobre las tesis metafísicas de Numenio, como p. ej. la μέθεξις ἐν τοῖς νοητοῖς. Esto es filosofía, no religión, ni tampoco reflexión filosófica sobre religión".

Concluamos, pues: si no se tiene tanta fe en las demostraciones racionales como en la revelación, y si por otra parte se es un filósofo que no puede contentarse con la revelación transmitida por la tradición, no queda otro camino que buscar una revelación que sea una presencia de Dios ante el alma, un conocimiento directo, una noética de tipo intuitivo y místico: en una palabra, una experiencia. Y las condiciones de esa experiencia son las que nos describe en el fragmento 11 que estamos comentando.

"Sentado sobre una atalaya". La comparación es transparente. Para llegar a esa altura desde la cual se divisa ampliamente el mar y lo que hay sobre él, es menester haber recorrido todo el camino de la dialéctica ascendente. Y sólo desde allí se puede alcanzar la pequeña embarcación pesquera, solitaria, oscilando entre las olas. La intuición del Bien no se da a cualquiera, sino sólo al que ha recorrido antes un cierto camino y que por eso puede ser comparado al que ha llegado a la atalaya. La mente que puede contemplar el Bien es, como dice Leemans en nota, "mens a corpore secessa": la que se ha separado, desprendido del cuerpo. Y desprenderse del cuerpo ya no significa, como en las doctrinas órficas y prácticas chamanísticas, salirse de él, dejándolo inanimado mientras el alma sola se transporta a lugares lejanos. Significa solamente un apartamiento creciente de lo sensible, tanto en el orden del conocimiento como en el orden moral. Lo confirma la continuación: οὕτως δεῖ τινα ἀπελθόντα πόρρω ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν: "así es preciso que uno, apartándose lejos de lo sensible..." El movimiento que lleva a la atalaya es al mismo tiempo un retiro y una ascensión. Este movimiento es la condición previa de toda contemplación, y consiste en un desasimiento, en un desprendimiento paulatino de todas las potencias sensibles y, en forma coincidente, con una concentración en la propia unidad interior, a la

que nosotros llamaríamos espíritu pero que en la época de Numenio (por lo menos en la tradición filosófica a que él se adscribe), se denomina νοῦς. Festugière⁶ dice a este propósito: "Es una verdad de experiencia que no hay contemplación posible sin recogimiento. Este recogimiento es doble. Implica una preparación lejana y una preparación inmediata. La preparación lejana es este alejamiento del mundo... Ella es recordada aquí [en los *Hermetica*] por κόσμου ἀπαλλοτριούσθαι, volverse extraño al mundo. Sin remontarse hasta el *Fedón*, se puede encontrar fácilmente en la tradición platónica de los siglos II y III, expresiones paralelas. Así Numenio, frg. 11...".

Vamos llegando al silencio místico, que en el fragmento se nos describe con expresiones bien logradas. En los *Hermetica* se lo caracteriza como σιωπή y καταργία πασῶν τῶν αἰσθήσεων, y en ellos se hace consistir el conocimiento de Dios (γνώσις) y la contemplación (θεά). Σιωπή es silencio, καταργία reposo absoluto, abandono. Numenio es más rico y más elocuente en este pasaje: "que uno, alejándose de lo sensible, se encuentre solo con el solo Bien, donde no hay ni hombre alguno ni otra alma viviente, ni otro cuerpo grande ni pequeño; sino una soledad absolutamente inefable e inenarrable, como divina emanación⁷, donde están del Bien las moradas, las pláticas y los resplandores".

Encontrarse solo con el solo Bien: ὁμιλήσαι τῷ ἀγαθῷ μόνῳ μόνον. El carácter de precursor del neoplatonismo, que siempre se le ha reconocido a Numenio, se manifiesta aquí de un modo brillante. Φυγή μόνου πρὸς μόνον es la última palabra de las *Enéadas* de Plotino (VI 9, 11, 50). Plotino habla de una fuga hacia El. Numenio de una intimidad (ὁμιλία) con El. Es el mismo sentido de la palabra διατριβαί, que en la última línea del párrafo precedente hemos traducido por "pláticas": lo mismo cabe decir de la vieja palabra poética ἀγλαΐα, que hemos traducido por "resplandores", y que en Plotino (III 8, 11, 29; IV 3, 17, 21; V 8, 12, 7; VI 7, 21, 6) designa la irradiación luminosa del mundo inteligible.

Pero la καταργία, la σιωπή, se enriquecen todavía con la idea de concentración intensa en el νοῦς: "mirando con mirada

⁶ A. J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste* —IV— *Le dieu inconnu et la gnose*, Paris, 1964, p. 218.

⁷ Θεωπέσιος. Nos ha sido difícil traducir esta palabra, que en el fragmento completo traducimos por "mística". Pero aquí queremos destacar que la palabra se compone de las raíces θεός, dios, y ἔπος, que originariamente significó "palabra", pero que luego se ha aplicado a todo lo que se desprende de la divinidad, la revela o la manifiesta (perfumes, etc.).

penetrante"; el νοῦς se concentra, se encuentra a sí mismo en aquella mirada; la visión es inestable y fugitiva: se ve por momentos aquella pequeña embarcación solitaria "retenida en los espacios entre las olas". Naturalmente, tenemos aquí solamente una comparación: en realidad se trata de la *mirada* penetrante, aguda, (ὄξύ δεδωρκός) del νοῦς; en la concentración, el que está sentado sobre la atalaya (ἐπὶ σκοπῆ καθήμενος) mira hacia el mar, hacia afuera. El νοῦς se concentra y mira hacia sí mismo, intensamente (ὄξύ). Por eso la mirada interior es oscilante, fugitiva, evanescente, como la visión exterior del barquichuelo que oscila entre las olas. Cedo a la tentación de recordar aquí una estupenda imagen de Bergson, cuando describe la visión y la emoción del alma mística: "La personne coïncide alors avec cette émotion; jamais pourtant elle ne fut à tel point elle même: elle est simplifiée, unifiée, intensifiée... Quoi de plus construit, quoi de plus savant qu'une symphonie de Beethoven? Mais tout le long de son travail d'arrangement, de réarrangement et de choix, qui se poursuivait sur le plan intellectuel, le musicien remontait vers un point situé hors du plan pour y chercher l'acceptation ou le refus, la direction, l'inspiration: en ce point siégeait une indivisible émotion... Pour en réferer à elle, l'artiste avait chaque fois à donner un effort, comme l'oeil pour faire reparaitre une étoile qui rentre aussitôt dans la nuit"⁸.

A este carácter fugitivo y evanescente de la visión se agrega también su carácter repentino, que en el texto se expresa, con un doble recurso: μιᾶ βολῆ κατεῖδε, lit. vio con una sola mirada, de un solo golpe [de vista]. Tanto el verbo como su complemento instrumental son expresivos. El empleo del aoristo κατεῖδε marca con fuerza el carácter excepcional, no duradero, instantáneo, de la visión. μιᾶ βολῆ, "con un solo golpe de vista" nos lleva compulsivamente a recordar el valor de la palabra ἐπιβολή en Plotino; éste la emplea especialmente para designar la captación de lo Uno; entre varios pasajes podemos citar como muy significativo VI 8, 11, 23, donde Plotino sostiene que para eliminar la causa misma de la aporía que allí se discute, hay que suprimir toda noción de lugar de la idea o conocimiento que tenemos de Dios, y llama a este conocimiento ἡ ἐπιβολή ἢ πρὸς αὐτόν. Pero además ἐπιβολή implica, como en los epicúreos, una vuelta de la conciencia sobre sí misma, y designa una visión total, completa, de con-

⁸ HENRI BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion* (7e. éd., Paris, 1932), p. 270-271.

junto: ἐπιβολή ἀθρόα⁹. Y lo mismo se da en Numenio: con un solo golpe de vista el ojo del νοῦς, divisa el barquichuelo "único, solitario, abandonado", μίαν μόνην ἔρημον.

Pero además, μιᾶ βολῆ denota el carácter súbito, repentino, de la visión. Corresponde exactamente al ἐξαίφνης de Platón y de Plotino. El primero usa tal expresión en el *Símposio* 210 e: ἐξαίφνης κατόψεται τι θαυμαστόν τὸν τὴν φύσιν καλόν (se verá súbitamente algo maravilloso y bello por naturaleza); y Plotino V 3, 17, ὅταν ἡ φυγή ἐξαίφνης φῶς λάβῃ (cuando súbitamente el alma capte la luz).

Hasta ahora hemos mencionado de paso, sin detenernos a fundarla, una identificación entre el ser-Bien y Dios. Con lo que hemos dicho sobre nuestras razones para adoptar la lección τὸ ὄν y no τὸ ἔν al final del frg. comentado, baste para la identificación del ser y el Bien. El frg. se ocupa del conocimiento del Bien, τάγαθόν, y se encuentra en el Libro I del περὶ τάγαθοῦ. Y al describir la divina (θεσπέσιος) soledad inefable, dice que allí se encuentran las moradas (ἡθῆ), pláticas y resplandores del Bien (τάγαθοῦ). No se nombra en todo el frg. a Dios ni a alguno de los dioses de que en otros pasajes habla Numenio, y a los que tendremos que referirnos para confirmar nuestro aserto de que aquí también se trata del mismo Dios. Pero, sin salir todavía del pasaje comentado: ¿quién o qué es lo que se encuentra, pues, en esa soledad? αὐτὸ δὲ ἐν εἰρήνῃ ἐν εὐμενεῖα τε, ἡρεμον τὸ ἡγεμονικόν, ἄγων ἐποχοῦμενον ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ: "él mismo en paz y en benevolencia, tranquilo, el dirigente, llevado, benigno, sobre la esencia". αὐτὸ (él mismo), ἡρεμον τὸ ἡγεμονικόν (tranquilo, el dirigente) ἄγων ἐποχοῦμενον (benigno transportado, son neutros). Parecen corresponder adecuadamente al Bien, τάγαθόν, es decir, a un objeto, y no a Dios, un sujeto. Pero al mismo tiempo la benevolencia, la benignidad, la paz, el atributo de tranquilo dirigente, hacen pensar en otra cosa.

El bien en sí, αὐτοάγαθον es, según el frg. 29 L. o πρῶτος νοῦς, y en el νοῦς hay actividad, o mejor dicho, él es actividad. No importa que el mismo Numenio llame al primer Dios ἄργος τῶν ἔργων ζυμπάντων (inactivo con respecto a todas las obras); lo único que esto significa es que el primer dios no es demiurgo, no ha creado el mundo; esas cosas del mundo son las de que de-

⁹ Sobre los orígenes y alcances de la expresión ἐπιβολή en Plotino, v. especialmente J. M. RIST, *Plotinus - The Road to Reality* (Cambridge, 1967), p. 51 ss.

clara que el primer νοῦς no es el autor. Más aún, en el frg. 24, donde también contraponen el primer dios al segundo en cuanto el primero es ἔστως, quieto, mientras que el segundo se mueve, ὁδὲ δεῦτερος ἔμπαλιν ἔστι κινούμενος agrega enseguida: "digo que el reposo (στάσις) atribuido al primer (dios) en lugar del movimiento atribuido al segundo, es un movimiento connatural (κίνησιν σύμφυτον)". Y ha de notarse que éste es uno de los fragmentos en que ya no se emplean expresiones tales como τάγαθόν ο νοῦς, sino directamente ὁ πρῶτος, ὁ δεῦτερος θεός. El segundo dios es el demiurgo, y el νοῦς que está por sobre él, es el primer dios.

Muy ilustrativo resulta a este respecto el frg. 26 L., que pertenece al Libro VI del mismo tratado (περὶ τάγαθοῦ): "Puesto que Platón sabía que entre los hombres solamente el demiurgo era conocido, pero que el primer νοῦς, que se llama el ser en sí (αὐτὸ ὄν), era totalmente desconocido para ellos, por eso habló así, como si uno dijera: ¡Oh hombres, el νοῦς que vosotros conjeturáis no es el primero, sino que hay otro, antes que éste, más venerable y más divino (θειότερος)!"

De donde resulta evidentemente que si el segundo dios es el demiurgo, la mente (νοῦς) que es más divina (θειότερος) y anterior (πρὸ τούτου) es el primer dios.

Nuestra traducción de las palabras con que Numenio lo caracteriza es muy literal, tal vez demasiado. Así lo hemos hecho para poner ante los ojos del lector las oscuridades, problemas y dificultades que depara; de ahí ha resultado que el τάγαθόν de que se habla en el frg. 11 L. no aparezca muy claramente como Dios. Por eso resultará útil confrontar nuestra traducción, en esta parte, con las de Festugière, Martano y Séguier de St.-Brisson que, sin ser infieles, son sin embargo más audaces, más interpretativas que la nuestra. Se trata principalmente de las palabras: ἡρεμον τὸ ἡγεμονικόν, ὡλεων ἐποχοόμενον.

Festugière (ob. cit., p. 129) traduce: "et où il se tient lui-même, souriant, dans la paix, avec bienveillance, le Tranquille, le Souverain Maître". Séguier: "Là, dans une paix profonde, dans une bienveillance constante, le bien habite solitaire, unissant le commandement à la commisération." Martano¹⁰: "sereno, il Signore". Y es oportuno recordar que, con buenas razones, a veces se ha vinculado este pasaje de Numenio con la *Carta IIa*.

¹⁰ F. MARTANO, *Numenio di Apamea, un precursore del neoplatonismo* (Roma, s/l.), pp. 68.

(quizás inauténtica) de Platón (312 d-e): "Relacionadas con el rey del universo están todas las cosas, y por su causa existen, y de todas las cosas bellas él es la causa."

Volvemos ahora, pues, al tema del dios desconocido o simplemente incognoscible. Evidente resulta del frg. 26 L. que poco más arriba hemos traducido, que Numenio se considera en este punto como un fiel intérprete de Platón. Y probablemente, como muchos lo han indicado, las palabras de ese frg. ("el noûs que vosotros conjeturáis..., el αὐτὸ δὲ..., era totalmente desconocido para los hombres...") se refieren a *Timeo* 28 c: τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν ("Pues encontrar al creador y padre de este universo [es difícil] tarea, y que el que lo ha encontrado lo comuniqué a todos, imposible"). Sea que Numenio se haya referido a este pasaje o no, no vemos razón alguna para decir, como Festugière (ob. cit., p. 128) lo dice apoyándose explícitamente en el frg. 26 L., que el primer dios es "absolutamente incognoscible" ... "Y sin embargo [agrega luego] tenemos la posibilidad de tener alguna vista de Dios, por una captación intuitiva que no dura sino un instante, frg. 11 L".

Si Numenio se ha referido al pasaje de *Timeo* 28 c, es evidente que no puede haber considerado a Dios incognoscible, puesto que Platón sólo declara allí que el encontrarlo es "tarea difícil" (ἔργον) y sólo considera imposible (ἀδύνατον) comunicarlo a todos. Esta posición platónica responde al carácter inefable que para él tiene siempre la más alta verdad, la Idea del Bien, declarada ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (Rep. 509 b) y lo que en la *Carta VII* 341 c-d aparece como el objeto fundamental de sus preocupaciones, sobre lo cual no hay ni debe esperarse escrito alguno suyo, porque no es susceptible de expresión verbal (ρητόν) como las otras ciencias (μαθήματα).

Las citadas frases de Festugière sólo pueden significar: o bien que atribuye a Numenio una contradicción entre el frg. 11 L. y el frg. 26 L., o que establece alguna diferencia entre *conocer* y *tener alguna vista de Dios*.

Quizá las ideas sostenidas por el mismo Festugière en otra de sus obras¹¹ ayuden a disipar el equívoco. Allí se pone al más alto Dios (πρῶτος θεός) y no al alma del mundo ni al demiurgo, como único y verdadero objeto de contemplación (θεωρητά): "Di-

¹¹ A. J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon* (2e. ed., Paris, 1950), p. 266.

cho de otro modo, la θεωρία religiosa no puede apuntar sino a un ser visto por el νοῦς, sentido como presente en una especie de encuentro que sobrepasa el conocimiento noético."

Pero si pesamos cuidadosamente el frg. 26 de que ahora se trata, no creemos que la palabra ἀγνωούμενον allí empleada signifique *incognoscible*. Sería ingenua pedantería sugerir que Festugière haya confundido el significado de un participio medio-pasivo con el de un adjetivo verbal. Pero tenemos que decir que, en nuestra opinión, las palabras παρά τοις ἀνθρώποις y παρ'αυτοῖς, dan a los participios que les siguen, γιγνωσκόμενον y su opuesto ἀγνωούμενον, las significaciones de "conocido" y "desconocido", no de "conocible" e "inconocible". El "entre los hombres" o "para los hombres" tiene, pues, la misma significación que en *Timeo* 28 c se asigna a εἰς πάντας (a todos) esto es, que la captación (λαβεῖν) del Dios-Bien sólo es posible por un procedimiento no fácil, sino divino (frg. 11: οὐ ραδίως, θείας δὲ πρὸς αὐτὸ δεῖ μεθόδου). Que en el frg. no se emplee la palabra "conocer", sino "captar" (λαβεῖν) no puede tener importancia alguna, puesto que la misma palabra se aplica (frg. 11, 1.4) al conocimiento de los cuerpos.

Apuntemos todavía otra sugestión: que en el pensamiento de Platón, y también por consiguiente en el de Numenio (recordemos que, según el testimonio de Eusebio, *Praeparatio Evangelica* XI 21, p. 543 B = Leemans p. 131, 2-3, Numenio ha escrito este pasaje interpretando el pensamiento de Platón: τῆν τοῦ Πλάτωνος διάνοιαν διερμηνεύον), la imposibilidad de comunicarlo a todos deriva no solamente de su carácter ἀρρητον, sino de una falta de preparación moral e intelectual en el hombre común: la "preparación lejana" de que habla Festugière. Hemos dicho que la Carta IIa. de Platón es probablemente inauténtica. Sin embargo, Taylor¹² parece considerarla auténtica, cuando al comentar *Timeo* 28 c 3 escribe: "La teología como ciencia comienza con la polémica contra (a) el ateísmo (b) la negación del gobierno moral del mundo en *Leyes* X. Esta es la razón por la cual en la *Segunda Carta* Platón no da a Dionisio, que lo ha estado requiriendo, acerca del tema, nada más que misteriosas indicaciones de su significado (*Ep.* II, 312 c). El sostenía que su teología no debía ser descuidadamente divulgada a los hombres

¹² A. E. TAYLOR, *A Commentary on Plato's Timaeus* (Oxford, 1928), p. 71.

que no tenían la seriedad moral e intelectual para pensarla por sí mismos, cuando se les había indicado el camino recto". Y en efecto, la declaración de la *Carta IIa.* va precedida de las siguientes palabras: "Porque según el dicho de aquél, tú dices que no se te ha hecho demostración suficiente sobre la naturaleza del primer [principio]. Hay que decírtelo por medio de enigmas, a fin de que, si la tableta escrita sufriera algún daño de mar o de tierra, el que la leyere no lo entienda."

Resumiendo, podemos concluir:

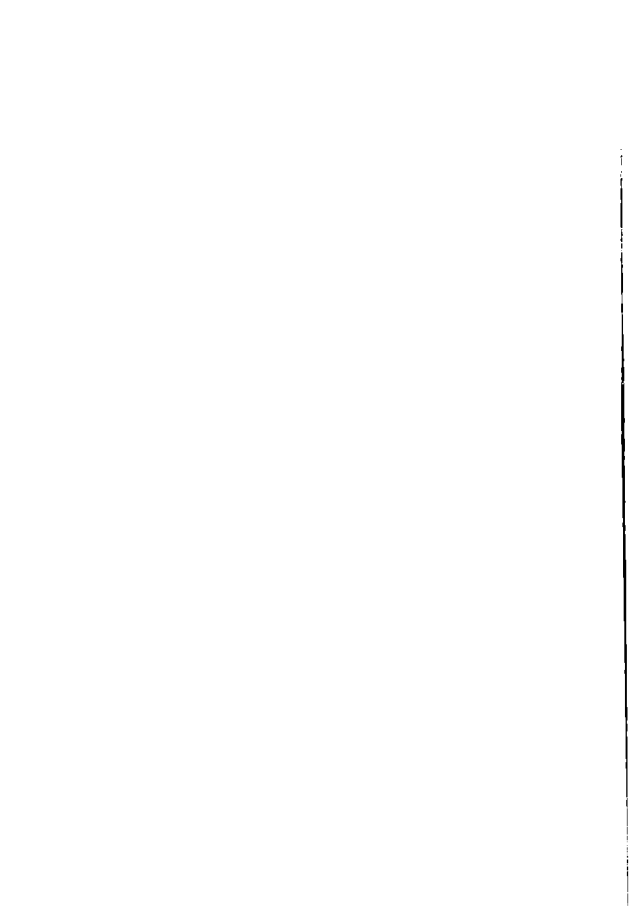
a) Que Numenio de Apamea, espíritu religioso y totalmente compenetrado de los ideas de purificación, de ascetismo y de regreso del alma hacia su verdadera patria, es también una mente filosófica (y aún en este aspecto no carente de cierta originalidad) que trata de fundar, con rigor racional y con pleno apoyo en la doctrina de Platón, la posibilidad de un conocimiento directo, a modo de una verdadera experiencia, de la más alta divinidad;

b) que acude a la tradición, a la revelación y a la autoridad, en lo cual también está de acuerdo con las condiciones del pensamiento en su época, como un medio de tener un punto de partida firme, una certeza inicial que le permita construir una doctrina coherente. Pero no se conforma con esa tradición. Considera que la visión de Dios es la más alta meta de la filosofía, y que lo más elevado para el sabio, que de esta manera se ha hecho teólogo según dice Leemans¹³, "es entonces experimentar por sí mismo esa revelación, y como el pensamiento racional (discursivo) es completamente impotente, la revelación consistirá en una visión inmediata y extática; la preparación para ella consiste en una vida pura y piadosa".

c) Y hemos de agregar por nuestra parte a este juicio de Leemans, que tal purificación no es sólo moral, sino también intelectual, limpieza del "ojo del alma", obtenida por el cultivo de las ciencias. En el mismo frg. 11 L. que comentamos tenemos una valiosa indicación en tal sentido. Después de desear todo contacto con lo sensible para el que quiera llegar al conocimiento del Bien, agrega: "y lo mejor es, desentendiéndose de lo sensible, entregarse con juvenil ardor a las ciencias, contemplar los números, y así esforzarse en la comprensión de qué es el ser". O sea, la *paideia* de la *República*: ciencias, matemáticas, dialéctica, finalmente intuición del Bien; conocimiento de contenido cada vez más ideal, o sea más real, puesto que en Platón a mayor

¹³ Ob. cit. II, 8.

grado de inteligibilidad corresponde mayor grado de realidad. Platón ha enseñado, siempre hacia la misma meta, en el *Simpósio* la vía de la belleza y del amor, en la *República* la vía del conocimiento, en el *Fedón* la vía de la muerte. Tal vez la primera no esté muy desarrollada en Numenio, a juzgar por los fragmentos y testimonios transmitidos; pero sí, sin duda alguna, las otras dos.



EL SIGNIFICADO DE LAS "OPINIONES" EN PARMENIDES

Por Néstor Luis Cordero *

EN el verso 51 del fr. 8 de Parménides leemos: "de acá en adelante, aprende las Opiniones (*dozas*) humanas"; y en el fr. 19 —que culmina la reconstrucción de su Poema— encontramos esta afirmación: "así surgieron estas cosas, según la Opinión..." Entre ambos pasajes se extiende la descripción de las Opiniones de los Mortales, cuya significación en la filosofía parmenídea ha sido objeto de interpretaciones muy diversas. Nosotros creemos que una vía de acceso adecuada a la comprensión de este problema puede encontrarse en el elemento central del pensamiento de Parménides: en su concepción del ser. No pretendemos desentrañar en este momento la significación y el alcance del ser parmenídeo, pero queremos recordar algunos de los caracteres ¹ puestos de relieve por Parménides en su descripción del ser, cuyo examen nos ayudará a comprender el valor que tienen las Opiniones en su sistema.

Para Parménides el ser es —entre otras cosas— único y total. Se trata de una totalidad única², singular y continua (fr. 8.4, 8.6, 8.23, 8.25), completa en sí misma (8.33), junto a la cual nada podrá surgir (fr. 8.24) porque nada existe, aparte del ser (fr. 8.36). Esto es así porque los "límites" del ser concuerdan, tautológicamente, con los de la realidad. Como observó Bick-

* Miembro de la carrera de Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

¹ En realidad, el término que utiliza Parménides ("σῆμα") equivale preferentemente a "signo" o "prueba" (cf. el léxico de Liddell-Scott-Jones). Se trataría de pruebas de la existencia o de la realidad del ser.

² No nos basamos en el término "ἕν", cuyo significado ha sido muy contestado por la crítica, sino en ciertos caracteres, como "μυρογενές", y en la afirmación de 8.36, de los que concluimos la unicidad del ser parmenídeo. No creemos, por ello, que el ser sea "completo" y no "uno", como sostiene Untersteiner (*Parmenide*, Florencia, 1958, Cap. I, *passim*), sino que, según la afirmación de Timpanaro Cardini, consideramos que "el ser parmenídeo es 'completo'; por consiguiente, es 'uno'" (*Saggio sugli Eleati*, en *Studi Classici e Orientali*, 16, 1967, p. 179).

nell³, para Parménides "la realidad es lo que existe". La filosofía de Parménides consiste en el desarrollo de una única afirmación, en su doble aspecto: hay realidad, y el ser es real.⁴

Este monismo absoluto constituye el núcleo central del sistema parmenídeo. Pero el mismo tiene un correlato que podríamos denominar "gnoseológico"⁵: la Verdad consiste en el reconocimiento de esta realidad única y total del ser. No obstante, podemos observar que la estructura metodológica del razonamiento parmenídeo se basa en la presentación de posibilidades antitéticas cuya resolución —a diferencia de lo que ocurre, por ejemplo, en la filosofía heraclítica, que armoniza las oposiciones, o en el sistema hegeliano, que las supera en una síntesis que las engloba— consiste en la eliminación del elemento negativo, en razón de su contradicción interna (y no sólo en virtud de su oposición al elemento positivo). En esta estructura dicotómica, la tesis positiva está representada por la Verdad; la antítesis —el elemento negativo, intrínsecamente contradictorio— son las Opiniones.

Esta antítesis Verdad vs. Opiniones opone, por un lado, el mensaje revelado por la Diosa al "mortal que sabe" (fr. 1.3), y por el otro, la ficción forjada por los mortales, "gente sin criterio" (fr. 6.7) que deambula por un camino equivocado que vuelve a su punto de partida (6.9). Pero, puesto que en la base del sistema parmenídeo tenemos un monismo ontológico absoluto, estas dos perspectivas "gnoseológicas" corresponden a un solo "objeto" de investigación: la realidad única y total del ser. *Verdad y Opiniones son dos tipos de acceso a esa totalidad.* El "objeto" del conocimiento es *el mismo* tanto para el mortal privilegiado que ha obtenido la ayuda de la Diosa como para el hombre común o incluso el filósofo que vagabundea a ciegas. La diferencia consiste en que la perspectiva del primero descubre el elemento esencial en la realidad: su unicidad y la imposibilidad de que el ser no sea real; mientras que la perspectiva humana, engañada por las apariencias, otorga realidad sólo a las formas

³ P. J. BICKNELL, "Symposium on Parmenides", *Apeiron*, 2, 1967, p. 11.

⁴ En nuestra tesis *Les deux chemins de Parménide* (Paris, 1971) analizamos el alcance de esta afirmación parmenídea.

⁵ Utilizamos con reserva el término "gnoseológico" pues en la filosofía de Parménides es imposible —y anacrónico— deslindar un plano gnoseológico del correlato ontológico (o viceversa), dada la identidad entre el pensamiento y la realidad formulada en el fr. 3 y en el fr. 8.34 sq.

exteriores⁶ y elabora a partir de las mismas una cosmovisión completamente ilusoria. Los primeros cincuenta versos del fr. 8 se ocupan de la exposición de la Verdad, que es el "único camino" (fr. 8.1) que queda para el pensamiento; y en el verso 8.52 comienza la descripción de las Opiniones, camino completamente incognoscible (fr. 2.6) del cual debe apartarse el pensamiento (fr. 7.2). Veamos cuáles son los rasgos más generales⁷ de las Opiniones que presenta Parménides, y por qué razón es necesario su aprendizaje.

Las Opiniones son una creación humana⁸ (un "engendro", podríamos decir, si tenemos en cuenta que la "generación" está eliminada del ámbito de la Verdad y es sólo un "nombre" colocado por los hombres) que surge como consecuencia de la desobediencia, por parte de los mortales, de la prohibición de la Diosa respecto del camino de investigación que se basa en la existencia de la nada (tesis contradictoria, rechazada en los fr. 2, 6 y 8). Los mortales que se aventuran por ese camino, en vez de juzgar con el *logos* (fr. 7.5) valoran las apariencias exteriores —que, para ellos, son reales— mediante un punto de vista dualista (fr. 8.53). Este es el significado de la descripción de los *principios* en que se basan las Opiniones: los mortales "establecieron dos puntos de vista⁹ para dar nombre a las apariencias externas¹⁰".

⁶ Recordemos que Parménides no admite niveles o grados en la realidad, que es absolutamente homogénea (fr. 8.44). Por ello, no encontramos en él una antitesis del tipo "mundo inteligible *vs.* mundo sensible". Parménides distingue solamente entre una explicación adecuada de la realidad, y una ficción imaginada por los mortales.

⁷ Para una explicación general de las Opiniones parmenídeas remitimos a las excelentes exposiciones de L. Tarán (*Parmenides*, Princeton, 1965, Part II, Chap. III) y de K. Bormann (*Parmenides*, Hamburgo, 1971, pp. 126-137).

⁸ Las tres veces en que aparece el término "*doxa*" en el Poema de Parménides, está en relación con la actividad humana (fr. 8.51: "las Opiniones mortales..."; fr. 1.31: "las Opiniones de los mortales"; fr. 19: "así, según la Opinión... pues los hombres establecieron nombres...").

⁹ En la interpretación de este discutido verso 8.53, varios investigadores (entre ellos, P. ALBERTELLI, *Gli Eleati*, Bari, 1939, p. 149, n. 5) y M. UNTERSTEINER (op. cit., p. CLXX, n. 11) han seguido la opinión de H. Diels (*Parmenides Lehrgedicht*, Berlín, 1897, p. 92) según la cual γῶμην κατατίθεσθαι forman una unidad semántica, como puede apreciarse en algunos ejemplos literarios, y, en consecuencia, relacionan "δύο" con "μορφάς". La construcción ofrece una lectura provechosa del texto, pero, según creemos, la ubicación del adjetivo numeral sugiere que debemos relacionarlo con γῶμας y no con μορφάς. Además, es muy probable que Parménides haya querido utilizar la expresión "δύο γῶμας" como contraste de la frase hecha "μία

De ellos resulta una concepción dualista de la realidad que concibe la existencia de formas opuestas (fr. 8.55) y que ofrece pruebas o indicios (fr. 8.55) de dichas formas, separados los unos de los otros (fr. 8.56). El error fundamental de esta concepción consiste en el desconocimiento de que hay una sola realidad (*sc.*, el ser), a la cual corresponde un solo pensamiento: la admisión de su existencia; y una sola formulación: el reconocimiento de dicha existencia (fr. 8.2). Los mortales, bicéfalos (fr. 6.5), no comprenden la necesidad de fusionar sus dos puntos de vista en un razonamiento único¹¹ y por esta razón deambulan por el camino erróneo. A la única realidad del ser contraponen una pluralidad de criterios que, por el sólo hecho de admitir una pluralidad de principios, admiten la existencia del no-ser: cada principio es idéntico a sí mismo, pero, simultáneamente, *no es* idéntico a su opuesto (fr. 8.57-8), contradicción que sólo solucionará Platón en el *Sofista* con su concepción de los grados del ser y la comunicación entre las Formas, pero que no tiene cabida dentro del monismo parmenídeo, para el cual hay una sola realidad. Para los mortales por el contrario, todo está lleno de luz y de noche —es decir, no respetan el principio de contradicción, postulado por la Verdad—, y, aparte de ellas, “nada hay” (fr. 9.4). Por ello no creemos que sea necesario identificar estas dos formas con el ser y el no-ser y concluir que el error de los mortales consiste en admitir estas nociones a la

γνώμη”, utilizada con frecuencia para denotar una unidad de criterio que es, precisamente, la que Parménides sostiene y que está ausente de los mortales (Cf. Demóstenes, 10.59). Como señaló acertadamente Croissant, lo que Parménides pretende resaltar es la antítesis “μὴ vs. ὄνο” (“Le début de la Doxa de Parménide, en *Mélanges Desrousseaux*, Paris, 1937, p. 107). En cuanto al término “γνώμη” consideramos, con Bormann (*op. cit.*, p. 121, n. 1), que significa “Ansicht, Meinung”: es sólo un punto de vista, una perspectiva carente del respaldo del *logos* de la Diosa.

¹⁰ El término “*morphé*” está utilizado en su significación corriente, no filosófica, de “configuración externa”, “aspecto exterior”. Cf. Sófoles *Trach.* 699 y *El.* 198. Según Bormann (*op. cit.*, p. 132) “*morphé*” es en este contexto sinónimo de “δέμας”, que hemos traducido por “forma”. Cf. también H. Gomperz, “*Psychologische Beobachtungen an griechischen Philosophen*”, en *Imago*, X, 1, 1924, p. 15 n. 56.

¹¹ Este es el significado de la enigmática fórmula “uno de los cuales no es necesario” (8.54). Como observó Croissant, “‘uno’ tiene sentido numérico” (*op. cit.*, p. 102). Tarán, que comparte este punto de vista, traduce: “una unidad de los cuales, no es necesaria” (*op. cit.*, p. 86).

vez¹²: el hecho de admitir la *existencia* de dos principios (en el ejemplo que ofrece Parménides, el Fuego —o la luz— y la Noche, reunidos visualmente en el adjetivo "luminocámbula" —fr. 14—, que es una auténtica "contradictio in adiecto"¹³) implica ya la existencia del no-ser, y es esta admisión la que condena a las Opiniones.

Contrariamente a la Verdad, que describe (o que es idéntica a) la Realidad, las Opiniones quedan confinadas al plano de las formas externas, de las imágenes, de los *nombres*. Estos *nombres* son convenciones impuestas por los hombres, y Parménides subraya con insistencia esta característica. A cada cosa, los hombres le han puesto un nombre (fr. 19.3), gracias a lo cual todo aquello que los mortales han establecido, creyendo que era verdadero, son sólo nombres (fr. 8.38-9), y por esto las Opiniones son un camino circular que regresa al punto de partida (fr. 6.9): los hombres encuentran en la realidad sólo lo que ellos mismos han puesto en ella. Son los mortales quienes, a modo de explicación de una realidad que no comprenden, decidieron dar nombre a las formas (fr. 8.53) y para llevar a cabo esta tarea se han valido de un punto de vista doble (fr. 8.53) mediante el cual *todo* ha recibido los *nombres* de Luz y de Noche (fr. 9.1).

Para ejemplificar uno de los posibles contenidos de tales Opiniones, Parménides elabora un sistema filosófico ficticio, auténtico compendio de escuelas y de concepciones anteriores. Por ello consideramos que no tiene mayor importancia averiguar contra *quien*¹⁴ va dirigida la crítica implícita en una teoría, como la expuesta en las Opiniones, que sólo consiste en "palabras engañosas" (fr. 8.52): Parménides se opone a *todos* los sistemas precedentes, pues ninguno estuvo exento del error originario de admitir la existencia del no-ser. Su crítica es múltiple y reúne a sistemas diferentes —incluso opuestos— que, aparte de su diversidad, concordaron en un punto: no advirtieron las consecuencias

¹² Ya F. Riaux (*Essai sur Parménide d'Elée*, Paris, 1840, p. 87) reconocía que "es a Aristóteles, y no a Parménides, que hay que atribuir esta asimilación imaginaria de los dos puntos de vista del eleatismo". *Contra*, cf. G. Vlastos, "Parmenides' theory of Knowledge", en *Trans. of the Am. Philol. Assoc.*, 77, 1946, p. 74.

¹³ E. LOEW, "Das Verhältnis von Logik und Leben bei Parmenides", en *Wiener Studien*, 53, 1935, p. 24.

¹⁴ Incluso llegó a sostenerse que Parménides se opuso a una doctrina sustentada por él mismo en su juventud (RÜSTOW, "Ueber Parmenides", *Verhandl.d.52 versam. deutsch. Philologen und Schülern in Marburg*, Leipzig, 1914, p. 164).

últimas de la tesis "hay realidad", "hay ser"¹⁵. Así, en su defensa del monismo absoluto es muy probable que haya una crítica del pluralismo pitagórico¹⁶ —como observó Cornford¹⁷—, y en su oposición a la admisión de la realidad simultánea de los contrarios, una referencia a Heráclito y sus seguidores¹⁸; y, si profundizamos nuestro análisis en una búsqueda de referencias indirectas, podemos descubrir también alusiones a la teoría de los cuerpos celestes de Tales¹⁹, a la cosmogonía evolucionista de Anaxímenes²⁰, al *ἄπειρον* de Anaximandro²¹, a la valoración errónea de las Opiniones por parte de Jenófanes²², etc. Quizá por este motivo, Parménides no vio la necesidad de aclarar quiénes fueron los pensadores que se aventuraron por el camino de las Opiniones: se trata de "los hombres" o de "los mortales", término ambiguo que engloba a los autores de determinados sistemas y a la opinión común de la gente "incapaz de juzgar" (fr. 6.7).

Las Opiniones son una ficción, pero cuando se formulan mediante "una bella ordenación de palabras" (fr. 8.52), se convierten en un instrumento peligroso: parecen verdaderas. Los mortales "confían" (fr. 8.39) en que los nombres que ellos han establecido son la realidad. El error no consiste en haber formulado Opiniones, sino en haberlas tomado por verdaderas²³. Para evitar que este punto de vista humano se pueda imponer a la

¹⁵ K. FREEMAN, *The Presocratic Philosophers*, Oxford, 1946, p. 144, observa que la existencia del no-ser está implícita en todos los sistemas previos al de Parménides.

¹⁶ No compartimos, en cambio, la opinión de K. Reich ("Parmenides und die Pythagoreer", *Hermes*, 82, 1954, p. 289) quien ve en el fr. 7.1 ("εἶναι μὴ ἔόντα") una alusión positiva a la metempsicosis pitagórica: "el que no es (= el muerto) existe". "Μὴ ἔόντα" es neutro plural y no masc. sing., como se observa en los comentarios *ad loc.* de Platón y de Aristóteles.

¹⁷ *Plato and Parmenides*, Londres, 1939, cap. I, *passim*.

¹⁸ Esta observación, que es hoy un lugar común en la crítica parmenídea, fue expuesta en detalle por A. PATIN, "Parmenides in Kampfe gegen Heraklit", en *Jahrbücher für classische Philologie*, Supplementband 25, 1899, *passim*. Al respecto, G. Bréton observó hasta qué punto se desnaturaliza la metafísica heraclítea cuando se la convierte en física (*Essai sur la Poésie philosophique en Grèce*, Paris, 1882, p. 145).

¹⁹ Según Aecio, II.26.2. Cf. Tarán, *op. cit.*, p. 245, n. 40.

²⁰ En el fr. 4. Cf. REINHARDT, *Parmenides und die Geschichte des griechischen Philosophie*, Frankfurt a.M., 2ª ed. 1959, p. 50.

²¹ En el fr. 2.5. Cf. REICH, "Anaximander und Parmenides", *Marburger Winkelmann-programm*, 1950-1, p. 13.

²² Cf. Tarán, *op. cit.*, p. 207.

²³ Cf. A. H. COXON, "The philosophy of Parmenides", en *The Classical Quarterly*, 28, 1934, p. 137.

verdad (fr. 8.61), Parménides exhorta al lector a que se informe no sólo de la Verdad, sino también de las Opiniones (fr. 1.28-30), porque es necesario informarse de lo que hubiera ocurrido si las opiniones de los mortales hubiesen tenido existencia auténtica. Esta es la razón por la cual las Opiniones forman parte de la enseñanza que la Diosa imparte al lector, cuyo verdadero alcance está explicado en los versos 31 y 32 del fr. 1 del Poema de Parménides. Para acceder al significado de dicho pasaje debemos aclarar en primer lugar su estructura sintáctica, que ha sido objeto de interpretaciones muy dispares. El pasaje dice: "ἀλλ' ἔμπηξ καὶ ταῦτα μαθήσεται: ὡς τὰ δοκοῦντα χρῆν δοκιμῶς²⁴ εἶναι διὰ παντός πάντα περῶντα (Fr. 1.31-32)". Según nuestra interpretación del texto parmenideo, la referencia a las Opiniones está retomada por los términos "τὰ δοκοῦντα"²⁵ a los cuales se refiere, como aposición, el participio "περῶντα"²⁶, cuyo complemento directo, es "πάντα"²⁷; y "διὰ παντός", por su parte, es una expresión de carácter temporal²⁸ que generaliza la afirmación precedente:

²⁴ La lección δοκιμῶσ(αι) preconizada por Diels (*op. cit.*, p. 57 sq.) y aceptada, entre otros, por Untersteiner (*op. cit.*, CLXII, n. 7), Falus ("Parmenides-Interpretationen", en *Acta Antiqua Academiae Sc. Hungaricae*, 8, 1960, p. 285) y, recientemente, por R. J. Clark ("Parmenides and sense perception", en *Revue des Etudes Grecques*, 82, 1969, p. 16) se basa en una elisión que, como señaló Wilamowitz ("Lesefrüchte", en *Hermes*, 34, 1899, p. 204) es difícilmente aceptable en un hexámetro.

²⁵ Cf. W. WIERSMA, "Notes on greek philosophy", en *Mnemosyne*, XX, 1967, p. 409. *Contra*, cf. Clark (*op. cit.*, p. 18) para quien τὰ δοκοῦντα introduce un concepto nuevo: τὰ φαινόμενα. Según H. SCHWABL ("Sein und Doxa bei Parmenides", *Wiener Studien*, 66, 1953, p. 401), τὰ δοκοῦντα es lo que le parece al hombre, es decir, el mundo tal como él lo ve. Al respecto podemos afirmar que, aun en el caso de que estas dos observaciones fuesen pertinentes, τὰ δοκοῦντα, al ser "el término técnico opuesto a εἶναι" (Clark, *op. cit.*, p. 16) —del mismo modo que su sinónimo τὰ φαινόμενα— pasa a formar parte de las Opiniones; y otro tanto ocurre con "el mundo tal como el hombre lo ve" que no es más que una serie de nombres engañosos. C. J. de Vogel, con más cautela, sostiene que τὰ δοκοῦντα es "el mundo de lo que parece ser" y que más tarde pasó a significar τὰ φαινόμενα (*Greek Philosophy*, Leiden, 1950, vol. I, p. 37).

²⁶ Difícilmente podría aceptarse la lección "περ ὄντα", que ofrecen los Mss. D, E y F de Simplicio (περῶντα se encuentra sólo en A) —y que ha sido defendida recientemente por Boeder (*Grund und Gegenwart als Fragiel der frühgriechischen Philosophie*, La Haya, 1962, p. 124, n. 1)— pues si se tratara de una alusión al ser, Parménides hubiese utilizado la forma "εἶόντα", como en el resto del Poema.

²⁷ Cf. Tarán, *op. cit.*, p. 214.

²⁸ Cf. Sófocles, *Ayax*, 105; Herodoto, 1.122; Jenofonte, *Anab.* 7.8.11. La generalización que nosotros sostenemos está dada por la unión de διὰ παντός y de πάντα. Al respecto, cf. Hipócrates, *De Victu*, 1.1 y 1.10.

"siempre, incesantemente"²⁹. Pero los términos claves del pasaje son $\delta\omicron\kappa\iota\mu\omega\varsigma$ y $\chi\rho\eta\nu$. Gran parte de los investigadores sostiene que " $\delta\omicron\kappa\iota\mu\omega\varsigma$ " tiene en este contexto el significado de "aceptable"³⁰, pero ello sólo es posible si nos remitimos a la raíz histórica del término (que deriva de $\delta\omicron\kappa\acute{\epsilon}\omega$, $\delta\acute{\epsilon}\kappa\omicron\mu\alpha\iota$); en cambio, en los escasos testimonios existentes de la utilización de " $\delta\omicron\kappa\iota\mu\omega\varsigma$ ", la palabra tiene el significado de "genuinamente, realmente, verdaderamente"³¹, y otro tanto ocurre en el fr. 1.32, donde la misma se opone a la irrealidad de las Opiniones. Por último, en lo que respecta al imperfecto $\chi\rho\eta\nu$ ³², consideramos que se trata de un "casus irrealis", como propusieron W. Kranz³³ y R. Falus³⁴, pues se refiere a una acción que hubiese ocurrido si no se hubiera tenido en cuenta el mensaje verdadero de la divinidad³⁵. Según la construcción que nosotros proponemos, la fórmula " $\acute{\omega}\varsigma \chi\rho\eta\nu$ " rige una proposición de infinitivo, en la cual $\tau\acute{\alpha} \delta\omicron\kappa\omicron\upsilon\nu\tau\acute{\alpha}$ —con sus complementos— es el sujeto, $\acute{\epsilon}\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ la cópula y $\delta\omicron\kappa\iota\mu\omega\varsigma$ el predicado. La traducción de los versos 31 y 32 del fr. 1, en consecuencia, es la siguiente: "Pero, no obstante, también aprenderás esto: cómo hubiese sido necesario que las Opiniones existiesen realmente, abarcando todo incesantemente".

Es decir: sin el aprendizaje previo³⁶ de la Verdad, los mortales hubiesen dado crédito a las Opiniones; y esto es lo que ha ocurrido realmente en la historia de la filosofía pre-parmenídea. La perspectiva de Parménides, que no es temporal, parte de cero:

²⁹ Cf. G. S. KIRK, *Heracítus*, Cambridge, 1962, p. 390.

³⁰ Cf. Tarán, *op. cit.*, p. 213, n. 27; Borman, *op. cit.*, p. 33; Verdenius, *Parmenides*, 2ª ed., Amsterdam, 1964, p. 49; J. Mansfeld *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, Assen, 1964, p. 162.

³¹ Cf. Esquilo, *Pers.* 546-7; Jenofonte, *Cyr. I.* 6.7. En el Léxico de Liddell-Scott-Jones leemos: " $\delta\omicron\kappa\iota\mu\omega\varsigma$ = really, genuinely".

³² La enmienda " $\chi\rho\eta$ ", propuesta por A. Peyron (*Empedoclis et Parmenidis fragmenta*, Leipzig, 1810, p. 55) y aceptada por J. M. Stahl (*Kritisch-historische Syntax des Griechischen Verbums des klassischen Zeit*, Heidelberg, 1907, p. 356), encontró escasos defensores.

³³ " $\tau\acute{\alpha} \delta\omicron\kappa\omicron\upsilon\nu\tau\acute{\alpha}$... Bestand haben müssten" (W. Kranz, "Ueber Aufbau und Bedeutung des parmenideischen Gedichtes", en *Sitzungsber. d.K. preuss. Ak.d. Wissenschaften*, 47, II, 1916, p. 1170).

³⁴ *Op. cit.*, p. 286.

³⁵ Cf. Herodoto, 7.9.25; Eurípides, *Híp.* 297; y, especialmente, Herodoto 2.20.6, donde se elimina la hipótesis irreal de que los vientos etesios hayan sido la causa de las crecidas del Nilo.

³⁶ Recordemos que la enseñanza de la Verdad abarca los primeros 50 versos del fr. 8, mientras que la exposición de las Opiniones comienza recién en el verso 52 y se extiende hasta el fr. 19.

una vez admitida la realidad única del ser, la existencia de las Opiniones es una hipótesis irreal, que merece ser conocida sólo como ejemplificación de un pseudo-razonamiento, contradictorio en sí mismo, y absolutamente inverosímil. No obstante, el lector debe acostumbrarse a comprender el error que se esconde detrás de las palabras engañosas (fr. 8.42): es ésta la única forma de evitar que las Opiniones humanas se impongan a la Verdad (fr. 8.61).

LA VOLUNTAD, EL BIEN GENERAL Y LOS FINES INDIVIDUALES EN LA FILOSOFÍA PRÁCTICA DE ARISTÓTELES

Por *Oswaldo N. Guariglia* *

DENTRO de la discusión de la virtud ética en general, que comprende los libros II y III (hasta el capítulo 8 inclusive) de la *Ética Nicomaquea*, hay un breve capítulo cuya importancia es sin embargo decisiva para la comprensión de la verdadera naturaleza de la ética aristotélica. En *Eth. Nic.* III 6 en efecto Aristóteles polemiza en primer lugar contra dos concepciones enfrentadas del bien y de la crítica de ambas extraerá su propia tesis. Ambas concepciones están expuestas de 1113^a15 hasta ^a22 con la concisión que caracteriza las notas doxográficas de Ar. y que nos trae una y otra vez a la memoria el hecho de que sus tratados han sido originariamente lecciones en el interior de un círculo de discípulos¹. A partir de 1113^a22 hasta el final del capítulo Ar. expone su propia concepción del bien en la esfera práctico-moral.

El presente artículo consta de dos partes. En una primera discutiremos en detalle la constitución e interpretación del texto, reservando para la segunda parte la exposición crítico-filosófica de la teoría aristotélica y de sus implicancias.

- 15 Ἡ δὲ βούλησις ὅτι μὲν τοῦ τέλους ἐστὶν
εἶρηται, δοκεῖ | δὲ τοῖς μὲν τὰγαθοῦ εἶναι,
τοῖς δὲ τοῦ φαινομένου ἀγαθοῦ. | συμβαίνει

* Miembro de la carrera de Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

¹ Véase ahora las dos importantes exposiciones de la enseñanza oral y de sus principales rasgos en Aristóteles de: I. DÜRLING, "Von Aristoteles bis Leibniz", *Antike u. Abendland* 4 (1954) 118-154 (ahora también en: *Aristoteles in der neueren Forschung*, herausg. v. P. MORAUX, Darmstadt, 1968, p. 250-313) y F. DIRLMEIER, *Merkwürdige Zitate in der Eudemischen Ethik des Ar.*, SB Heidelberg, phil.-hist. Kl. 1962, en especial p. 5-24.

- δὲ τοῖς μὲν τὸ βουλευτὸν ἀγαθὸν λέγουσι
 μὴ | εἶναι βουλευτὸν δ' βούλεται ὁ μὴ ὀρθῶς
 αἰρούμενος (εἰ γὰρ | ἔσται βουλευτὸν, καὶ
 ἀγαθόν· ἦν δ', εἰ οὕτως ἔτυχε, κακόν), | τοῖς
 20 δ' αὖ τὸ φαινόμενον ἀγαθὸν τὸ βουλευτὸν
 λέγουσι μὴ | εἶναι φύσει (τὸ) βουλευτὸν ἀλλ'
 ἐκάστω τὸ δοκοῦν· ἄλλο δ' | ἄλλω φαίνεται,
 καὶ εἰ οὕτως ἔτυχε, τάναντία. εἰ δὲ δὴ |
 ταῦτα μὴ ἀρέσκει, ἄρα φατέον ἀπλῶς μὲν
 καὶ κατ' | ἀλήθειαν βουλευτὸν εἶναι ἀγαθόν,
 25 ἐκάστω δὲ τὸ φαινόμενον; | τῷ μὲν οὖν
 σπουδαίῳ τὸ κατ' ἀλήθειαν εἶναι, τῷ δὲ φαύλῳ
 τὸ τυχόν...

- 16 "Hemos dicho que la voluntad tiene como objeto el fin. Ahora bien, unos creen que éste es el bien (por antonomasia), otros, que es el bien aparente. Quienes afirman que el objeto de la voluntad es el bien, deben (admitir) que no es el objeto de la voluntad lo que quiere aquél que no elige correctamente —pues, si en efecto es objeto de la voluntad, debe ser también algo bueno. Sin embargo pudiera darse el caso de
 20 que sea algo malo—. Quienes por otra parte afirman que el objeto de la voluntad es el bien aparente, (deben admitir) que no existe aquel objeto de la voluntad que es por naturaleza (el mismo para todos), sino sólo lo que a cada uno le parezca (que está bien). Pero a cada uno le parece una cosa distinta y puede ocurrir que éstas hasta sean contrarias entre sí. Si al contrario ninguna de estas dos soluciones satisface, ¿debe decirse que por una parte objeto de la voluntad en verdad y de modo absoluto es el bien, pero que por otra para cada uno (es objeto de la voluntad) lo que a él le parece (que está bien?). En
 25 resumen: para el hombre honesto es (objeto de la voluntad) el bien verdadero, para el deshonesto en cambio cualquier objeto casual..."

Como base de referencia tomamos la edición corriente de Bywater en la serie de los *Oxford Classical Texts*. El sentido del pasaje en ella ha sido sensiblemente alterado por un cambio casi imperceptible: la eliminación sistemática del artículo τὸ delante de βουλευτὸν en todo el pasaje. Como consecuencia, sin embargo, la refutación de Ar. aparece como inconcluyente. A continuación esperamos probar contra Bywater la coherencia y validez del texto de Bekker (con una pequeña enmienda), quien a diferencia de aquél había mantenido tales artículos.

*15-19. La primera oración expone brevemente el tema del capítulo, remitiendo para ello a lo tratado anteriormente en el cap. 4 del mismo libro, en especial 1111^b26-30. Allí se distingue de un modo demasiado tajante —y por ello mismo equivoco— la *voluntad* de la *prudencia*: mientras que la primera se ocupa “más bien” del fin, la última está en relación directa con los medios. Como ahora reconocen casi unánimemente los comentaristas más recientes, esto no significa, como se dio en creer desde fines del siglo pasado, que se trata de dos circunscripciones celosamente separadas de cada una de esas facultades sin conexión entre sí². La misma función que en ese pasaje se le atribuye a la prudencia, la elección de los medios, implica ya de hecho una relación de ésta con el fin, al que los medios (o fines no en sí mismos sino intermedios en la interpretación aristotélica) necesariamente se subordinan³.

A continuación y de un modo sumamente conciso Ar. expone las dos tesis enfrentadas: el fin de la voluntad es para unos el bien, para otros sólo el bien aparente. Es imposible señalar de entrada si Ar. tiene en vista a determinados pensadores concretos como típicos representantes de una u otra actitud, o si más bien —lo que de por sí es más probable— sintetiza en ambas tendencias a distintas corrientes, prescindiendo de las noticias y reduciéndolas a lo esencial. Sólo cuando hayamos pasado revista a las objeciones a ambas hipótesis, estaremos en condiciones de buscar coincidencias de las mismas con determinadas corrientes concretas del pensamiento. Previamente debemos considerar el texto.

Uno de los motivos que debe de haber inducido a Bywater a eliminar el artículo delante de βουλευτόν en la línea 17 es el pensar que tanto τὸ βουλευτόν como τῶν ἀγαθῶν dependen de λέγουσι en clara construcción de doble acusativo. Uno de ellos por tanto debe ser predicativo del otro y, siguiendo la construcción normal en griego el predicativo no debería llevar artículo. Eliminando el artículo delante de βουλευτόν, éste pasa a ser predicativo y τῶν ἀγαθῶν objeto directo: “Quienes afirman que el bien es objeto de la voluntad...” Pero esta construcción no da de ninguna manera el sentido reque-

² Véase ahora una excelente exposición de la cuestión en J. DONALD MONAN, *Moral Knowledge and its Methodology in Aristotle*, Oxford, 1968, p. 46-59.

³ Cp. D. MONAN, *op. cit.*, 67-70.

rído por la argumentación de Ar., pues quienes sostienen tal cosa no entran en contradicción con el hecho de que también aquel que no elige correctamente "quiere" algo. Sin embargo la argumentación de Ar. en contra de esta tesis requiere justamente que estén en contradicción. Manteniendo el artículo en cambio debe construirse directamente a la inversa: τὸ βουλευτὸν objeto directo y τῶν αἰθῶν predicativo de λέγουσι. Se trata en efecto de uno de esos casos en los que el predicativo lleva artículo por tratarse de algo "idéntico lógicamente o de hecho con el sujeto"⁴. El quid de la argumentación de Ar. reside precisamente en que, quienes definen 'el objeto de la voluntad' como 'el bien', están estableciendo una *identidad entre las extensiones de ambos conceptos*. Por tanto, si *x* es algo efectivamente querido por alguien, es decir que cae bajo la extensión de 'objeto de la voluntad' y si aquella identidad de significaciones es válida, entonces *x* es necesariamente algo bueno.

A partir de aquí los pasos de la argumentación de Ar. se tornan bastante oscuros, debido a que ésta anticipa lo que en realidad debiera ser la conclusión. Afortunadamente la oración aclaratoria entre paréntesis (l. 18-19) provee el paso que se ha omitido en la argumentación principal y al mismo tiempo la razón de la conclusión a que se ha llegado, a saber: "... pues si en efecto es objeto de la voluntad (sc. lo que quiere aquel que no elige correctamente, esto) debe ser también algo bueno. Sin embargo pudiera darse el caso de que sea algo malo". Es evidente que Ar. opera aquí con dos significaciones distintas de 'bien', 'bueno', etc.; mientras que por un lado ha admitido la hipotética igualdad de 'el bien' con 'objeto de la voluntad', por otro supone implícitamente que 'el bien' conlleva necesariamente algo más que ser objeto de una determinada voluntad, una validez que escapa a la esfera de la voluntad y que justamente hace que los actos y los contenidos de ésta deban acomodarse a lo que está bien y no a la inversa. Dicho de otra manera, el concepto mismo del bien para Ar. reside en su carácter normativo, que, si bien no existe separadamente de los actos 'buenos' individuales, hipostasiado en una Idea que es a la vez modelo y norma, es sin embargo immanente a los actos mismos. Ahora bien este carácter normativo del bien implica necesariamente la existencia de actos malos, de los cuales justamente se distinguen los primeros en tanto virtuosos o buenos. El concepto mismo del bien denota selección, distinción entre diferentes actos, todos potencialmente ob-

⁴ Cp. KÜHNER-GERTH, *Gramm. d. griech. Sprache* II 1, p. 502 A. 4; cp. también J. HUMBERT, *Synt. Grecque*, p. 45.

jeto de la voluntad. La objeción a esta hipótesis es por tanto doble: i) Si todo objeto de la voluntad es bueno, por el solo hecho de ser objeto de la voluntad de alguien, y si por tanto 'ser querido' equivale a 'ser bueno', entonces desaparece una de las notas más específicas de la noción del bien, su carácter selectivo y normativo, y como consecuencia los términos 'bien' y 'mal' dejan de oponerse y pierden su sentido; ii) Si se acepta en cambio que el concepto de bien retiene su carácter normativo, en virtud del cual se distinguen aquellas acciones incorrectas o condenables de las buenas y virtuosas, y se mantiene la identidad entre 'ser querido' y 'ser bueno', entonces todo acto surgido de una determinada voluntad, que sea empero condenable, no ha sido según esta hipótesis un acto (u objeto) de la voluntad.

De las dos objeciones solo la segunda está expuesta de modo explícito por Ar.; la primera permanece implícita y solo interviene en un segundo plano, en el trasfondo lingüístico, tal como se revela en el uso aristotélico de la terminología de valor. Demás está decir que este uso traiciona el propio pensamiento aristotélico y anticipa su propia solución tal como se la expone al final del párrafo (l. ^a22-26).

^a20-22. Ar. introduce a continuación también de un modo sumamente conciso la tesis opuesta a la anterior, a saber, que el objeto de la voluntad es el bien aparente. También en este párrafo es necesario mantener en el texto el artículo (τό) delante de βουλευτόν (^a20), que nos ha sido conservado por dos manuscritos únicamente, H^a y N^b, los cuales representan una rama independiente de las dos grandes familias en las que los editores modernos suelen dividir la tradición manuscrita de la *Ética Nicomaquea*⁵. De este modo se mantiene el paralelismo sintáctico-estilístico y lógico entre ^a17 y ^a20: en efecto, del mismo modo que en lo que antecede, τὸ βουλευτόν es aquí objeto directo de λέγουσι y τὸ φαινόμενον ἀγαθόν predicativo. Desde el punto de vista lógico en efecto se requiere que 'el objeto de la voluntad' y el 'bien aparente' tengan igual extensión, para que la consecuencia enunciada en la oración principal sea concluyente. Sin duda la concisión y relativa oscuridad de esta última —cuyo texto a mi entender debe ser ligeramente enmendado— han im-

⁵ Ver ahora al respecto R. A. GAUTHIER, Introduction, p. 310-313, en: R. A. G. et J. Y. JOLIF, *L'Éthique a Nicomaque*, Introd. trad. et comm., Louvain-Paris, 1970, T. I, 1^{re} partie.

pedido reconocer esta inconsecuencia con suficiente claridad. Examinemos pues la oración principal (21): en cuanto a la construcción sintáctica, debe sobreentenderse el verbo principal, dado en 17, que rige todo el párrafo hasta el final (21). Ahora bien, el paralelismo de la construcción entre la principal en 18, (συμβαίνει) μὴ εἶναι βουλευτὸν ὃ βούλεται ὃ μὴ ὀρθῶς αἰρούμενος, y ésta de 21, (συμβαίνει) μὴ εἶναι φύσει (τὸ) βουλευτὸν, se reduce a los dos verbos principales únicamente. En efecto, en 18 el sujeto de la oración de infinitivo es toda la oración relativa que va de ὃ βούλεται a αἰρούμενος, mientras que βουλευτὸν es predicativo a través de εἶναι de este sujeto. En 21 por el contrario el sujeto de la oración de infinitivo no puede ser sino βουλευτὸν, que en este caso debe llevar necesariamente artículo⁶. Φύσει es por su parte claramente una predicación adverbial a través de εἶναι: (συμβαίνει) μὴ εἶναι φύσει (τὸ) βουλευτὸν, "ocurre que no existe objeto de la voluntad por naturaleza". El significado de esta última expresión no ofrece dificultad alguna: 'por naturaleza' equivale a decir —tal como parafrasea acertadamente Dirlmeier— 'universalmente válido'⁷.

Tanto la restauración del artículo como la interpretación dada a la última oración se confirman en la segunda parte, introducida por el adversativo ἀλλά: ἀλλ' ἑκάστῳ τὸ δοκοῦν. Siguiendo el *textus traditus* la conjunción debería introducir una nueva oración, cuyo sujeto sería τὸ δοκοῦν y cuyo verbo el mismo de la oración anterior en forma afirmativa: (συμβαίνει εἶναι βουλευτὸν) ἑκάστῳ τὸ δοκοῦν, "sino que lo que a cada uno le parece es objeto de su voluntad". Ahora bien, en contra de esta manera de interpretar el texto se yergue el hecho de que la oposición que la conjunción adversativa ἀλλά establece entre las dos partes de la oración se reduce en el fondo a la mutua exclusión entre los conceptos 'por naturaleza' (o 'universalmente válido') y 'para cada uno'. Para que ambos sean excluyentes deben referirse sin embargo uno y otro al mismo concepto tomado en la misma extensión. Dicho de otra manera, nada impide que la clase 'objeto de la voluntad' se subdivida en dos subclases: una 'válido para todos' y otra 'válido para cada individuo en particular'. Estas diferencias son excluyentes entre sí, solo si se re-

⁶ Desde el punto de vista paleográfico la caída de τὸ puede explicarse como una haplografía a causa del τὸ βουλευτὸν que precede

⁷ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, übers. u. komm. VON F. DIRLMEIER, Berlin⁶ (Akademia-Verl.), 1969, p. 53 y 393 ad loc.

duce toda la clase 'objeto de la voluntad' a una sola de las sub-especies: o existe solamente un objeto de la voluntad válido para todos o uno exclusivamente válido para cada individuo en particular. Ahora bien, para lograr esta última interpretación es absolutamente necesario que la clase 'objeto de la voluntad' no tenga una extensión indefinida (como es el caso siguiendo el *textus traditus*), sino que esté claramente delimitada: todo 'objeto de la voluntad' o es exclusivamente el mismo para todos o exclusivamente lo que a cada uno le parece bien. La intervención en el texto que hemos propuesto salva aun a este respecto todas las dificultades. La construcción de la oración es en este caso la siguiente: (συμβαίνει; μὴ εἶναι φύσει τὸ βουλευτὸν ἄλλ' ἑκάστῳ τὸ δοκοῦν. La oposición adversativa tiene lugar exclusivamente entre la determinación adverbial predicativa φύσει y el predicativo τὸ δοκοῦν; la oración es una sola, con un solo sujeto (τὸ βουλευτὸν) y un mismo verbo. Literalmente: "ocurre que no hay un objeto de la voluntad por naturaleza sino que (es) lo que a cada uno le parece".

La objeción a esta última hipótesis, que Ar. expone a continuación también de un modo muy breve, es en realidad no ya concluyente sino incluso hasta inteligible solo a partir de esta interpretación del texto que acabamos de exponer. La objeción dice así: "Pero a cada uno le parece una cosa distinta y puede ocurrir que éstas hasta sean contrarias entre sí" (a21-22). De este modo, si objeto de la voluntad es exclusivamente lo que a cada uno le parece, el término 'objeto de voluntad' es autocontradictorio, dado que se puede aplicar en un mismo momento y con referencia a lo mismo a dos instancias opuestas. Dicho de otra manera, lo que para un individuo x es un bien en el momento z , es en ese mismo momento z un mal para un individuo y .

2

Ambas hipótesis llegan de este modo por caminos opuestos a un mismo resultado, esto es, anulan la significación de 'el bien', en la medida en que destruyen su carácter normativo y selectivo. Para ello las dos proceden de una manera semejante: toman como absoluto uno de los dos aspectos que constituyen el concepto del bien en la esfera práctica. Porque, si por un lado la primera de las hipótesis encadena la voluntad individual a un solo bien general en abstracto, que es tan general y tan abstracto, que

o pierde su carácter normativo o priva de voluntad a quien no aspira a él, la segunda por otro da rienda suelta al caos de las voluntades individuales, sancionando como ley general la búsqueda conflictiva de los más contrapuestos intereses individuales: *bellum omnium contra omnes*⁸.

Así surge por fin a la superficie en sus perfiles netos el conflicto real, que al principio se ocultaba detrás de una aparente cuestión de terminología. La voluntad aparece dividida entre dos contenidos inconciliables: el bien general o el beneficio individual. Tal fue en realidad la forma en que históricamente se dió el conflicto en la sociedad griega de los siglos IV y V, en los que que la economía esclavista llegó a su apogeo. Documentos sofistas como los "Discursos dobles" (Diels-Kranz 90) testimonian esta nueva actitud moral, presente ya de hecho en la vida cotidiana de la sociedad civil, y que los sofistas intentan fundamentar teóricamente: el punto de vista incuestionable del individuo y su ambición ilimitada de posesión⁹. Hegel, con su profunda visión de los fenómenos histórico-sociales, es el primero en hacer resaltar esta aparición en el seno de la sociedad griega del 'principio' de la particularidad de la persona concreta, que en los estados antiguos fue (según él) el fundamento de su decadencia, incapaces de sobrellevar su acción interna, disolutora de los antiguos lazos y costumbres patriarcales¹⁰.

Para Ar., para quien Ética y Política son una y la misma cosa,

⁸ Como representantes históricos de cada una de estas tendencias, aunque sin asegurar que Ar. se dirija expresamente contra ellos, aparecen por un lado Platón, quien —aunque más tarde en *Leges* V 733a9-734c3 parece haber matizado considerablemente su primera actitud, aproximándose sensiblemente a la de Ar. (pace DIRLMEIER, o. c., 332-333)— sostiene en *Gorg.* 468c3-d9 y *Men.* 78a9-b8 (ver otras referencias en E. DES PLACES, *Lexique de Platon*, Paris (Belles Lettres), 1964, I 104 s. v. βούλεσθαι) una tesis coincidente con la que Ar. expone aquí en primer término (cp. también al respecto J. GOULD, *The development of Plato's Ethics*, Cambridge, 1955, pp. 47-52); por otro Protágoras, quien según el testimonio (o la interpretación) de Ar. incluía en su afirmación de que el hombre es la medida de todas las cosas también a los valores (cp. *Met.* XI 6, 1062b13-19 y ahora la interesante discusión del asunto W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, vol. III (Cambridge, 1969), pp. 165-75).

⁹ Cp. *Eth. Nic.*, IX 8, 1168b15-23.

¹⁰ G. W. F. HEGEL, *Grundlinien d. Philosophie d. Rechts*, herseg. v. J. Hoffmeister, Hamburg (Meiner) 1967, § 165, § 166-167; véase también la exposición que hace Hegel de la 'filosofía del espíritu' de Platón, en: *Vorlesungen ü. d. Gesch. d. Philosophie*, Theorie Werkausgabe v. 18, Frankfurt a.M. (Suhrkamp), 1971, pp. 121-130.

el conflicto que se da en el interior de la voluntad humana es en el fondo el mismo que se da en la sociedad, en la polis¹¹. De ahí que las determinaciones de la voluntad que él encuentra en el alma no sean meras especulaciones sino aspectos teóricos que tienen su correspondiente realización material en la vida de la polis. En el alma empero tienen cabida bajo la forma de deseo (τὸ ὀρεκτόν) tanto el momento negativo, el bien aparente, como el momento positivo, el bien¹². Ambos, en tanto, metas del deseo, la ponen en movimiento y hacia ambos se puede dirigir (y de hecho se dirige) la actividad del hombre. La ciencia, el conocimiento, en efecto, es un conocimiento de lo positivo (v. gr. la salud) como de lo negativo (la enfermedad) y de hecho puede lograr ambos¹³. Llegado a este punto, empero, Ar. retorna al planteo platónico: "...objeto de la voluntad en verdad y de modo absoluto es el bien, para cada uno lo que a él le parece" (a23-24). El pasaje paralelo de la *Ética Eudemia* a que acabamos de hacer referencia en nota aclara más el significado de esta última afirmación. Dado que el conocimiento —que para Ar. es parte integrante e indispensable de la voluntad— comprende simultáneamente a ambos contrarios, cuando se dirige hacia el extremo positivo, actúa según la naturaleza y su objeto es el bien, en caso contrario actúa contra la naturaleza y su objeto es el mal.

Tanto esta aclaración como la que ilustra a continuación el pasaje que estamos comentando, 1113a26-29¹⁴, echan mano a comparaciones que por su carácter relativamente inmutable dan una falsa impresión de fijeza allí donde no la hay. Ar. se vale en efecto de la fisiología del cuerpo, cuyo funcionamiento normal es más o menos general y unívoco, y en virtud del cual se establece la norma natural para juzgar las desviaciones anormales, a fin de aclarar de qué manera el bien general se puede materializar en ciertos individuos, quienes de esta manera pasan a ser el canon y la medida (1113a33 κανὼν καὶ μέτρον). El conflicto empero entre el bien general y los fines individuales no es superado de esta manera (tal como supone Ar.), sino que adquiere una nueva forma:

¹¹ Al respecto véase: J. RITTER, "Politik u. Ethik in der praktischen Philosophie des Aristoteles", ahora en: *Metaphysik und Politik, Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt a.M., 1969, pp. 106-132.

¹² *De anima* III 10, 433a27-30; cp. *De motu anim.*, 700b28-31.

¹³ Cp. *Eth. Eud.* II 10, 1227a18-31.

¹⁴ "...del mismo modo que en el caso del cuerpo humano, a los que están bien les resultan saludables aquellas cosas que realmente lo son, a los que están enfermos en cambio otras cosas distintas, y lo mismo ocurre con las cosas amargas, dulces, calientes, pesadas, etc."

se corporiza en la oposición entre dos clases de individuos, los honestos —que actúan siempre rectamente y representan el punto de vista del bien general— y los deshonestos —que son presa del engaño, a causa de que buscan en todo su satisfacción (ἡδονή) personal (1113^a30^{b1}).

La ética nace así signada. No porque Ar. escriba para una elite y no para el hombre vulgar, como afirma ahora Düring¹⁵, sino porque su fundamento mismo, el fundamento de toda acción, la voluntad, está escindida entre dos objetos posibles, que aparecen en principio como inconciliables entre sí. Esta escisión en los objetos se convierte —y Ar. mismo saca correctamente esta consecuencia— en una escisión en los sujetos de la voluntad, que aparecen ahora divididos en dos grupos, los *phronimoi*, representantes del bien general, y los *phauloi*, orientados a la persecución de sus fines individuales¹⁶. El conflicto se supera, dentro del pensamiento sistemático de Ar., por la subordinación de los segundos a los primeros, en quienes en y de por sí debe recaer la conducción del Estado¹⁷.

La teoría aristotélica del Estado hinca de este modo sus raíces en la Ética y a través de ésta en una 'fenomenología del espíritu', tal y como éste se da en la vida institucional de la polis¹⁸. La experiencia histórica concreta de donde este espíritu parte es empero la de una organización de la vida institucional altamente diferenciada en clases y férreamente jerarquizada. Esta experiencia histórica fija los límites de la teoría política de Ar. Aceptando esta organización como algo dado en la naturaleza de las cosas, su teoría política se orientará hacia el mejor estado posible de esta organización. En este punto la conexión con la Ética se hace de nuevo evidente: así como en esta última el *phronimos* es el prototipo de la virtud, pues es quien determina en cada caso la justa medida, es decir, el punto medio entre dos posibles extremos, de la misma manera en la polis es la clase media, la que, igualmente equidistante de la excesiva pobreza y del excesivo poder que da el dinero, debe representar el bien general. Si el Estado como el cuerpo humano es un organismo, es la parte más noble de ambos, el espíritu, la que debe darle su carácter general²⁰.

¹⁵ *Aristoteles*, Heidelberg, 1966, pp. 458-59.

¹⁶ Cp. *Eth. Nic.* VI 5, 1140b1-21.

¹⁷ *Pol.* III 4, 1277b25-30.

¹⁸ Cp. RITTER, o. c., 117-122.

¹⁹ *Pol.* IV 11, 1295a35-b34.

²⁰ *Eth. Nic.* IX 8, 1168b29-83, al respecto v. E. BARKER, *The Politics of Aristotle*, Oxford, 1968, pp. 95-96 N.

De este modo obtiene su forma definitiva un rasgo de la teoría (o filosofía) política que permanecerá invariable en el fondo hasta en la misma *Filosofía del Derecho* de Hegel, a saber: el hecho de que el bien general de toda una sociedad aparezca como el objeto de la voluntad y de la actividad de un limitado grupo dentro de esa sociedad, que puede llegar a tener características y prerrogativas propias y hasta a convertirse en un estamento independiente, la burocracia. Estaba reservado al genio del joven Marx el descubrir que la contradicción latente en esta teoría se resuelve en los hechos mediante la conversión del interés del Estado, supuestamente general, en el interés privado de sus representantes²¹. Pero la discusión de este último punto excedería en mucho los límites del presente trabajo.

²¹ Cp. K. MARX, *Kritik des hegelschen Staatsrechts*, en: Karl-Marx-Studien-Ausgabe, Bd. I, *Frühe Schriften*, herausg. v. H. J. Lieber u. P. Furth, Darmstadt, 1962, p. 314 ss.

LA ETAPA APORÉTICA EN LA PSICOLOGÍA PERIPATÉTICA

Por Bernardo Carlos Bazán *

Si sistemas tan opuestos entre sí como el averroísmo y el tomismo han podido postularse como fieles a la ortodoxia aristotélica el hecho sólo es explicable si al origen de esta tradición se encuentra una gran indeterminación y una ambigüedad profunda. Tal es, ciertamente, el caso del problema noético en la psicología de Aristóteles y, más particularmente, en su *Tratado del Alma* ¹.

Desde el comienzo de esta obra se nos ofrece un programa bien definido de investigación: se trata de "investigar científicamente y conocer en primer término la naturaleza del alma y su sustancia, y luego las propiedades que le convengan por razón de su naturaleza; de las cuales, unas nos parecen afecciones propias del alma misma, y las otras parecen existir en los seres vivientes (en el compuesto de alma y cuerpo) por razón de la misma" ². Este plan de trabajo es pronto precisado: "antes que nada será sin duda conveniente determinar a qué género pertenece el alma y cuál es su naturaleza: si es individuo o substancia, o cualidad o cantidad, o bien alguno otro de los predicamentos. . . Luego hay que investigar si pertenece a los entes en potencia, o más bien a los entes en acto. . . También hay que establecer si es divisible o indivisible, y si todas las almas son homogéneas o no. . . Tampoco se nos ha de pasar por alto el saber si existe una sola definición del alma, como una es la definición de animal; o si por lo contrario es distinta la definición de cada alma, como distinta es

* Miembro de la carrera de investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

¹ Llamamos "problema noético" al de las relaciones entre el alma y el noús. Cf. F. NUYENS, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*. Louvain, 1948. Como lo ha mostrado este autor, el problema noético no se plantea con todo su vigor sino en el período final de la psicología de Aristóteles, es decir cuando el Estagirita hizo del alma humana la forma substancial del cuerpo.

² ARISTÓTELES, *Del alma*, I, 1, 402 a 7-9 (empleamos la traducción de A. ENNIS, *Aristóteles, Tratado del alma*, Buenos Aires-México, Espasa-Calpe Argentina, 1944 - Biblioteca Iberoamericana de Filosofía, Sección C, vol. 1).

la definición de caballo, perro, hombre y dios...".² También el método es indicado con términos precisos: "Si hay alguna operación o afección propia de sola el alma, es posible que el alma pueda existir separada; mas si nada hay exclusivo de la misma, tampoco existirá separada"³.

Esta cuestión metodológica va a presidir toda la historia y el desarrollo del problema noético a través de la larga tradición peripatética. Pero veamos primero cómo resuelve Aristóteles los diversos aspectos de su programa de investigaciones. Desde el comienzo experimenta la dificultad principal de su estudio: "las afecciones del alma presentan un problema especial: ¿pertenecen todas al sujeto del alma (al compuesto de alma y cuerpo), o hay alguna que sea tal vez exclusiva del alma? *La solución es necesaria, pero no fácil*"⁴. Una primera mirada sobre las operaciones del ser vivo podría inclinar a pensar que todas ellas pertenecen al compuesto de alma y cuerpo, y Aristóteles menciona como ejemplo a la ira, la audacia, el deseo, la sensación en general, el coraje, el temor, la piedad, la alegría, así como el amor y el odio⁵. Se observará que Aristóteles omite cuidadosamente de mencionar al pensamiento. En efecto, a lo largo de los dos primeros libros del *Tratado del Alma* el Estagirita formulará una serie de restricciones que permitirán perfilar el problema noético: el pensamiento y su principio, el intelecto, parecen escapar a las determinaciones generales del alma. Estas restricciones se encuentran situadas luego de importantes pasajes referidos a la naturaleza del alma, como un complemento necesario que impone los límites dentro de los cuales hay que comprender dichos pasajes.

He aquí la *primera restricción*. Luego del famoso pasaje donde se afirma que el verdadero sujeto de las operaciones es el hombre y no el alma⁶, Aristóteles agrega: "En cuanto al intelecto, parece que sobreviene como una substancia especial, y que no es corruptible"⁷. La continuación de este texto plantea al lector las más graves dudas sobre la naturaleza del intelecto. En efecto,

² *Del alma*, I, 1, 402 a 23-b 7.

³ *Ibid.*, I, 1, 403 a 10-12.

⁴ *Ibid.*, I, 1, 403 a 3-5.

⁵ *Ibid.*, I, 1, 403 a 5-8 y 403 a 15-17.

⁶ "...el decir que el alma se ira, sería como si dijéramos que el alma teje o edifica. Sin duda que mejor que decir que el alma compadece o aprende o raciocina, sería decir que esto lo hace el hombre por medio del alma" (*Del alma*, I, 4, 408 b 12-14).

⁷ *Del alma*, 408 b 18-19.

Aristóteles esboza una distinción muy importante entre el intelecto, su instrumento, el ejercicio del pensamiento, y el sujeto de este ejercicio. El *intelecto* es una realidad substancial, incorruptible, impassible, divina; sin embargo está en relación con el cuerpo (pues usa de la imaginación), del cual depende como de un *instrumento*; por consiguiente el *ejercicio del pensamiento* está condicionado por el estado del instrumento y puede declinar cuando el órgano es lesionado o destruido; por esta razón y en tales condiciones el *sujeto* del ejercicio del pensamiento no es el intelecto solo, sino el compuesto de intelecto e instrumento; *este sujeto es corruptible*, pero en sí mismo el intelecto es impassible y de naturaleza más divina⁹. Este texto nos permite formular ya una de las estructuras fundamentales de la noética de Aristóteles: él quiere salvaguardar, al mismo tiempo, la *inmanencia del pensamiento* y la *trascendencia de su principio*. Veremos que sólo en estas condiciones el ejercicio del pensar es posible como tal.

He aquí la *segunda restricción*. En el libro I, capítulo 5, después de haber criticado la teoría de las partes del alma¹⁰, Aristóteles plantea una cuestión fundamental: "si es el alma toda la que da unidad al cuerpo todo, cada parte del alma unificará alguna parte del cuerpo. Esto sin embargo parece imposible; porque ¿a qué parte del cuerpo unificará el intelecto, y cómo lo hará? Aun el imaginarlo es difícil"¹¹. La distinción entre el alma y el *noús* comienza a acusarse con mayor nitidez, y pareciera que este último no se acomoda a las exigencias de la unidad del alma, o bien que no puede ser ubicado entre las potencias de la misma. Pero hasta el presente los dilemas sólo están planteados: no hay todavía una solución definida.

Tres nuevas restricciones se encuentran en el libro II. Ellas son tanto más importantes cuanto que es precisamente en el segundo libro donde Aristóteles da respuesta a la cuestión sobre la naturaleza del alma, al definirla como entelequia primera del cuerpo natural que tiene la vida en potencia¹². Esto implicaba un paso decisivo en la evolución de la psicología de Aristóteles, pues es recién en el *Tratado del Alma* que se adopta el hilemorfismo como doctrina general aplicable a todo ser viviente, incluido el hombre. Pero simultáneamente se hace patente que ciertas res-

⁹ *Ibid.*, 408 b 20-30.

¹⁰ Teoría a la que Aristóteles había adherido durante el período de transición de su psicología. Cf. F. NUYENS, *op. cit.*, pp. 213-214.

¹¹ *Del alma*, I, 5, 411 b 15-19.

¹² *Ibid.*, II, 1, 412 a 30-b 1. Cf. también 412 b 5-6; 412 b 10-11.

tricciones se imponen respecto al intelecto: el *noús* parece una pieza difícil de armonizar con la teoría general.

He aquí la *tercera restricción*. En el primer capítulo del libro II, luego de haber enunciado una de las consecuencias del hilemorfismo, a saber, que el alma en tanto que forma no es separable del cuerpo, Aristóteles agrega: "o al menos algunas partes de la misma, si es que ella puede dividirse... pero no hay dificultad en que algunas otras partes del alma sean separables, ya que no son acto de ningún cuerpo"¹³. El texto es importante por muchos motivos. Señalemos primeramente que él implica que la doctrina de las partes del alma no ha sido enteramente eliminada de la psicología aristotélica, o al menos que ella pareciera necesaria frente al *noús*, única "parte" a la que puede hacer alusión el texto citado. En segundo lugar ese pasaje sugiere la formulación de una nueva noción de alma como realidad compuesta, ciertas partes de la cual serían entelequias del cuerpo, mientras que otras serían separables de él¹⁴. La continuación del texto es uno de los pasajes más oscuros del *Tratado del Alma*, y ha dado lugar a interpretaciones muy divergentes: "Por lo demás no aparece claro si el alma es un acto del cuerpo, como el navegante lo es de la nave". Así pues el capítulo consagrado a la definición general del alma concluye en una indeterminación y deja una cuestión abierta.

La *cuarta restricción* refuerza aún más la problemática de la estructura interna del alma. Esta, según el Estagirita, es el principio de las funciones del ser viviente, y ejerce dichas funciones por intermedio de sus facultades (motriz, sensitiva, dianoética). Ahora bien, se pregunta Aristóteles, "¿es cada una de estas facultades un alma, o partes del alma? ¿Y si es parte, lo es de tal modo que sólo lógicamente sea separable, o también en cuanto al lugar? Fácil es responder en lo que respecta a algunas de ellas... En cuanto al intelecto y a la facultad especulativa, nada es todavía evidente; pero parece ser otro género de alma, y que sólo él puede existir separado como lo eterno de lo corruptible"¹⁵. Este texto es, sin lugar a dudas, uno de los más célebres pasajes del *Tratado del Alma*, y ha jugado un papel central en las

¹³ *Ibid.*, II, 1, 413 a 7-8.

¹⁴ Esta noción juega un papel muy importante en la psicología de Sigerio de Brabante, como lo hemos mostrado en nuestro trabajo *La noétique de Siger de Brabant* (Thèse présentée en vue de l'obtention du grade de Docteur en Etudes Médiévales). Louvain, ed. estencillada, 1971.

¹⁵ *Del alma*, II, 2, 413 b 13-16.

disputas en el seno de la escuela aristotélica. Pero es también uno de los más problemáticos. En él el alma es definida como principio de operaciones, y el intelecto es ubicado entre sus facultades o "partes" (dianoética o especulativa). Estas "partes" no están todas en una misma relación entre sí ni con respecto al cuerpo. Hemos ya visto, en el texto precedente, que en cuanto facultades de un alma que es forma substancial no son separables del cuerpo. Sin embargo el intelecto no se adecua a este estatuto ontológico de las facultades. Parece ser un "género de alma muy diferente"¹⁶, caracterizado principalmente por un grado superior de separación, no sólo respecto de las otras facultades sino también respecto del cuerpo¹⁷. Su naturaleza es semejante a la de las realidades eternas, y es por ello que está separada del resto del compuesto (alma-facultades; alma-cuerpo) por un hiato ontológico infranqueable en el sistema de Aristóteles¹⁸. Por otra parte el texto referido acentúa aún más la noción de alma como realidad compuesta, desde el momento que el intelecto se contrapone a las otras "partes" por una distinción que parece ser algo más que una simple distinción lógica o de razón. La antinomia de lo eterno y de lo corruptible, de la trascendencia y de la immanencia del principio de intelección, está presente de una manera aporética: "nada es todavía evidente".

La quinta restricción se encuentra en el capítulo tres del segundo libro. Después de haber establecido que el valor de la definición general del alma es la de un término que en definitiva es equivoco, o a lo sumo análogo, pues se aplica a realidades que encierran un sentido de prioridad y posterioridad ontológicas, es

¹⁶ R. D. HICKS (*Aristotle, De anima*, 1907, p. 326) señala que hay dos traducciones posibles de este texto: el intelecto parece ser otra especie de alma; el intelecto parece ser, por su especie, algo distinto del alma. Hicks prefiere la primera versión; Nuyens (*op. cit.*, p. 274) adopta la segunda, que subraya más fuertemente la oposición alma-noúas.

¹⁷ S. Tomás interpreta este pasaje como haciendo alusión a una mera separación del intelecto respecto de las otras facultades. Cf. *De unitate intellectus*, cap. I, parágr. 8 y 16 (ed. KEELER). A Ennis, influenciado por esta interpretación, traduce: "sólo él puede existir separado de las otras partes, como lo eterno de lo corruptible". Tricot, a la inversa, da esta versión: "que seul il puisse être séparé du corps, comme l'éternel, du corruptible".

¹⁸ El universo de Aristóteles está fundado en una distinción metafísica tajante entre el orden de las substancias generables y corruptibles y el de las inmutables y eternas. Cf. B. C. BAZAN, *Autour de la controverse sur la nature de l'âme au XIIIe siècle* (Thèse présentée en vue de l'obtention du grade de Docteur en Philosophie). Louvain, ed. estencilada, 1967, pp. 487-488 y los textos allí citados.

decir a realidades que constituyen una serie de consecutivos subordinados cuya característica es la de no tener un género común¹⁹, y luego de haber establecido los principios de la jerarquía de las formas por la célebre comparación con las figuras geométricas, Aristóteles agrega: "otro es el razonamiento en lo que concierne al intelecto teórico"²⁰. Dos problemas nos interesan respecto de este texto. Ante todo hay que determinar qué es aquello respecto de lo cual se dice que el intelecto merece "otro razonamiento". En segundo lugar, en qué consiste este otro razonamiento, este *ἕτερος λόγος* del intelecto. Por lo que concierne al primer problema no hay dudas: el intelecto es opuesto al alma y a las facultades que, en el ser viviente, actualizan al cuerpo y están entre sí en una situación de subordinación funcional²¹ y de imbricación ontológica²². El *noús* parece escapar a esta situación, o bien se encuentra en ella pero en condiciones diferentes, y por consiguiente parece también no quedar comprendido en la definición general de alma que acaba de dar Aristóteles. En lo que respecta al segundo problema, el texto no da los elementos necesarios para resolverlo con fundamento.

Todas estas restricciones configuran el "problema noético" y deberán tenerse siempre presentes pues, en la medida que plantean cuestiones no resueltas, impiden aplicar sin reservas las conclusiones sobre la naturaleza del alma al caso del hombre, ser viviente donde brota la actividad del pensar cuyo principio debe ser "algo más divino". Lo que interesa de todos estos textos no es sólo su contenido, sino también su ubicación y su contexto. F. Nuyens ha podido concluir, con justicia, que los pasajes mencionados (y otros que él analiza) dan testimonio de la profunda unidad de composición del *Tratado del Alma*, dominado desde el principio por el problema de la relación entre el alma y el *noús*²³. Agreguemos que dichos textos están ubicados de tal manera que ponen siempre en cuestión el alcance de la doctrina del alma que

¹⁹ Cf. *Metafísica* II, 3, 999 a 6; *Eth. Eud.* I, 8, 1218 a 11 ss.; *Política*, III, 1, 1275 a 34 ss.

²⁰ *Del alma*, II, 3, 415 a 11-12. (Ennis traduce: "el entendimiento especulativo merece ser tratado aparte").

²¹ Las potencias inferiores condicionan el funcionamiento de las potencias superiores.

²² Las almas superiores contienen virtualmente (como ocurre en el caso de las figuras geométricas) a las almas inferiores y a sus perfecciones. Es la doctrina de la jerarquía de las formas a la que ya hemos hecho alusión. Cf. B. C. BAZAN, *Autour de la controverse...* (1967), pp. 452-453.

²³ F. NUYENS, *op. cit.*, p. 266.

Aristóteles se esfuerza por elaborar, y dejan abierta una problemática que parece tener que resolverse en un nivel superior al de la ciencia "física". Todo esto configura lo que llamamos el pensamiento aporético de Aristóteles pues, como lo veremos, esta instancia superior, de la que cabría esperar la respuesta a los problemas planteados, no es jamás clara en sus soluciones; muy por el contrario, Aristóteles prefiere mantenerse en la indeterminación.

Tal es, en efecto, la impresión que se desprende de la lectura del tercer libro del *Tratado del Alma*, que contiene, precisamente, la doctrina de la intelección y del *noús*. El capítulo 4 de este libro retoma las cuestiones fundamentales que habían quedado en suspenso: "En cuanto a la *parte* del alma con la que ésta conoce y juzga (ya sea una parte realmente separable, ya sea sólo lógicamente y no en cuanto al espacio), hay que estudiar cuál sea su *diferencia específica*, y cómo se produce la *intelección*"²⁴.

No se trata aquí de hacer un análisis detallado de los capítulos 4 y 5; solamente procuraremos desprender las ideas centrales de manera sintética, e intentaremos determinar si encuentran una respuesta clara y neta las cuestiones abiertas en los dos primeros libros y retomadas en el programa de trabajo que Aristóteles acaba de proponer²⁵.

Por razones metodológicas el problema de la intelección es el primero en ser abordado. En efecto, es el análisis de esta operación lo que permitirá captar la naturaleza de su principio, y, como veremos, dicho análisis permite el paso natural del capítulo 4 al 5. El razonamiento de Aristóteles es muy conciso y riguroso, y obliga a tener en cuenta todo un contexto doctrinal. La intelección se presenta, según el Estagirita, con características análogas a las de la sensación; por consiguiente, y tal es la primera nota distintiva, la intelección debe consistir en *una cierta pasión bajo la acción del inteligible*. Esta es una pasión perfecta del sujeto, pues consiste ante todo en la realización (en sentido de acabamiento) del sujeto en tanto que sujeto cognoscente²⁶. El inteli-

²⁴ *Del alma*, III, 4, 429 a 10-12.

²⁵ Para una exégesis de los capítulos 4 y 5, cf. F. NUYENS, *op. cit.*, pp. 277-309.

²⁶ Aristóteles distingue dos sentidos del término "pasión": "La pasión tampoco tiene un solo sentido; pues significa a veces la corrupción de un contrario por medio de otro; o mejor aún, la conservación de un ser en potencia por otro en acto, y que tiene con aquél la semejanza que tiene una potencia al acto con que está relacionada" (*Del alma*, II, 5, 417 b 1-4).

gible es pues la perfección del intelecto, y al recibirlo el intelecto es pasivo; pero su pasividad respecto de la forma que recibe no es una alteración sino "un progreso hacia sí mismo y hacia su entelequia"²⁷. Como veremos, también el inteligible llega a su perfeccionamiento en el acto de intelección. El pensamiento es, pues, y sin contradicción, una acción inmanente y una pasión perfecta²⁸.

Si esto es así el intelecto será simultáneamente "imposible, mas al mismo tiempo capaz de recibir la forma"²⁹, pues está siempre y cada vez más "cabe sí" cuando recibe el inteligible como su propia entelequia. Por consiguiente la naturaleza de esta "parte" del alma queda definida como la de un *ser en potencia* con respecto a los inteligibles, lo que explica también que sea "sin mezcla", es decir que, para ser verdaderamente receptiva, no debe precontener ningún inteligible: "no es ningún ser en acto antes de entender"³⁰.

La analogía con la sensación tiene sin embargo un límite, y Aristóteles, sobre la base de un ejemplo referido a los sensibles demasiado fuertes, que anulan el funcionamiento de los sentidos, extrae una de las consecuencias más importantes respecto de la naturaleza del intelecto: si "el entendimiento después que ha entendido algo muy inteligible, entiende los inferiores no peor, sino mucho mejor... esto acontece porque mientras la facultad sensitiva no puede existir sin el cuerpo, el intelecto es separado"³¹. Este adjetivo, χωριστός, aplicado al intelecto para definir su relación con el cuerpo y para diferenciarlo de las otras partes del alma, es el punto capital de este capítulo 4, al menos en lo que concierne a nuestra exposición.

Para comprender bien su significado hay que tener en cuenta el gran contexto del *Tratado del Alma* y la significación de dicho término en las otras obras de Aristóteles. Señalemos primeramente que este intelecto del que se acaba de decir que es "separado" es, sin dudas, algo inherente al alma humana. Ello se desprende de la introducción misma del capítulo 4: "En cuanto a la parte del alma con la que ésta conoce y juzga"; ello surge también del pa-

²⁷ *Del alma*, II, 5, 417 b 6-7.

²⁸ El olvido de esta concepción del pensar, y su substitución por la noción kantiana de *bewirken*, explica las primeras líneas de la *Carta sobre el humanismo* de M. Heidegger.

²⁹ *Del alma*, III, 4, 429 a 15-16.

³⁰ *Ibid.*, III, 4, 429 a 23-24. Cf. 430 a 1: "la tablilla en que nada hay escrito todavía".

³¹ *Ibid.*, III, 4, 429 b 2-5.

saje en que Aristóteles afirma "llamo intelecto a aquello con que el alma piensa y juzga"³². F. Nuyens ha demostrado que Aristóteles afirma la existencia de un principio intelectual propio de cada hombre, y que este intelecto es definido como "facultad cuyo objeto es la verdad"³³. Este es el intelecto del que, sin lugar a dudas, habla Aristóteles en el capítulo 4. Si esto es así, es evidente que el intelecto queda ubicado entre las "partes" del alma humana. Ahora bien, ya sabemos, desde el libro II, que el alma es forma substancial del cuerpo, y que en cuanto tal carece de subsistencia propia: es el compuesto lo que existe en sí y por sí. Tal es, en efecto, una consecuencia lógica de la aplicación del hilemorfismo al hombre, pues los co-principios (materia y forma) están unidos por una relación trascendental. No obstante, una "parte" de esta alma-forma es llamada "separada". ¿Qué quiere decir χωριστός en el sistema de Aristóteles? El sentido de este término no parece haber cambiado a través de las diferentes etapas del pensamiento aristotélico: designa ante todo el estatuto ontológico de aquello que goza de la *subsistencia*, de la existencia autónoma; es decir, designa a las *substancias* por oposición a los *accidentes* y a los *principios* de la substancia. He aquí cuatro textos significativos:

1) "...nada es separable (χωριστόν) salvo la substancia"³⁴.

2) "...la naturaleza debe ser, en las cosas que poseen en sí mismas un principio de movimiento, la forma y la idea (μορφή και τὸ εἶδος), las que no son separables (οὐ χωριστόν) sino lógicamente (κατὰ τον λόγον)"³⁵.

3) "...ninguna de esas categorías, salvo la substancia, puede existir en estado separado (χωριστόν)"³⁶.

4) "...algunos seres son separados, otros no son separados (χωριστά), y los primeros son substancias"³⁷.

Dos cosas están afirmadas explícitamente: ante todo que sólo lo que posee substancialidad puede existir en estado separado; luego, que la forma es separable sólo en sentido lógico. ¿En qué sentido dice pues Aristóteles que el intelecto es "separado"? El texto no es explícito. En cuanto "parte" del alma se podría pensar

³² *Ibid.*, 429 a 22-23.

³³ *Ibid.*, I, 2, 404 a 30-31. Cf. F. NUYENS, *op. cit.*, pp. 269-271 y los textos allí citados.

³⁴ *Física*, I, 2, 185 a 31.

³⁵ *Ibid.*, II, 1, 193 b 4-5.

³⁶ *Metafísica*, XII, 1, 1069 a 24.

³⁷ *Ibid.*, XII, 5, (1070 b 35-1071 a 1).

que sólo lo es κατὰ τὸν λόγον; pero los pasajes donde aparece el término χωριστός parecen oponer más bien el intelecto a las otras "partes" del alma por una relación real de independencia respecto del cuerpo. Lo menos que se puede decir es que el capítulo 4 contiene una profunda ambigüedad en torno a la naturaleza del intelecto, y que *la antinomia entre la substancialidad del intelecto y su carácter de "parte" de una forma substancial no está resuelta.*

¿Por qué debe ser separado el intelecto? Tocamos aquí el problema de las condiciones generales del conocimiento intelectual. El intelecto está definido por una apertura sobre la totalidad de los seres, y sobre lo que ellos tienen de esencial; además el intelecto es capaz de pensarse a sí mismo. Todas estas propiedades exigen la inmaterialidad del *noûs*. En efecto, "no es razonable decir que está mezclado con el cuerpo, porque en tal caso tendría alguna cualidad o de frialdad o de calor, o algún órgano como lo posee la facultad sensitiva"³⁸. Ahora bien, las facultades sensitivas, por el hecho mismo de ser orgánicas, están limitadas a un sector parcial de la realidad sensible. El intelecto, para ser verdaderamente susceptible de recibir todas las formas inteligibles, debe ser "separado". Pero las formas inteligibles no están, respecto del intelecto, en la misma relación que las formas sensibles respecto del sentido. Las formas sensibles son directamente activas; dicho de otro modo: son sensibles en acto, y pueden así actualizar directamente al sentido. Las formas inteligibles, por el contrario, están en estado potencial en la realidad exterior al alma³⁹. Por esta razón "no es igual la impasibilidad de la facultad sensitiva a la intelectual"⁴⁰. Ahora bien, la razón fundamental del carácter potencial de la inteligibilidad de las formas reside en el hecho de que son formas inmersas en la materia. Para que se tornen inteligibles en acto es necesario liberarlas de las condiciones materiales⁴¹. El intelecto que recibe las formas debe ser, él también, inmaterial: "como hay objetos separados de la materia, también lo está el intelecto"⁴². En un texto donde toma posición frente a Platón, Aristóteles dice que "bien afirman algunos que el alma es el lugar de las formas, no toda el alma, sino la intelectiva, ni

³⁸ *Del alma*, III, 4, 429 a 24-26.

³⁹ *Cf. Del alma*, III, 4, 429 b 10-15.

⁴⁰ *Del alma*, III, 4, 429 a 29-30.

⁴¹ Tal es el proceso de la abstracción que Aristóteles ha elaborado en los *Segundos Analíticos*.

⁴² *Del alma*, III, 4, 429 b 22-23.

de las formas en acto sino en potencia" ⁴³. En cuanto lugar de las ideas el alma intelectual debe ser "separada" del cuerpo, pues la intelección exige un principio inmaterial. En cuanto receptivo de las formas que sólo son inteligibles en potencia el intelecto debe estar en relación con el cuerpo y con las facultades orgánicas que lo ponen en contacto con la realidad singular y material donde se encuentran dichas formas ⁴⁴.

Vemos pues por qué el intelecto debe ser separado. Si las formas sólo son inteligibles cuando están separadas de la materia, y si en el acto de intelección debe existir "identidad del pensante y de lo pensado" ⁴⁵, es necesario que el principio receptivo sea, él también, separado de la materia. Sólo así puede recibir la perfección esencial de una cosa (su forma inteligible) sin que esta recepción entrañe una ἀλλοίωσις. Estas formas, en efecto, son la entelequia del intelecto (que ha sido establecido como ser en potencia). Y es sólo cuando ha sido actualizado por estas formas que el intelecto puede pensarse a sí mismo ⁴⁶. Es aquí donde un nuevo elemento se hace necesario. Las formas son inteligibles en potencia; el intelecto está en potencia de conocer. ¿Cómo harán para pasar al acto? Un principio activo del conocimiento es exigido por el desarrollo mismo del proceso de intelección. El objetivo del capítulo 5 del tercer libro será, precisamente, el establecer ese principio activo y determinar su naturaleza.

"Puesto que lo mismo que en toda la naturaleza, hay en cada género de seres algo que es la materia (y esto es en potencia todos estos seres), y algo también que es causa y principio activo (αἴτιον καὶ ποιητικόν) porque lo actúa todo, y con ello tiene la relación que el arte con la materia; así también en el alma debe haber necesariamente tales diferencias" ⁴⁷. Este texto, que abre el capítulo 5, ha sido objeto de las más divergentes interpretaciones. No queremos agregar una más, sino tan sólo mostrar su carácter aporético.

Aristóteles distingue dos tipos de intelecto: uno (que es análogo a la materia) por el hecho de que deviene todos los inteligibles, y otro (que es análogo a la causa eficiente) al que se le

⁴³ *Ibid.*, 429 a 27-28.

⁴⁴ Tal es la doctrina de la colaboración entre el intelecto y la imaginación, que Aristóteles desarrolla en los capítulos 7 y 8 del tercer libro.

⁴⁵ *Del alma*, III, 4, 430 a 4; III, 5, 430 a 20; III, 7, 431 a 1; 431 b 17-18.

⁴⁶ *Ibid.*, III, 4, 429 b 5-10.

⁴⁷ *Ibid.*, III, 5, 430 a 10-14.

debe que el primero se haga todas las cosas⁴⁸. El primero debe ser, indudablemente, aquel del que se acaba de hablar en el capítulo 4, y del que se ha mostrado el carácter ambiguo de su naturaleza (separado y sin embargo "parte" del alma-forma substancial). En cuanto al principio activo, ¿qué se puede decir de su naturaleza? ¿Es inmanente o trascendente al alma? F. Nuyens sostiene que "il n'y a pas un seul mot pour affirmer que ces deux éléments seraient des propriétés ou des puissances de l'âme", y que "la question de savoir si, par exemple, cet élément actualisateur est quelque chose d'intrinsèque ou d'extérieur à l'âme ne se trouve ni posée ni résolue par Aristote à cet endroit"⁴⁹. Estamos de acuerdo en lo esencial con F. Nuyens, pues, en efecto, el texto del capítulo 5 no plantea el problema de una manera tan neta como lo habrían querido los comentadores. Aristóteles no habla de "potencias" ni de "partes" del alma; se limita a decir que en el alma se deben encontrar también esas *diferencias*. El término es suficientemente ambiguo como para abrir una serie interminable de controversias. Pero tal vez estas controversias exigen del texto lo que éste no tiene la intención de decir. Si en lugar de hablar de "potencias", y de querer decidir si se trata de "propiedades" del alma, es decir de determinaciones que le pertenecen de manera exclusiva, se habla más bien en términos de inmanencia y trascendencia del principio intelectual en el hombre, entonces, tal vez, se podrá captar la verdadera *intención* del Filósofo.

Desde el análisis del capítulo 4 parece suficientemente establecido que el intelecto receptivo de las formas, y análogo a la materia por el hecho de que deviene todos los inteligibles, es inmanente al hombre. Ahora bien, en el capítulo 5 este intelecto es ubicado entre las "diferencias" que se encuentran "en el alma". Se puede legítimamente inferir que el principio activo es, él también, y en tanto que causa eficiente que acompaña al principio potencial, inmanente al hombre. De hecho tanto el intelecto receptivo como el principio activo reciben el mismo calificativo de "diferencias en el alma"⁵⁰. Si se acepta que el primero es inmanente, en la medida en que gracias a él el hombre es capaz de verdad, se debe también aceptar, y *a fortiori*, la inmanencia del principio activo que torna posible el conocimiento de la ver-

⁴⁸ *Ibid.*, III, 5, 430 a 14-15.

⁴⁹ F. NUYENS, *op. cit.*, p. 300.

⁵⁰ διαφοράς: "elements", traduce W. S. HETT (*Aristotle, On the soul*. Loeb Classical Library, 1957).

dad. Pero esta presencia de ambos principios intelectivos en el hombre no está definida en términos tajantes. Que sean inmanentes no quiere decir necesariamente que sean "potencias" del alma, y Aristóteles se guarda de emplear esa palabra o el término aproximativo "parte".

Hemos visto que, en lo que respecta al intelecto receptivo, el capítulo 4 contiene una antinomia no resuelta que opone los términos "separado" y "parte del alma". Parece como si Aristóteles hubiera querido salvaguardar al mismo tiempo la trascendencia y la inmanencia de este intelecto. Por lo que concierne al principio activo el capítulo 5 va ciertamente mucho más lejos y acentúa mucho más la antinomia. En efecto, si la inmanencia del ποιητικόν está presente, es en cambio la trascendencia la que es puesta de relieve con términos que parecen serle exclusivos. Como el intelecto receptivo, el principio activo también es separado, impenetrable y sin mezcla; pero su verdadera naturaleza está definida en los siguientes términos: "por su naturaleza está en acto"⁶¹. Esta actualidad es exigida por el papel que juega en el proceso de intelección, cuyo análisis ha mostrado la necesidad del ποιητικόν. Esta actualidad del principio activo es conferida a la forma inteligible contenida en la imagen (donde ella es inteligible sólo en potencia) para que el acto de intelección sea posible. Sólo elevando los datos sensibles a nivel del espíritu es como ellos pueden ser recibidos por el espíritu. Si el intelecto es receptivo y, por consiguiente, si es actualizado por los inteligibles, no es menos exacto que la actualidad del inteligible proviene también del intelecto. La pasividad del intelecto en el orden formal de la especificación está acompañada de una actividad del intelecto en el orden de la causalidad eficiente que otorga al inteligible el acabamiento que le faltaba. Para que la intelección sea una acción inmanente y una pasión perfecta era necesario determinar los dos sentidos del término intelecto y negar a los datos sensibles una causalidad eficiente en el acto de intelección. Aun recibiendo el intelecto es dueño de sí, pues es él quien confiere a lo que es recibido las condiciones de receptividad.

Este dominio del intelecto sobre sí mismo es lo que Aristóteles quiere preservar al subrayar la actualidad y la trascendencia del principio activo, cuya actividad es permanente: "no es

⁶¹ *Del alma*, III, 5, 430 a 18.

tal que ahora entienda, y luego no"⁵². Y aun cuando sea inmanente al hombre, sólo al desprenderse de éste logra su verdadera esencia: "sólo cuando está separado es lo que es, inmortal y eterno"⁵³. El problema de la inmanencia y de la trascendencia del intelecto está indicado por el término *χωρισθεῖς*, puesto que sólo se aplica a las cosas que han estado unidas a otras antes de separarse de ellas⁵⁴. Por otra parte dicho vocablo no puede tener otro punto de referencia más que el cuerpo. Así pues sólo separado del cuerpo el intelecto encontrará su verdadera naturaleza de ser inmortal y eterno. F. Nuyens ha mostrado que este último adjetivo sólo se aplica, en el sistema de Aristóteles, a las realidades que siempre han existido, que existen ahora, y que continuarán existiendo siempre⁵⁵. Es aquí donde la trascendencia del principio activo es subrayada con mayor fuerza, y que la antinomia entre el alma y el *noús* es más evidente. Ahora se trata de una oposición tajante entre el orden de las realidades generales y corruptibles al que pertenece el individuo humano, y el orden de las realidades eternas al que pertenece el *noús*. Pero es verdad también que, aun oponiéndose por una diferencia metafísica infranqueable, estos dos órdenes se encuentran y comunican, durante el tiempo efímero de una vida, en el individuo humano; y que por esta razón el hombre participa, de un modo no precisado en el orden ontológico, pero necesario en el orden operacional, de este intelecto inmortal y eterno.

Aquí debemos hacer alusión a ciertos pasajes del *De generatione animalium* que han desempeñado un papel muy importante en la controversia sobre la noética de Aristóteles. Al examinar el problema del origen de las potencias del alma el Estagirita declara que el ser viviente está sometido a un cierto desarrollo: "en efecto, no es a un mismo tiempo que un ser deviene animal y hombre, animal y caballo, y así en el caso de los otros seres vivientes: pues en último término aparece el fin, y lo que marca este fin (τέλος) de la generación es el carácter propio de cada ser. He aquí porqué, en el caso del intelecto mismo, la cuestión de saber cuándo, cómo y de dónde los seres que participan de ese principio (τα μετέχοντα ταύτης τῆς ἀρχῆς) reciben su parte (μεταλαμβάνει), presenta la mayor dificultad (ἐχει

⁵² *Ibid.*, III, 5, 430 a 22.

⁵³ *Ibid.*, 480 a 22-23.

⁵⁴ Cf. J. TRICOT, *Aristote, De l'âme*, París, Vrin, 1958, p. 118, n. 9; F. NUYENS, *op. cit.*, p. 306.

⁵⁵ F. NUYENS, *op. cit.*, pp. 307-308.

ῥ'απορ(αν πλείστην), y hay que esforzarse por comprenderlo en la medida de nuestra capacidad (κατὰ δύναμιν) y en cuanto sea posible (καθ' ὅσον ἐνδέχεται)"⁵⁶. Esta manera de plantear la cuestión es de una importancia extrema. Se ha notado ya la particular fuerza de las expresiones que utiliza Aristóteles para indicar la dificultad del problema y los límites subjetivos y objetivos de la investigación que quiere emprender⁵⁷. Por nuestra parte queremos señalar un hecho que nos parece capital: la inmanencia del intelecto expresada por los términos "participación" y "tener parte". Precisamente esta participación es la que plantea las aporías y, a la inversa, las aporías dan testimonio de la inmanencia. Además el texto no hace ninguna alusión al doble sentido del término *noús* que hemos distinguido en el *Tratado del Alma*, y, además, el intelecto no está excluido de los caracteres propios que marcan el acabamiento (τέλος) de un ser en su propia naturaleza.

La inmanencia del intelecto y la participación del hombre no están puestas en cuestión. El problema consiste en determinar las *modalidades* de esta participación (cuándo, cómo y de dónde). Las facultades que dependen del cuerpo no ofrecen estas dificultades: ellas son producidas con el cuerpo en un proceso de generación natural, pues todos los principios cuya actividad se ejerce por el cuerpo no pueden existir sin un cuerpo y son inseparables de él. El pensamiento, en cambio, es una actividad diferente: no es orgánica y su principio debe ser "separado", como se demostró en el *Tratado del Alma*. Resulta de ello "que sólo el intelecto se introduce desde fuera (θύραθεν) y que sólo él es divino (θεῖον): pues su actividad propia nada tiene de común con una actividad corporal"⁵⁸. Es la trascendencia del *noús* la que ahora es subrayada: puesto que es independiente en el obrar, el intelecto debe también ser sustraído al proceso de la generación; sobreviene "desde fuera" y goza de una naturaleza divina. Todos estos caracteres indican que el *noús* es algo subsistente en sí, y el texto del *De generatione* trae a colación aquel pasaje del *De anima* al que habíamos hecho alusión más arriba: "En cuanto al intelecto, parece que sobreviene como una substancia especial, y que no es corruptible"⁵⁹. En ambos textos la

⁵⁶ *De generatione animalium*, II, 3, 736 b 2-8.

⁵⁷ Cf. F. NUYENS, *op. cit.*, pp. 315-316.

⁵⁸ *De gen. anim.*, II, 3, 736 b 27-28.

⁵⁹ *Del alma*, I, 4, 408 b 18-19.

presencia del intelecto en nosotros (y sin distinción entre intelecto receptivo o activo) es expresada en términos que, aun indicando la inmanencia y la participación (ἐπεισιέναι - ἐγγίψασθαι), subrayan ante todo la trascendencia del intelecto (θεῖον, οὐσία τις οὐσα). La antinomia es mantenida sin opción por ninguno de los dos miembros. El intelecto es subsistente, viene "desde fuera", pero no se dice que sea impersonal: todos los seres inteligentes "reciben de él su parte". En cuanto a la participación misma, su naturaleza es dejada en la indeterminación y su análisis no es proseguido. La misma indeterminación afecta al adverbio θύραθεν, cuya verdadera significación no es precisada.

Volvamos ahora al libro III del *Tratado del Alma*. El pasaje final del capítulo 5 es difícil de interpretar y de traducir: "no nos acordamos porque (el intelecto) es impasible; en cambio el intelecto pasivo es corruptible, y sin él nada puede entender"⁶⁰. Lo que ante todo nos interesa es el carácter de "percedero" atribuido al intelecto pasivo. ¿Qué es este intelecto? La mayoría de los comentaristas antiguos han visto en él a la imaginación o a alguna otra potencia perteneciente a la parte sensitiva del alma⁶¹. Esta interpretación permitía atribuir la inmortalidad también a la parte intelectiva del alma (y no sólo al principio activo), y concordaba más con el famoso texto de la *Metafísica*: "en cuanto a saber si subsiste algo luego de la disolución del compuesto, es cosa a examinar. En lo que respecta a ciertos seres nada se opone a ello: el alma, por ejemplo, está en este caso, no toda el alma, sino el intelecto, porque para el alma entera ello es probablemente imposible"⁶². F. Nuyens, por el contrario, ve en el intelecto corruptible aquél del que ha sido cuestión en el capítulo 4 y que fuera definido como la parte del alma mediante la cual ella conoce. Esto no hace más que acrecentar las antinomias, pues hemos visto que también este intelecto fue calificado de "impasible" y "separado". Por eso F. Nuyens concluye: "On ne peut guère contester qu'on se trouve ici en présence d'une con-

⁶⁰ *Ibid.*, III, 5, 430 a 24-15. La traducción de Tricot va en un sentido diferente: "(Nous ne nous souvenons pas cependant, parce qu'il est impassible, tandis que l'intellect patient est corruptible); et sans l'intellect agent rien ne pense". Cf. en este autor las diferentes traducciones propuestas (*Traité de l'âme*, p. 183, n. 2 y 3).

⁶¹ Cf. THEMISTIUS, *In de anima*, VI, p. 239 (ed. VERBEKE); IOHANNES PHILOPONUS, *In De anima*, III, 5, p. 61 (ed. VERBEKE); AVERROES, *In De anima*, III, 20, p. 446 (ed. CRAWFORD); S. THOMAS, *In De anima*, III, lect. 10, n. 745 (ed. PIROTTA); cf. también *In Metaph.*, VII, lect. 10, n. 1494.

⁶² *Metafísica*, XII, 3, 1070 a 24-27.

tradiction latente ou, du moins, d'une contradiction qui n'a pas été résolue de façon satisfaisante"⁶³. Tal vez la interpretación de los antiguos era la correcta. Recordemos que la expresión ὁ παθητικὸς νοῦς es empleada sólo una vez por Aristóteles, precisamente en el pasaje que acabamos de citar (430 a 24). Puede muy bien tratarse de la más alta potencia sensitiva, aquella que suministra al principio activo los datos para la abstracción, y que es llamada "intelecto" de una manera extensiva.

Sea como sea, las antinomias están siempre allí: inmanencia - trascendencia; eternidad - corruptibilidad; substancialidad del *noûs* - simple condición de potencia del alma. Estas antinomias son más relevantes por lo que concierne al principio activo; no están por ello menos presentes en lo que respecta al principio receptivo. Y el pensamiento aristotélico permanece siempre en la aporía, sin que ninguno de los términos de las antinomias sea excluyente del otro. Por supuesto que en el caso del principio activo es la trascendencia la que tiene primacía⁶⁴, pero también es inmanente⁶⁵. En cuanto al intelecto receptivo es la inmanencia la que parece puesta de relieve, pero su trascendencia también es subrayada⁶⁶. Estas antinomias abren la posibilidad de una doble consideración del *noûs*: en sí mismo, y como principio del acto de conocimiento intelectual que tiene lugar en el hombre.

F. Nuyens tiene razón al decir que en el capítulo 5 no hay una sola palabra que permita afirmar que los dos principios intelectuales serían meras potencias del alma. Su conclusión, sin embargo, excede los datos de su propio análisis. Luego de haber examinado los adjetivos "inmortal" y "eterno" aplicados al principio activo, Nuyens sostiene que una realidad eterna no puede pertenecer al hombre, y que "dans le système aristotélien il n'y a pas de place pour l'immortalité personnelle"⁶⁷. Creemos que el pensamiento del Estagirita no es tan neto, y que prefiere

⁶³ F. NUYENS, *op. cit.*, p. 309.

⁶⁴ "Sólo cuando está separado es lo que es" (430 a 23).

⁶⁵ F. Nuyens no ha subrayado suficientemente este último aspecto del *poietikon*. Incluso va demasiado lejos cuando afirma, acerca de la unión del principio activo con el intelecto humano, que Aristóteles no da ninguna indicación precisa "sur ce qui pourrait la justifier". El mismo Nuyens ha mostrado que el principio activo es un elemento necesario cuya presencia es exigida por el análisis de la intelección. Nuyens ha consagrado también muy poca atención a las expresiones que indican la inmanencia del *poietikon* ("en el alma"; χωρισθεις).

⁶⁶ El es χωριστός, ἀμιγές, ἀπαθής.

⁶⁷ F. NUYENS, *op. cit.*, p. 309.

el terreno de la indeterminación. De hecho *no hay una sola palabra que permita afirmar que ese principio activo eterno no sería participable de una manera personal*. Simplemente Aristóteles mantiene la aporía sin resolverla: el intelecto es eterno por su propia naturaleza; el hombre es una realidad perecedera; pero al mismo tiempo el hombre tiene parte en este intelecto y posee, además, un principio intelectual receptivo separado, es decir, subsistente. Como se dice en la *Metafísica*, la cuestión de saber si algo subsiste luego de la disolución del compuesto "es cosa a examinar"⁶⁸.

Este carácter aporético parece ser la nota distintiva de la noética de Aristóteles. Veremos ahora que Teofrasto la ha conservado como un bien precioso, y que ha desarrollado ciertas ideas de su maestro, manteniéndose siempre en la misma línea de indeterminación. El estudio de la noética de Teofrasto ha sido hecho de una manera inteligente y exhaustiva por E. Barbotin⁶⁹. Ello nos permitirá partir de lo ya establecido por este autor, e insistir sólo en aquellos puntos que consideramos fundamentales para mostrar el carácter aporético de la primera etapa de la psicología peripatética.

También en los fragmentos conservados de Teofrasto encontramos la distinción de los dos *noús*, uno que es en potencia todas las cosas, otro que es esencialmente acto. Como lo ha expresado E. Barbotin, esta distinción tiende a salvaguardar conjuntamente la indeterminación de la facultad y la primacía del *noús* en el orden de los principios. Gracias a esta dualidad el intelecto conserva, a la vez, su entera disponibilidad respecto de las cosas, y su dominio soberano sobre todo lo que no es él⁷⁰. En efecto, aunque el intelecto sea receptivo de las formas —y en este sentido es intelecto en potencia—, el pensamiento tiene siempre por principio al intelecto —activo—, pues es éste el que confiere a los objetos la inteligibilidad en acto de la que carecían y que les permitirá ser recibidos por el intelecto en potencia. Si el intelecto está en situación de subordinación, lo estará siempre

⁶⁸ Cf. *supra*, n. 62.

⁶⁹ E. BARBOTIN, *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste*. Louvain, 1954. Nuestras líneas suponen el trabajo de E. Barbotin y no tienen otra intención que la de aportar algunos complementos y correctivos que nos han parecido necesarios.

⁷⁰ E. BARBOTIN, *op. cit.*, p. 153.

respecto a una realidad de su mismo orden, y nunca respecto a las realidades materiales.⁷¹

El problema de la naturaleza de esos dos principios de intelección es planteado en el fragmento XII: "¿Cuáles son pues estas dos naturalezas? Y aun más, ¿qué es este principio subordinado y como articulado al principio activo? En efecto, el intelecto es una especie de mezcla del principio activo y del principio potencial. Si pues el intelecto motor es innato, debería obrar desde el origen y sin discontinuidad; pero si aparece más tarde, ¿por medio de qué principio y de qué manera es engendrado? Parece pues inengendrado, puesto que también es incorruptible. En este caso, y ya que es inmanente, ¿por qué no obra siempre? ¿Y por qué el olvido, el error y la falsedad? ¿No es acaso en razón de la mezcla (μίξις)"⁷². Varias ideas se desprenden de este fragmento. Algunas son ya conocidas, como por ejemplo la de la eternidad y de la trascendencia del principio activo (es ingenerable e incorruptible). Otras, en cambio, nos dan aclaraciones preciosas sobre la noética aristotélica. Ante todo el intelecto es afirmado como una realidad compleja (una "especie de mezcla"), uno de cuyos elementos, a saber el principio potencial, está "subordinado y articulado" al principio activo. Esta mezcla es la que puede explicar las dificultades que el autor se plantea: en razón de su unión con el principio potencial, el activo, aun siendo eterno y actual, obra con dificultad y de manera discontinua.⁷³ Otra idea importante, expresada de la manera más explícita, es la de la *inmanencia* del principio activo. El está presente en el hombre de un modo muy íntimo, y esta presencia se verifica des-

⁷¹ Cf. *Fragmento Ib* (THEMISTIUS, *In De anima*, Z, 108, 1-6; PRISCIANUS, *Metaphr.* 27, 8-14): "Además, ¿acaso es el objeto el principio (de la intelección) o (el intelecto) mismo? Por una parte, en efecto, teniendo en cuenta la pasión, parecería que fuera el objeto, pues ninguna naturaleza pasible se confiere a sí misma una pasión; pero por otra parte, como (el intelecto) es principio de todas las cosas, y como de él depende el ejercicio del pensamiento —a la inversa de lo que ocurre en el caso de los sentidos— parecería que el principio del pensamiento es el (intelecto) mismo". Cf. *Fragmento Ic* (THEM. 108, 6-7; PRISC. 26, 1-6): "Es pues según una cierta proporción que hay que entender la potencialidad en el caso del intelecto inherente al alma: en efecto (es llamado en potencia) con respecto al intelecto en acto". (Traducimos la versión francesa de E. BARBOTIN, *op. cit.*, pp. 249-273. El texto griego puede controlarse *ibidem*).

⁷² *Fragmento XII* (Them., 198, 22-28; cf. 102, 26-29). Cf. E. BARBOTIN, *op. cit.*, pp. 270-271.

⁷³ Para la noción de "mezcla", cf. E. BARBOTIN, *op. cit.*, pp. 163-166 y 206 ss.

de los comienzos de la vida humana⁷⁴. E. Barbotin ha puesto de relieve esta inmanencia del principio activo y ha mostrado que ella no se reduce al orden puramente *funcional* del obrar, sino que se cumple fundamentalmente en el plano *ontológico*; sólo así puede comprenderse la noción de "mezcla" de que habla Teofrasto. Ya habíamos señalado esta inmanencia en ocasión del análisis de *De anima* III, 5. Es significativo que los términos empleados por Teofrasto y por Aristóteles para señalar esta inmanencia tengan la misma raíz⁷⁵. La inmanencia del principio activo no excluye, empero, su trascendencia: para Teofrasto ambos aspectos del intelecto parecen conciliarse y pueden ser afirmados conjuntamente⁷⁶. El principio activo es pues una realidad eterna, esencialmente activa y trascendente, unida de manera íntima (mezclada) con el principio receptivo individual, junto con el cual constituye esta realidad compleja llamada "intelecto". En todo esto Teofrasto es enteramente fiel al pensamiento de Aristóteles tal como lo hemos expuesto. Al igual que su maestro, Teofrasto mantiene los dos términos de la antinomia inmanencia-trascendencia, sin que le parezca necesario escoger entre ellos o excluir uno u otro⁷⁷. Pronto retomaremos esta exposición sobre el *poietikon*.

Examinemos ahora el principio potencial que se articula al principio activo para constituir el intelecto. En Aristóteles lo que ante todo era subrayado era la inmanencia del intelecto receptivo, pero su trascendencia quedaba igualmente salvaguarda-

⁷⁴ El *noûs* activo debe ser "innato". La otra hipótesis, a saber, que "aparece" más tarde, choca con dificultades insuperables: "¿por medio de qué principio y de qué manera es engendrado?". Además el carácter de innato es más conforme con la eternidad del intelecto, ya que ella supone que el *noûs* preexiste al individuo humano.

⁷⁵ Fragmento XII: 'Ευπαρχων ὄον διὰ τι οὐκ αἰεὶ; *Dei anima*, 430 a 13-14: ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφορὰς.

⁷⁶ E. BARBOTIN, *op. cit.*, p. 214: "... immanence ou transcendance de l'intellect, l'alternative est ignorée de Théophraste... Celui-ci (l'intellect) présente deux caractères apparemment contradictoires, en réalité complémentaires: une transcendance de nature... et une immanence de fait".

⁷⁷ Al mostrar que la posición de Teofrasto excluye cualquier asimilación del intelecto a un motor extrínseco (tesis con la que estamos plenamente de acuerdo), E. Barbotin comete un error de perspectiva acerca de la verdadera naturaleza del averroísmo. En efecto, Barbotin deja entender que la doctrina de Averroes se habría caracterizado por la afirmación del carácter extrínseco del intelecto activo (cf. *op. cit.*, p. 210). En realidad la tesis verdaderamente original del filósofo de Córdoba es la afirmación del carácter extrínseco del intelecto potencial (y a *fortiori* del activo).

da. En Teofrasto esta transcendencia es aun más neta. En efecto, en el Fragmento I^o, donde se plantea el problema del origen del *noûs*, puede leerse: "¿En qué sentido, pues, el intelecto, aunque venga desde fuera (ἐξωθεν) y sea de algún modo sobrepuesto (ἐπιθετος), puede sin embargo ser llamado congénito (συμφυής)? ¿Y cuál es su naturaleza? Que no sea nada en acto, sino todas las cosas en potencia, bien dicho está: tal es también el caso del sentido. En efecto, no hay que tomarlo en una acepción extraña al mismo (Aristóteles): pues sería ergotizar; sino como una especie de potencia que juega el papel de sujeto (de las formas inteligibles), de la misma manera que en el caso de los seres materiales. Pero entonces "venido desde fuera" no ha de entenderse en el sentido de "sobrepuesto", sino en el sentido de "incluido en el embrión desde el origen del desarrollo orgánico"⁷⁶. Este texto recuerda aquel pasaje del *De generatione animalium*⁷⁹ donde Aristóteles sostiene que el *noûs* viene desde fuera. Los términos empleados por el Estagirita (θύραθεν) y por Teofrasto (ἐξωθεν) indican una misma idea: la proveniencia extrínseca y la transcendencia del intelecto. Pero Aristóteles no precisa si se trata del intelecto potencial o del principio activo; Teofrasto, en cambio, es explícito: se trata del intelecto en potencia. Esto es un hecho capital y un esclarecimiento que confirma varias opiniones que hemos avanzado en torno a la noética aristotélica. El texto de Teofrasto plantea de un modo lúcido la antinomia de la inmanencia y de la transcendencia por medio de la contraposición de dos caracteres aparentemente excluyentes del intelecto potencial: venido desde fuera y sin embargo congénito. En el sistema de Aristóteles estos dos términos son contradictorios: *συμφυής* designa algo cuyo origen está estrechamente ligado al proceso de generación natural, al juego de las fuerzas físicas o vitales; *θύραθεν* y *ἐξωθεν*, en cambio, hacen alusión a una proveniencia extrínseca, a algo que supera las posibilidades de las fuerzas naturales. E. Barbotin ha mostrado, mediante una exégesis profunda, que la antinomia pudo ser resuelta por Teofrasto gracias a una reelaboración de las dos nociones. Creemos que es suficiente con reproducir la conclusión de su análisis: "La formation de l'embryon, qui trouve son explication dans la poussée des forces vitales, et l'apparition de l'in-

⁷⁶ Fragmento I^o (THEM. 107, 31 - 108, 1; PRISC. 25, 28-29). Cf. E. BARBOTIN, *op. cit.*, p. 249.

⁷⁹ *De generatione animalium*, II, 3, 736 b 27-28.

tellecct venu de dehors sont simultanées. Bien qu'étranger dans son être et sa provenance au développement embryogénique, le *noûs* mérite l'épithète de congénital parce qu'il s'introduit dans le fœtus à l'origine de son développement: son innéité se réduit donc à une simple coïncidence temporelle, à un pur synchronisme entre son apparition et l'éclosion de la vie humaine. Le dilemme $\xi\lambda\omega\theta\epsilon\nu\text{-}\sigma\upsilon\mu\phi\upsilon\eta\varsigma$ à première vue exhaustif, se trouve ainsi résolu par l'invention d'une voie moyenne, mais au prix d'une élaboration toute nouvelle de la notion d'innéité"⁸⁰.

Lo esencial de la innovación reside pues en el sentido de "congénito". Aplicado al intelecto potencial este adjetivo no significa ya que el *noûs* sea el resultado de un proceso de generación natural, sino simplemente que está presente en el embrión desde el comienzo de la vida. De este modo el adjetivo ya no es más contradictorio con el adverbio $\xi\lambda\omega\theta\epsilon\nu$. Cabe sacar algunas consecuencias luego de estas precisiones sobre el pensamiento de Teofrasto. Si el intelecto no está sometido a la generación, y si viene "desde fuera", es evidente que debe ser trascendente respecto a los límites de duración de una vida individual. Pero lo que nos interesa recordar una vez más es que aquí se está hablando del *intelecto en potencia*. En esas condiciones podemos volver sobre un pasaje del fragmento 1^o que no hemos comentado todavía⁸¹. "Es pues según una cierta proporción que hay que entender la potencialidad en el caso del intelecto inherente al alma ($\acute{\epsilon}\pi\acute{\iota}$ τοῦ ψυχικοῦ νοῦ): en efecto (es llamado en potencia) con respecto al intelecto en acto"⁸². En este texto el intelecto potencial es afirmado como algo inmanente al alma, y las expresiones de Teofrasto recuerdan las de Aristóteles: "llamo así (intelecto) a aquello con que el alma piensa y juzga"⁸³; "la parte del alma con la que ésta conoce y comprende"⁸⁴. Hemos dicho que estas expresiones hacen evidente que el hombre posee un principio intelectual que le es propio e inmanente, y que en el *De anima* estas características parecen oponerse al adjetivo $\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ en la medida en que éste subraya el carácter subsistente del *noûs*. En Teofrasto encontramos la misma antinomia: el intelecto potencial es "inherente al alma", pero simultáneamente

⁸⁰ E. BARBOTIN, *op. cit.*, p. 189.

⁸¹ Cf. *supra*, n. 71.

⁸² Fragmento 1^o (THEM. 108, 6-7; PRISC. 26, 1-6). Cf. E. BARBOTIN, *op. cit.*, p. 251.

⁸³ *Del alma*, III, 4, 429 a 22-23.

⁸⁴ *Ibid.*, 429 a 10-11.

viene "desde fuera" y no está sometido a las fuerzas naturales (de las que depende el alma en cuanto forma substancial). La oposición entre el alma y el intelecto (el problema noético) está tan marcada en Teofrasto como en Aristóteles, como lo está la coincidencia de esos dos principios (el uno de la vida, el otro del pensar) en el individuo humano. La inmanencia y la trascendencia son mantenidas en el seno de una filosofía aporética que no quiere considerarlas excluyentes.

Las siguientes palabras de E. Barbotin pueden sintetizar muy bien lo que acabamos de explicar: "Este (el intelecto) presenta dos caracteres aparentemente contradictorios pero en realidad complementarios: una trascendencia de naturaleza, porque viene del exterior, y una inmanencia de hecho; por su dignidad es extraño al proceso generador del hombre, y sin embargo es congénito; separado en una existencia autónoma y presente en los individuos; simultáneamente divino y humano. El *noús* goza, en la pureza de su esencia privilegiada, de una independencia soberana respecto de las almas individuales con las que se comunica desde el origen de la vida; pero esta unión no aliena sus prerrogativas eminentes: presente en el hombre en el que despierta y actualiza la facultad de pensar, el intelecto permanece por esencia siempre actual, inmortal, ἀθάνατος, eterno, αἰδιος, separado y separable, χωριστός; persevera en su existencia trascendente, en la que quedará resuelto el intelecto individual luego de la disolución del compuesto humano"⁸⁵.

Hemos querido transcribir este largo texto de E. Barbotin pues marca también el fin de nuestro acuerdo con este sabio historiador. En efecto, en nuestra opinión dicho texto vale (con ligeros retoques) tanto para el intelecto activo como para el intelecto potencial. Creemos que expresa la naturaleza del intelecto como tal. No piensa lo mismo Barbotin: en realidad en ese pasaje él hace alusión sólo al *intelecto activo*. Pero si se tiene en cuenta el Fragmento I^a podrá percibirse que esta posición es insostenible: E. Barbotin funda la trascendencia de naturaleza en el hecho de que el intelecto viene de fuera, sea, pero eso es dicho del intelecto en potencia; afirma que el intelecto es extraño al proceso generador del hombre y sin embargo es congénito, de acuerdo, pero esos caracteres pertenecen al intelecto potencial; además el adjetivo χωριστός (esta vez hay que tener en cuenta al

⁸⁵ E. BARBOTIN, *op. cit.*, pp. 214-215 (traducimos para facilitar la lectura).

De anima) es aplicado tanto al intelecto potencial como al *poietikon*. Es evidente que si el intelecto en potencia goza de tal trascendencia de naturaleza, el principio activo gozará también de ella, y a *fortiori*, porque "siempre es superior lo que opera a lo que padece"⁶⁶. Esto explica también que Aristóteles (no Teofrasto) haya aplicado sólo al *poietikon* los adjetivos "inmortal" y "eterno". He aquí pues nuestra principal divergencia con E. Barbotin: lo que él considera válido únicamente para el intelecto activo nosotros lo consideramos aplicable también al intelecto potencial. El fundamento de nuestra posición es el análisis del Fragmento I^a⁶⁷.

¿Por qué limitar al principio activo la trascendencia de naturaleza? ¿Cuál es el origen de la posición de E. Barbotin? Para responder a estas cuestiones hay que retomar el problema de la naturaleza y del origen del intelecto en potencia. El fondo del problema es que para Barbotin tanto Aristóteles como Teofrasto reconocen en el intelecto en potencia "un vínculo estrecho de solidaridad con el alma humana: es inherente a ésta como principio inmediato del pensamiento individual; pero mientras que ese principio *desaparece con la muerte*, el intelecto en su esencia, que *lo mueve, incorruptible y eterno*, le sobrevive"⁶⁸. La afirmación de la corruptibilidad del intelecto potencial irrumpe en la exposición de Barbotin, y se mantiene en ella hasta el final, y uno se pregunta en qué puede ella estar fundada. En efecto, *no hay un solo fragmento de Teofrasto donde sea afirmada esta corruptibilidad, ni siquiera de manera implícita*. Este hecho se pone de manifiesto en una nota de Barbotin. Al intentar justificar su afirmación expresa: "Théophraste est avant tout le témoin des vues d'Aristote; c'est en cette qualité qu'il reconnaît au seul intellect actif l'incorruptibilité (Fr. XII), tandis que le

⁶⁶ *Del alma*, III, 5, 430 a 19.

⁶⁷ E. Barbotin era consciente de la diferencia existente entre Teofrasto y Aristóteles: "l'Eresien traite à part de l'origine du *noûs* potentiel, tandis que le Stagirite, dans le *De generatione animalium*, ne distingue pas entre les deux intellects; l'analyse des textes montrera si cette disparité présente ou non quelque importance doctrinale" (*op. cit.*, p. 177). La importancia de esta divergencia era precisamente que ella hacía explícito lo que había quedado implícito en el pensamiento aristotélico, a saber, la trascendencia del principio potencial. E. Barbotin no responde a la cuestión que promete tratar. En lo que respecta al fragmento I^a, Temistio (*In De anima*, p. 242, 54-55, ed. VERHEE) y S. Tomás (*De unitate intellectus*, parágr. 54, ed. KEELER) han visto correctamente que dicho texto se refiere al intelecto potencial.

⁶⁸ E. BARBOTIN, *op. cit.*, p. 168.

pathetikós noús, principe immédiat de la pensée individuelle, est déclaré corruptible (Arist., *De anima*, III, 5, 430 a 24-25)"⁸⁹. Como podemos apreciar, para sostener su tesis Barbotin debe recurrir a un texto de Aristóteles, y no de Teofrasto. Pero hemos dicho ya que la interpretación de ese pasaje del *De anima* es muy controvertida⁹⁰, y que considerarlo como haciendo referencia al intelecto potencial implica, como lo ha reconocido el mismo historiador que ha propuesto esta exégesis, "una contradicción que no ha sido resuelta de manera satisfactoria"⁹¹.

Pero veamos si la posición de E. Barbotin está de acuerdo con el fragmento de Teofrasto al que apela en su nota. Ante todo es inexacto que, en el fragmento XII, Teofrasto limite la incorruptibilidad al intelecto activo. El texto dice, en efecto: "él (el intelecto motor) parece pues ser ingenerado, puesto que también es incorruptible"⁹². Nada más. Este texto no quiere decir que el intelecto potencial no goce de esa incorruptibilidad. Simplemente no se hace mención del intelecto potencial. El fragmento de Teofrasto es pues muy diferente del pasaje del *Tratado del Alma*: "y eso solo es inmortal y eterno"⁹³. Por otra parte los términos de que se sirve Teofrasto para designar al intelecto potencial (νοῦς δυνάμει) no se corresponden con los que emplea Aristóteles en el *De anima* al hablar de un intelecto pasivo (νοῦς παθητικός) corruptible⁹⁴, lo que no hace sino acrecentar las dudas sobre la legitimidad de una asimilación pura y simple de ambas expresiones. Además, aún reconociendo la inmanencia del intelecto potencial (tanto como la del intelecto motor), hemos mostrado que aquél viene "desde fuera" y que no está sometido a las leyes de la generación natural. Ahora bien, una doctrina aristotélica suficientemente establecida es que todo lo que escapa al proceso de la generación es también incorruptible⁹⁵. Pensamos pues que, en lo que hace a este punto preciso, E. Barbotin no ha interpretado correctamente el pensamiento de Teofrasto.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 168, n. 1.

⁹⁰ Cf. *supra*, n. 61 y 63. Se puede sospechar que Barbotin depende pues de la interpretación de F. Nuyens, quien se opone a una larga tradición.

⁹¹ F. NUYENS, *L'évolution...* (1948), p. 309. La contradicción se plantea, recordémoslo, entre la corruptibilidad y los caracteres de "separado" o "imposible" que Aristóteles había reconocido al intelecto potencial.

⁹² *Fragmento XII* (THEM. 108, 22-28). Cf. E. BARBOTIN, *op. cit.*, p. 271.

⁹³ *Del alma*, III, 5, 430 a 23.

⁹⁴ Ya sabemos que este adjetivo (*pathetikós*) es empleado sólo una vez por Aristóteles.

⁹⁵ Cf. *De caelo*, I, 12, 282 a 30 - b 1.

Además la posición de Barbotin está en contradicción con lo que él mismo ha demostrado del intelecto potencial. En efecto, en varios pasajes de su obra Barbotin se ha esforzado por sus- traer al intelecto potencial de la causalidad biológica natural y por mostrarlo como el resultado de una causalidad extrínseca⁶⁶. Uno de esos pasajes es particularmente interesante para poner en evidencia la contradicción subyacente en la interpretación de E. Barbotin: "Aunque Teofrasto trata separadamente de la proveniencia de los dos *noús*, les reconoce sin embargo *un mismo origen*, en el sentido preciso que su aparición *no debe nada de esencial al determinismo biológico*... Por el contrario —el Esta- girita y Teofrasto parecen suponerlo— *sólo el intelecto substan- cial, eterno, ingenerado e incorruptible, preexiste al hombre in- dividual*. . . pero su presencia *despierta* en el ser en crecimiento una facultad completamente nueva: *el intelecto potencial*; éste se encuentra *envuelto, incluido en el conjunto de virtualidades de las que el embrión es portador*. El pensamiento personal perma- nece *solidario de las condiciones fisiológicas*: debe pues desapa- recer con la disolución del compuesto, mientras que el intelecto substancial sobrevivirá"⁶⁷. No vemos sinceramente cómo es posi- ble que ambos intelectos tengan un mismo origen (*ἐξωθεν*), estén sustraídos al determinismo biológico, y sin embargo sólo uno de ellos sea eterno mientras que el otro es corruptible. Por otra parte la noción de un intelecto "despertado" (*éveillé*) o "susci- tado" por el intelecto activo es extraña al contenido explícito del Fragmento I^o donde se dice que el intelecto potencial viene de fuera⁶⁸, y no se encuentra en ningún otro fragmento cono- cido de Teofrasto. No comprendemos tampoco cómo es posible conciliar la independencia del *noús* potencial respecto al proceso biológico y la afirmación de que se encuentra incluido en las virtualidades del embrión: esta última noción es absolutamente extraña al pensamiento de Teofrasto⁶⁹. Finalmente, E. Barbotin parece deducir la corruptibilidad del intelecto potencial y del pensamiento personal del hecho de que son solidarios, en el ejer-

⁶⁶ Cf. E. BARBOTIN, *op. cit.*, pp. 189-190; 193; 199.

⁶⁷ E. BARBOTIN, *op. cit.*, pp. 199-200 (traducimos y subrayamos).

⁶⁸ Hecho curioso, el único pasaje donde Teofrasto dice que el intelecto viene de fuera se refiere al intelecto potencial. Hemos interpretado que, *a fortiori*, debe ocurrir lo mismo con el principio activo. E. Barbotin, sin em- bargo, elabora su hipótesis como si todo fuera a la inversa.

⁶⁹ Cf. *supra* el análisis sobre el sentido de "congénito"; cf. también E. BARBOTIN, *op. cit.*, p. 184.

cicio de la actividad de pensar, de las condiciones fisiológicas. Pero un poco antes había sostenido: "el *noûs* humano, considerado *ya como facultad ya como substancia*, no está ligado a órganos corporales del mismo modo que el sentido, pero *su actividad depende de condiciones fisiológicas*"¹⁰⁰. Si esto es así se debería afirmar también la corruptibilidad del intelecto "substancial". Y a la inversa, si la incorruptibilidad del *poietikon* está fundada en su proveniencia extrínseca y en el hecho de que es "separado"¹⁰¹, y si esa propiedad no es afectada por las condiciones de ejercicio, dicha incorruptibilidad debe ser asignada también al intelecto potencial, y por las mismas razones. Y en ese caso el pensamiento personal no desaparece¹⁰². El intelecto, claro está, depende del aporte de los sentidos en el conocimiento de las cosas materiales¹⁰³, y una vez desaparecido el compuesto orgánico se puede suponer legítimamente que el intelecto quedará privado de ese tipo de conocimiento. El fragmento XI nos da una idea de lo que puede ser la actividad del *noûs* una vez independizado del cuerpo: "Pero evidentemente dichas cosas (inmersas en la materia) serán poseídas (por el intelecto) sólo cuando hayan devenido (inteligibles) y hayan sido pensadas; en cuanto a los inteligibles (*per se*), él los posee siempre ($\tau\acute{\alpha} \delta\grave{\epsilon} \nu\omicron\iota\eta\tau\acute{\alpha} \acute{\alpha}\epsilon\iota$)"¹⁰⁴. Se puede pensar por consiguiente que una vez separado del compuesto orgánico el intelecto no tendrá más objeto que las realidades inmateriales (inteligibles *per se*).

Concluyamos. Creemos que es inaceptable la diferencia radical de naturaleza que establece Barbotin entre el intelecto activo y el intelecto potencial. Ambos son inherentes al hombre, y esta immanencia da testimonio de su carácter personal. Ambos se oponen al alma, que es el resultado de las fuerzas biológicas. Ambos

¹⁰⁰ E. BARBOTIN, *op. cit.*, p. 171.

¹⁰¹ El *Fragmento VIII^c* (PRISC. 31) no hace distinción entre los dos intelectos: "Ella (la facultad sensitiva), en efecto, no es independiente de un órgano corporal, mientras que el intelecto es separado ($\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$)". El contexto parece indicar, sin embargo, que se trata del intelecto *potencial*. Cf. E. BARBOTIN, *op. cit.*, p. 263.

¹⁰² En efecto, es correcto decir *personal*, pues aunque ambos principios intelectivos sean trascendentes, forman parte integrante del hombre. Tal es el sentido profundo de la immanencia del intelecto, muy bien puesto de relieve por E. BARBOTIN, *op. cit.*, pp. 185 y 193.

¹⁰³ Dependencia "objetiva" que no quita al intelecto su dominio sobre el ejercicio del pensar. Cf. *Fragmento I^b*: "el intelecto es principio de todas las cosas y de él depende el ejercicio del pensar". Cf. *supra*, n. 71.

¹⁰⁴ *Fragmento XI* (PRISC. 37, 24-27).

tienen un origen extrínseco cuyo sentido metafísico último permanece oculto en los textos ¹⁰⁵. Esta trascendencia de naturaleza no impide su inmanencia; simplemente muestra que el hombre no es un mero ser físico: posee en él algo de divino que desborda los límites de duración de una vida "orgánica" y que no se deja reducir a la causalidad material. "Inmanence ou transcendance, l'alternative est ignorée de Théophraste" ha dicho con razón E. Barbotin. Este pensamiento, que busca la conciliación de los opuestos, se hace evidente en este fragmento de Teofrasto: "en todo lo que se refiere a juicios y especulaciones no es posible hacerlos depender de otra cosa: por el contrario, es *en el alma* misma que ellos encuentran su principio, su acto y su fin, si es verdad que *el intelecto es algo superior y más divino*, como que *penetra desde fuera* y es absolutamente perfecto" ¹⁰⁶. El intelecto como tal está constituido por una "mezcla" del intelecto activo, que juega un papel motor, y del intelecto en potencia, "articulado y subordinado" al primero. Esta realidad compleja reúne los caracteres de inmanencia y de trascendencia. Es, en efecto, inherente al hombre, y forma parte integrante de él. Pero el hombre no es una realidad simple; por el contrario, es un ser donde confluyen el orden físico de las fuerzas biológicas (el cuerpo y el alma vegetativo-sensitiva) y el orden metafísico al que pertenece el intelecto, divino y perfecto. El viejo dualismo platónico que oponía alma y cuerpo queda sustituido por una nueva dicotomía: ahora es el conjunto alma-cuerpo el que se distingue, aun constituyendo una unidad, del intelecto (activo y potencial). Con las reservas que hemos hecho, el siguiente texto de E. Barbotin sintetiza de manera completa al pensamiento de Teofrasto: "Le respect dû aux principes possède par l'auteur dans la *Métaphysique* ne contraint-il pas d'appliquer à cette union mystérieuse la formule décisive: en l'homme, la nature et l'intellect sont pour ainsi dire «séparés, tout en coopérant d'une manière quelconque pour constituer le tout de l'être»? (*Met.*, 4 a 11-13). Ni mélange entre eux d'où résulterait une tierce substance, ni réduction de l'un à l'autre: chacun possède une mesure de réalité qui lui est propre, demeure autonome dans son ordre, et, en ce sens, existe «à part» de l'autre; mais sans rien perdre de leur franchise, tous deux con-

¹⁰⁵ E. Barbotin ha señalado la gran indeterminación que afecta a la cuestión del origen metafísico del *noûs* y al problema del proceso de penetración del intelecto en el hombre. Cf. *op. cit.*, pp. 198-199.

¹⁰⁶ *Fragmento XIII* (Περὶ κινήσεως, SIMPLICIUS, *In Physicam*, 964, 31-965, 6).

courent à former l'homme total, microcosme vivant où se noue l'unité des mondes" ¹⁰⁷.

Hemos llegado así al fin de nuestra exposición sobre la primera noética peripatética. La hemos caracterizado como un pensar aporético. Aristóteles y su discípulo, Teofrasto, han planteado antinomias, las han desarrollado, pero no han considerado necesario resolverlas por vía de exclusión de alguno de los términos en conflicto. La trascendencia del intelecto, y su pertenencia al orden de las realidades metafísicas, son conciliables con la inmanencia del intelecto y su carácter de realidad constituyente del hombre. El misterio del ser humano reside justamente en esta aporía. Querer resolverla equivale a reducirlo a uno de los dos órdenes (físico o metafísico). Tal ha sido la tentación de algunos comentadores (hasta nuestros días). Otros sólo han planteado las aporías de un modo nuevo.

¹⁰⁷ E. DANBOTTIN, *op. cit.*, p. 237.



PLOTINO Y EL LENGUAJE DE LA METAFÍSICA *

Por Francisco García Bazán *

EN tiempos recientes R. Ferwerda¹, como en años anteriores E. Bréhier², M. de Gandillac³, P. Aubin⁴, J. Pépin⁵, R. M. Mossé-Bastide⁶ y V. Cilentó⁷, han abordado específicamente el tema del plano de la expresión en las *Enéadas* de Plotino. Naturalmente, en todos los casos citados el interés ha cifrado no tanto sobre el análisis de la composición literaria de las *Enéadas*⁸, como sobre los medios expresivos de que se ha valido el gran neoplatónico para transmitir su captación de la esencia de la Realidad, su doctrina metafísica, y ello es la razón por la que allegamos a estos autores en cabeza del presente trabajo.

El mayor mérito del libro del doctor Ferwerda estriba, en nuestra opinión, en la sabia agrupación y clasificación llevaba a cabo por el autor de las múltiples imágenes que ofrecen las

* El presente artículo es un desarrollo parcial de una investigación de mayor extensión que el autor lleva a cabo becado por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

¹ Cf. R. FERWERDA, *La signification des images et des méthaphores dans la pensée de Plotin*, J. B. Wolter, Groningen, 1965.

² Cf. E. BRÉRIER, "Images plotiniennes et images bergsoniennes", *Les Etudes Bergsoniennes*, V. II, Ed. A. Michel, París, 1949, pp. 105-128.

³ Cf. M. DE GANDILLAC, *La sagesse de Plotin*, Lib. Phil. J. Vrin, París, 1966 (2ª ed.), 1ª ed., 1952, Prefacio y cap. V.

⁴ Cf. P. AUBIN, "L'image dans l'oeuvre de Plotin", *Rech. Sc. Relig.*, 41, 1953, pág. 348-379.

⁵ Cf. J. PÉPIN, "Plotin et les Mythes", *Rev. Phil. de Louvain*, t. 53 (3ème. Série, Nº 37), février 1955, pág. 5-27.

⁶ Cf. R. M. MOSSÉ-BASTIDE, *Bergson et Plotin*, P.U.F., París, 1959, cap. VII.

⁷ Cf. V. CILENTO, "Mito e poesia nelle *Enneadi* di Plotino", *Les Sources de Plotin. Entretiens sur l'Antiquité Classique*, t. V, Fond. Hardt, Genève, 1960, pág. 245-323.

⁸ Para este tema cf. V. CILENTO, Plotino, *Enneadi*, vol. III, Parte 2ª, Laterza & Figli, Bari, 1949, 5ª parte de la bibliografía de B. Mariën, pág. 427-436. Asimismo H. R. SCHWYZER, la primera parte del artículo "Plotinos" en *Paulys Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, t. XXI, 1951, col. 271-439 y P. PRINI, *Plotino*, Edizioni Abete, Roma, 1970, "Appendice bibliografica", pág. 152-163.

Enéadas, en las relaciones establecidas entre el empleo de dichas imágenes en Plotino y en sus predecesores griegos o las religiones helenísticas y en la aclaración de su distinta naturaleza. La tesis que organiza tan vasto material consiste en la afirmación de que Plotino, pensador original y consciente de las limitaciones instrumentales del lenguaje, debe echar mano de imágenes y metáforas y cuanto arbitrio le facilite su lengua, para tratar de sugerir un modo de pensamiento que desborda a su vehículo normal, el lenguaje humano⁹.

E. Bréhier, seguido en algunas de sus consideraciones por la objetiva exposición de Mossé-Bastide, ha echado los fundamentos de una comprensión filosófica de la imagen en Plotino, comparándola con el doble empleo de la imagen por Bergson, bien como medio dinámico de expresión o como proceso imaginario que impide la cristalización deformadora y esta reflexión ha fecundado parcialmente el artículo de P. Aubin y algunas consideraciones particulares del P. Cilento.

Otra orientación de estudios ha sido la emprendida por J. Pépin. El sabio especialista francés del fin de la Antigüedad, se ha ocupado con preferencia del empleo de la mitología clásica en la obra de Plotino y la ha interpretado como un uso alegórico, que se evade, es cierto, de las normas fijas establecidas por el alegorismo alejandrino y helenístico en la forma como lo representa, sobre todo, el estoico Crisipo¹⁰ pero que no deja por ello de tener un correlato teórico y su consecuente utilidad pedagógica. Esta concepción de la utilización del mito por Plotino con finalidad alegórica, ha dejado también su huella en los estudios posteriores.

Nuestro punto de partida y, por lo tanto, de remate será diferente, porque:

- I En las *Enéadas* de Plotino hay una teoría ontológica de la imagen.
- II Plotino sostiene una teoría del lenguaje acorde con I).
- III El empleo de símbolos, imágenes y mitos se inserta en II).
- IV La concepción metafísica del lenguaje indirecto de Plotino, es análoga con la concepción del lenguaje simbólico sostenida por los modernos estudios hierológicos.

⁹ Cf. R. FERWERDA, *op. cit.*, Int., pág. 1-8 que nos ha orientado y sido de gran utilidad.

¹⁰ Cf. J. PÉPIN, *Mythe et Allégorie*, Aubier, 1958, cap. VI.

I. — Teoría ontológica de la imagen

La Realidad, la totalidad de cuanto posee consistencia, de cuanto es algo, esté por debajo o por encima del ser, y a lo que se opone lo no real, ficticio, imaginario o mentado, aparece en las *Enéadas*, diferenciado en grados. El ámbito que trasciende al ser, el ser mismo y lo que bajo él se encuentra, constituyen una Unidad de dependencia mutua, jerárquica y simultánea, una subordinación necesaria de niveles de realidad, que es lo que Plotino da a entender a través del símbolo explícito de la procesión¹¹.

Con términos de Plotino. Los tres subsistentes, lo Uno (*hen*), la Inteligencia (*noús*) y el Alma (*psykhé*) —con sus respectivos aspectos interiores—, no sólo constituyen tres planos simultáneamente diferentes de la Realidad, sino también solidarios y dependientes de manera que: "... por ello decimos que la Inteligencia es una imagen (*eikóna*) de lo Uno" (*Enn.* V, 1, 71); "ella (la Inteligencia) es una imitación (*mímema*) y una imagen (*éidolon*) de él (lo inteligible que designa aquí a lo Uno)" (*Enn.* V, 4, 226-27) y "él (el Alma como hijo de la Inteligencia) imita (*mímētai*) pues a su modelo (*arkhētypon*) de todas maneras tiene también la eternidad de él (el Padre que simboliza a la Inteligencia) como su imagen (*eikón*) que es" (*Enn.* V, 8, 1215-17)¹².

El tratado II de la 5ª *Enéada* nos muestra a las claras la dependencia y continuidad de las diferentes regiones de lo real. Entresacamos las líneas más ilustrativas:

¹¹ Cf. *Enn.* IV, 8, 820-31; II, 2, 21-4; III, 4, 11-3; VI, 7, 1732-43; VI, 7, 42; III, 9, 9, etc. Véase J. TROUILLARD, *La procesión plotiniense*, P.U.F., Paris, 1955, pág. 69-75; J. MOREAU, *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, Vrin, Paris, 1970 (= Moreau), págs. 90-94; 97; 104-105; 113-114; 125; 204-205. J. ZANDEE, *The Terminology of Plotinus and of some gnostic writings, mainly the Fourth Treatise of the Jung Codex*, Publicaciones de l'Institute hist. et archéol. néerlandais de Stamboul, Istambul, 1961 (= Zandee), pág. 31-33; J. M. RIST, *Plotinus: The Road to Reality*, Cambridge University Press, 1967 (= Rist), pág. 66 y ss.

¹² Cf. *Enn.* V, 9, 335-37; V, 9, 536-48; IV, 8, 624-26; V, 4, 123-41; IV, 9, 4 10-19; V, 1, 33-7; III, 9, 5; III, 4, 114-17; I, 2, 2; V, 6, 416-24; IV, 3, 11; V, 4, 13-16; IV, 5, 7; VI, 7, 610-15; VI, 7, 12; VI, 7, 181-5; V, 3, 846-53; V, 3, 1240-52. Véase J. N. DECK, *Nature, Contemplation and the One*, University of Toronto Press, 1967, pág. 15 a 17, fundamentalmente y págs. 21, 43, 65, 84-85 104 y 111; MOREAU, pág. 95; 103-106; 116-117; ZANDEE, pág. 19-22; F. BOURBON DI PETRELLA, *Il problema dell'arte e della bellezza in Plotino*, Le Monnier, Firenze, 1956, págs. 16-24; 33-44.

"Lo Uno es todo y nada. En efecto como principio de todas las cosas no es ninguna, aunque aquello es todo... Siendo (lo Uno) perfecto (*τέλειον*) no necesita buscar ni tener nada como que sobreabunda y esta sobreplenitud propia produce algo diferente. Lo que ha llegado a ser se vuelve hacia él y es fecundado y mirando hacia él llega a ser también Inteligencia.

Así pues, como el ser (*ον*) es semejante a aquel (lo Uno) al expandir su potencia múltiple produce algo semejante (*ὁμοία*). Pero siendo éste también imagen (*εἶδος*) de aquel, se expande como él que es anterior a sí. Y esta actualidad originada en el ser (*ουσία*) es el Alma... Pero ella (el Alma) produce no permaneciendo inmóvil, sino que moviéndose engendra una imagen (*εἶδολον*)... y engendra esta imagen de sí que es la sensación y la naturaleza en las plantas" (11-21)¹³.

Por lo significado, esta remota teoría de la imagen envuelve la idea de que en cada reflejo del ser y en el ser mismo conviven lo idéntico y lo otro. La mismidad de lo supraontológico que en el ámbito de lo ontológico se debilita por sucesivos agregados de la alteridad, bajo la forma de las dos materias, y que desempeña en Plotino una función relativa a los niveles de realidad ontológica y nunca posee un carácter absoluto¹⁴. En cada aspecto descendente del ser la Posibilidad se limita y el carácter limitante que aparece conjugado en tal momento ontológico, da cuenta del oscurecimiento del ser verdadero. El tránsito de lo Uno a lo múltiple, de la serenidad supraconsciente, que trasciende toda dualidad noética, ética u ontológica, al dominio de la primera dualidad

¹³ Las citas de las *Enéadas* siguen la distribución del texto griego de E. BRÉHIER, *Ennéades*, I-VI (7), Les Belles Lettres, 1960-1963. Para las cinco primeras *Enéadas* se ha cotejado siempre el texto crítico de P. HENRY-H. SCHWYZER, *Plotini Opera*, I-II. Desclée de Brouwer-L'Édition Universelle, Paris-Bruxelles, 1951-1959. Las traducciones han buscado la literalidad, habiendo tenido en cuenta las versiones en lenguas modernas del mismo E. BRÉHIER, V. CILENTO, *Enneadi* I-III (véase nota 8), S. MACKENNA, *Plotinus. The Enneads*, Faber and Faber, London, 1969; H. HARDER *et alii*, *Plotinus Schriften*, I-V (11), Félix Meiner Verlag, Hamburg, 1956-1967 y R. H. ARMSTRONG, *Plotinus*, I-III, Loeb Classical Library, London, 1966-1967.

La versión árabe del texto de *Enn.* V, 8, 12¹⁵⁻¹⁷, en *Theol.* VIII, 177, dice así en la traducción de G. Lewis: "en efecto la imagen imita al antecedente de quien es imagen. Hay vida, ser y belleza en este mundo, porque es la imagen del mundo celeste, permaneciendo en el ser por tanto tiempo como existe su modelo", *Plotini Opera*, II, pág. 407.

¹⁴ Cf. *Enn.* VI, 9, 833-85; II, 4, 528; II, 4, 16; I, 8, 7. Véase J. TROUILLEARD, *op. cit.*, pág. 14-20; J. M. RIST, "Monism: Plotinus and some Predecessors", *Harvard St. in Class. Philology*, 70, 1965, pág. 329-344.

o de la región de las formas a sus manifestaciones en devenir a través del Alma, es el profundo carácter constitutivo de la Realidad que Plotino quiere apresarse en su teoría de la imagen¹⁵.

De este modo toda imagen es dual, lo que ya habla de su degradación respecto de lo Uno, pero al mismo tiempo esta dualidad trasforma su naturaleza, pues los reflejos inferiores al ser recogen la potencia de lo Uno debilitada desde su primera reflexión y así se origina un encadenamiento ontológico de imágenes, que afirman y niegan al Principio con diferente acento.

Insiste Plotino (*Enn.* VI, 4, 101-15) para evitar desvaríos de interpretación, en que el sentido primario de la palabra imagen (*eidolon, eikón, mimema*) es comparable a la idea que tenemos de la imagen en el agua, en un espejo o en la sombra. Es decir, tomando uno de los casos, el objeto se refleja en el espejo, pero el resultado de la reflexión no es ni el objeto que se refleja ni el espejo en el que la imagen se refleja. A su vez, objeto y espejo intervienen necesariamente en la generación de la imagen y en diferente manera. En tanto que el objeto determina la formación de su imagen que de él depende como determinante, el espejo aporta los elementos que permiten la reflexión, pero también la distinción entre el objeto y su imagen. No olvidemos que Plotino dice que la imagen generada (ontológica) es como la imagen en un espejo, subrayando con ello las semejanzas formales (tríada de elementos y analogías de relación) más que el contenido de la imagen invertida, de lo contrario el mundo inteli-

¹⁵ A través del *Timeo*, el diálogo platónico más estimado por Plotino, se adivina una semejante teoría de la imagen. *Tim.* 27c-29d distingue el ser del devenir y los vincula por el Demiurgo y por el primero el segundo es ordenado (bello), "pero resultando así es totalmente necesario que este universo sea imagen (*eikóna*) de aquél" (29b, también 92c), síntesis que se desarrolla de 29e a 47b y en que se insiste parcialmente en el tema en 29e-30c —macrocosmos imagen del cosmos ideal—. Este universo es imagen (*ágalma*) de los dioses. El tiempo es imagen de la eternidad (37b-38c). El hombre y los restantes mortales son una imitación de la antigua forma de producción (41c) y el ser humano es imagen del universo (44d-47b), correspondencia macro-microcosmos que habla de inferioridad e inversión. El cosmos físico es una imagen aún inferior que manifiesta la forma y armonía ejemplares a través del cambio indefinido (53-61c). También el aspecto psicofísico del hombre en 61-68c; 69d-71a. Desde 48a en adelante se explica esto mismo, pero haciendo intervenir en la imagen la materia sensible (50c-d, 52d).

Véase también *Rep.* VI, 509 y ss. y X, 596a ss. (V, 472c; VI, 500e; VIII, 561c); *Político*, 277d; *Fedro*, 282c, etc.

No creemos que Proclo sostenga ideas diferentes, p. e., *Elementa*, th. 55, 62, 70, 147, 174, 204, etc.

gible resultaría la forma traspuesta, idealizada, del empírico que nos llega de inmediato y que debemos transformar en su esencia a simple vista y opinión oculta. Creemos que ésta es la causa, junto con el motivo ontológico ilustrado, por la que Plotino hace hincapié en que no debe entenderse la imagen a la manera como lo es un retrato o estatua (*eikón*)¹⁶.

Al mismo tiempo se utilizan en las *Enéadas* algunas relaciones estructurales que el hombre percibe en la necesidad natural, para ilustrar con su funcionamiento la naturaleza ontológica de la imagen. Citemos dos ejemplos.

Ilustrativo resulta el comportamiento humano de la generación. Así la relación generacional padre, madre, hijo barrunta un orden procesual más profundo. El hijo llega a ser la imagen del padre a través de la madre. El progenitor facilita en la generación el elemento esencial y determinante; la mujer fecundada, plano receptor y pasivo, proporciona los elementos que permiten la conservación y crecimiento del embrión. La resultante o imagen participa de la esencia del padre, pero gracias a la colaboración materna se alcanza la actualidad filial, individualidad diferente, surgida como potencia implícita de la misma esencia paterna, pero a la que explícita y con ello diferencia y separa el acogimiento materno¹⁷.

También en analogía con el proceso descripto, distingue Plotino en los fenómenos físicos la diferencia existente entre el elemento producido *propio del agente productor*, del producido *a partir de dicho agente*. Así el calor de un cuerpo presenta una

¹⁶ Cf. *Enn.* I, 4, 10^o; IV, 3, 11⁷; I, 1, 8¹⁷; III, 6, 7, 41; IV, 3, 12¹; III, 6, 9¹⁶⁻¹⁹; III, 6, 14. Véase R. FERWERDA, *op. cit.*, pág. 9-23.

También aquí sigue Plotino al maestro. La materia es imposibilidad absoluta (*Tim.* 50c), pero la idea es visible sólo por el *noús*, no por los sentidos (51d, 52b). Es decir, la acomodación del órgano receptor de la realidad es una necesidad, y se debe remontar desde la imagen al modelo. La imagen es, por decir, deformación por su carácter ontológico inferior en cuya constitución entra la materia, pero esto no significa que la materia dé forma alguna, sino que acoge empobreciendo.

¹⁷ Cf. *Enn.* V, 9, 9⁸⁻¹⁴; V, 8, 7¹³⁻¹⁸; V, 1, 3¹⁴⁻²¹; V, 9, 4^o; VI, 9, 7⁸²; IV, 4, 11²²; III, 8, 4¹⁴; III, 5, 3¹⁰; V, 1, 7⁵; VI, 7, 35³¹; II, 4, 16¹⁴; IV, 3, 7²⁹; III, 8, 4¹¹; V, 8, 4²; II, 3, 9⁴; III, 5, 4²¹; III, 6, 19¹; II, 9, 10³¹; II, 9, 12⁸⁻⁹; III, 2, 2¹⁸; III, 7, 11²³; IV, 3, 10, 11; V, 1, 5, 11; V, 9, 6¹⁰; VI, 7, 14⁴; VI, 7, 33²². Véase también *Tim.* 50 d. y ANTONIO ORSE, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, Estudios Valentinianos I/1, Universitatis Gregoriana, Roma, 1958, pág. 338 y ss. en donde se encuentran numerosos testimonios occidentales de la época clásica sobre la fisiología genética aplicada como imagen ontológica y teológica.

doble vertiente. El calor *del* fuego, difiere del calor *a partir del* fuego. En el primer caso el calor integra la actualidad del fuego, en el segundo el calor es una irradiación del fuego, dependiente, pero no idéntico. Manifiesta la naturaleza ígnea, pero debilitada, es imagen del fuego en la que se manifiesta la presencia de la alteridad, para que subsista la diferencia, pero como en el caso de la imagen en el espejo, figurativamente no podría llegarse del calor al fuego¹⁸.

II. — Teoría ontológica del lenguaje

La reflexión teórica sobre el lenguaje aflora en algunos escasos lugares de las *Enéadas*, pero estas breves indicaciones resultan buenos puntos de partida para trazar una comprensión metafísica del lenguaje por parte de Plotino¹⁹.

Por lo menos en dos lugares (*Enn.* V, 1, 37-9; I, 2, 327-30) nos presenta claramente Plotino el lenguaje como la imagen de las representaciones interiores del alma, de la misma manera que el alma es *lógos* de la Inteligencia²⁰.

Como el alma es una imagen ontológicamente dependiente de la Inteligencia a la que revela insuficientemente, en un grado inferior de realidad, así el lenguaje humano manifiesta en un nivel más débil y subordinado la actividad cognoscitiva del alma y sabemos que esta actividad intelectual es propiamente noética o contemplativa. Hay por tanto según nuestro autor en el lenguaje del hombre, inferioridad respecto de su contenido expresivo, pero no ruptura con él, en la medida en que es vínculo de aquella actividad propiamente humana y creadora que es la contemplación.

Más aún, para evitar los equívocos en *Enn.* IV, 3, 30 Plotino utiliza refiriéndolo al lenguaje, la idea de la imagen en el espejo cuyo significado conocemos. El lenguaje es como la imagen en un espejo respecto del pensamiento (*noéma*). El lenguaje, por tanto, tiene un valor designativo que se enlaza con un significado

¹⁸ Cf. *Enn.* V, 4, 228-30. Véase J. N. DECK, *op. cit.*, pág. 13-14.

¹⁹ Sobre el lenguaje de la metafísica véase ARMANDO ASTI VERA, "El lenguaje de la metafísica", en *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía*, Alta Gracia (Córdoba), 6 al 13 de julio de 1971.

²⁰ Cf. asimismo *Enn.* V, 1, 644-45; III, 8, 526-30; IV, 3, 307-16; VI, 1, 51-14; V, 3, 1721-25; V, 5, 514-27.

ontológicamente superior, el que se refleja en un medio que lo transforma fragmentándolo y que así lo manifiesta y lo oculta. El lenguaje, de esta manera, nos da sólo indicios del *noema* y ello es así porque la alteridad, lo otro de la actividad noética, en este caso la materia sensible en tanto recorta y exterioriza, interviene en el medio significante, continente sensible espacial y temporal, constituyéndolo en un modo inferior de la Realidad, pero válido en su plano.

Y porque el medio reflectante, el elemento exteriorizador, puede intervenir con mayor o menor capacidad distorsionadora, Plotino ha entrevisto asimismo una jerarquía de medios expresivos.

En *Enn.* V, 8, 6 ha subrayado Plotino el empleo de los jeroglíficos por los sacerdotes egipcios como medios más apropiados para expresar la indivisibilidad del *lógos* del alma.

El jeroglífico es un vehículo sintético de expresión. Las figuraciones grabadas en las piedras que se encuentran en sus templos por su carácter más inmediato e implícito, reflejan mejor el saber, porque su carácter premioso señala más a lo real, permite mejor la intuición que capta la totalidad significativa, que el razonamiento y la deliberación, que se desarrollan y desmembran de más en más la visión que los soporta ²¹.

Es el tema de la unidad y la multiplicidad el que se nos presenta nuevamente en este nivel empírico de la Realidad. Es la materia diversificadora la que amplía y debilita la expresión. La concreción sensible de la idea a través de un solo medio espacial, dice más, sugiere más, que su exposición a través de un discurso que incluye palabras y éstas, letras, porque los intermediarios han ido cada vez en aumento y han mediatizado progresivamente su contenido. El tiempo, ingrediente ineludible del discurso oral y escrito, es también la nota depauperadora de la expresión sintética.

En dos textos del período más prolífico de la producción literaria de Plotino, se explica la relación contrapuesta mencio-

²¹ El jeroglífico es un modo de lenguaje ideográfico, como certamente señalara entre otros R. Guéron. E. Bréhier en una nota al capítulo del tratado que comentamos nos habla de la ignorancia por parte de los griegos del carácter alfabético de estos signos, aunque P. Thillet ha colocado en su debido lugar esta afirmación. Cf. P. THILLET, "Notes sur le texte des *Ennéades*", *Revue. Int. de Phil.*, N° 92, 1970, fasc. 2º, pág. 203, nota 5. Véase también CH. RUTTEN, *Les catégories du monde sensible dans les Ennéades de Plotin*, Les Belles Lettres, Paris, 1961, pág. 35-39.

nada que existe entre el pensamiento del alma y su manifestación sensible.

En el mundo inteligible las almas son mutuamente transparentes. El vínculo intelectual reúne a las almas en un modo de existencia superior a la de las dualidades del ser humano, en la que todas son reflejos de una misma Realidad y se comprenden contemplando un mismo objeto, la coincidencia de la visión anula particularidades meramente humanas, resulta evidente que en semejante nivel del ser, el lenguaje bajo cualesquiera de sus socorros expresivos es un intermediario innecesario. En aquella esfera de la Realidad en que todo es visión, carece de sentido hablar de medios de comunicación, ya que éstos tienden a hacernos participar de lo que se hurta a las menguadas capacidades del hombre, sea ello natural o sobrenatural (*Enn. IV, 3, 1813-24*).

Sin embargo, muy otra es la realidad del hombre terrenal al que acompaña su envoltura psicofísica. El ser humano asiste al espectáculo de lo real a través de elementos diferenciadores. Mantenerse en el terreno de la contemplación creadora exige un esfuerzo constante, pero esto no niega su origen superior ni lo traiciona, sólo dificulta su reconocimiento. El lenguaje humano se inserta en este mismo rango del orden ontológico y por ello descubre su origen también celeste, pero en un plano de tan débil textura que su equilibrio sólo se mantiene con la mirada puesta en lo inteligible, por cuya virtud se patentizarán los medios más aptos de expresión (*Enn. IV, 4, 511-22*).

De las dificultades que el hombre experimenta para poder proferir verbalmente lo inexpresable y de los irremediables riesgos que se corren con el empleo del lenguaje a causa de su fragilidad constitutiva, nos habla Plotino en diferentes pasos de las *Enéadas* y con diverso tono. En oportunidades aconseja la contemplación silenciosa (*Enn. V, 3, 7, 13; VI, 8, 11, 1*) y en otras exhorta a hablar, camino que él mismo ha elegido, aunque consciente del riesgo que significa el empleo de los diferentes niveles expresivos del lenguaje, al que desorbitan sus contenidos (*Enn. III, 2, 1612; VI, 7, 212*). Y estriba en esta ambigüedad del silencio y la palabra sobre la Realidad el pensamiento teórico sobre el lenguaje y sus formas por parte de Plotino y el empleo que ha hecho de los diferentes modos de expresión.

III. — *Lenguaje indirecto y teología negativa*

Si el lenguaje es imagen de la actividad noética, sólo indirectamente podrá expresarla. El lenguaje no será respecto del pensamiento del alma como el retrato respecto de su modelo, o sea, su representación indirecta e inanimada. En este caso el lenguaje tendría su origen en lo óntico, en lo empírico, que es representable y por obra de la costumbre o de la razón convencionalmente significativo; pero que no alcanzaría con su capacidad formulativa más allá de los sentidos o de la explicación dianoética, plano de la expresión, por otra parte, que en tanto invertido por sus fines, o sea, seducido por la *práxis*, no escaparía a la connatural esterilidad e insustancialidad de aquélla²².

Pero según el anterior principio el lenguaje genuino a fuer de original deberá mostrar una fisonomía que disloque doblemente las categorías habituales de expresión, a las que un trasfondo ontológico sutil desliza imperceptiblemente hacia la convención poniéndolo al servicio de la *práxis*. Por ella habrá de violentar las formas del lenguaje socialmente acuñadas, pero, ante todo, apuntar, sugerir lo que el lenguaje no puede contener.

De acuerdo con lo expresado podemos afirmar que el uso de comparaciones e imágenes en las *Enéadas*, no tiene tanto un valor metafórico, como simbólico. No trata tanto de esclarecer lo que se quiere decir, con lo que sólo se quebraría la capa más superficial del lenguaje, cuanto impulsar al que atiende a lo que de por sí no se puede decir.

Lo ya dicho sobre el empleo de los jeroglíficos nos orienta cómo y en qué sentido Plotino valoriza la imagen. Cada plano inferior de la Realidad apunta al superior de que participa y la naturaleza, en su incesante devenir —como en forma más conocida uno de sus aspectos, el tiempo, es imagen de la eternidad— ella lo es del Alma (*Enn.* II, 3, 1816-22). El mundo sensible será así expresión del Inteligible, como su imagen, y sus diferentes componentes, cada uno según su constitución, revelarán la presencia del ser. Ahora bien, en la medida en que el hombre, ser anfíbio (*Enn.* IV, 8, 431), capte esa realidad, la manifestará en

²² Para las relaciones *theoria-práxis* véase P. PRINI, *op. cit.*, pág. 134 y ss.; F. BOURSON DI PETRELLA, *op. cit.*, pág. 69-78; J. TROUILLARD, *La purification plotinienne*, P.U.F., Paris, 1955, pág. 40-42 y sobre todo, R. ARNOU, *Praxis et theoria*, Paris, 1921, pág. 21 y ss.

forma más imperfecta y la expresará en proporción directa a la claridad de su comprensión. Ya hemos comprobado la superior jerarquía reconocida por Plotino a los símbolos sensibles y de la misma manera es preferentemente el mundo de la naturaleza el que se vuela en sus escritos cuando quiere sugerir el fondo ontológico de la Realidad²³. Pero de igual manera debe expresarse la Realidad por medios ilustrativos más explícitos, cuando el símbolo o la imagen resultan insuficientemente comunicativos por incapacidad de asimilación simbólica. Este último caso es el del empleo del mito en Plotino que muestra una doble faz. Es medio desarrollado de expresión, pero que conserva la misma fertilidad reveladora tradicional y ontológica que es inherente a todo relato mítico.

J. Pépin, según aludimos, en un artículo notable y posteriormente en su monumental obra, *Mythe et Allégorie*, págs. 190-209, ha interpretado el uso del mito en Plotino con sentido alegórico, aunque al final del trabajo reconoce las deficiencias del empleo de la alegoría en Plotino, ya que sus figuras míticas, por una parte, no siempre indican un mismo significado filosófico y, por otra, un mismo concepto filosófico puede ser vehiculado por diferentes seres mitológicos²⁴.

Consideramos que estas fluctuaciones en el significado, son las que precisamente hubieran debido advertir que Plotino no admitía la desmitificación alegórica, como ningún otro atisbo de racionalismo.

El P. Cilento, por su parte, en el sensible artículo sobre este tema que ha dedicado a Plotino, advierte sagazmente la dife-

²³ Brevemente puede ser confirmada esta afirmación cotejando el índice de R. FERWERDA, *op. cit.*, III-IV.

²⁴ Cf. asimismo R. ARNOU, "Quelques remarques sur l'emploi de la mythologie dans les *Ennéades*", Appendice A, en *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Presses de l'Université Gregorienne, Rome, 1967, pág. 296-299 y F. BORBON DI PETRELLA, *op. cit.*, pág. 24-33. De la misma manera, aún más recientemente J. PÉPIN, en "Plotin et le miroir de Dionysos (*Enn. IV, 3, 27-12, 1-2*)", *Revue Int. de Phil.*, N° 92, 1970, fasc. 2, pág. 306 y ss., ha resumido el sentido de la exégesis alegórica naturalista, cosmológica, metafísica y espiritual en torno al mito de Dionysos. En todos los casos la figura alegórica sirve para expresar una concepción previa, basada en a) un empirismo racionalista, b) una cosmología también racionalista o c) una doctrina filosófica, en la que a veces aparecen las ilustraciones en el nivel ético o antropológico. Si en a) y b) vemos el origen de la doctrina y por ello han aparecido las denominaciones de "empirismo" y "racionalista" —las que no se encuentran, naturalmente, en Pépin—, en c) no alcanzamos a descubrir la actitud que pueda determinar un empleo alegórico del mito.

rencia existente entre el empleo del mito en Platón y en Plotino, cuando nos dice: "Plotino nunca pasa de la filosofía al mito para facilitarnos una confirmación. Su razonamiento no se cambia en fabulación; ni el logos se torna en mito. A la inversa de lo que por ejemplo, sucede en el *Fedón*, Plotino pasa del mito al logos y de la revelación mística al conocimiento filosófico" (pág. 251). Creemos que tampoco se hace aquí justicia al pensamiento de Plotino y que la diferencia que va de Platón a Plotino, es la que media entre el maestro y el exégeta. Nos explicamos:

Cuando Platón, en momentos culminantes, pasa en sus Diálogos de la exposición discursiva al mito como forma superior del lenguaje, calla toda aclaración porque el destino de su expresión tiene todavía oyentes. Sin embargo, Plotino, modelo de exégeta tradicional, es decir, vehículo humilde y consciente del pensamiento metafísico cuyo objetivo es la transmisión inalterada de la doctrina, se expresa también por medio de mitos, sean relatos de la tradición homérica, hesiódica u órfica, pero tiene que poner a su servicio el lenguaje racional, de lo contrario no serían comprendidos²⁵. Según lo dicho, Plotino no alegoriza, sino que invierte, digamos, la función que trata de dar conceptos y explicaciones racionales, para que no se bastardee por completo la doctrina que desde siempre expuso el mito.

La definición de *Enn.* III, 5, 924-29, no puede ser más explícita: "Los mitos, si realmente llegan a ser mitos, deben distribuir temporalmente aquello de que hablan y separar los unos de los otros a muchos de los seres que en realidad existen juntamente, pero que por su rango o poderes se distinguen y en donde al igual las discusiones filosóficas presentan generaciones entre los seres inengendrados y ellas mismas también separan aquello que existe junto (ellos = mitos), que enseñan en la medida de sus posibilidades, de la misma manera consenten de inmediato para el que comprende (*tói noésanti*) en su composición"²⁶.

²⁵ Sobre la comprensión de Plotino como exégeta, cf. *Enn.* IV, 2, 249-54; IV, 8, 51-6; V, 1, 80-10; VI, 4, 164-7; IV, 3, 7; IV, 3, 591-99; VI, 8, 1912-20; VI, 2, 221-7; III, 7, 18-15. Cf. también P. HADOT, *Plotin ou la simplicité du regard*, Plon, Paris, 1963, pág. 12 y ss. y A. EON, "La notion plotinienne d'exégèse", *Revue. Int. de Phil.*, N° 92, pág. 252 y ss.

²⁶ Véase también *Enn.* IV., 8, 440-42; V, 1, 619 y ss.; IV, 3, 914-20; VI, 7, 3527-30. Cf. J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et St. Augustin*, Vrin, 1971, pág. 66-102 con sus referencias al mito en Plotino y los gnósticos y preferiblemente, A. ORBE, *op. cit.*, pág. 206-209; *idem*, *La teología del Espíritu Santo*, Estudios Valentinianos IV, Universitas Gregoriana, Ro-

Finalmente, Plotino utiliza a todo lo largo de las *Enéadas* y con constancia, el lenguaje conceptual junto con sólidas demostraciones racionales y gracias a esto, pese a su sospechoso "misticismo", no ha podido ser desalojado de la galería de los filósofos occidentales. Sin embargo, también en este caso el lenguaje está al servicio de lo que trasciende su significación. Y ya se muestre el discurso con todas sus nervaduras racionales o su fracaso expresivo, ostensible por medio de la teología negativa, es siempre el lenguaje como imagen del *noéma* el que muestra sus limitaciones inherentes.

La doctrina de Plotino es pensamiento metafísico integral²⁷. Su punto de partida es suprarracional. Bajo la forma de la penetración metaempírica (sea realización metafísica virtual o completa), la unión con lo Uno, o de la intuición intelectual (*noésis*) en la esfera inteligible, nos hallamos siempre en un nivel que trasciende el conocimiento racional y sensible. El lenguaje humano, incluso en sus formas simbólicas superiores, la imagen y el mito, envuelve elementos mediatizadores y en la medida en que la recta razón (*Enn.* IV, 4, 1720-25; VI, 8, 31-5) hace presencia, el elemento analítico progresa, aunque puesto al servicio de la experiencia suprarracional adquiere un sentido positivo, por más que insuficiente, mostrando la inanidad del discurso basado en la atribución en los grados superiores de la Realidad (*apophatismo*) o despejando los errores y orientando hacia la correcta comprensión de la doctrina. En efecto, toda exposición discursiva de relieve se auxilia con el lenguaje sugeridor más apropiado: el de la imagen²⁸.

Valorar el lenguaje indirecto de Plotino como metafórico o alegórico y colocar en la cima de sus recursos expresivos a la teología negativa, como la forma más apropiada de su expresión, significaría postular un disimulado racionalismo plotiniano, ante el que el *apophatismo* de nuestro autor caería como la cáscara seca de un fruto sin pulpa.

ma, 1966, pág. 13-14 y H. CH. FUECH, "Gnosis and Time", en J. Campbell (ed.), *Man and Time*, Routledge & Kegan Paul, London, 1958.

²⁷ Cf. G. VALLIN, *La perspective métaphysique*, P.U.F., Paris, 1959, pág. 92 y ss. y asimismo el comentario a este autor de PH. MERLAN, en *From Platonism to Neoplatonism*, 3ª ed., M. Nijhoff, The Hague, 1968, pág. 138-139.

²⁸ *Enn.* V, 2, 227-30; V, 6, 416-24, son bien ilustrativos.

IV. — *La concepción metafísica y ontológica del simbolismo*

Se nos recuerda a menudo que los estudios sobre el símbolo y el mito han sido frecuentes en lo que va del siglo²⁹.

Los exámenes de la psicología profunda, las indagaciones sobre el folklore y sobre todo las investigaciones etnológicas, han contribuido a la revalorización del lenguaje mítico y simbólico. Aún más cerca de nosotros, la polémica en torno a la desmitologización del N.T., los trabajos sobre la semántica y sobre filosofía del lenguaje y los progresos de los estudios hierológicos, han mostrado eficazmente la naturaleza original e irremplazable de estas mismas expresiones³⁰.

Los trabajos de aquellos sabios que tienden a sostener el fondo ontológico de las tradiciones simbólicas y míticas de las manifestaciones religiosas, son el mejor puente, creemos, para

²⁹ Sólo en nuestro medio inmediato podemos citar: C. EGGERS LAN, "Sobre el problema del comienzo histórico de la filosofía en Grecia", *Anales de Filología Clásica*, 10, Bs. As., 1967, pág. 5-67; NIMED DE ANQUÍN, "El problema de la desmitologización", *Arkhé*, Córdoba, 1964, pág. 5 y ss.; ARMANDO ASTI VERA, "Mito y semántica", en *Actas del XV Cong. anual de la SAPSE*, J. S. CROATTO, "El mito-símbolo y el mito-relato", *idem*; F. GARCÍA BAZÁN, "El relato de la caída: análisis hermenéutico", *idem*; V. MASSUH, *El rito y lo sagrado*, Columba, Bs. As., 1965, pág. 7-17; F. BOASSO, "Símbolo, mito y tipología bíblica", en *El catolicismo popular en la Argentina*, 2º, Ed. Bonum, Bs. As., 1969, pág. 35-81; C. A. DISANDRO, *Tránsito del mythos a logos*, Ed. Hostería Volante, La Plata, 1969, pág. 11-48; M. BÓRMIDA, "El método fenomenológico en etnología", Servicio de Fichas de Antropología, Fac. de Fil. y Letras, Bs. As., 1971, pág. 16 y ss. y 38 y ss.; E. LÓPEZ SOSA, *Mito y realidad*, Troquel, Bs. As., 1965. El N° 1 de *Estudios de Filosofía y Religiones del Oriente*, Bs. As., 1971, se encuentra dedicado al estudio del simbolismo en diferentes áreas del Oriente.

³⁰ Cf. M. ELIADE, "Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso", en M. ELIADE y J. M. KITAGAWA, *Metodología de la historia de las religiones*, Paidós, Bs. As., 1967, pág. 116-117. Para el problema de la desmitologización del N.T., R. BULTMANN *et alii*, *Kerigma and mythos*, Harper and Row, N.Y., 1961 y la clara exposición de R. MARLÉ, *Bultmann y la interpretación del Nuevo Testamento*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1970. Un resumen sobre las diferentes posiciones ante el mito desde la Antigüedad hasta los tiempos modernos, A. ANWANDER, *Hombres, mitos y misterios*, Ed. Paulinas, Bs. As., 1966 y una síntesis de mayor aliento que relaciona la comprensión del lenguaje mítico y simbólico por parte de autores contemporáneos —R. Bultmann, P. Tillich, H. Duméry y P. Ricoeur— con la teología bíblica, en P. BARTHEL, *Interpretation du langage mythique et théologie biblique*, E. J. Brill, Leiden, 1963.

poder adelantar un tratamiento metafísico del lenguaje y poder así unificar y jerarquizar los diferentes niveles de la expresión³¹.

Hace siglo y medio G. F. Creuzer en su *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, pág. 22 y ss. remozaba la distinción de Proclo entre la expresión velada (*en-deitris*) y la develada, clasificando en la primera categoría a los símbolos, imágenes y mitos³².

J. Wach en su obra ya clásica, *El estudio comparado de las religiones*, pág. 138, ha utilizado esta distinción señalando el carácter alusivo de los medios *endéiticos* y el explicativo de los discursivos. Al segundo pertenece claramente la doctrina, el aspecto teórico de toda religión, que explica, sistematiza y norma la creencia. Al primero le corresponde, también sin dudas, el símbolo que implica lo que la doctrina desarrolla. Y entre ambos, creemos, porque ilustra, pero con desarrollo figurativo-teórico, se encuentra el mito.

Naturalmente en esta clasificación de los medios intelectuales de la expresión religiosa, la superior capacidad reveladora corresponde al símbolo por su carácter sintético e inmediato y le siguen en orden de potencia expresiva el mito y la doctrina, por su creciente naturaleza analítica y mediata.

En varias oportunidades M. Eliade ha facilitado una buena descripción fenomenológica del símbolo religioso³³ pero para

³¹ Trabajos fundamentales: M. ELIADE, *Tratado de historia de las religiones*, Inst. de Estudios Políticos, Madrid, 1954, cap. XII-XIII; *Images et symboles*, Gallimard, Paris, 1952, Int. y cap. I; *idem*, *El mito del eterno retorno*, Emecé Ed., Bs. As., 1968, cap. I; P. RICOEUR, *Finitude et Culpabilité, II, La symbolique du mal*, Aubier, 1960, Int. y Conclusión; J. WACH, *El estudio comparado de las religiones*, Paidós, 1967, cap. III; P. TILLICH, "The Religious Symbol" en F. W. Dillistone (ed.), *Myth and Symbol*, S.P.C. K., London, 1966, pág. 15-34; H. DUMÉRY, *Philosophie de la religion*, P.U.F., Paris, 1957, vol. II, cap. III; R. GUÉNON, *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, Les Editions Vége, Paris, 1964, II parte, cap. VII; *idem*, *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, Eudeba, Buenos Aires, 1969.

³² Cf. PROCLUSO, *La Teología Platónica*, a cura di E. Turolla, Ed. Laterza, Bari, 1957, I, 2, pág. 7; 4, pág. 18-19. Gran parte del *Comentario a la República* del mismo autor, está dedicado a la dilucidación del valor simbólico de los mitos homéricos en ese Diálogo. En efecto, el valor de ellos no consiste en su capacidad de enseñar, sino en su sentido místico (*In Remp.* I, 80). Cf. la breve síntesis de J. TROUILLARD a Proclus, *Eléments de Théologie*, Aubier, Paris, 1965, Int. pág. 40-42. También F. BUFFIÈRE, *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, Les Belles Lettres, Paris, 1956, pág. 540 y ss.

³³ Cf. M. ELIADE, art. cit.; *idem*, *Tratado*, cap. XIII; *idem*, "Le symbolisme des ténèbres dans les religions archaïques" en *Polarité du symbole. Et. Carm.*, Desclée de Brouwer, Paris, 1960.

nuestros objetivos, consideramos que ella debe ir precedida de una reflexión teórica sobre el sentido del símbolo en general. Los elementos para esta tarea pueden también ser rastreados en estudios contemporáneos³⁴. Resulta así que *stricto sensu* el símbolo es un objeto sensible, perceptible directamente, que lanza a quien lo aprehende intuitivamente, hacia un sentido trascendente a su significación inmediata, mostrando, al mismo tiempo, que participa de aquello que revela. Esta esta participación la que fundamenta al símbolo y por ello es expresión necesaria, de realidad inferior e invertida y de textura sintética. Naturalmente el símbolo es elocuente para la intuición intelectual o la fe y mudo para la razón. El símbolo, esencialmente cósmico *lato sensu*, por lo dicho, puede también imponerse a través de la psique, o la capacidad artística y literaria, apareciendo como imagen psíquica, artística, poética o metafísica³⁵.

El mito difiere del símbolo, lo explicita y así lo empobrece. Lo que, p.e., la roca dice al hombre de mentalidad simbólica, se lo sigue expresando, pero ahora, se necesita para ello una extensión teórica referencial auxiliar, que habla de una clara inferioridad intuitiva.

El mito descriptivamente considerado³⁶ es un relato en el

³⁴ Cf. nota 29.

³⁵ Cf. P. RICOEUR, *op. cit.*, Int.

³⁶ Cf. M. ELIADE, *Aspects du mythe*, Gallimard, Paris, 1963, cap. I; *idem*, *Mitos, sueños y misterios*, Cía. Gral. F. Editora, Bs. As., 1961, cap. I; A. BRELICH, *Introduzione alla storia delle religioni*, Edizioni dell'Ateneo Roma, 1966, pág. 7 y ss.

En la relación mito-logos, que el mito sea un instrumento de expresión metafísica, o sea, de invitación hacia una experiencia de naturaleza inexpressable, es una realidad a la que la misma originalidad verbal de la palabra exhorta. Si bien una moda hoy corriente en los estudios sobre el mito quiere consagrar la incompatibilidad de la raíz *my* (presente en *myó* = cerrarse y *myéó* = iniciar en los misterios), en los sustantivos *mythos* y *mysterion*, bien sabemos que esta separación es incierta y se basa sobre una hipotética raíz gótica para la etimología de *mythos*, cf. E. BOISACQ, *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque*, Heidelberg, 1950, art. *mythos*, cuya derivación se sigue manteniendo y G. KITTEL, *Th. Wörterbuch zum N.T.*, Verlag von W. Kohlhammer, Stuttgart, Band VI, pág. 772 y 809. Diferentes son las conclusiones a que puede conducir un análisis comparado. En el siglo XVII, aunque con dudoso matiz semántico, todavía se nos recordaba, *mythos*: "verbo, oratio... q. a *myéó*, doceo; vel a *myó*, claudio: quia dum loquimur, os subinde claudimus", CORNELLI SCHREVELII, *Lexicon Manuale Graeco-Latinum et Latinum-Graeco*, Patavii, 1687. R. Guénon con su acostumbrada sagacidad, y en parte entre nosotros Carlos A. Disandro, cf. *op. cit.*, pág. 21 y ss., ha establecido el parentesco de *mythos* con *myó-myéó*, pero también

que se cuenta cómo por obra de los seres sobrenaturales en el tiempo primordial se ha producido el surgimiento de alguna nueva entidad, pudiendo haber sido ésta la totalidad del cosmos, presente a través del contorno inmediato, o algún elemento de él que anteriormente no existía.

Y el significado de esta caracterización es el siguiente: el mito es relato, o sea historia, exposición que se desarrolla temporalmente. Pero, sin embargo, esta narración que se da en el tiempo, hace referencia a un tiempo primordial. Es decir, un tiempo que trasciende la cronología, que no es el tiempo cósmico, por lo tanto que no le precede ni procede, sino que está fuera de él. Es por ello el tiempo inmemorial en el que actúan los seres sobrenaturales (que tampoco se confunden con el hombre en su existencia histórica), que llevan a cabo acciones en las que no muerde el tiempo ni el deterioro natural y que son así los ejemplares de cuanta realidad existe. Es decir, el valor de realidad del cosmos, de cuanto en él hay y de las acciones humanas, se encuentra en correspondencia con sus paradigmas, por ellos cuanto existe tiene razón de ser. De más está con esto decir, que la relación paradigma-ente no se basa en la causalidad racional, sino esencial y que el paradigma trasciende tanto el tiempo como el espacio y las condiciones del devenir. Y naturalmente la historia transmitida es verdadera, por ser el vehículo de hechos sagrados en los que mora el superior valor, la más alta realidad y la auténtica verdad. Finalmente, todo el relato gira en torno a la aparición de una nueva realidad cósmica, total o parcial, es decir, aclara su índole y valor en relación con lo sagrado por medio de la narración, signo evidente de que la

con *mylló* y las formas latinas *mutus* y *murnor*, como opuestos a *fabulare* —naturalmente en el primer caso se incluyen *mysterion* y *mystikós*—, de manera que si *mythos* ya desde Homero —cf. art. *mythos* en H. G. LIDDEL and R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Oxford at the Clarendon Press, 1966, pág. 1151— llega a significar "palabra", será la palabra de la Realidad o del Silencio. Cf. R. GUÉNON, *Aperçus sur l'initiation*, Ed. du Véga, Paris, 1946, cap. XVII-XVIII. El término sánscrito *milana*, relacionado a la raíz verbal *MIL*, significa igualmente el hecho de cerrar los ojos, cf. N. STCHOU-PAK et alii, *Dictionnaire Sanskrit-Français*, A. Maisonneuve, 1959, pág. 568. Frente al general acuerdo del rechazo de las etimologías por la lingüística estructuralista que incluso pretende con tales cánones "progresar" en la exégesis bíblica, cf. J. BARR, *Sémantique du langage biblique*, Aubier et coéd., Paris, 1971, en Occidente, Platón, *Cratilo* 383a-384e, Plotino, *Enn.* V, 5, 514-27 y Filón de Alejandría, *De officio mundi*, 148-9 conservan el valor de lo esencial.

realidad cósmica se ha oscurecido en su potencia reveladora de lo divino. Lo dicho, creemos, es lo que patentiza el mito a través de su relación, entre aquellos humanos que no han perdido la mentalidad mítica y la función viva que entre ellos mismos desempeña, consiste en la conservación del sentido de la realidad en el mundo, la que naturalmente es reactualizada siempre que se comprende con su auxilio. El mito, fundamentalmente de tradición oral, se restringe a los especialistas de lo sagrado, en la medida en que va perdiendo su *dynamis* ilustradora, para poderla mantener. Cuando el mito aparece por escrito, es evidente que se ha debilitado el polo receptor y una forma de salvarlo, hieratizándolo, es la escritura. El mito puede ser el conservador de algunos modales rituales y así ilumina al rito en su valor de aproximación a lo sagrado. Pero consideramos que estos casos no justifican una prioridad del mito sobre el ritual. Tanto el símbolo mediado por el hombre, como el rito —también simbólico— ocupan un nivel expresivo más inmediato que el mito, vinculados al cosmos y su ordenación, reflejos de una sabiduría más alta, la que vehiculizan medios estáticos o dinámicos. La pérdida de la espontaneidad expresiva del símbolo corre pareja con la especialización del culto y en este plano creemos que mito y rito son temporalmente indiscernibles.

Con las anteriores aclaraciones nos es posible cerrar el trabajo. Si para la mentalidad mítica y simbólica, el cosmos se abre como una cifra del misterio en el que se sostiene y ello se expresa al hombre en el simbolismo cósmico y él lo manifiesta a través de su capacidad simbólica y mitopoética no obnubilada, pensamos que este lenguaje natural y humano es el más alto modo en el que lo que trasciende toda forma, la infinita Potencia, puede encerrarse en formas y limitaciones. La ontología implícita en todo pensamiento religioso y la doctrina metafísica que brilla en los símbolos y mitos nos parece incontestable.

Pero el destino del pensamiento esencial ha corrido diversa suerte en Occidente y en Oriente. En este último ha sido posible la coexistencia del pensamiento sobre lo sagrado en niveles diferentes, o incluso en el más profundo, conservándose, llegado el caso, junto al simbolismo y el saber tradicional, una hermenéutica apropiada.

En Grecia la historia del símbolo y el mito ha sido diferente. Ilustrados por una mitología cercenada en la época heroica, conviviendo con el logos en forma que se nos torna casi ininteligible en los presocráticos, Platón y acaso Aristóteles. Subsís-

tiendo en forma velada con las prácticas rituales entre los fieles de Dionysos y Orfeo, los misterios de Eléusis y algunas capas de la religiosidad popular y negado y agostado en sus raíces por el racionalismo o la incomprensión, con los neopitagóricos, Plutarco y Máximo de Tiro, intenta recuperar sus antiguos fueeros³⁷. Con Plotino, embebido en las fuentes del mejor helenismo, la alta consideración tenida por Platón por el lenguaje simbólico, prolonga su significación y la intuición metafísica de nuestro autor busca un vehículo apropiado. Utilizan, por ello, las *Enéadas*, el lenguaje engastado en el puesto que le corresponde dentro de la cosmovisión que surge de aquella experiencia superior y por eso, imagen y mito, aparecen naturalmente valorizados como las más altas formas lingüísticas para expresar la Realidad. Pero cuando los tiempos no están sazoados por la visión directa, es la razón la que debe acudir en auxilio de ella.

³⁷ Cf. C. EGGERS LAN, art. cit.; H. DUMÉRY, *Phénoménologie et Religion* P.U.F., Paris, 1962, pág. 77-100; W. JAEGER, *La teología de los primeros filósofos griegos*, F.C.E., México, 1952, cap. II; W. F. OTTO, *Teofanía*, EUDEBA, Bs. As., 1968; W. K. C. GUTHRIE, *Orfeo y la religión griega*, EUDEBA, Bs. As., 1970, pág. 241-246; L. GERNET, *Anthropologie de la Grèce Antique*, F. Maspero, Paris, 1968, I. 3 y II; F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, P. Geuthner, Paris, 1929, pág. 195 y ss.; V. MAGNIEN, *Les mystères d'Eleusis*, Payot, 1950, para filosofía clásica y misterios griegos. Si bien Jenófanes censura los mitos homéricos y hesiódicos (frags. B 11, B 12, B 14, B 15, B 26), su finalidad no es meramente racionalista (frag. B 23). Jenócrates sí deja exangüe al mito al darle una finalidad pedagógica (Plutarco, *De Anima proc. in Timaeo*, 3), el mismo camino siguen los alegoristas y aunque en otro sentido, también el evermerismo. Attico y sobre todo Plutarco, niegan esta interpretación, así *De Iside et Osiride* en cap. 19 rechaza que el mito sea una creación humana, en 23, consecuentemente, el evermerismo, en 64-65 el naturalismo mítico y en 40-41, el alegorismo estoico. En 76 reconoce el simbolismo cósmico in extenso, en 10, el pitagórico, en 48 el platónico y al insistir en 74 en el valor simbólico del rito y en 67 sobre este mismo simbolismo y el de los nombres, debemos recordar que en 70-71, el símbolo y mito tienen su significado verdadero en las fuentes de la tradición. Desde este punto de vista se comprenden las referencias al mito en 9, 11, 20, 25, 27, 32, 58^{374F-375B}, 62, 64, 65, 68 y 73, cf. *Plutarch's Moralia*, vol. V, Harvard University Press, 1936. Máximo de Tiro, por su parte, sostiene que los mitos siendo "más oscuros que los razonamientos, pero más claros que el enigma" son un intérprete que exige una exégesis; constituyendo por entero una donación de la verdad, dejan una parte a la actividad del alma, que puede así "amar lo que alcanza como si fuese su propia obra" (Hipólito, *Phil.* IV, 5, pág. 45, 1.13) en A. EON, art. cit., pág. 273, nota 60 —los textos se encuentran traducidos por extenso en J. PÉPIN, op. cit., pág. 189-190. Ver tb. *Orat.* VIII, 10, en F. C. GRANT, *Hellenistic Religions*, The Lib. Arts Press, N.Y., 1953, pág. 168.

Este segundo nivel, el hermenéutico de la obra de Plotino, que conserva y enseña, aunque lastrado por la ausencia de la originalidad que lo impulsa, es, sin embargo, el que todavía hoy puede operar purificatoriamente sobre nuestras mentes, para dejarnos abiertos los planos más profundos de su alta comprensión metafísica.

ARISTÓTELES Y LOS PROBLEMAS DEL TIEMPO *

Por Eugenio Pucciarelli

1

MÚLTIPLES y no exentos de complejidad son los problemas que Aristóteles ha señalado a propósito del tiempo y, por la resonancia que su análisis ha tenido en la filosofía ulterior, puede asegurarse que no ha omitido ninguno de los fundamentales. Puesto en la tarea de reunirlos, sin dejarse llevar por un interés superficialmente taxonómico, es posible distinguir, aparte de la magna cuestión que afecta a la *existencia del tiempo*, duda renovada muchas veces en el curso de la historia pero que no logró conmover las seguridades intelectuales de Aristóteles, los que se refieren a la *estructura del tiempo* —afectada por los modos de la sucesión, la duración y la simultaneidad, así como por la trama de la primera en que confluyen el pasado, el presente y el futuro—; los que conciernen a las *propiedades del tiempo* —realidad, unicidad, continuidad, uniformidad, inestabilidad, infinitud, divisibilidad, y doble condición del ahora (como punto temporal y como presente)—; y, por último, las *relaciones del tiempo* con los entes (intratemporales, omnitemporales, extratemporales). Todos ellos se analizan dentro del marco del *fundamento del tiempo*, que les confiere cierta cohesión sistemática, y que Aristóteles lo atribuye al movimiento en el doble sentido físico y anímico, de que son exponentes la rotación del cielo y las alteraciones del alma (estas últimas en nuestro contar, fundado, a su vez, en la percepción de lo anterior y lo posterior). Y con esto queda señalado que también el problema de la *conciencia del tiempo*, tan obstinadamente investigado por la fenomenología y la psicología de nuestra época, ya había entrado en el círculo visual del pensador griego.

* Fragmento de un estudio más extenso de próxima publicación.

2.1 El examen del tiempo, como el de cualquier otro problema genuinamente filosófico, invita a Aristóteles a preguntar por las primeras causas y principios. Si la investigación se detuviera a mitad de camino renunciando a alcanzar esta meta no podría lograrse la inteligibilidad plena que promete la filosofía. Común a todos los principios es "ser lo primero de donde algo es, o deviene, o se conoce" (*Met.* V 1, 1013a 19). En el caso del tiempo, la investigación debe retroceder hasta aquello en que el tiempo se muestra: el movimiento, entendido en la doble significación de 'mutación' y 'traslado'. Toda causa, a su vez, es principio en el triple modo del ser, del devenir y del conocer. Cuatro son las especies de causas que enumera Aristóteles —material, formal, eficiente y final—, siendo las dos primeras concebidas como principios internos, es decir, inseparables de la sustancia, y las dos últimas, externos. A partir de la concurrencia de estas cuatro causas ha de ser entendido el movimiento, que Aristóteles presenta como "la entelequia de lo que es en potencia, en tanto que tal" (*Phys.* III 1, 201a 9), definición que puede desconcertar al lector que conoce su terminología pero que no está familiarizado con los juegos que matizan el significado técnico de los vocablos. La conexión entre causa, principio y movimiento se hace patente en el curso de la explicitación de los problemas del tiempo.

2.2 El movimiento —entendido como traslado en el espacio, cambio cualitativo, crecimiento y disminución, generación y corrupción (*Met.* XI 9, 1065b 10)— supone el tiempo. En términos kantianos, que aprovechan las precisiones que brindan las categorías de la modalidad, podría señalarse, sin traicionar el pensamiento de Aristóteles, que el tiempo es 'condición de posibilidad' del movimiento, lo que no ha de entenderse como si preexistiera a manera de un continente (*receptaculum rerum*) o forma del sujeto cognoscente, a la espera de procesos que vendrían a colmar su vacío. Para Aristóteles hay más bien solidaridad de ambos: movimiento y tiempo. Lo anterior y lo posterior, es decir, el antes y el después, que corresponden a los cambios que sobrevienen y que están implícitos en el movimiento, requieren ser distinguidos el uno del otro. Y con este motivo surge la segunda raíz del problema del tiempo: sólo el alma y, en ella, el intelecto, está en situación de determinar

la multiplicidad de fases del antes y el después y, por lo tanto, de tomar conciencia del tiempo y aprehender su estructura.

El movimiento, por una parte, y, por otra, el alma constituyen los dos contextos que suministran los datos para la inteligibilidad del tiempo. Conviene, sin embargo, adelantarse a prevenir un malentendido. No es el alma la que engendra el tiempo, como se ha sostenido más tarde en teorías que convierten al tiempo en "una distensión del alma"¹, ya que sin la intervención del alma, que no puede ser más que cognoscitiva, hay movimiento, hay multiplicidad de antes y después, hay magnitudes de duración, porque los entes, asiento del movimiento, son indiferentes a que se los conozca o ignore. No hay movimiento fuera de los entes y, por supuesto, tampoco tiempo (*Met.* XI 9, 1065b 6).

La dificultad de separar el tiempo, por una parte, del movimiento, y, por otra, del alma, explica la naturaleza ambigua, justifica la diversidad de las interpretaciones² y da razón del hecho de que, en el curso de la historia de la filosofía, sea posible asistir a dos maneras opuestas de concebir el tiempo: la que concede la exclusividad o, por lo menos, el primado al tiempo físico —desde Newton hasta Reichenbach— y la que, de alguna manera, lo hace depender del alma, de la subjetividad, de la conciencia o de la existencia —desde Plotino y San Agustín hasta Kant, Bergson, Husserl, Heidegger y Sartre.

¹ PLOTINO, *Eneada* III 7, § 12; SAN AGUSTÍN, *Confesiones* XI, C. 26.

² Merecen especial mención, entre los estudios contemporáneos dedicados al análisis de la doctrina aristotélica del tiempo, las siguientes interpretaciones: H. CARTERON, "Remarques sur la notion de temps d'après Aristote", *Revue Philosophique* (Paris, Alcan, 1924), tome xcvi, pp. 66-84; A. J. FESTUGIÈRE, "Le temps et l'âme selon Aristote" (1934), en *Études de Philosophie grecque* (Paris, Vrin, 1971) pp. 197-220; JOSEPH MOREAU, "Le temps selon Aristote", *Revue philosophique de Louvain* (Louvain, 1948), pp. 57-84, 245-274, recogido en el volumen *L'espace et le temps selon Aristote* (Padova, Ed. Antenore, 1965), pp. 89-177; JACQUES MARCEL DUBOIS, *Le temps et l'instant selon Aristote* (Paris, Desclée de Brouwer, 1967), pp. 129-376; HERVE BARREAU, "L'instant et le temps selon Aristote", *Revue philosophique de Louvain* (Louvain, 1968), vol. 66, pp. 213-218; WALTER BRÖCKER, *Aristóteles*, trad. de Francisco Soler (Santiago, Ed. de la Univ. de Chile, 1968), pp. 81-101, 142-144.

3.1 Aristóteles no se limitó a describir la experiencia del tiempo, tal como se da en los dos contextos del movimiento físico y del alma, sino que, desde su primer ademán, se propuso examinar críticamente las dificultades que surgían al abordar el tema. No le disgustaba, sin embargo, detenerse, primero, en consideraciones que calificaba de exotéricas, ya que no aspiraban a convencer a un auditorio de especialistas en filosofía, sino, en todo caso, a informar a un público más o menos culto, y que, por lo mismo, no se apoyaban sobre la esencia del asunto, sino sobre opiniones comunes que podían haber alcanzado algún grado de difusión en su medio y en su tiempo. El itinerario que conduce desde las opiniones comunes hasta los juicios fundados de la filosofía suele ser continuo, lo que incita a no despreñar las aportaciones ingenuas del saber vulgar, no sin la obligación de someterlas ulteriormente a crítica.

3.2 Un enjambre de aporías, la primera de las cuales afecta nada menos que a la existencia del tiempo, aparece ante la mirada del filósofo preocupado por esclarecer su naturaleza y registrar, en un catálogo lo más completo posible, sus propiedades específicas. ¿Hemos de colocarlo entre los entes o negarle carácter entitativo? Más de una vez en la historia de la filosofía, y ya desde los días de Parménides que al eliminar el cambio suprimía también el tiempo, se han acumulado objeciones de mucho peso contra la existencia del tiempo³. Aristóteles señala su condición oscura y

³ Ya Arquímedes, un siglo después de Aristóteles, creía que el flujo temporal no era un rasgo intrínseco del último fundamento de la realidad y se inclinaba a interpretar un sector de la física como geometría, donde el tiempo no desempeñaba papel alguno. Cuatrocientos años más tarde, Sexto Empírico, que no ahorró críticas a Aristóteles, acumuló argumentos contra la existencia del tiempo. Con ejemplar prolijidad examinó las aporías que resultan de definir el tiempo en función del movimiento, de concebirlo como ente corpóreo o incorpóreo, de representarlo como finito o infinito, de imaginarlo divisible o indivisible, de considerarlo como generado y corruptible, o no generado e incorruptible, para llegar siempre a la conclusión de su inexistencia. Cf. *SEXTUS EMPERICUS* (with an English Translation by R. G. Bury, London, Heinemann, 1933, reimp. 1961), *Outlines of Pyrrhonism* III, c. 19, 136-150; *Against the Physicist* II, c. 3, 169-247; *Against the Professors* VI, 5968. La discusión se ha renovado a fines del siglo XIX y comienzos del XX por obra de Bradley y de Mc Taggart, que partiendo de una interpretación de Hegel, sostuvieron, con argumen-

ambigua, que por participar del ser y del no-ser exhibe una existencia imperfecta, alegando que por el pasado ya no es y por el futuro aun no es, siendo sólo por el delgado y móvil presente. Extraña amalgama de ser y no-ser, difícil de ser asimilada por el pensamiento, el tiempo no entra en la categoría de la sustancia.

3.3 Pasado y futuro unidos y separados por el presente se conciben como partes del tiempo. Pero la pregunta por la división del tiempo se estrella contra dificultades nacidas de su ambigüedad originaria. ¿Se dan a la vez todas las partes o solamente algunas? ¿Podrían ser consideradas como partes, resultado de la operación de dividir, si no se dan a la vez? En tal caso, ¿cómo podrían ser simultáneos el pasado y el futuro, que son partes del tiempo? Sólo el presente es, afirma resignadamente Aristóteles, pero la línea divisoria entre lo transcurrido y lo que habrá de advenir se resiste a dejarse concebir como parte del tiempo.

El ahora, límite inextenso entre las partes que precedieron y las que seguirán, participa, desde otro punto de vista, de la ambigüedad del tiempo: ¿cómo habrá que concebirlo? ¿Persiste o cambia? En el primer caso habría un solo ahora y todo lo que acaece sería simultáneo. El segundo caso invita a aceptar una pluralidad de horas, lo que a su turno plantea nuevos problemas.

Doble y también contradictoria es la función que se asigna al ahora, que, por un lado, ha de unificar el tiempo, ligando el pasado con el futuro, y, por otro, ha de contribuir a separarlos, distinguiendo lo que ya no es de aquello que aún no es. Pero esta contradicción oculta dificultades más graves, que se conocen con el nombre de aporía del ahora. Nuestra experiencia más segura del tiempo exhibe un contraste entre la identidad del ahora —que es siempre el mismo, porque siempre estamos en presencia de un ahora, y todo, a su vez, se nos presenta en el ahora— y la evanes-

tos diferentes, el carácter ilusorio del tiempo. Cf. F. H. BRADLEY, *Appearance and Reality* (Oxford, 3ª ed., 1930), c. iv y xviii; *Essays on Truth and Reality* (Oxford, 1914), pp. 148, 150, 250; *The Principles of Logic* (Oxford, reimpr. 1958), I, pp. 51-54, 74-76, II, pp. 587-589. JOHN MC TAGGART, "The Unreality of Time", *Mind N. S.*, (1908), vol. xvii, pp. 457-474; "The Relation of Time and Eternity", *Mind N. S.* (1909), vol. xviii, pp. 342-362. La eliminación del tiempo ha sido decretada en una orientación de la epistemología contemporánea, a tono con el esfuerzo por acrecentar la racionalidad de la ciencia. Cf. EMILE MEYERSON, *Identidad y realidad*, trad. J. Xirau Palau (Madrid, Ed. Reus, 1929), pp. 253-255.

cencia del ahora, su permanente cambio, su fuga hacia el pasado. El hecho de ser límite obliga a concebir al ahora como un presente invariable, pero como inevitable lugar de tránsito entre ambas partes del tiempo aparece comprometido en el fluir, con lo cual se destruye su invariabilidad. ¿Cómo conciliar estos dos aspectos, que parecen incompatibles entre sí?

Podría homologarse la condición del ahora respecto del tiempo con la del móvil en relación con el movimiento y la del punto con la línea, sin que en ningún caso las imágenes que introduce la comparación autoricen a concebir el ahora como un fragmento, por pequeño que se lo imagine, de tiempo y menos aun a éste como la suma aritmética de tales fragmentos, lo que no sería compatible con las exigencias de continuidad asignada al tiempo y de indivisibilidad atribuida al ahora. Las posiciones de un móvil permiten dividir el movimiento pero el móvil no pierde su unidad al desplazarse a lo largo de la trayectoria, y ésta no es la suma de móviles que se yuxtapondrían para engendrarla. En el fluir del tiempo, el ahora conserva su unidad, y la misma estructura del tiempo, determinada por el orden de sucesión anterior-posterior, se pone de relieve gracias al ahora.

La comparación del tiempo con la línea y del ahora con el punto, justificada por la nota común de la continuidad, sucesiva en el primer caso y simultánea en el segundo, aclara que así como la línea no es el resultado de la suma de puntos, que por sí mismos son inextensos, tampoco el tiempo ha de interpretarse como acumulación de horas. Y la doble función de unir y separar, atribuida al ahora, se explica por la referencia de la primera al acto y de la segunda a la potencia. El ahora unifica en acto y divide en potencia, separando las partes del tiempo (*Phys.* IV 13, 222a 18-19).

3.4 Al término de las consideraciones que Aristóteles calificara de exotéricas, cabe recoger algunos resultados que, aunque carezcan de fundamento filosófico suficiente, no son despreciables para el desarrollo ulterior del problema.

El tiempo es infinito, pero su infinitud no suprime el carácter temporal de cualquiera de sus partes; es continuo, lo que no obsta para que pueda ser dividido y subdividido en partes de cada vez menor duración; lo componen el pasado y el futuro, que han de concebirse como segmentos sucesivos separados por el ahora, único en tanto que presente, pero múltiple en cuanto punto temporal situado en una serie.

3.5 Las propiedades del tiempo aparecen envueltas en dificultades, tal como lo revela el análisis fundado en las consideraciones exotéricas, pero la tradición filosófica, a la que no era ajeno este problema, no es más clara en lo que concierne a la naturaleza del tiempo⁴. Unos autores pretenden que el tiempo es el movimiento del todo, en tanto que otros lo identifican con la esfera celeste.

Ambas tesis suscitan dificultades. El movimiento del todo es circular y por describir esta figura ostenta el privilegio de ser eterno; una parte del mismo, que por ser parte sería erróneo calificar de circular ya que el fragmento no repite la figura completa, sigue siendo todavía tiempo. Si, con relación a la segunda tesis, hubiera varios cielos, coexistirían varios tiempos. Los que cayeron en la creencia simplista que la esfera celeste era el tiempo, no advirtieron que todo está en el tiempo, a la vez que la esfera lo contiene todo.

Estas dificultades no impiden desprender algunas conclusiones: la primera, relativa a la unicidad del tiempo, parece oponerse a la existencia simultánea de una pluralidad de tiempos. La segunda se refiere a la conexión del tiempo y el movimiento, importante pero fecunda sólo a condición de que no se confundan los dos términos.

4

4.1 La tesis que sostiene que el tiempo no es el movimiento, aunque ambos términos parecen solidarios, se apoya en las razones siguientes: el cambio y el traslado acaecen en la cosa que se altera o se desplaza, pero el tiempo es ubicuo y está igualmente en todas partes. A ello ha de agregarse que toda alteración y desplazamiento se producen más rápida o más lentamente, y que esto se determina por el tiempo que insumen los procesos, en tanto que el tiempo mismo no se determina por el tiempo ni como cualidad ni como cantidad. De ello resulta que el tiempo no es el movimiento, entendiéndolo por tal el traslado y la mutación.

Las consideraciones anteriores tendientes a separar ambos términos no excluyen su conexión, lo cual se revela en el hecho, atestiguado por nuestra experiencia interna, que cuando no adver-

⁴ Cf. RODOLFO MONDOLFO, *El infinito en el pensamiento de la Antigüedad clásica* (Buenos Aires, Editorial Imán, 1952), pp. 55-141.

timos cambio no percibimos ningún tiempo y, a la inversa, el movimiento y el tiempo son experimentados simultáneamente. Ambas experiencias están ligadas: ni el movimiento se da sin el tiempo, ni el tiempo comparece fuera del movimiento. Pero el tiempo no es el movimiento aunque aparezca fundido con él. Tendrá que ser algo del movimiento, tal vez un aspecto, rasgo o elemento.

La experiencia del movimiento se reparte en dos sectores: uno, que nos afecta directamente, cuando se trata de alteraciones que sobrevienen en el alma; otro, del que tenemos conciencia por la percepción, y que consiste en las múltiples maneras en que ocurren los cambios y los desplazamientos, desde los más insignificantes hasta el magno hecho de la rotación del cielo. En conexión con esto es dable atribuir al tiempo dos rasgos: el primero no es otro que la continuidad y, en relación con ella, la infinitud, es decir, la falta de límites tanto en el pasado como en el futuro y aun en cualquiera de sus segmentos susceptible de dividirse infinitamente. No es la experiencia interna la que garantiza el carácter de la continuidad, que sólo puede hacerlo el movimiento circular del cielo, único continuo y uniforme, en virtud de la trayectoria seguida por el móvil, que asegura la continuidad del tiempo. El otro rasgo es la ordenación sucesiva de los ahora, puntos temporales que se presentan unos antes y otros después sin superponerse. De ello da igualmente testimonio la rotación del cielo, cuyos puntos dibujan una trayectoria fija, que no retrocede ni se desvía, constituyendo la serie unívoca de antes y después. "El tiempo se conoce al determinar el movimiento distinguiendo lo anterior y lo posterior" (*Phys.* IV 11, 219a 22).

4.2 Sólo falta introducir la noción de número para llegar a la anhelada definición del tiempo. Con ese auxilio "el tiempo es el número del movimiento según lo anterior y posterior" (*Phys.* IV 11, 219b 1), fórmula que requiere algunas aclaraciones, sobre todo en vista de la pluralidad de especies de números que reconoce Aristóteles. Y desde que aplicamos indiferentemente la misma palabra a lo numerado y numerable y también a aquello con lo que numeramos, se impone señalar que el tiempo es el número numerado. Y esto retrotrae la consideración al movimiento que ha de concebirse como continuo, aunque sea una estructura sucesiva de puntos-fase, potencialmente infinita, que despojada de toda referencia a su contenido (en este caso, el móvil concreto afectado

por la traslación o la alteración), son otros tantos puntos temporales.

Lo numerado, que llamamos tiempo, es el movimiento como multiplicidad de los puntos-fase, sin que interese lo que en cada caso se mueve. Esta multiplicidad no es instantánea, sino que dura, es decir, se extiende a lo largo de la sucesión de las fases que abarca. Sería erróneo identificar duración y tiempo, ya que cada movimiento tiene su propia duración, inseparable de su proceso mismo, y el tiempo no es más que lo numerado de esa duración, es decir, su *quantum*, para evaluar lo cual se requiere la previa percepción de lo anterior y lo posterior.

Del carácter numérico del tiempo, es decir, del tiempo entendido como lapso, cree Aristóteles poder desprender la unicidad del tiempo de los movimientos simultáneos, lo que no obsta para reconocer que cada movimiento tenga su tiempo. En éste ocurren a la vez generación, destrucción, crecimiento, alteración, traslado, y en la medida en que hay movimiento hay número para cada movimiento. Pero "el tiempo es el número del movimiento continuo, en general, y no de tal movimiento" particular (*Phys.* IV 14, 223a 29). Por eso, el hecho de que varios movimientos ocurran a la vez no obliga a admitir una pluralidad de tiempos. Porque el tiempo es uno y el mismo, sea cual fuere la naturaleza del movimiento —alteración o traslado—, si el intervalo en que ocurre el movimiento es numerado con el mismo número.

La coincidencia en el mismo aquí y ahora de varios movimientos autoriza a considerarlos como simultáneos, siempre que sus respectivos momentos se den a la vez. Y como los momentos de todos los movimientos pueden coincidir en un ahora, cada ahora es universal. El numerar es un movimiento que tiene lugar en mí mismo, una alteración de mí alma, y cada momento de mí numerar se convierte en ahora universal para todo lo que coincide con él. ¿Podría llegar a sostenerse que el movimiento del alma es el fundamento de la universalidad del tiempo gracias a la posibilidad que tiene todo ente de coincidir con él? La respuesta afirmativa invita a reconocer que el numerar, operación del intelecto, pone con cada número un ahora que no puede ser más que universal.

5

¿Es infinito el tiempo? Aristóteles no dudaba de la existencia del infinito. Todo límite supone un más allá, la serie de los nú-

meros no se detiene y ninguna barrera se opone tampoco al acrecentamiento de las magnitudes; la progresión de un espacio exterior al mundo es también un infinito lo mismo que la ilimitada divisibilidad del tiempo.

La tesis de la infinitud del tiempo tropieza con algunas dificultades. En trance de fundamentarla, Aristóteles apela, una vez más, a la conexión del tiempo con el movimiento, y al lado de los movimientos rectilíneos constreñidos a ser finitos, coloca el movimiento circular y enseña que la rotación del cielo es el ejemplo perfecto de una trayectoria que vuelve siempre sobre sí misma y repite incansablemente su figura. No otro es el fundamento cosmológico de la infinitud del tiempo: "puede existir un movimiento infinito, que sea uno y continuo, y éste es el movimiento circular" (*Phys.* VIII 8, 261b 27). No hay pausas que interrumpen su curso y alteren su continuidad, ni variaciones que aceleren o retarden su ritmo. La infinitud del tiempo asienta sobre un movimiento que es infinito.

La noción de infinitud esconde en su seno dificultades propias, que en este caso se ponen en evidencia cuando se distinguen el acto y la potencia y se define al tiempo apelando al concurso del número. ¿Se trata de infinitud en acto o meramente en potencia? En el segundo caso ¿cómo interpretar el movimiento transcurrendo *ab eterno*? Y puesto que es forzoso definir al tiempo por el número, y éste es discreto, ¿cómo evitar que, a través del número, no se introduzca la discontinuidad en el tiempo? La infinitud del tiempo exige continuidad. ¿Serían acaso compatibles la afirmación de la infinitud del tiempo con el hecho de su interrupción y su nuevo recomenzar?

Desde que el tiempo entra en la categoría de la cantidad y Aristóteles ha negado la existencia de una cantidad infinita en acto, sólo cabe admitir para el tiempo la infinitud en potencia, y con mayor razón si se piensa que el futuro es parte del tiempo. "No hay número infinito en acto" (*Phys.* III 5, 204a 20), lo que invita a descartar para el tiempo la hipótesis del infinito actual.

6

La meditación sobre el tiempo, tal vez porque los contrarios suelen presentarse a la vez en nuestra mente, evoca la idea de eternidad, y con mayor razón entre los pensadores antiguos que

no dejaron de consagrar asiduas reflexiones a un tema cuya resonancia religiosa advertían muy claramente. ¿Hay separación o conexión entre el tiempo y la eternidad?

El término eternidad ostenta dos significados en Aristóteles. Por el primero, que excluye la sucesión y el cambio, equivale a extratemporalidad y mienta la absoluta independencia y trascendencia respecto del tiempo. Corresponde al acto puro y, en su acepción cabal, conviene a Dios. Por el segundo, compatible con la sucesión y el cambio, tiene que ver con la sinfinitud del cosmos entendida en sentido temporal. Cabría preguntar, sin embargo, si estas dos fórmulas son independientes y corroboran la existencia de dos esferas —la divina y el cosmos—, incomunicadas entre sí, lo que vendría a confirmar la heterogeneidad de los entes a los que convienen una u otra forma de eternidad. ¿Se sugiere con esto que no háy nexo entre lo temporal y lo eterno? ¿No es posible, al menos en algunos casos, deslizarse desde la extratemporalidad a lo temporal por el camino de la infinitud temporal? La eternidad del cosmos, que excluye el nacimiento y la disolución, ¿no es simplemente infinitud temporal? Los entes eternos que están al abrigo del tiempo, sustraídos por lo tanto al cambio, ¿no perduran paralelamente al despliegue de su curso infinito? La afirmación que a la eternidad trascendente al tiempo repugna la idea de magnitud y que, en cambio, ésta es compatible con la idea de infinitud temporal, no suprime el paralelismo. Por su lado, el intelecto agente, en cuanto acto puro, ¿no es un ejemplo de algo eterno en sentido extratemporal que, sin embargo, actúa en el dominio del tiempo gracias a la relación con el alma y su actividad intelectual? Las dos formas de la eternidad, que Aristóteles pugnaba por mantener separadas, confluyen en la filosofía posterior y el cosmos es el lugar natural de ese encuentro.

7

La experiencia del tiempo es innegable y se da a la vez que la del movimiento y siempre adherida a alguna entidad —alma o cuerpo físico—. Misión de la filosofía es examinar su índole y determinar su alcance cognoscitivo, depurarla de su contaminación con los hechos concretos y tornarla plenamente inteligible en el plano de la pura idea.

Esta experiencia supone la conexión del tiempo con el alma,

lo cual plantea un problema singular que remite al punto de partida de estas disquisiciones en que se ponía en cuestión la existencia misma del tiempo. Ahora se trata de averiguar si hay tiempo independientemente del sujeto que lo conoce, lo cual puede encerrarse en la pregunta: ¿hay tiempo sin alma? Serán muchos en el curso de la historia de la filosofía, los que se inclinarán por una respuesta negativa. La solución de Aristóteles no parece ser tan terminante porque no excluye ninguno de los términos de la alternativa.

Desde que, considerado en la perspectiva del movimiento, el tiempo es lo numerado, se requiere una potencia anímica capaz de numerar, sin cuyo concurso presumiblemente el tiempo no sería. El tiempo presupone el alma, no obstante lo cual, siguiendo la inclinación realista de Aristóteles, cabe argüir que el numerar se ejercita siempre sobre algo ya dado de antemano. Pero el movimiento en el cual comparece el tiempo no requiere necesariamente el alma, desde que uno de sus campos de presencia es el cosmos, la materia. El alma se limita a aprehenderlo, distinguiendo fases que se suceden y que por ser múltiples permiten la operación de numerar. De esta manera concurren dos factores —las fases del movimiento y la potencia anímica de numerar— en la experiencia del tiempo. Sin ellos no habría propiamente conocimiento del tiempo y mucho menos determinación de su naturaleza.

Es menester, sin embargo, no pasar por alto el hecho de que el alma aprehende el tiempo tanto en sí misma, al poner atención en los cambios que sobrevienen en su propio interior, como fuera de sí al notificarse de las modificaciones que ocurren en los entes materiales. ¿Cuál de estas fuentes —la íntima o la externa— es la determinante? Un pasaje de la *Física* parecería acordar la primacía a la fuente íntima: "al percibir el movimiento percibimos también el tiempo; porque si se produce un movimiento en el alma, cuando estamos en la oscuridad y nada sentimos por intermedio del cuerpo, de inmediato y simultáneamente nos parece que ha transcurrido tiempo" (*Phys.* IV 11, 219a 4-6). ¿Qué se advierte antes; el tiempo psíquico o el tiempo físico? La creencia aristotélica en la unicidad del tiempo parece oponerse a esta dicotomía, que, en el mejor de los casos, sólo valdría en el plano del conocimiento.

No cabe duda que el tiempo psíquico es personal y varía con cada sujeto y en las circunstancias más heterogéneas, en tanto que

el tiempo físico, especialmente el que está vinculado con el movimiento circular del cielo, es único, invariable, continuo. Si la propia conciencia despierta la idea del tiempo ésta tiene que enlazarse con la experiencia del tiempo físico, asimilar sus caracteres, a fin de alcanzar la perfección que ostenta su idea.

Apoyándose en el pasaje (*Phys.* IV 14, 223a 25) en que Aristóteles inquiriere acerca de la posibilidad de darse el tiempo sin el alma, es decir, lo numerado sin lo numerante, Hamelin se inclinaba a sugerir una interpretación idealista de la teoría del tiempo⁵. ¿No había enseñado Aristóteles que "el alma es, en cierto sentido, todas las cosas" (*De An.* III 8, 431b 20)? El hecho de resistirse a considerar el tiempo como una entidad independiente y asegurar que sin el concurso del alma no hay tiempo, habría inclinado a Aristóteles a seguir la pendiente insinuada por Hamelin. Y no se atenuaría esa inclinación por la circunstancia de asociar el tiempo al movimiento, concibiendo a este último de un modo más o menos realista, ya que el tiempo es más general que cualquier movimiento y, en cierta medida, participa de lo que es propio del alma. Definido como "el número del movimiento", el tiempo cae, sin embargo, bajo la dependencia de la potencia capaz de numerar, que no es otra que el alma. Pero en tal caso ¿a qué quedaría reducida la infinitud del tiempo? ¿Derivaría, acaso, de la infinitud potencial del intelecto, capaz de aplicar siempre un número mayor que cualquier número ya dado?

Muchos son los problemas que el pormenorizado análisis de Aristóteles ha puesto al descubierto. Mucho también se gana en profundidad cuando se acude a los intérpretes que, en cierto modo, han enriquecido las aportaciones originales con nuevos enfoques que arrojan luz sobre los viejos textos. Quede este aspecto para ser abordado en ocasión próxima.

⁵ OCTAVE HAMELIN, *Le système d'Aristote* (Paris, Alcan, 1920), p. 296.

75

PLATÓN Y FREUD.
LAS ANTICIPACIONES "PSICOANALÍTICAS"
DEL FILÓSOFO ATENIENSE

Por Néstor A. Grau

EN este trabajo quiero presentar algunos textos —dentro de los muchos que Platón escribió en relación con sus doctrinas sobre el alma humana— en donde podemos encontrar sugestivas anticipaciones respecto de las teorías freudianas que se refieren a la estructura del aparato psíquico.

Es sabido que una de las contribuciones fundamentales del psicoanálisis, desde el punto de vista de una concepción del hombre, consiste en haber señalado que la mente humana no es un elemento simple, sino que presenta estratos a distintos niveles, en donde los más profundos tienen una importancia decisiva para regir el comportamiento psíquico y somático del individuo, y, en consecuencia, su conducta en la convivencia social y su salud en su vida psicofísica.

Empero, esta novedad a los efectos de una teoría antropológica, ya había sido anticipada por los filósofos griegos —por Platón y Aristóteles especialmente— quienes, en un lenguaje distinto, hablando del "alma", encontraron también en ella sectores a niveles de profundidad variada.

Los textos platónicos que quiero presentar aquí intentarán justificar estas afirmaciones para el primero de los filósofos nombrados, señalando algunos parentescos sugestivos que no sólo apuntan a lo fundamental de la tesis de la estratificación de sectores en el aparato anímico, sino que se refieren también a otros aspectos complementarios que justifican y "prueban" tal teoría.

En este sentido tales textos habrán de referirse concretamente a los puntos siguientes: 1) teoría platónica de la división del alma en "partes"; 2) empleo, por parte de Platón, de un lenguaje metafórico similar al de Freud para simbolizar la división del aparato anímico y el tipo especial de vinculación que rige las relaciones entre sus "partes"; 3) "prueba" de la existencia de niveles profundos "inconscientes" a través de su afloramiento en

los ensueños; 4) terapéutica "dialógica" en el tratamiento de las enfermedades.

En cada caso he de confrontar las afirmaciones platónicas con los textos y teorías freudianas correspondientes¹.

I

Ya en el Fedón se nos insinúa que la mente humana —el "alma" humana, en el lenguaje platónico— es un organismo complejo en tanto que debe atender una diversidad de funciones que hacen a la estructura y comportamiento del hombre.

En el pasaje previo a la presentación de las pruebas de la inmortalidad del alma, Cebes, el interlocutor de Sócrates en este momento del diálogo, le exige que, para que la supervivencia tenga sentido, el alma retenga, no tan sólo su cualidad de conducir la vida, sino además sus potencialidades de acción y de pensamiento (*Fedón*, 70c)².

¹ Con el mismo título de este trabajo: "Platón y Freud", se comenta en *The Classical Review* (New Series, Vol. XX, n° 2, Oxford, junio de 1970), el libro de Yvon Brés, *La Psychologie de Platon*, P.U.F., Paris, 1968. Este libro, sin embargo, no intenta señalar las relaciones, semejanzas o diferencias entre las ideas de Platón y Freud, sino interpretar el pensamiento platónico en base a ideas freudianas. Recojo, por ejemplo, una parte del comentario: "Su tesis es que el ideal de contemplación, que no es simplemente la contraparte moral de las teorías metafísicas de Platón, sino su fuente principal, tiene una base erótica" (entendiendo "erótico" por supuesto, en el sentido freudiano). Norman Gulley, el especialista en Platón que hace el comentario, advierte que "las interpretaciones de Yvon Brés tienen una escasa conexión con los textos platónicos".

² Las "pruebas" de la inmortalidad del alma que Sócrates enuncia a continuación atienden las exigencias de Cebes y procuran demostrar: a) que el alma se mantiene como fuente de vida (argumento de la compensación de los procesos entre términos opuestos, *Fedón*, 70a-72e); b) que el alma mantiene la capacidad de pensar (argumento de la "reminiscencia", *Idem*, 72-77a); c) que el alma "comanda" el cuerpo y que se constituye por ello en principio de acción (argumento de la "afinidad" del alma con las ideas, *Ibid.*, 78b-80d). El último argumento que se presenta en el *Fedón* —participación (metexis) del alma en la idea de vida—, no hace sino reafirmar ontológicamente la posibilidad de aceptar la subsistencia del alma como un todo, y, en este sentido, es una especie de síntesis final, fundante a la vez, que permite complementar en una visión totalizadora y por lo tanto plenamente filosófica, las líneas de análisis señaladas antes. Empero, desde el punto de vista "psicológico" que ahora nos interesa, tiene menos importancia.

He de presentar de corrido los textos del *Fedón* y de la *República* con plena conciencia de que el lector atento y conocedor de Platón puede presen-

Estas tres "funciones" del alma según el *Fedón*, dan lugar a la tripartición nítida que se señala en la *República*, y de ahí que la señale como un antecedente pese a que en aquel diálogo se hable de la "unidad" del alma. En este último, el alma aparece "compuesta" de tres sectores que se corresponden, analógicamente, con los tres estamentos o "clases" del estado político platónico, a donde será necesario mirar para contemplar en caracteres mayores lo que en pequeño se puede leer, aunque con dificultad, en el alma individual (*República*, 368d; 415a-417a). Cuando de estos tres elementos que animan el cuerpo social íntegro se vuelve al alma humana que anima el cuerpo del individuo, Platón advierte que hemos dado con un problema no pequeño cuando se trata de decidir si el alma tiene tres "especies" —eidé— o no, pues es difícil saber si lo que hacemos lo hacemos por medio de una sola de esas especies, o si, siendo estas tres, hacemos cada cosa con una de ellas: "¿Entendemos con un cierto elemento, nos encolezamos con otro distinto y apetecemos con un tercero los placeres de la comida y de la generación, o bien obramos con el alma entera en cada una de estas ocasiones?" (*Idem*, 436a-b). Vemos así que el problema de la división del aparato psíquico aparece nítidamente planteado.

La razón que se da luego para mostrar la necesidad de acep-

tar una objeción sería: ¿se corresponden estrictamente desde un punto de vista doctrinario? O de otro modo, ¿es el *Fedón* tan sólo una antesala de la *República* en este sentido, o más bien las ideas sobre el alma que en ambas obras se sustentan, corresponden a dos doctrinas distintas, como afirman ciertos intérpretes? Los fundamentos para tal objeción son los siguientes: 1) En el *Fedón*, pese a la diversidad de funciones que cumple el alma, se alude a la unidad y simplicidad de la misma, e inclusive se toma esta simplicidad como una "prueba" de la indestructibilidad ontológica a los efectos del tercer argumento de la inmortalidad; 2) En cuanto a las funciones mismas, habría que discutir si hay una correspondencia estricta entre las que se asignan en cada obra a cada uno de los sectores de este trabajo. La discusión de estas objeciones nos llevaría lejos de los propósitos de este trabajo. Creo que lo que aquí interesa es señalar la distinción de "sectores" en el alma, y como esta distinción de sectores ya se preanuncia a través de las "funciones" que se le asignan al alma, según el *Fedón*. No olvidemos, por otra parte, que el mismo Platón considera este problema como un misterio difícilmente asequible a la ciencia que podamos adquirir en este mundo. Recordemos sus propias palabras casi al final de la *República*: "Y entonces —Platón alude aquí a la vida del alma después de la muerte— se podrá ver su verdadera naturaleza, si es compuesta o simple o de qué manera y cómo sea. Por ahora, según creo, hemos recorrido suficientemente sus accidentes y formas en la vida humana" (*Rep.*, L. X, 612a).

tar la tripartición del aparato anímico nos aproxima extraordinariamente —si no en su método al menos en sus resultados— a los descubrimientos del psicoanálisis de Freud. Efectivamente, Platón advierte que si el alma estuviera constituida por un elemento unitario no admitiría el hacer o sufrir cosas contrarias al mismo tiempo, en la misma parte de sí misma y en relación al mismo objeto. Y esto —que por otra parte constituye el primer enunciado explícito del principio de contradicción— nos muestra que los elementos o “especies” del alma no son uno, sino varios (*Ibid.*, 436b-d). Inclusive, un poco más adelante se sugiere que otros principios puede haber entre aquellos tres que aquí vienen a ser señalados (*Ibid.*, 443d)³. Y más explícitamente, esto que la retiene proviene de lo racional (logiston) del alma, y aquello con que desea y siente hambre y sed y queda perturbada por los demás apetitos proviene de lo irracional y concupiscible (alogiston kai epithymetikon) bien avenida con ciertos hartazgos y placeres (*Ibid.*, 439d). Además, debemos contar con aquello que en el alma nos fuerza al enojo, exalta nuestro sentimiento del honor y del respeto, nos nutre de coraje y nos autodefende frente a nuestros apetitos y frente a los otros (*Ibid.*, 439e-440a). Nos encontramos así en presencia del elemento “fioso” (thymoeides) del alma⁴.

Comparemos estos textos con lo que nos dice Freud. Recordemos que elaboró su teoría de la división del aparato anímico a partir de sus estudios sobre las neurosis, cuando se encontró con la necesidad de explicar la presencia de síntomas somáticos que no podían remitirse a causas vinculadas con lesiones corpóreas. Surgió así su teoría de la “represión” que el mismo Freud

³ Recordemos que en el *Timeo*, Platón señala una nueva división en el elemento “apetitivo” del alma, desdoblado sus funciones sexuales y alimenticias, destinadas a mantener la vida de la especie y del individuo, respectivamente (*Timeo*, 91b). Ver mi trabajo “*El cuerpo del hombre según el Timeo*”, en *Notas sobre la Antropología Platónica*, U.N.T., Tucumán, 1968. Recordemos que también en Freud aparecen niveles intermedios: los niveles pre-conscientes. A su vez, dentro del Ello podrían haber sectores distintos, lo que prelude las conclusiones de otros seguidores del psicoanálisis, por ejemplo Jung, entre otros.

⁴ Ver uno de los estudios más recientes y completos sobre el tema de la psicología platónica: T. N. ROBINSON, *Plato's Psychology*, University of Toronto Press, 1970, p. 45: “La palabra thymoeides —que por otra parte no tiene una traducción adecuada al idioma español— “spirited element” ciertamente cubre una amplia gama de estados emocionales, desde el enojo puro, por una parte, hasta un sentimiento de coraje noble, auto-respeto y auto-defensa ante y para los otros.”

explica sintticamente en este pasaje que copió a continuación: "Las neurosis son la expresión de conflictos entre el Yo y aquellas tendencias sexuales que el Yo encuentra incompatibles con su integridad o sus exigencias éticas. El Yo ha reprimido tales tendencias, esto es, les ha retirado su interés y les ha cerrado el acceso a la conciencia y a la descarga motora conducente a la satisfacción" (S. Freud, *Esquema del Psicoanálisis y otros Ensayos*, en Ob. Comp., T. XVII, p. 255, Ed. Americana, Bs. As., 1943). Estas tendencias "reprimidas" serán alojadas en el "inconsciente", y la primera muestra de una división de la personalidad psíquica queda así al descubierto. A este sector, a donde son remitidos aquellos impulsos que atentan contra el "buen sentido" del Yo, Freud propone, siguiendo una sugerencia del Dr. G. Droddeck, llamarlo el "Ello". Este pronombre impersonal le parece particularmente adecuado para expresar el carácter capital de esta "povincia" del alma, o sea su cualidad de ajena al Yo (S. Freud, *Nuevas Aportaciones al Psicoanálisis*, en Ob. Comp., T. IX, p. 88, Ed. etc.). De esta última región nos dice Freud que no pueden señalarse grandes cosas. Es la parte oscura e inaccesible de nuestra personalidad. Su carga de energía emana de los instintos pero carece de organización, no genera una voluntad conjunta y sí solamente la aspiración a dar satisfacción a las necesidades instintivas conforme a las normas del principio del placer. No valen aquí las leyes lógicas del pensamiento (*Idem*, p. 89).

Pero además del Yo y del Ello recordemos que hay una tercera instancia: el Super Yo, "una instancia especial, que representa las exigencias restrictivas y prohibitivas". Y cabe ahora, al final, decir qué le corresponde al YO, del cual hemos partido. El Yo es el órgano sensorial del aparato anímico tanto frente a las incitaciones externas como internas. Se ajusta al principio de la realidad. Representa en la vida anímica la razón y la reflexión. Se sitúa frene a tres amos: el Ello, el Super Yo y el Mundo Exterior, ante quienes, cuando lo agobian, reacciona con el desarrollo de la angustia (*Ibid*, p. 92/4). "En conclusión, el Yo, el Super Yo y el Ello son los tres reinos, regiones o provincias en las que dividimos el aparato anímico de la persona (*Ibid.*, p. 88).

Si quisiéramos intentar una correspondencia entre los estratos del alma señalados por Platón y los componentes del aparato anímico descubierto por Freud, podríamos indicar las po-

sibles parejas siguientes: Ello-Epithymetikon); Super Yo-Thymoeides; Yo-Logiston.

La similitud mayor la encontramos entre los miembros de la primera pareja. Tanto el Ello freudiano como el elemento Apetitivo platónico parecen estar regidos por el principio del placer. (Notaremos mucho más esto para el caso de Platón, cuando haga presente los textos que se refieren al segundo aspecto de este trabajo.) Tanto el Ello como el Epithymetikon además, eluden, en lo posible, el contralor de la razón, y, cuando lo logran, dominan al hombre con sus apetencias desmedidas...

El Yo freudiano, regido por el principio de la realidad y asiento de la reflexión racional, aparece mucho más débil, sin embargo, que el Logiston platónico. Para Freud, como sabemos, sólo si logramos "sublimar" adecuadamente las potencias irracionales de la libido alojadas en el Ello podremos llevar una vida adecuada. Para Platón, en cambio, la razón debe reprimir sin temor a neurosis las potencias de lo concupiscible si quiere conducir adecuadamente la persona hacia sus fines propiamente humanos. Ello no implica caer en un ascetismo extremo. A diferencia de lo que sostiene en el Fedón, el filósofo ateniense señala en otros diálogos⁵ la necesidad de atender aquellas exigencias básicas que hacen posible la vida del individuo y de la especie. La comida, la bebida y la relación sexual deben ser adecuadamente cumplimentadas, pero para que alcance su objetivo propio y no causen daño es menester apartarlas de lo que es meramente placentero, fuente de toda clase de males.

Pero la diferencia más importante radica en la idea de que cada uno se hace respecto del elemento "fogoso", en Platón, y del "Super Yo", en Freud. En Platón, el "Thymoeidés" puede ser un auxiliar valioso de la razón, pero no su conductor en el sentido de imponerle sus objetivos como podría suceder con el Super Yo freudiano. El elemento fogoso del alma suministra —por así decirlo— el calor y la fuerza necesarios para que la razón cumpla sus fines, así como en el Estado los guardianes son

⁵ Platón se ocupa extensamente de estos temas a propósito de sus teorías políticas y educativas. Con respecto a las relaciones sexuales se pueden consultar los textos siguientes: *República*, 457b y ss.; luego 461d; *Leyes*, 389d; 636a; 739a y ss.; 773b; 784a-785a; 790b; 840d-841d. Respecto del régimen alimenticio, y sobre el tema de la bebida, se pueden consultar, entre otros, los siguientes textos: *República*, 372b-d; 338d; 559b; 404a; *Banquete*, 176d; *Leyes*, 645d-e; 649a; 645e-646a; 666a; 671b. Ver mi trabajo *El Papel de la Gimnasia en la Educación Platónica*, Revista *Gymnos*, U.N.T., Tuc., n.º 8, 1960.

los encargados de defender la comunidad frente a los enemigos exteriores y frente a las amenazas de subversión interior. Los "ideales del yo" platónicos, están alojados en la misma razón, y es sólo ésta la que puede determinarlos con precisión apelando a la búsqueda noética que intentará captar aquellos que son legítimos mediante una interiorización del pensamiento en su propio ámbito⁶. En este sentido el filósofo ateniense se aproxima mucho más a algunos de los representantes actuales del psicoanálisis existencial que al psicoanálisis freudiano. A este aspecto habré de aludir al final de este trabajo.

II

La división del alma en tres sectores se ilustra metafóricamente en el *Fedro* con el símbolo del carruaje alado tirado por dos caballos y guiado por un auriga. Esta alegoría complementa poéticamente la noción platónica del alma y ayuda a hacer intuir en un mayor nivel de aproximación su noción sobre el aspecto espiritual del hombre.

Un carro alado tirado por dos caballos y guiado por un auriga es el símil a que puede ser comparada el alma humana. Uno de los caballos es hermoso y bueno. El otro, constituido por elementos contrarios, hace en cambio la conducción difícil (*Fedro*, 246a-c). El que de ellos tiene la mejor condición es de figura recta y erguida, tiene el cuello alto, ligeramente curvo, el color blanco y los ojos negros. Es amante de la gloria con moderación y de la opinión verdadera, y, sin necesidad de golpes, se deja conducir con una orden simplemente, o por una palabra. El otro, por el contrario, es contrahecho, pesado, conformado de cualquier manera, de cuello robusto y corto, frente achatada, color negro, ojos grises, sanguíneo, compañero del exceso y de la soberbia, de orejas peludas, sordo, y obedece a duras penas a

⁶ Ante esta afirmación cabe una advertencia. En primer lugar no hay que olvidar que en el Estado, el gobernante surge de la clase de los guardianes. Si aceptamos la analogía con el alma individual, habría una comunidad de origen entre el thymoeides y el logiston —y habría un principio de respuesta para el problema planteado ante los posibles discrepancias con el *Fedón*—. En segundo lugar habría que atender a esa comunidad de funciones del alma, de que habla el *Fedón*, precisamente. Empero, la metáfora del *Fedro* sugiere una diferencia de naturaleza entre ambos elementos: representados por el caballo blanco y el auriga, respectivamente.

un látigo con pinchos... Sin preocuparse de la conducción del auriga puede lanzarse a saltos violentos, dando todo el trabajo imaginable a su compañero de yugo y al auriga, y, forzándolos, cuando el mal no tiene ya límites, a dejarse llevar, a ceder y consentir en hacer lo que ahora el caballo negro les ordena (*Fedro*, 253e-254a).

Una metáfora muy parecida la encontramos en el estudio de Freud titulado *El Yo y el Ello*, en donde, a propósito de sus relaciones mutuas, nos dice lo siguiente: "El Yo representa lo que pudiéramos llamar la razón o la reflexión, opuestamente al Ello que contiene las pasiones. La importancia funcional del Yo reside en el hecho de regir, normalmente, los accesos a la motilidad. Podemos, pues, compararlo, en su relación con el Ello, al jinete que rige y refrena la fuerza de su cabalgadura, superior a la suya, con la diferencia de que el jinete lleva esto a cabo con sus propias fuerzas, y el Yo con fuerzas prestadas (del Ello). Pero así como el jinete se ve obligado alguna vez a dejarse conducir a donde su cabalgadura quiere ir, también el Yo se nos muestra forzado, en ocasiones, a transformar en acción la voluntad del Ello, como si fuera la suya propia" (S. Freud, *El Yo y el Ello*, en *Ob. Comp.*, T. IX, p. 343).

En este caso el colorido de la metáfora platónica, excede abundantemente el de la analogía propuesta por Freud. Ambas, por otra parte, sirven adecuadamente para expresar la idea que ambos autores tienen del aparato anímico. En el caso de Freud, se vuelve a los dos componentes esenciales: lo consciente y lo inconsciente reflejados en el jinete y su cabalgadura, respectivamente. Se han eliminado los matices intermedios a que aludirá Freud en otros escritos (zonas preconscientes e inconscientes del mismo Yo, por ejemplo), y no aparece el Super Yo. Se advierte con claridad que la fuente de energía está en el elemento instintivo y oscuro de la personalidad, representado por la cabalgadura.

En el caso de Platón es el alma como tal la fuente de energía (simbolizada en este caso por las alas del carruaje); los caballos y el auriga representan opciones de dirección en la conducción del alma, y, frente a la razón (auriga, los otros dos estratos (*epithymetikon kai thymoeides* están claramente diferenciados. Las cualidades negativas del símbolo de los apetitos —el caballo negro— no dejan lugar a dudas acerca del valor que Platón les asigna cuando exceden su función específica y se orientan hacia sus fines particulares (los placeres sensuales).

III

En el libro VIII de la *República*, Platón anuncia una clasificación de "deseos" con vistas a detectar la fuente de perversión del régimen político ideal. Están los "deseos necesarios", de los cuales no podemos prescindir para el mantenimiento de la vida del individuo y de la especie, y a cuyo cumplimiento moderado hemos aludido antes. Y están los "deseos innecesarios", dispendiosos e improductivos (*Rep.*, 559a). Estos últimos destierran el pudor, acusándolo de simplicidad; arrojan la templanza, acusándola de falta de hombría; y eliminan la mesura, acusándola de rusticidad y vileza. Son los deseos que conducen a la insolencia, a la indisciplina, al desenfreno y al impudor (*Idem*, 560a).

Este análisis de los deseos se completa en el Libro IX de la misma obra, en donde se agrega una observación digna de ser considerada como una anticipación notable de las futuras teorías psicoanalíticas. Estos deseos innecesarios son aquellos que, "*reprimidos por las leyes y por los deseos mejores con ayuda de la razón*", logran desaparecer totalmente en algunos hombres, pero en otros se mantienen fuertes y en mayor cantidad. Y *aprovechan para aflorar en los ensueños, cuando descansa la parte razonable del alma*, "tranquila y buena rectora de los demás". Saltan entonces, feroces y salvajes, ahitos de manjares y de vino, y, expulsando el sueño reparador y calmo, tratan de abrirse camino y de saciar sus propios instintos. En tal estado ese elemento violento se atreve a todo, *como liberado y desatado* de toda vergüenza y sensatez. Y no se retrae en su imaginación del intento de cohabitar con su propia madre o con cualquier ser, humano, divino o bestial, de mancharse en sangre de quien sea, de comer sin reparo el alimento que sea. En una palabra, no hay disparate ni ignominia que se deje atrás (*Rep.*, 571c-d).

Veamos, paralelamente, lo que dice Freud de los sueños en *El Apéndice* a su libro sobre *El Yo y el Ello*: "Con la ayuda del procedimiento de la asociación libre y del arte de la interpretación a él correspondiente... se hizo posible demostrar que los sueños poseen un sentido y adivinar éste. Los sueños fueron considerados en la Antigüedad clásica como profecías⁷, pero la

⁷ Afirmaciones como ésta, de tono generalizador, son corrientes entre los científicos contemporáneos. Revelan indudablemente su falta de conocimiento de los textos antiguos, pero además, y esto es más grave, su conciencia

ciencia moderna no quería saber nada de ellos. Nosotros, desechando tal condenación, llegamos a un resultado completamente distinto. Las numerosas ocurrencias del sueño nos llevaron, en efecto, al conocimiento de un producto mental que no podía ser calificado ya de absurdo ni de confuso, producto que equivalía a un rendimiento psíquico completo y del cual no constituía el sueño manifiesto sino una traducción deformada y mal interpretada, compuesta generalmente de imágenes visuales. Si examinamos las ideas latentes que el sueño nos ha revelado a través de su contenido manifiesto, encontramos una que resalta decididamente entre las demás, razonables y conocidas del sujeto. En ella reconocemos un producto optativo, *muy repulsivo a veces, ajeno a la vida despierta del soñador*, el cual niega con asombro e indignación haberlo abrigado nunca... El sueño así surgido presenta una situación que integra la satisfacción de tales impulsos, *constituyendo una realización de deseos* ⁸ (Apéndice, p. 324/5, T. IX, Ob. Comp.). ...La condición psíquica del estado de reposo es la obediencia del Yo al deseo de dormir y la sustracción de las cargas de todos los intereses vitales. Dada la simultánea oclusión de los accesos a la motilidad, puede el Yo disminuir el esfuerzo con el que en toda otra ocasión mantiene las represiones. Esta negligencia nocturna de la represión *es aprovechada por el impulso inconsciente, para llegar a lo consciente por medio del ensueño*".

Podemos resumir ahora los elementos comunes a la interpretación de los sueños que proponen Freud y Platón respectivamente, y que han quedado señalados por medio del subrayado anterior: 1) hay deseos que son rechazados por la razón del individuo; 2) estos deseos aprovechan el estado de ensueño para aflorar en la conciencia; 3) se cumple de esta manera la realización de los deseos reprimidos.

o inconsciente desprecio ante conocimientos que revelan una larga experiencia de la humanidad, basado en el supuesto de que esos conocimientos carecen de una base "científica".

⁸ Subrayado por el mismo Freud, en este caso.

IV

En el *Cármides*, un diálogo de la juventud, Platón presenta a un joven interlocutor de Sócrates que tiene un fuerte dolor de cabeza. A la salida del gimnasio, y en medio de un corro de jóvenes que se disputan la cercanía del bello efebo que es Cármides, el maestro de Platón es dado a conocer por Critias como alguien que puede remediar el dolor físico que aqueja al joven. Sócrates recomienda el uso de una planta medicinal que podrá ayudar para que el mal desaparezca, pero a condición de someterse a un tipo especial de encantamiento sin el cual el remedio no tendrá efecto alguno. Para explicar las razones del empleo de un tal encantamiento, Sócrates recuerda a aquellos médicos que, interrogados sobre un mal de ojos por ejemplo, advierten que para que los ojos sanen debe curarse la cabeza al mismo tiempo. De lo cual se deduce además que para curar la cabeza hay que empezar por el cuerpo entero. Por último, apelando a la sabiduría de un médico de Tracia, llamado Zalmoxis, se advierte que la cosa va más lejos aun, pues tampoco basta curar el cuerpo si no se procura una medicina adecuada para el alma.

Y de ahí, en definitiva, la necesidad de un encantamiento especial que atienda a este aspecto del hombre. Pues es en el alma —decía Zalmoxis— en donde tienen su partida los males y los bienes para todo el hombre. Y es por ello que a la atención de los bienes y males del alma es a los que debemos dirigir nuestros cuidados primeros si queremos que se comporten adecuadamente, tanto la cabeza como el cuerpo entero (*Cármides*, 156d-157a).

Pedro Laín Entralgo (en *La Curación por la Palabra en la Antigüedad Clásica*, Rev. de Occid., Madrid, 1958, p. 155 y sig.) ha hecho un estudio minucioso de lo que el "encantamiento" —ensalmo, conjuro, hechizo— significa en este texto y en otros dentro de los diálogos platónicos. Así puede verse como el término "epodé" que es el que Platón emplea, tiene sentidos diversos según la intención del texto en que sea usado. En este caso su sentido es positivo y entonces el encantamiento buscado es aquel que puede alcanzarse por la acción adecuada de los "bellos discursos" (*logos kalos*). Esta expresión también podría traducirse por las "buenas razones" necesarias para producir la "sofrosyne", esa especial sabiduría del alma capaz de conducir al hombre fuera de los peligros de la desmesura (*hybris*).

Llegados a este punto nos encontramos con otro aspecto en donde se contacta vivamente el pensamiento platónico con la terapéutica psicoanalítica, aunque se destaquen otra vez importantes diferencias. El "logos kalós" platónico puede alcanzarse por medio del arte del diálogo socrático que, como sabemos, tiende a lograr el parto espiritual (mayéutica) que permite hacer aflorar a nivel consciente aquellas ideas verdaderas que el interlocutor de Sócrates atesora dentro de su alma⁹. En este diálogo, además, el maestro tiene un papel importante: debe conducir adecuadamente el interrogatorio para que el discípulo adelante por una senda segura hacia el develamiento del saber buscado. O de otro modo, hay un papel activo en ambos interlocutores —el que conduce el diálogo y el que es interrogado—, única forma en que la empresa puede resultar fructífera y el parto espiritual feliz¹⁰.

Todo esto implica dos elementos importantes: a) por una parte debe haber una actitud espiritual de aceptación de la tarea común por parte de ambos interlocutores, cosa que sólo es posible cuando entre ellos se entabla una relación de afinidad o de simpatía intelectual —el amor socrático— que inducirá a la entrega espiritual indispensable para el encuentro de la verdad buscada; b) todo esto exige además, y a continuación en cuanto la tarea comience, la *limpieza o purificación* (catharsis) de todas aquellas impurezas conceptuales que impiden la visión nítida (noesis) del saber que se ambiciona. Con esto Platón se convierte (Lafin Entralgo, *Ob. cit.*, p. 179) en el inventor de una psicoterapia verbal rigurosamente técnica. El elemento racional, dentro de la "epode" platónica, adopta la forma de "logos kalos" y se hace terapia "científica".

Freud mismo nos relata las características del método de la "asociación libre", que debía adoptar en definitiva como técnica específicamente "psicoanalítica" para el tratamiento de las neurosis: "En lugar de llevar al paciente a manifestar algo re-

⁹ Y que por otra parte revela una "anterior" relación con una realidad ideal de contenido ontológico fundante situada en un nivel de trascendencia respecto de los huidizos entes de este mundo "visible" espacio-temporal.

¹⁰ A propósito de este aspecto del método socrático cabe recordar los análisis ya clásicos de R. Mondolfo, en su *Sócrates*, Eudeba, Bs. As., y de W. Jaeger, en su *Paidéia*, F.C.E., México (Cap. II del L. III, titulado: "La herencia de Sócrates"). Más recientes, los estudios de Laslo Versényi, *Socratic Humanism*, Yale University Press, New Haven and London, 1963, y de Norman Gully, *The Philosophy of Socrates*, Macmillan, London, 1968, hacen aportes interesantes a estos aspectos del método del maestro de Platón.

lacionado con el tema o un tema determinado, le invitamos ahora a abandonarse a la asociación libre, esto es, a manifestar todo aquello que acuda a su pensamiento absteniéndose de toda representación final consciente ... la absoluta sinceridad del paciente es condición indispensable de la cura analítica ... la ventaja del método es que en realidad no puede fallar nunca. Teóricamente, tiene que ser siempre posible al enfermo producir una ocurrencia, dado que no se fija ni limita en absoluto, la naturaleza de la misma, *ocurrencia que tiene que ver con el elemento traumático buscado*. En todo tratamiento analítico se establece sin intervención alguna del médico *una intensa relación sentimental* del paciente con la persona del analista, inexplicable por ninguna circunstancia real... Tal fenómeno, le hemos dado previamente el nombre de transferencia, y sustituye pronto, en el paciente, el deseo de curación, e integra, mientras se limita a ser cariñoso y mesurado, toda la influencia médica, constituyendo el verdadero motor de la labor analítica (Apéndice, Ob. Comp., T. IX, p. 321/323).

De la confrontación de los textos que hemos expuesto se desprenden por supuesto diferencias importantes entre los dos autores que estudiamos. Señalémoslas sucintamente: a) Hay un contralor en la conducción adecuada de la marcha dialéctica, ejercido por parte del maestro socrático, en tanto que en el método de la asociación libre freudiana, el médico se limita a registrar las "ocurrencias" del paciente, procurando interferir lo menos posible en la afluencia de las mismas. De todos modos hay siempre una relación "dialógica" en ambos casos; b) En el amor socrático, la relación debe mantenerse estrictamente en el nivel espiritual¹¹ a fin de que mantenga su sentido a los efectos de la búsqueda del "logos kalos" o sea de las "buenas razones". En el caso de la "transferencia" freudiana, el amor que se despierta en el paciente parece trascender la esfera meramente "espiritual" e inclusive trocarse en el odio más intenso hasta hacer imposible la labor terapéutica; c) La asociación libre, como método terapéutico, no puede hacer aflorar más que los contenidos reprimidos, causantes del trauma neurótico. En otras palabras, sólo podrá recuperar para la conciencia contenidos del Ello, de carácter instintivo, representativos de niveles psíquicos que lindan con lo somático y que necesitan ser descargados o sublimados.

¹¹ En este sentido es elocuente la anécdota que Platón cuenta en el *Banquete*, en donde Alcibiades no logra "seducir" eróticamente a Sócrates (*Banquete*, 218c y ss.).

Y es aquí en donde Platón se nos revela un anticipador, más que de Freud, de otros representantes del psicoanálisis, del llamado psicoanálisis existencial del tipo de Viktor Frankl, por ejemplo. Para éste, como sabemos, el inconsciente del hombre no solamente atesora una dimensión impulsiva colindante con lo biológico, sino además —y fundamentalmente a los efectos de una concepción del hombre— una dimensión espiritual que puede hacerse aflorar a través de una "logoterapia" adecuada.¹²



Pero una comparación entre las ideas de Platón y las de Viktor Frankl excede ya los propósitos de este trabajo, y, en todo caso, demandaría otra tarea similar a la cumplida. Tal vez si esto pudiera hacerse, sin embargo, podría mostrarse que la marcha de las investigaciones sobre el alma humana en el campo de la psicología profunda —la que en definitiva tal vez más haya hecho desde la ciencia por descifrar los secretos de la dimensión espiritual del hombre— no hace sino describir una vasta parábola. En ella, partiendo de una interpretación mecanicista y determinista de la mente humana, cuyo prototipo lo encontramos en los trabajos de Freud, se llega luego de las investigaciones del psicoanálisis existencial, a una concepción del aparato anímico humano que no estaría muy lejos de la que pudo elaborar en otro tiempo, con otro lenguaje y teniendo como base conocimientos científicos muy distintos, ese filósofo ateniense del s. IV que se llamó Platón.

¹² Viktor Frankl, *El Dios Inconsciente*, Ed. Escuelas, Ba. As., 1966, pág. 21: "Al degradar Freud el Yo a un mero epifenómeno vendió el Yo al Ello, pero simultáneamente difamó el inconsciente, ya que en éste sólo vio lo que tiene de Ello, lo impulsivo, pasando por alto lo que tiene de Yo, es decir, de espiritual."

ISAGOGE DE PORFIRIO

Por Carlos Manuel Herrán
y Ernesto La Croce

I. *Presentación*

DOS características notables queremos señalar aquí primeramente, acerca de la clásica obra que en texto original y traducción presentamos. Una, de carácter histórico, consiste en que este tratadito sobre las "Cinco Voces" se convirtió, tal vez no directamente pero sí a través de la traducción y comentario de Boecio principalmente, en guía señera para toda la Lógica medieval, y fue, por eso, y al mismo tiempo, el origen siempre renovado de la llamada "querrela" o problema de los universales.

La otra característica que queríamos apuntar puede contribuir a explicar el origen y naturaleza de esta querrela; y es que Porfirio, el neoplatónico, el discípulo más adicto y más importante de Plotino, consideraba, al igual que algunos platónicos "medios" que le precedieron y al igual de muchos neoplatónicos que le siguieron, que un estudio de las Categorías de Aristóteles o, más generalmente, del Organon, era la mejor "puerta" para penetrar en los grandes temas teológico-metafísicos de Platón. Es decir que hay en Porfirio (y no sólo en él, como es sabido, pero en él se da de un modo singular) un reconocimiento de la posibilidad de conciliación entre Platón y Aristóteles, cuyas modalidades intentaremos esbozar lo más ceñidamente que nos sea posible.

Aristoteles logicus-Plato theologus: tal había sido la consigna. Pero esta atribución de diferentes campos a cada uno de estos geniales filósofos no podía, evidentemente, hacerse sin peligro de sacrificar —sobre todo en el caso de Aristóteles, pero también en el caso de Platón— la necesaria vinculación que existe siempre entre una cierta lógica y una cierta metafísica. Y así tenía que ocurrir, como efectivamente ocurrió, que se cayera en una interpretación de la lógica de Aristóteles como enteramente gramatical, formal y, lo que es más grave, sustancialmente nominalista.

Se ha dicho con razón que, así como hubo en la lengua griega una κοινή διάλεκτος, que borraba las diferencias dialectales pero que estaba constituida fundamentalmente sobre un predominio del dialecto ático, así también se había constituido, aproximadamente por la misma época, una "koiné" filosófica, cuyo fondo era predominantemente platónico pero que necesariamente debía incluir elementos aristotélicos y estoicos. Esta infiltración de aristotelismo y estoicismo aun en las filosofías y escuelas platónicas no ha de identificarse con el eclecticismo de Antíoco de Ascalona, que reconoce fundamentos más explícitos y más profundos. Aquí se trataba, principalmente de una imposibilidad *práctica* de resistir a la fuerza y la claridad técnica que dieron prestigio a la lógica, a la terminología y a la sistematización propias del aristotelismo. En las escuelas era corriente que el *Organon* circulara separado de la edición de Alejandro de Afrodisias. Platónicos medios como Albinos y Apuleyo de Madaura han sentido profundamente esa influencia en el siglo II, y Atico, otro platónico medio que por la misma época trata de restablecer un platonismo más ortodoxo, y que acusa a Albinos de haber sido "seducido" por Aristóteles, cae a su vez en una interpretación tan rígida del platonismo que, especialmente en el terreno ético, parece involuntariamente influido por el Estoicismo.

A esta situación, anterior a Plotino, ha contribuido grandemente el método de enseñanza en las escuelas. Ya casi no se leía en ellas a los grandes maestros en su obra completa. Y la época del platonismo medio inaugura una tendencia que se irá acentuando con el tiempo. Es, como dice Bochenski¹, "el período de los comentarios y los manuales, en el que se advierte una tendencia sincretista bien definida que reelabora elementos aristotélicos y megárico-estoicos combinados, llegando incluso a aplicar métodos y formulaciones estoicas a ideas aristotélicas". Al circular las obras lógicas de Aristóteles separadas del corpus, favorecen una separación con respecto a las teorías más metafísicas, en las que se acusa el predominio de Platón. Así se produce la "neutralización" teórica de la lógica aristotélica en función de su uso técnico formal.

Y es que la interpretación metafísica, no formal, de la lógica aristotélica, llevaba, en el sentir de aquella época, a la negación de la trascendencia y unidad de lo Uno de Platón y a la

¹ I. M. BOCHENSKI, *Formale Logik*, Verlag Alber; Freiburg/München, 1956, § 24.

anulación inmanentista de lo divino en las categorías físicas; a una visión prácticamente atea y naturalista del mundo.

Ante el filósofo neoplatónico se abrían entonces dos caminos frente a la lógica aristotélica: uno era el concebir a la lógica como una ciencia introductoria a la comprensión del todo; otro era el otorgarle todo su valor e implicancia metafísicos, pero entonces era menester rechazarla. Esto último es lo que hará Plotino con respecto a las categorías aristotélicas. Las interpretará como "los géneros del ser" de Platón, y por lo tanto las combatirá y rechazará en los tres primeros tratados de la *Vía Enéada*, que llevan todos el mismo título: "De los géneros del ser".

Ya Albinos había intentado la recuperación de la lógica aristotélica en función platónica. La multiplicación de los universales había sido la consecuencia del influjo de la lógica aristotélica en la interpretación de Platón. Y así, Albinos acepta tres especies de "formas", o sea de "universales":

1) la forma separada y trascendente: χωριστόν εἶδος; y 2) ἔνυλον εἶδος. La primera corresponde a la Idea platónica, la segunda al "eidos" aristotélico; dicho de otro modo: τὰ πρῶτα νοητὰ y τὰ δευτέρα νοητὰ; 3) las ἐννοιαί, que equivalen a las προλήψεις estoicas, que Aristóteles había llamado λόγοι ἐν τῇ ψυχῇ.

Todo esto fue preparando el camino. Pero la originalidad de Porfirio consiste, en este punto, en que se aparta de su maestro Plotino. Porfirio critica abiertamente la identificación plotiniana de las categorías aristotélicas con los géneros del ser; pero al mismo tiempo refuta la interpretación contraria, esto es la nominalista-formal, puramente gramatical. Tal vez a eso se deba que Porfirio haya sido acusado de haber "platonizado" a Aristóteles y de haber transmitido así el equívoco a la Edad Media. Creemos que esto último es erróneo. Las categorías no son meras voces (φωναί) pero tampoco son cosas (πράγματα), sino categoremas.

Pero por eso mismo también nos parece erróneo calificar a Porfirio de nominalista. Lo que debe decirse es que, como bien lo declara Lloyd², "Aristóteles obsequió a los neoplatónicos con una lógica formal; ésta se encontraba en una trama que era totalmente incompatible con su metafísica platónica, por lo tanto tenía que ser despojada de esa trama; y lo que quedaba era, au-

² A. C. LLOYD, "Neoplatonic logic und aristotelian logic", en *Phronesis*, mayo 1956, vol. 1, nº 2.

tomáticamente, una lógica que puede ser llamada nominalista". Y aunque es verdad que, como también observa el mismo autor en el artículo citado, es excepcional la expresión de *Isagoge* 17. 9-10: τὰ δὲ γένη καὶ τὰ εἶδη φύσει πρότερα τῶν ἀτόμων οὐσιῶν, los géneros y las especies son por naturaleza anteriores a las sustancias individuales, basta con eso para descartar toda sospecha de nominalismo. Y hay, según el mismo Lloyd, otra razón para que encontremos en Porfirio un aparente nominalismo; y es que en Aristóteles se da, con la exclusión de los términos negativos y sin denotación, un equivalente de la restricción de la formación de clases, que venía de la Academia. Pero una vez que Aristóteles había encontrado existencia en los individuos y no en los géneros, esta restricción carecía ya de valor para el platonismo. Y así, "al precio de hacer puramente formal a la lógica, cada nombre significativo, simple o compuesto, podía caer bajo sus reglas. En esto consiste el llamado nominalismo de Porfirio".

Ahora bien, en relación con la teoría de los géneros como "clases", debemos hacer una advertencia que importa precisamente a la traducción que presentamos; y es el carácter extensional de los términos, en Porfirio. Esto se encuentra acreditado, como observa Bochenski³ por el siguiente pasaje de la *Isagoge*: "De la diferencia entre el género y la especie. Difiere [el género de la especie] en que el género contiene a las especies, pero las especies son contenidas y no contienen a los géneros: pues el género [se predica] de más cosas que la especie." "En términos modernos, dice Lloyd (art. cit.), el género aristotélico es aceptado en extensión, como una mera clase." Por eso, haciendo una excepción a nuestra norma de no hacer agregados a la traducción literal, reservando a las notas las explicaciones necesarias para la clarificación del texto, nos hemos permitido en ocasiones agregar entre corchetes un "en extensión", en algunos pasajes.

También debemos dejar señalada otra particularidad de la traducción en cuanto a la necesidad de no crear confusiones doctrinarias a causa del uso de ciertas expresiones. Nos ha preocupado la dualidad de las construcciones de Porfirio al referirse a la predicación. A veces emplea el genitivo solo o el dativo, a veces el genitivo con la preposición κατὰ. Esto responde al problema de saber si las "*differentiae*" son sustancias o son cualidades, si son propiedades o son predicados. Las primeras ocurren en la naturaleza, los segundos en los juicios. Lo mismo

³ Ob. cit.

sucede con los géneros y las especies. Cuando Porfirio dice "animal" u "hombre" puede haber la duda, por lo menos en la traducción castellana, de si se está refiriendo a un ser o a un mero término lógico. Por eso a veces hemos tenido que recurrir a las comillas, la bastardilla o la supresión del artículo, introduciendo así elementos que no se encuentran en el texto. Se trata de evitar confusiones delicadas, que se originan en lo que se ha llamado el "carácter ambivalente de la lógica de Aristóteles", que combina los dos criterios; así, mientras "ἐν ὑποκειμένῳ" significa que "existe en", "καθ' ὑποκειμένου" significa que "es dicho de". "El primer [sentido] parece ser metafísico y referido a propiedades, el otro parece ser lógico y referido a predicados"⁴.

Volvemos así, a través de la interpretación de las *Categorías*, al problema de toda la interpretación de la lógica aristotélica y su relación con la metafísica platónica. El resultado de estas reflexiones parece ser: que, por un lado, el valor de la lógica aristotélica es "isagógico" y sirve de introducción a los grandes temas de la metafísica y de la teología platónica; pero por otro, no es un mero "órganon", si se da a esta palabra el sentido puramente instrumental que excluye para la Lógica la posibilidad de formar parte de la filosofía (ὄργανον, οὐ μέρος φιλοσοφίας). Aristóteles mismo no había llamado "organon" a la Lógica, sino solamente "analítica"; la denominación de "organon" pertenece a la época del platonismo medio y fue probablemente un motivo polémico contra los estoicos, aunque hay que observar que los mismos peripatéticos de la época de Porfirio la consideraban como un instrumento formal del pensamiento⁵. Los neoplatónicos tienden a ver en la Lógica a la vez un instrumento y una parte de la filosofía. Y Boecio, lo mismo que Abelardo en su comentario a la *Isagoge* de Porfirio⁶, la compara con

⁴ LLOYD, artículo citado.

⁵ ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 3 T, 2 Ab. Hildesheim 1963, p. 696/7: "Die aristotelische Logik fasst er so auf, wie diese in der damaligen Zeit auch in der peripatetischen Schule üblich war, als das formale Werkzeug des Denkens".

⁶ *Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, T. XXI. Peter Abaelardus I. "Incipiunt Glosse secundum magistrum Petrum Abaelardum super Porphyrium", zum ersten Male herausgegeben von Dr. Bernhard Geyer. München 1919: "Quam tamen (sc. logicam) quidam dividentes non philosophiae partem sed instrumentum teste Boethio dicebant. Contra quos ipse Boethius nihil impedire dicit idem eiusdem et instrumentum esse et partem, sicut est manus humani corporis."

la mano, que es al mismo tiempo órgano y parte del cuerpo humano.

El carácter, la tendencia y el alcance de la obra que presentamos podrá apreciarse mejor si se tienen en cuenta las circunstancias de su aparición. Ya en II, al dedicar la *Isagoge* a Crisaoorio, explica Porfirio que es indispensable conocer, para comprender la doctrina de las Categorías, qué es el género, qué es la diferencia, qué es la especie, qué es lo propio y qué el accidente: es decir, las πέντε φωναί, las *cinco voces*, expresiones que también se dan como título de este trabajo. Crisaoorio había expresado a Porfirio su dificultad para comprender las Categorías aristotélicas que estaba estudiando, y que en el curriculum neoplatónico se consideraban como la etapa inicial de los estudios previos al ingreso en la metafísica de Platón. Porfirio, con este tratado, realiza pues una obra de clarificación, que no pretende ser creadora ni siquiera renovadora. Más aún, aísla cuidadosamente los problemas metafísicos vinculados con los temas lógicos que aborda: dirá lo que se encuentra en los antiguos, se abstendrá de las investigaciones demasiado profundas; si los géneros y las especies tienen subsistencia propia, si existen sólo en la mente, y si en caso de subsistir son corporales o incorporeales; si son separados o sólo se dan en lo sensible: recusará decirlo, pues son cosas que exigen examen más cuidadoso.

Zeller (ob. y loc. cit.) pondera esa modesta y cauta posición: "por lo mismo que él ha intervenido en forma poco renovadora en el desenvolvimiento de la Lógica, no merece los acerbos reproches que se le han hecho recientemente a causa de su tratamiento de esta ciencia [Zeller se refiere a Prantl]; tiene el innegable mérito de haberla presentado clara y comprensiblemente, según el estado en que él la recibió en su tiempo; la labor de Porfirio no consiste aquí en un perfeccionamiento creador, sino en la reelaboración de la doctrina tradicional".

Tal vez estos méritos señalados por Zeller, y aún sus mismas limitaciones, expliquen la prolongada resonancia de esta obra, y su sostenida influencia en la Lógica posterior, especialmente en la medieval; no sólo en la occidental sino también en la oriental, siríaca y árabe.

Sobre estas últimas es interesante lo que informa Richard Walzer⁷: "Solamente una obra indiscutida de él [Porfirio] se ha

⁷ RICHARD WALZER, "Porphyry and the Arabic Tradition", en *Entretiens sur l'Antiquité classique*, T. XII, *Porphyry*, Fondation Hardt, Vandoeuvres, Genève, 1965.

conservado en griego y en versión arábica completa, la *Isagoge* (compuesta en Sicilia entre 268 y 270) que llegó a ser la primera obra filosófica que debía leer el principiante, tanto en el curso filosófico neoplatónico griego como en el arábigo [...]. La *Isagoge* encontró su camino también en el sflabo en el colegio teológico ortodoxo musulmán, la *madrasa*"⁸. Existen también traducciones armenias, y una hebraica (v. Busse, Supp., I).

La influencia, más aún, la acción eficaz de la *Isagoge* se hizo sentir en el Occidente latino especialmente a través de la traducción y los comentarios de Boecio. Este basó un primer comentario a la *Isagoge* en la traducción latina de Mario Victorino; luego, insatisfecho con ésta, emprendió por sí mismo una nueva traducción⁹. Con Marciano Capella y Casiodoro, fue Boecio el maestro de Lógica de la Edad Media. Sus obras, particularmente la traducción y comentario de la *Isagoge* y de los escritos lógicos de Aristóteles "dieron la pauta a la técnica medieval del argumentar, aunque llegaron sucesivamente al conocimiento de los doctos; en tiempo de San Anselmo sólo el *Peri Hermeneias* [Sobre la Interpretación], las *Categorías* y la *Introducción* de Porfirio circulaban formando un conjunto que se llamará después la 'lógica antigua'"¹⁰. La influencia de Porfirio, a través de Boecio, en la filosofía medieval posterior, y especialmente en el problema de los universales, será examinada más adelante¹¹.

⁸ Citado por BUSSE en *Praefatio Porphyrii Isagoges et in Aristotelis Categorías Commentarii*, en Comm. in Ar. Gr. A su vez Zenker dice que "entre todos aquellos intérpretes griegos la más alta autoridad en Oriente era la de Porfirio, cuya *Isagoge* todavía hoy en el Oriente es el único compendio de lógica que se usa en la escuela". El "todavía hoy" debe entenderse referido al año 1846, fecha de la obra de Zenker en la que se encuentra tal afirmación (*Aristotelis categorías graece cum versione arabica Isaaci Honeini filii*).

⁹ La *Porphyrii Introductio in Aristotelis Categorías a Boethio translata* figura en el vol. IV de los *Commentaria in Aristotelem Graeca*, ed. Adolfo Busse, Berlín, 1887. Al hacer la revisión de la traducción que presentamos la hemos confrontado con ella en muchos pasajes, y esto nos ha servido casi siempre para robustecer nuestra propia interpretación. La de Boecio es una versión elegante y fiel al mismo tiempo.

¹⁰ ROGER P. LAROUSSE, *Introducción a La razón y la fe* (Opúsculos de San Anselmo). Editorial Yerba Buena, La Plata-Buenos Aires-Tucumán, 1945.

¹¹ La *Isagoge* también ha sido traducida al latín por Julio Pacio; esta edición se encuentra incluida, y ampliamente comentada, en *Aristotelis Opera Omnia illustrata* a Silvestro Mauro S.J., Roma, 1658; reproducida en la edición de París, 1886.

Sobre el criterio que nos ha guiado en la presente traducción, podemos remitirnos a las notas explicativas. Sin embargo, debemos decir que nos hemos esforzado en conservar toda la literalidad compatible con el buen uso del castellano, aún cuando de ese modo las expresiones resultaran a veces oscuras. Hemos procurado evitar siempre las traducciones "geminadas", es decir el recurso de emplear dos palabras en caso de duda sobre cuál fuera la equivalencia más completa, y reducir al mínimo las expresiones complementarias entre corchetes, confiando a las notas las adiciones indispensables para la mejor comprensión del texto. Así hemos procedido también cuando una palabra griega, por ejemplo "eidos", presenta más significados que su equivalente en nuestro idioma. Otros traductores, por ejemplo Maioli y Tricot, han optado por cambiar la palabra. Nosotros hemos preferido mantenerla aunque no dé un sentido claro en la versión castellana, para no sacrificar el sentido de lo que Porfirio está explicando, es decir, la variedad de acepciones de un mismo término. Así, una vez que hemos adoptado "especie" como traducción para "eidos", lo mantenemos siempre.

La lectura de la *Isagoge* se completará útilmente con la del Comentario del mismo Porfirio a las *Categorías de Aristóteles* (Porphyrii in Aristotelis Categorías expositio per interrogationem et responsionem) y con el comentario de Amonio a la *Isagoge* de Porfirio (In Porphyrii Isagogen sive V voces), ambas editadas en el mismo volumen de los *Commentaria in Aristotelem Graeca* ya citado.

De ese volumen¹² hemos tomado el texto griego que en copia fotomecánica presentamos. Hacemos público nuestro agradecimiento a la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de La Plata, por habernos facilitado en préstamo este importante volumen.

Para concluir señalaremos que, según nuestras informaciones bibliográficas, son escasísimas las traducciones directas del griego de la *Isagoge* a lenguas modernas. Existe solamente una al rumano, otra al francés (*Isagoge, traduction et notes* par J. Tricot, Librairie Philosophique Vrin, Paris, 1947) y otra al italiano (*Isagoge, traduzione, introduzione, commento*: Bruno Maioli; Liviana Editrice in Padova, 1969). La presente sería, pues, la primera versión española hecha directamente del original.

¹² C. A. G., vol. IV, ed. Adolphus Busse, Berlín, 1887-1898, Pars I: *Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorías Commentarium*; Pars II: *Desipus in Categorías*; Pars III: *Ammonius in Porphyrii Isagogen sive V voces*.

II. *Texto*

PORFIRIO, ISAGOGE

CONSPECTUS SIGLORUM

A	Codex Urbinas
B	Codex Coislinianus 387
L	Codex Laurentianus 72,5
M	Codex Ambrosianus L. 93
C	Codex Coislinianus 330
Boeth	Boethii translatio latina et commentarius
Amm	Ammonii lemma et commentarius
El	Eliae lemma et commentarius
Dav	Davidis lemma et commentarius

ΠΟΡΦΥΡΙΟΥ ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΤΟΥ ΦΟΙΝΙΚΟΣ
ΤΟΥ ΜΑΘΗΤΟΥ ΠΑΩΤΙΝΟΥ ΤΟΥ ΛΥΚΟΠΟΙΤΟΥ

Ὅντος ἀναγκαίου, Χρυσόβοι, καὶ εἰς τὴν τῶν παρὰ Ἀριστοτέλει κατη-^{1a}
γοριῶν διδασκαλίαν τοῦ γινῶναι τί γένος καὶ τί διαφορὰ τί τε εἶδος καὶ τί
5 ἴδιον καὶ τί συμβεβηκός, εἰς τε τὴν τῶν ὀρισμῶν ἀπόδοσιν καὶ ἄλλως εἰς
τὰ περὶ διαιρέσεως καὶ ἀποδείξεως χρησίμης οὔσης τῆς τούτων θεωρίας, ἡ
σύντομόν σοι παράδοσιν ποιούμενος πειράσομαι διὰ βραχέων ὥσπερ ἐν
εἰσαγωγῇ· τρόπον τὰ παρὰ τοῖς πρεσβυτέροις ἐπελθεῖν, τῶν μὲν βαθυτέρων
ἀπερχόμενος ζητημάτων, τῶν δ' ἀπλουστέρων συμμετρῶς στοχαζόμενος. αὐ-
10 τὰ καὶ περὶ τῶν γενῶν τε καὶ εἰδῶν τὸ μὲν εἶτε ὑφέστηκεν εἶτε καὶ ἐν μόναις
φιλίαις ἐπινομίας κείται εἶτε καὶ ὑφεστηκότα σώματα ἔστιν ἢ ἀσώματα καὶ ἰσ-
πότερον χωριστά ἢ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ περὶ ταῦτα ὑφεστώτα, παρατη-
σομαι λέγειν βαθυτάτης οὔσης τῆς τοιαύτης πραγματείας καὶ ἄλλης μετ-
ζήσης δεομένης ἐξετάσεως· τὸ δ' ὅπως περὶ αὐτῶν καὶ τῶν προκειμένων
15 λογικώτερον οἱ παλαιοὶ διέλαβον καὶ τούτων μάλιστα οἱ ἐκ τοῦ περιπάτου, ἡ
νῦν σοι πειράσομαι δεκνύναι.

Περὶ γένους.

Ἔοικεν δὲ μήτε τὸ γένος μήτε τὸ εἶδος ἀπλῶς λέγεσθαι. γένος γάρ
λέγεται καὶ ἡ τινῶν ἔχόντων πως πρὸς ἑνὶ καὶ πρὸς ἀλλήλους αἰθροῖσι,
20 καὶ δ' ὁ σημαινόμενον τὸ Ἡρακλειδῶν λέγεται γένος ἐκ τῆς ἀφ' ἑνὸς σχέ-
σεως, λέγω δὴ τοῦ Ἡρακλείου, καὶ τοῦ πλήθους τῶν ἔχόντων πως πρὸς 20
ἀλλήλους τὴν ἀπ' ἐκείνου οἰκειότητα, κατὰ ἀποτομὴν τὴν ἀπὸ τῶν ἄλλων
γενῶν κεκλημένον. λέγεται δὲ καὶ ἄλλως πάλιν γένος ἡ ἐκάστου τῆς γε-

I Titulum iohannis exhibent ABI, comprobat David in prolegomenis Brand. 18*43: Πορφυρίου εἰσαγωγή (caeteris om.) CMA: ad titulum add Χριστὸς ὁ θεὸς ἡμῶν σύμπραττε A 4 τί τε εἶδος ABLMa Amm.: καὶ τί εἶδος C Dav. 8 πρεσβυτέροις iter. B 10 περὶ τῶν γενῶν codd.: περὶ γενῶν a 14 post αὐτῶν add. τι Ca: om. ABLM Amm. 15 λογικώτερον] *probabiliter* Boeth. 17 tit. exhibent libri omnes 19 ἢ in ras. alia m. B. τινῶν om. M (suppl. m.¹ in marg.) ante πρὸς ἀλλήλους add. ἡ BM: om. ACLa 21 δὴ ACLMa: δὲ B Boeth. 22 τὴν ἀπὸ (ante τῶν ἄλλων) om. EI. 23 κεκλημένον AB Amm. Dav. (scmm. et comment.) Boeth.: κεκλημένον CLMa

γένεως ἀρχή εἶτε ἀπὸ τοῦ τεκόντος· εἶτε ἀπὸ τοῦ τόκου ἢ ἄ τῃ γέγονεν. 1 α
 οὕτως γὰρ Ὀρίεσθην μὲν ἀπὸ Τανταίου φασὲν ἔχειν τὸ γένος, Ἴλλιον δὲ
 ἀφ' Ἡρακλέους, καὶ πάλιν Πίνδαρον μὲν Θηβαῖον εἶναι τὸ γένος, Πλάτωνα
 δὲ Ἀθηναῖον· καὶ γὰρ ἡ πατρὶς ἀρχὴ τίς ἐστὶ τῆς ἐκάστου γενέσεως,
 5 ὡσπερ καὶ ὁ πατήρ. τοῦτο δὲ εἰσὶν ἀποδείξεις πρὸς τὸ σηματοδοτεῖν
 Ἡρακλειδεῖα γὰρ λέγονται οἱ ἐκ γένους κατὰγοντες Ἡρακλέους καὶ Κεκροπίαι·
 οἱ ἀπὸ Κέκροπος καὶ οἱ τούτων ἀγχισταῖς· καὶ πρότερόν γε ὠνομάσθη
 γένος ἡ ἐκάστου τῆς γενέσεως ἀρχή, μετὰ δὲ ταῦτα καὶ τὸ πλήθος τῶν
 ἀπὸ μιᾶς ἀρχῆς οἶον Ἡρακλέους, ὃ ἀπορίζοντες καὶ ἀπὸ τῶν ἄλλων χωρί-
 10 ζοντες ἔφραμεν τὸ ὅλον ἄθροισμα Ἡρακλειδῶν γένος. ἄλλως δὲ πάλιν γένος
 λέγεται, ἢ ὑποτάσσεται τὸ εἶδος, καθ' ὁμοιότητα ἴσως· τούτων εἰρημένον·
 καὶ γὰρ ἀρχὴ τίς ἐστὶ τὸ τοιοῦτο γένος τῶν ὑπ' ἐσὺ καὶ δοκεῖ καὶ τὸ
 πλήθος περιέχειν πᾶν τὸ ὑφ' ἐαυτοῦ.

Τριῶς οὖν τοῦ γένους λεγομένου περὶ τοῦ τρίτου παρὰ τοῖς φιλοσό-
 15 φοις ὁ λόγος· ὃ καὶ ὑπογράφοντες ἀποδοθεῖσθαι γένος εἶναι λέγοντες τὸ
 κατὰ πλειόνων καὶ διαφερόντων τῶν εἶδει ἢ τῆς εἰς κατηγορουμένων
 οἶον τὸ ζῶον. τῶν γὰρ κατηγορουμένων τὰ μὲν καθ' ἑνὸς λέγεται μόνου,
 ὡς τὰ ἄτομα οἶον Σωκράτης καὶ τὸ οὗτος καὶ τὸ τοῦτο, τὰ δὲ κατὰ πλειόνων,
 ὡς τὰ γένη καὶ τὰ εἶδη καὶ αἱ διαφοραὶ καὶ τὰ ἴδια καὶ τὰ συμβεβηκότα
 20 κοινῶς ἀλλὰ μὴ ἰδίως τινί. ἐστὶ δὲ γένος μὲν οἶον τὸ ζῶον, εἶδος δὲ οἶον
 ὁ ἄνθρωπος, διαφορά δὲ οἶον τὸ λογικόν, ἴδιον δὲ οἶον τὸ γελαστικόν, συμ-
 βεβηκός δὲ οἶον τὸ λευκόν, τὸ μέλαν, τὸ καθέζεσθαι. τῶν μὲν οὖν καθ'
 ἑνὸς μόνου κατηγορουμένων διαφέρει τὰ γένη τῶν ταῦτα κατὰ πλειόνων
 ἀποδοθέντα κατηγορεῖσθαι, τῶν δὲ αὐτὰ κατὰ πλειόνων τῶν μὲν εἰδῶν, ὅτι
 25 τὰ μὲν εἶδη εἰ καὶ κατὰ πλειόνων κατηγορεῖται ἀλλ' οὐ διαφερόντων τῶν εἶδει
 ἀλλὰ τῶν ἀριθμῶν· ὁ γὰρ ἄνθρωπος εἶδος ὡν Σωκράτης καὶ Πλάτωνος
 κατηγορεῖται, οἱ οὐ τῶν εἶδει διαφέρουσιν ἀλλήλων ἀλλὰ τῶν ἀριθμῶν, τὸ δὲ
 ζῶον γένος ὃν ἀνθρώπου καὶ βοῦς καὶ ἴππου κατηγορεῖται, οἱ διαφέρουσι 1 α

1 εἶτε (utrobique) BCMa Boeth.: ἢ τε AL: ἤτοι—ἢ Dav. 2 ante Τανταίου add. τοῦ
 C: om. ABLMa Dav. Ἰλλιον Ma 3 μὲν supra scr. m.¹ M 5 καὶ om. A¹BL
 Boeth.: exhib. A³CMa Dav. comment. 6 κατὰγοντες ABLM: καταγόμενοι a: om. U:
 qui descendunt Boeth. 7 post Κέκροπος add. τὸ γένος κατὰγοντες C: om. ABLMa Boeth.
 10 ἔφραμεν BCLMa Boeth.: φασὲν A 11 ἴσως post τούτων colloc. C 12 τοιαῦ-
 τον Ca 12. 13 ἢ τ' αὐτὸ (utrobique) B (sed π. m.): ὑπ' αὐτὸ pr. M καὶ (post
 δεῖξει) om. a 14 παρὰ om. BL¹ (supra scr. L²) 15 λέγοντες erasmus B 16 τὸ
 (utrobique) exhibent BCLMa Amm. El.: om. A: καὶ τὸ οὗτος καὶ τοῦτο Dav. comm.
 20 ἐστὶ δὲ—εἶδος om. B (suppl. m.¹ in marg.) τὸ (ante ζῶον) supra scr. m.¹ M 22 τὸ
 λευκόν om. C: exhib. ABLMa Boeth. post καθέζεσθαι add. τὸ καθίεσθαι L: om.
 ABCMa El. Boeth. 23 μόνου om. Dav. ταῦτα ACLM: ταῦτά B: om. Dav. Boeth.
 24 ἀποδοθέντα κατηγορεῖσθαι BC et in rasura VIII litter. L¹, Boeth. et (ut videtur) M¹,
 nam ante κατηγορ. littera: κατηγορεῖσθαι ἀποδοθέντα Dav.: κατηγορεῖσθαι a: λέγεσθαι A et (ut
 videtur) L¹ αὐ om. A Boeth.: exhib. BCMa et in ras. L² 25 et om. a: add.
 ABCLM Boeth. 26 post ἀριθμῶν add. μόνου c. Flor. Bad. 192 Paris. 2051 ante
 Σωκράτους add. κατὰ Ma et in marg. L²: om. ABCL¹. 27 ἀλλήλων om. ABLa: add.
 CM Boeth. 28 καὶ ἴππου καὶ βοῦς colloc. C

καὶ τῷ εἶδει ἀλλήλων ἀλλ' οὐχὶ τῷ ἀριθμῷ μόνον. τοῦ δ' αὖ ἴδιον δια- 1
 φέρει τὸ γένος, ὅτι τὸ μὲν ἴδιον καθ' ἑνὸς μόνου εἶδους, οὗ ἔστιν ἴδιον.
 κατηγορεῖται καὶ τῶν ὑπὸ τὸ εἶδος ἀτόμων, ὡς τὸ γλαστικὸν ἀνθρώπου
 μόνου καὶ τῶν κατὰ μέρος ἀνθρώπων, τὸ δὲ γένος οὐχ ἑνὸς εἶδους κατη- 5
 γορεῖται ἀλλὰ πλειόνων τε καὶ διαφερόντων. τῆς δ' αὖ διαφορᾶς καὶ τῶν 16
 κοινῆ συμβεβηκότων διαφέρει τὸ γένος, ὅτι εἰ καὶ κατὰ πλειόνων καὶ δια-
 φερόντων τῷ εἶδει κατηγοροῦνται αἱ διαφοραὶ καὶ τὰ κοινῶς συμβεβηκότα,
 ἀλλ' οὐκ ἐν τῷ τί ἔστιν κατηγοροῦνται. ἐρωτησάντων γὰρ ἡμῶν ἐκεῖνο 20
 καθ' οὗ κατηγορεῖται ταῦτα, οὐκ ἐν τῷ τί ἔστιν, φασίν, κατηγορεῖται, 20
 ἀλλὰ μάλλον ἐν τῷ ποῖόν τι ἔστιν. ἐν γὰρ τῷ ἐρωτῶν ποῖόν τι ἔστιν
 ὁ ἀνθρωπός φασιν ὅτι λογικόν, καὶ ἐν τῷ ποῖόν τι ὁ κώρας φασίν
 ὅτι μέλαν· ἔστιν δὲ τὸ μὲν λογικὸν διαφορᾶ, τὸ δὲ μέλαν συμβεβηκό- 25
 ῶς ὅτι ἐν τῷ τί ἔστιν ἀνθρωπος· ἐρωτηθῶμεν, ζῆλον ἀποκρινόμεθα· ἦν δὲ ἀν-
 θρώπου γένος· τὸ ζῆλον. ὥστε τὸ μὲν κατὰ πλειόνων λέγεται τὸ γένος
 15 διαστῆλαι αὐτὸ ἀπὸ τῶν καθ' ἑνὸς μόνου τῶν ἀτόμων κατηγορουμένων,
 τὸ δὲ διαφερόντων τῷ εἶδει διαστῆλαι ἀπὸ τῶν ὡς εἰδῶν κατηγορουμένων
 ἢ ὡς ἴδιον, τὸ δὲ ἐν τῷ τί ἔστιν κατηγορεῖσθαι χωρίζει ἀπὸ τῶν διαφορῶν κα
 καὶ τῶν κοινῆ συμβεβηκότων, ἃ οὐκ ἐν τῷ τί ἔστιν ἀλλ' ἐν τῷ ποῖόν τι
 ἔστιν ἢ πῶς ἔχον ἔστιν κατηγορεῖται ἕκαστον ἐν κατηγορεῖται. οὐδὲν ἄρα
 20 περιττόν οὐδὲ τἀλλεῖπον περιέχει ἢ τοῦ γένους βημῆα ὑπογραφή τῆς ἐνοίας.

Περὶ εἶδους.

Τὸ δὲ εἶδος λέγεται μὲν καὶ ἐπὶ τῆς ἑκάστου μορφῆς, καθὰ εἴρηται 25

1 καὶ τῷ εἶδει post ἀλλήλων transp. C οὐχὶ ABLMa EI.: οὐ C 2 οὗ ἔστιν ἴδιον
 post κατηγορεῖται transp. M 4 μόνου om. M: ex μόνον (?) tott. A³ 5 post διαφερόντων
 add. τῷ εἶδει c. Paris. 2051, supra ser. M²A²: om. ceteri omnes et Boeth. (?) 6 κοινῆ A
 et (ut videtur) L,¹ cf. v. 18: κοινῶς BCL²Ma post πλειόνων add. τε A: om. BCLMa
 8 κατηγοροῦνται BCL²M Dav.: κατηγορεῖται AL¹a post κατηγοροῦνται add. ἀλλ' ἐν τῷ
 ποῖόν τι ἔστιν L²M²h Boeth.: ἀλλὰ μάλλον ἐν τῷ ποῖόν τι ἔστιν ἢ πῶς ἔχον ἔστιν C: om.
 ABL¹M¹ γὰρ om. A (suppl. m.²) ἡμῶν ABL¹ Boeth. et (ut videtur) M¹: τῶν
 CL²M²a post ἡμῶν add. τί ἔστιν A²CL²Ma: om. A¹BL¹ Boeth. 9 κατηγοροῦ-
 νται L²a post ταῦτα add. τὸ γένος ἀποκρινόμεθα, τὰς δὲ διαφορὰς καὶ τὰ συμβεβηκότα
 οὐκ ἀποκρινόμεθα C: τὸ γένος ἀποκρινόμεθα, τὰς δὲ διαφορὰς καὶ τὰ συμβεβηκό-
 τα οὐκ ἀποκρινόμεθα a: om. ABM Boeth. et hand. dubie L¹, nam τὸ γένος ἀποκρινόμεθα (sic), τὰς δὲ δια-
 φορὰς καὶ τὰ κοινῶς συμβεβηκότα οὐκ ἐτι· οὐ γὰρ ἐν τῷ τί ἔστιν κατηγοροῦνται in rasura
 XL fere litter. L³ οὐκ — κατηγορεῖται om. A οὐκ BM Boeth. et (ut videtur)
 L¹: οὐ γὰρ CL²a φασίν om. CL²a: exhib. BM Boeth. et fort. L¹ κατηγορεῖται
 BM¹L¹(?)a: κατηγοροῦνται CL² et supra ser. M² 9 ante κατηγορεῖται (alterum) add. τοῦ
 υποκειμένου C: post κατηγορεῖται a: om. BML²Boeth. 10 — ἀ μάλλον ἐν τῷ in ras.
 VI fere litter. L³ ποῖόν] ποῖόν Ca (ubique) ἔστιν om. B: exhib. ACLMa
 11 ὁ (ante ἀνθρώπος) om. M ἔτι om. BCL¹ Boeth.: exhib. AL²Ma ἐν τῷ om. B:
 exhib. ACLMa Boeth. ante ὁ κώρας add. ἔστιν CMa: om. ABL ὁ (ante κώρας) om.
 CLM: exhib. ABA 12 ἐτι om. B: exhib. ACLMa Boeth. μὲν om. C: exhib. ceteri
 13 ἀποκρινόμεθα C 15 αὐτὸ om. Boeth. 16. 17 post διαστῆλαι εἴ' χωρίζει add.
 αὐτὸ C: post διαστῆλαι A¹: om. A¹BLMa Boeth. 19 κατηγορεῖται post τί ἔστιν (18)
 transp. EI. 20 τῆς ἐνοίας om. Boeth. 21 tit. exhib. libri omnes

πρώτων μὲν εἶδος· αἴτιον τυραννίδος.

λέγεται δὲ εἶδος καὶ τὸ ὑπὸ τὸ ἀποδοθῆν γένος, καθὼ εἰώθαμεν λέγειν τὸν μὲν ἀνθρώπων εἶδος τοῦ ζῆου γένους ὄντος τοῦ ζῆου, τὸ δὲ λευκὸν τοῦ χρώματος εἶδος, τὸ δὲ τρίγωνον τοῦ σχήματος εἶδος. εἰ δὲ καὶ τὸ γένος ἀποδιδόντες τοῦ εἶδους ἐμεινήμεθα εἰπόντες τὸ κατὰ πλειόνων καὶ διαφορόντων τῶν εἶδει ἐν τῶ τί ἐστι κατηγορούμενον, καὶ τὸ εἶδος φασιν τὸ ὑπὸ τὸ ἀποδοθῆν γένος, εἰδέναι χρῆ ἔτι, ἔπει καὶ τὸ γένος τινὸς ἐστὶν γένος καὶ τὸ εἶδος τινὸς ἐστὶν εἶδος ἑκάτερον ἑκατέρου, ἀνάγκη καὶ ἐν τοῖς ἀμφοτέρων λόγοις κεχρησθαι ἀμφοτέροις. ἀποδιδοῦσιν οὖν τὸ εἶδος καὶ οὕτως·

10 εἶδος ἐστὶ τὸ ταττόμενον ὑπὸ τὸ γένος καὶ οὐ τὸ γένος | ἐν τῶ τί ἐστι 2^α κατηγορεῖται. ἔτι δὲ καὶ οὕτως· εἶδος ἐστὶ τὸ κατὰ πλειόνων καὶ διαφορόντων τῶν ἀριθμῶν ἐν τῶ τί ἐστι κατηγορούμενον. ἀλλ' αὕτη μὲν ἡ ἀπόδοσις τοῦ εἰδικωτάτου ἂν εἴη καὶ ὅ ἐστι μόνον εἶδος, αἱ δὲ ἄλλαι εἰεν ἂν καὶ τῶν μὴ εἰδικωτάτων. σαφὲς δ' ἂν εἴη τὸ λεγόμενον τοῦτον φῶν τρόπον.

15 καθ' ἑκάστην κατηγορίαν ἐστὶν τινα γενικώτατα καὶ πάλιν ἄλλα εἰδικώτατα καὶ μεταξὺ τῶν γενικωτάτων καὶ τῶν εἰδικωτάτων ἄλλα. ἔστιν δὲ γενικώτατον μὲν, ὅπερ ὁ οὐκ ἂν εἴη ἄλλο ἐπαναβεβηκὸς γένος, εἰδικώτατον δὲ, μετ' ὁ οὐκ ἂν εἴη ἄλλο ὑποβεβηκὸς εἶδος, μεταξὺ δὲ τοῦ γενικωτάτου καὶ 10 τοῦ εἰδικωτάτου ἄλλα, ἃ καὶ γένη καὶ εἶδη ἐστὶ τὰ αὐτά, πρὸς ἄλλο μόντοι

20 καὶ ἄλλο λαμβανόμενα.

Γινώσθω δὲ ἐπὶ μιᾷς κατηγορίας σαφὲς τὸ λεγόμενον. ἡ οὐσία ἐστὶ μὲν καὶ αὕτη γένος, ὑπὸ δὲ ταύτην ἐστὶν σῶμα, καὶ ὑπὸ τὸ σῶμα ἐμφυγον σῶμα, ὅφ' ὁ τὸ ζῆον, ὑπὸ δὲ τὸ ζῆον λογικὸν ζῆον, ὅφ' ὁ ὁ 15 ἀνθρώπος, ὅπ' ὁ δὲ τὸν ἀνθρώπον Σωκράτης καὶ Πλάτων καὶ ἄλλα κατὰ μέρος ἀνθρώποι. ἀλλὰ τούτων ἡ μὲν οὐσία τὸ γενικώτατον καὶ ὁ μόνον γένος, ὁ δὲ ἀνθρώπος τὸ εἰδικώτατον καὶ ὁ μόνον εἶδος, τὸ δὲ σῶμα εἶδος μὲν τῆς οὐσίας, γένος δὲ τοῦ ἐμφύχου σώματος. ἀλλὰ καὶ τὸ ἐμφυγον σῶμα εἶδος μὲν τοῦ σώματος, γένος δὲ τοῦ ζῆου, πάλιν δὲ τὸ ζῆον εἶδος μὲν 20 τοῦ ἐμφύχου σώματος, γένος δὲ τοῦ λογικοῦ ζῆου, τὸ δὲ λογικὸν ζῆον

30 εἶδος μὲν τοῦ ζῆου, γένος δὲ τοῦ ἀνθρώπου, ὁ δὲ ἀνθρώπος εἶδος μὲν τοῦ λογικοῦ ζῆου, οὐκέτι δὲ καὶ γένος τῶν κατὰ μέρος ἀνθρώπων, ἀλλὰ μόνον εἶδος· καὶ πάν τὸ πρὸ τῶν ἐτόμων προσεχῶς κατηγορούμενον εἶδος

1 πρώτων μὲν εἶδος] Eurip. Aesolus 15,2 (Nauck Tragicorum Graec. fragm. p. 292) πρώτων] P¹iam Boeth. (?) 2 λέγεται δὲ εἶδος] — αἱ δὲ εἰδ — in ras. L¹ καθῶ] — ὁ in ras. L¹ 6 εἴη] — εἰ in ras. L¹ 7 καὶ om. B: exhib. ACLMa Boeth. καὶ (post ἀνάγκη) om. Brand.: exhib. libri omnes 9 καὶ om. C 13 (δικωτάτου semper A¹ post εἶδος add. οὐκέτι δὲ καὶ γένος a: om. ABCLM Boeth. 16 post ἄλλα add. ἃ καὶ γένη καὶ εἶδη λέγεται τὰ αὐτά AC et in mrg. L¹M²: ἃ γένη καὶ εἶδη λέγ. τὰ αὐτά a: om. BL¹M¹ Boeth. ἔστι B ABLMa Boeth.: καὶ ἔστι C 17 post ἄλλο add. τι C: om. ABLMa Boeth. ἐπαναβεβηκὸς B 18 ἄλλο — μεταξὺ δὲ τοῦ om. B (suppl. m.² in mrg.) 19 τοῦ om. BLa: exhib. ACM ἄλλα, ἃ om. Boeth. ἔστι om. M 21 γινώσθω ALM EL: γινώσθω BCa Amm. 22 ante σῶμα (prius) add. τὸ Brand. 22, 23 ἐμφυγον σῶμα CMa Boeth.: τὸ σῶμα ἐμφυγον B: ἔστιν ἐμφυγον σῶμα AL 27 ἄλλο om. Boeth. 28 πάλιν om. Boeth. δὲ (post πάλιν) om. Ca: exhib. ABLM Boeth. 33 προσεχῶς κατηγορούμενον] προσεχῶς Dav.: quod proximum est Boeth.

ἄν εἶη μόνον, οὐδέτι δὲ καὶ γένος. ὡςπερ οὖν ἡ οὐσία ἀνωτάτω οὕσα τῷ 2^α
 μῶδον εἶναι πρὸ αὐτῆς γένος ἦν τὸ γενικώτατον, οὕτως καὶ ὁ ἄνθρωπος 3^α
 εἶδος ὦν, μετ' ὃ οὐκ ἔστιν εἶδος οὐδὲ τι τῶν τέμνεσθαι δυναμένων εἰς εἶδη,
 ἀλλὰ τῶν ἀτόμων (ἀτομον γὰρ Σωκράτης καὶ Πλάτων καὶ ταῦτ' ἐκ λευκόν)
 5 μόνον ἄν εἶη εἶδος καὶ τὸ ἔσχατον εἶδος καὶ ὡς ἔφραμεν τὸ εἰδικώτατον 3^α
 τὰ δὲ μέσα τῶν μὲν πρὸ αὐτῶν εἶη ἄν εἶδη, τῶν δὲ μετ' αὐτὰ γένη.
 ὥστε ταῦτα μὲν ἔχει δύο σχέσεις, τὴν τε πρὸς τὰ πρὸ αὐτῶν, καθ' ἣν
 εἶδη αὐτῶν εἶναι λέγεται, τὴν τε πρὸς τὰ μετ' αὐτὰ, καθ' ἣν γένη αὐτῶν
 εἶναι λέγεται· τὰ δὲ ἄκρα μίαν ἔχει σχέσιν· τὴν γὰρ γενικώτατον τὴν
 10 μὲν ὡς πρὸς τὰ ὑφ' ἑαυτοῦ ἔχει σχέσιν, γένος ὃν πάντων τὸ ἀνωτάτω, 3^α
 τὴν δὲ ὡς πρὸς τὰ πρὸ ἑαυτοῦ οὐδέτι ἔχει, ἀνωτάτω ὃν καὶ ὡς πρώτη
 ἀρχὴ καί, ὡς ἔφραμεν, ὑπὲρ ὃ οὐκ ἄν εἶη ἄλλο ἐπαναβεβηκός γένος· καὶ
 τὸ εἰδικώτατον δὲ μίαν ἔχει σχέσιν τὴν μὲν ὡς πρὸς τὰ πρὸ αὐτοῦ, ὦν
 ἔστιν εἶδος, τὴν δὲ ὡς πρὸς τὰ μετ' αὐτὸ οὐκ ἄλλοίαν ἔχει, ἀλλὰ καὶ τῶν 4^α
 15 ἀτόμων εἶδος λέγεται. ἀλλ' εἶδος μὲν λέγεται τῶν ἀτόμων ὡς περιέχον
 αὐτὰ, εἶδος δὲ καὶ πάλιν τῶν πρὸ αὐτοῦ ὡς περιεχόμενον ὑπ' αὐτῶν.

Ἀφορίζονται τοίνυν τὸ μὲν γενικώτατον οὕτως, ὃ γένος ὃν οὐκ ἔστιν
 εἶδος, καὶ πάλιν, ὑπὲρ ὃ οὐκ ἄν εἶη ἄλλο ἐπαναβεβηκός γένος· τὸ δὲ εἰ-
 δικώτατον, ὃ εἶδος ὃν οὐκ ἔστιν γένος καὶ ὃ εἶδος ὃν οὐκ ἄν διελοίμεθα 4^α
 20 ἔτι εἰς εἶδη καὶ ὃ κατὰ πλειόνων καὶ διαπερρότων τῷ ἀριθμῷ ἐν τῷ τί
 ἔστι κατηγορεῖται. τὰ δὲ μέσα τῶν ἄκρων ὑπέλληλα τε καλοῦσι γένη
 καὶ εἶδη, καὶ ἕκαστον αὐτῶν εἶδος εἶναι καὶ γένος τίθενται, πρὸς
 ἄλλο μέντοι καὶ ἄλλο λαμβανόμενον. τὰ δὲ πρὸ τῶν εἰδικωτάτων ἄχρι 2^α

I ἀνωτάτω BCLM^a: ἀνωτάτη A 3 ante εἶδος alterum add. ἄλλο a: om. ABCLM:
 uia inferior species Boeth., unde ἄλλο fort. recipiendum est εἰς εἶδη] ὡς εἶδη L:
 om. Boeth. (?) 4 post γὰρ add. λέγεται Ba: om. ACLM Boeth. Σωκράτης καὶ
 Πλάτων ABLM^a Boeth. comprobant Amm. et Dav. comment.: Σωκράτης καὶ Ἀλκιβιάδης
 C: Σωκράτης καὶ Πλάτων καὶ Ἀλκιβιάδης L³ καὶ τοῦτ' ἐκ λευκόν om. Boeth.
 ὁ καὶ (ante ὡς) om.-M 6 εἶδη ἄν εἶη colloc. C 6 et 8 μετ' αὐτὰ A²CL³Ma Boeth.:
 μετὰ ταῦτα A¹BL 7 ταῦτα ACLM^a Boeth.: αὐτὰ B 10 ὑπ' αὐτὸ C Dav. comm.
 τὸ ἀνωτάτω B: τὸ ἀνωτάτω ACLA: τὸ ἀνωτάτω M 11 ἑαυτοῦ A²CL³Ma Boeth.: οὐκ ἄν A¹BL Dav.
 comm. ἀνωτάτω ABL³M: ἀνωτάτων CL³Ma ὡς (ante πρώτη) om. BCL³a Boeth.: ex-
 hibent AM ἡ πρώτη C 12 γένος ἐπαναβεβηκός colloc. a 13 τὸ δὲ εἰδικώτατον μίαν
 ἔχει καὶ αὐτὸ σχέσιν a μὲν om. AC Boeth.: exhibent BLM^a 14 ἄλλοίαν om. Boeth.
 post ἔχει add. σχέσιν a 15 λέγεται (ante τῶν ἀτόμων) om. BCM Boeth.: exhibent ALA
 16 πάλιν om. M Boeth. exhib. ABCLa 17 post γενικώτατον add. γένος Ca Amm.: om.
 ABLM Boeth. οὕτως om. BL³: exhib. ACL³Ma Amm. Boeth. 18 ἄλλο om. BL³M:
 exhib. ACL³ Boeth. 18. 19 post εἰδικώτατον add. εἶδος οὕτως a: om. ABCLM Boeth.
 19. 20 οὐκ ἄν διελοίμεθα ἔτι εἰς εἶδη καὶ AL: numerum dicitur in species et Boeth.: οὐκ
 ἄν εἰς εἶδη διελοίμεθα ἔτι δὲ καὶ BM: οὐκ ἄν διελοίμεθα εἰς εἶδη ἔτι δὲ καὶ οὕτως C et οὕτως
 sensio a 20. 21 δ—κατηγορεῖται ABLM^a Boeth.: τὸ—κατηγορούμενον C 21. 22 εἶδη καὶ
 γένη colloc. a; post γένη inserendum est καὶ γένη (cf. p. 6, 1) quod Amm. Et. Boeth. legisse
 videntur, ὑπέλληλα εἶδη repudiantes; David autem haec praebet: τὸ ζῶον γὰρ καὶ τὸ ἔμψυ-
 χον ὑπέλληλα γένη καλοῦσιν, ἔτι δὲ καὶ ὑπέλληλα εἶδη, καθὼ μέσα ὄντα ὄνεται καὶ γένη εἶναι
 καὶ εἶδη post εἶδη add. τὰ αὐτὰ C: om. ABLM^a Boeth. 23 λαμβανόμενον BL³Ma:
 λαμβανόμενα BCL³ ὅη scripsi sec. Fl.: δὲ ALM Boeth. Dav.: γὰρ BCa

τοῦ γενικωτάτου ἀνιόντα γένη τε λέγεται καὶ εἶδη καὶ ὑπάλληλα γένη ὡς 2
 ὁ Ἀγαμέμνων Ἀτρεΐδης καὶ Ἥλεσιππίδης καὶ Ταναλαΐδης καὶ τὸ τελευταῖον
 Διός. ἀλλ' ἐπὶ μὲν τῶν γενεολογιῶν εἰς ἕνα ἀνάγουσι, φέρε εἰπεῖν τὸν
 Δία, τὴν ἀρχὴν ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον, ἐπὶ δὲ τῶν γενῶν καὶ τῶν εἰδῶν οὐχ
 5 οὕτως ἔχει· οὐ γὰρ ἐστὶ κοινὸν ἐν γένος πάντων τὸ ὄν οὐδὲ πάντα ὁμο-
 γηῆ καθ' ἐν τὸ ἀνωτάτω γένος, ὡς φησὶν ὁ Ἀριστοτέλης. ἀλλὰ κείσθω,
 ὡσπερ ἐν ταῖς Κατηγορίαις, τὰ πρῶτα δέκα γένη οἷον ἀρχαὶ δέκα πρῶται·
 καθ' ἃ δὴ πάντα τις ὄντα καλεῖ, ὁμωνύμως, φησί, καλέσει, ἀλλ' οὐ συνω-
 10 νύμως. εἰ μὲν γὰρ ἐν ἦν κοινὸν πάντων γένος τὸ ὄν, συνωνύμως ἂν πάντα
 ὄντα ἐλέγετο· δέκα δὲ ὄντων τῶν πρώτων ἡ κοινωμία κατὰ τοῦνομα μόνον,
 οὐκέτι μὴν καὶ κατὰ τὸν λόγον τὸν κατὰ τοῦνομα. δέκα μὲν οὖν τὰ γενι-
 κωτάτα, τὰ δὲ εἰδικωτάτα ἐν ἀριθμῷ μὲν τινα, οὐ μὴν ἀπερίφ'· τὰ δὲ
 15 ἄτομα, ἅσπερ ἐστὶ τὰ μετὰ τὰ εἰδικωτάτα, ἅσπερ διὰ ἄχρι τῶν εἰδη-
 κωτάτων ἀπὸ τῶν γενικωτάτων κατιόντας παρεκλεύετο ὁ Πλάτων παύ-
 σθαι, κατιέπει δὲ διὰ τῶν διὰ μέσου διαιρουντας ταῖς εἰδοποιεῖς διαφοραῖς·
 τὰ δὲ ἅσπερ φησὶν ἔαν, μὴ γὰρ ἂν γενέσθαι τούτων ἐπιστήμη. κατιόν-
 των μὲν οὖν εἰς τὰ εἰδικωτάτα ἀνάγκη διαιρουντας διὰ πλῆθους ἰέναι,
 ἀνιόντων δὲ εἰς τὰ γενικωτάτα ἀνάγκη συναρθεῖν τὸ πλῆθος εἰς ἕν· συνα-
 20 γωγῶν γὰρ τῶν πολλῶν εἰς μίαν φύσιν τὸ εἶδος καὶ ἔτι μᾶλλον τὸ γένος,
 τὰ δὲ κατὰ μέρος καὶ καθ' ἕκαστα τούναντίον εἰς πλῆθος αἰεὶ διαιρεῖ τὸ
 ἔν· τῇ μὲν γὰρ τοῦ εἶδους μεταουσίᾳ οἱ πολλοὶ ἄνθρωποι εἰς, τοῖς δὲ κατὰ
 μέρος ὁ εἰς καὶ κοινὸς· πλείους· διαιρετικὸν μὲν γὰρ αἰεὶ τὸ καθ' ἕκαστον, καὶ
 συλληπτικὸν δὲ καὶ ἐνοποιὸν τὸ κοινόν.
 Ἀποδεδομένου δὲ τοῦ γένους καὶ τοῦ εἶδους τί ἐστὶν ἐκάτερον αὐτῶν,

1 τοῦ γενικωτάτου ALMa Boeth. El. Dav. τῶν γενικωτάτων BC τὰ om. C Dav. εἶδη
 καὶ ὑπάλληλα γένη ABCLM Boeth. El. Dav.: εἶδη ὑπάλληλα a 2 ὁ orasum L Ἥλεσι-
 ππίδης L 4 post γενῶν rasura 12 litter. L τῶν (ante εἰδῶν) om. a 5 ἐν
 om. a: add. ABCLM Boeth. ἀπόντων C 5. 6 ὁμογενῆ B 6 ἀνώτα-
 τον C ὡς φησὶν ὁ Ἀριστ.] Μεταφρ. II, 3 p. 998b22 δ om. a 7 δέκα post
 γένη transp. M 8 ante ὄντα add. ὡς M: om. ABCLMa Boeth. καλεῖ] κα-
 λέση B φησί.—συνωνύμως om. B (suppl. marg.) ἄλλ' om. A: exhib. BCCLMa
 Boeth. 9 ἐν om. A: ἐν ἦν κοι— in ras. IV litt. L² κοινόν] καλόν B ἦν post
 κοινόν transp. a γένος πάντων colloc. CMa 10 τὴν κοινωμίαν B 10. 11 κατὰ-
 νομα utrobique A: priore loss L: altero B 11 οὐκέτι οὐ a 12 post τινα add. ἴσταν M:
 εἰσιν a: om. ABCL El. μὴν CLMa El.: μὴν δ' A: μὴν δ' B: an μὴν γ' ? 13 ἐστὶ δὲ
 LMa: ἦν BC: ἐστὶ A El. ἄχρι ABCL El. Dav.: μέχρι Ma 14 κατιόντας ACLMa: κα-
 τίοντα B Boeth. El. παρεκλεύετο ABLMa Dav.: παρεκλύεται B Boeth. δ om. C
 ὁ Πλάτων] cf. Philob. p. 16 C, Polit. p. 262 A. B. C, Sophist. p. 266 A. B 15 διαι-
 ρούντας ACLMa El. Dav.: διαιρύντα B Boeth. 16 μὴ ACLM Dav.: μὴδὲ Ba
 post ἂν add. post C: om. ABLMa Boeth. 16 et 18 κατιόντων—ἀνιόντων ABCLM El.
 Dav.: κατιόντας—ἀνιόντας a Amm. 18 συναρθεῖν] διαιρεῖν Dav. (?) ἴς ἐν om. El.
 Dav. Boeth. (?) 20 καθ' ἕκαστα ABCLa: καθ' ἕκαστον M Dav. διαιρεται B
 21 κατὰ γὰρ τὸ εἶδος οἱ πολλοὶ ἄνθρωποι εἰς εἰσιν, κατὰ δὲ τὰ ἄτομα ὁ εἰς πλείους εἰσιν
 Dav. 22 post μέρος add. καὶ καθ' ἕκαστα a: om. ABCLM Boeth. κοινὸς B
 αἰεὶ om. a 24 δὲ ABLMa Amm. Dav. Boeth.: τόνον C ἴσταν ἐκάτερον αὐτῶν
 om. B ἴσταν om. CL: exhib. ALMa εἰδῶν om. CM Boeth. exhib. ALA

καὶ τοῦ μὲν γένους ἐνὸς ὄντος τῶν δὲ εἰδῶν πλείονων (αἶτι γὰρ εἰς πλείω 2^ο
 εἶδη ἢ τομῇ τοῦ γένους) τὸ μὲν γένος αἶτι τοῦ εἶδους κατηγορεῖται καὶ
 πάντα τὰ ἐπάνω τῶν ὑποκάτω, τὸ δὲ εἶδος οὔτε τοῦ προσεγγυοῦς αὐτοῦ γέ-
 νους οὔτε τῶν ἐπάνω· οὐδὲ γὰρ ἀντιστρέφει. δεῖ γὰρ ἢ τὰ ἴσα τῶν ἴσων 3^ο
 5 κατηγορεῖσθαι ὡς τὸ χρεματιστικὸν τοῦ ἵππου ἢ τὰ μίξω τῶν ἐλαττόνων
 ὡς τὸ ζῶον τοῦ ἀνθρώπου, τὰ δὲ ἐλάττω τῶν μίξων οὐκέτι· οὐκέτι
 γὰρ τὸ ζῶον εἶποις ἂν εἶναι ἀνθρώπων, ὡςπερ τὸν ἀνθρώπων εἶποις ἂν εἶναι
 ζῶον. καθ' ὧν δ' ἂν τὸ εἶδος κατηγορεῖται, κατ' ἐκείνων ἐξ ἀνάγκης καὶ 3^ο
 τὸ τοῦ εἶδους γένος κατηγορηθήσεται καὶ τὸ τοῦ γένους γένος ἄχρι τοῦ
 10 γενικωτάτου· εἰ γὰρ ἀληθὲς τὸ τὸν Σωκράτην εἶπειν ἀνθρώπων, τὸν δὲ
 ἀνθρώπων ζῶον, τὸ δὲ ζῶον οὐσίαν· ἀληθὲς καὶ τὸν Σωκράτην ζῶον εἶπειν
 καὶ οὐσίαν. αἶτι οὖν τῶν ἐπάνω κατηγορουμένων τῶν ὑποκάτω τὸ μὲν εἶδος
 τοῦ ἀτόμου κατηγορηθήσεται, τὸ δὲ γένος κατὰ τοῦ εἶδους καὶ κατὰ 4^ο
 τοῦ ἀτόμου, τὸ δὲ γενικωτάτον καὶ κατὰ τοῦ γένους ἢ τῶν γενῶν, εἰ πλείω
 15 εἶη τὰ μέσα καὶ ὑπάλληλα, καὶ κατὰ τοῦ εἶδους καὶ κατὰ τοῦ ἀτόμου.
 λέγεται γὰρ τὸ μὲν γενικωτάτον κατὰ πάντων τῶν ὑπ' ἑαυτὸ γενῶν τε
 καὶ εἰδῶν καὶ ἀτόμων, τὸ δὲ γένος τὸ πρὸ τοῦ εἰδικωτάτου κατὰ πάντων
 τῶν εἰδικωτάτων καὶ τῶν ἀτόμων, τὸ δὲ μόνον εἶδος κατὰ πάντων τῶν 4^ο
 ἀτόμων, τὸ δὲ ἄτομον ἐφ' ἐνὸς μόνου τῶν κατὰ μέρος. ἄτομον δὲ λέγε-
 20 ται ὁ Σωκράτης καὶ τοῦτ' ἐπὶ λευκῶν καὶ οὐτοσίαι ὁ προσίων Σωφρονίσκου
 υἱός, εἰ μόνος αὐτῷ εἶη Σωκράτης υἱός. ἄτομα οὖν λέγεται τὰ τοιαῦτα,
 ὅτι ἐξ ἰδιοτήτων συνίστανται, ὧν τὸ ἀθροισμα οὐκ ἂν ἐπ' 3^ο
 ἄλλου ποτὲ τὸ αὐτὸ γένοιτο· αἱ γὰρ Σωκράτους ἰδιότητες οὐκ ἂν ἐπ'
 ἄλλου τυθῶν· τῶν κατὰ μέρος γένοιτο ἂν αἱ αὐταί, αἱ μέντοι τοῦ ἀν-
 25 θρώπου, λέγεται δὲ τοῦ κοινοῦ, ἰδιότητες· γένοιτ' ἂν αἱ αὐταὶ ἐπὶ πλείο-
 νων, μᾶλλον δὲ ἐπὶ πάντων τῶν κατὰ μέρος ἀνθρώπων, καθὸ ἀνθρώ-
 ποι περιέχεται οὖν τὸ μὲν ἄτομον ὑπὸ τοῦ εἶδους, τὸ δὲ εἶδος ὑπὸ τοῦ

2 post εἶδη add. διαίρεται L³ post μὲν add. γὰρ M: om. ABCLMa Boeth. ante
 εἶδος ras. V fere litt. L 3 προσεγγύς a 4 οὔτε BCLMa. οὐδέ A post ἀντι-
 στρέφει add. τὰ εἶδη L: om. ABCMa Boeth. 4. 5 δεῖ γὰρ — κατηγορεῖσθαι ABLMa
 Boeth.: αἶτι δὲ — κατηγορεῖται C 4 ἢ om. M Boeth. 5 τοῖς om. AL: add.
 BCMA 7 τὸ om. M εἶποις M¹ 8 δ' ἂν libri: γὰρ Amsp. κατηγο-
 ρεῖται A²BCM²a: κατηγορεῖται A¹LM¹ Amsp. 8. 9 ἐξ ἀνάγκης post γένος transp. a
 9 τὸ (ante τοῦ γένους) iter. M 10 εἶπειν post ἀνθρώπων transp. CM 12 οὖν codd.
 Boeth.: γὰρ a post εἶδος add. κατὰ Ma: om. ABCL 14 καὶ iter. B εἶ]
 ἢ B 15 post ἀτόμου add. κατηγορηθήσεται C: om. ABLMa Boeth. 18 τῶν
 (ante ἀτόμων) om. ACa: exhib. BLM 19 post ἀτόμων add. οἷον ἀνθρώπων C: om.
 ABLMa Boeth. post μέρος add. ἀτόμων C: om. ABLMa Boeth. 20 ante Σω-
 φρονίσκου add. δ B: om. ACLMa 21 μόνος CL³Ma Boeth.: μόνυ AB Dav. et
 fort. L³ οὖν codd. Boeth.: M a 22 ἐξ om. C (suppl. m.?) post ἄλλου
 add. τυθῶν ACM: om. BLA Boeth. 23 τὸ om. B post γένοιτ' add. τῶν κατὰ
 μέρος AC: om. BLMa Boeth. 23. 24 ἐπ' ἄλλου γένοιτο τῶν κατὰ μέρος (τυθῶν om.)
 colloc. M 24 ἂν αἱ αὐταὶ om. M Boeth.: exhib. ABCLa Amsp. coum.
 25. 26 αἱ αὐταὶ post πλείονων transpos. M 27 ante οὖν add. μὲν B: om.
 ACLMa

γένους· ὅλον γάρ τι τὸ γένος, τὸ δὲ ἄτομον μέρος, τὸ δὲ εἶδος καὶ ὅλον 3^a
καὶ μέρος, ἀλλὰ μέρος μὲν ἄλλου, ὅλον δὲ οὐκ ἄλλου ἀλλ' ἐν ἄλλοις· ἐν
γάρ τοις μέρεισι τὸ ὅλον.

Περὶ μὲν οὖν γένους καὶ εἶδους καὶ τί τὸ γενικώτατον καὶ τί τὸ εἰδι- 10
5 κώτατον καὶ τίνα καὶ γένη τὰ αὐτὰ καὶ εἶδη τίνα τε τὰ ἄτομα καὶ πρῶ-
χως τὸ γένος καὶ τὸ εἶδος, εἴρηται.

Περὶ διαφορᾶς.

Διαφορὰ δὲ κοινῶς τε καὶ ἰδίως καὶ ἰδιαιτάτα λεγέσθαι. κοινῶς μὲν
γάρ διαφέρειν ἕτερον ἑτέρου λέγεται τὸ ἑτερότητι διαλλάττον ὁπωσοῦν ἢ
10 πρὸς αὐτὸ ἢ πρὸς ἄλλο· διαφέρει γάρ Σωκράτης Πλάτωνος τῇ ἑτερότητι 10
καὶ αὐτὸς γε ἑαυτοῦ παιδὸς τε ὄντος καὶ ἀνθρωθέντος καὶ ἐνεργουόντος τι
ἢ παυσαμένου καὶ αἰεὶ γε ἐν ταῖς τοῦ πᾶς ἔχειν ἑτερότησιν. ἰδίως δὲ δια-
φέρειν λέγεται ἕτερον ἑτέρου, ὅταν ἀχωρίστω συμβεβηκότι τὸ ἕτερον τοῦ
ἑτέρου διαφέρῃ· ἀχώριστον δὲ συμβεβηκὸς οἶον γλαυκότης ἢ γρυσότης ἢ
15 καὶ ὁδὴ ἐκ τραύματος ἐνσκιρωθεῖσα. ἰδιαιτάτα δὲ διαφέρειν ἕτερον ἑτέρου 20
λέγεται, ὅταν εἰδοποιῶν διαφορᾶ διαλλάττῃ, ὥσπερ ἀνθρωπος ἔππου εἰδο-
ποιῶν διαφορᾶ διενήνοχε τῇ τοῦ λογικοῦ ποιότητι. καθόλου μὲν οὖν πᾶσα
διαφορὰ ἑτεροῖον ποιεῖ προσωμένην τι· ἀλλ' αἱ μὲν κοινῶς καὶ ἰδίως 20
20 ποιοῦσιν, αἱ δὲ ἄλλο. αἱ μὲν οὖν ποιοῦσαι ἄλλο εἰδοποιεῖ κέκληνται, αἱ δὲ
ἄλλοιαν ἀπλῶς διαφοραί· τῆ γάρ ζῶν διαφορὰ προσελθούσα ἢ τοῦ λι-

1 τὸ δὲ ἄτομον BCLMa Boeth.: καὶ τὸ μὲν ἄτομον A καὶ τὸ εἶδος δὲ Dav. 2 ἐν
(ante ἄλλοις) om. M¹ (suppl. in mrg. m.⁷) 2, 3 ἐν γάρ τοις ACMA: ἐν τοις γάρ BL Dav.
5 καὶ (ante γένη) om. CMA Boeth.: exhib. ABL τὰ αὐτὰ] τὰ τοιοῦτα α γένη καὶ
εἶδη τὰ αὐτὰ colloc. M τίνα τι] καὶ τίνα C τὰ (ante ἄτομα) om. a 6 ante
εἴρηται add. λέγεται C Boeth.: om. ABLMa 7 tit. Περὶ διαφορᾶς om. C: exhib.
ABLMa 8 ante διαφορὰ add. H a 9 διαλλάττον ABCLa: διαφέρων M
10 αὐτὸ B 11 αὐτὸς γε BL: αὐτὸς ACMA Boeth. καὶ ἀνθρωθέντος om. B:
exhib. ACLMa Boeth. Dav. ἐνεργουόντος ἢ καὶ παυσαμένου Dav. 12 καὶ αἰεὶ
γε supra lit. M² ἔχειν ALMa: ἔχει BC post ἑτερότησιν add. θεωρεῖται a:
om. codd. Boeth. 13 λέγεται post ἑτέρου colloc. a ἀχωρίστω ACLMa: ἀχωρί-
στως B 13, 14 τοῦ ἑτέρου διαφέρῃ τὸ ἕτερον colloc. C 14 οἶον om. ABL: exhib.
CMA Boeth. γλαυκότης ἢ γρυσότης BL: ἢ γλαυκότης καὶ ἢ γρυσότης A: γρυσότης
γλαυκότης (sic colloc.) CM Boeth. 14, 15 ἢ καὶ ὁδὴ BL: καὶ οἴδη A: ἢ οἴδη Ca:
οἴδη M Boeth. 15 ἐνσκιρωθεῖσα A'CL'M: ἐνσκιρωθεῖσα A²BL²a 16 διαλλάττῃ ACA:
διαλέττῃ LM: παραλλέτῃ B Dav.: διτίτερι Boeth. ante ἀνθρωπος add. δ C: om. ABLMa
18 ἑτεροῖον ποιεῖ post τινὶ transp. Ma προσωμένην AM 18, 19 αἰ—ποιοῦσιν] ea—
facit Boeth., unde conicias ἢ μὲν—ποιεῖ 18 post μὲν add. οὖν C: om. ABLMa Boeth.
post κοινῶς add. τι L^aa: om. ABCL'M 19, 20 αἱ δὲ ἰδιαιτάτα—ποιοῦσιν om. a 19 αἱ
δὲ BCLM Dav.: ἢ δὲ A Boeth. (fort. recte) 19, 20 τῶν γάρ διαφορῶν—ἄλλο om. M (suppl.
in mrg. m.⁷) 20 αἱ μὲν οὖν ACMA: καὶ αἱ μὲν BI.: αἱ μὲν Boeth. ποιοῦσαι post ἄλλο
transp. M 21 διαφορὰ post προσελθούσα transp. C: post λογικῶς a

γικῶν ἄλλο ἐποίησαν, ἢ δὲ τοῦ κινεῖσθαι ἄλλοιον μόνον· παρὰ τὸ ἤρε- 3^a
 μόνον ἐποίησαν, ὥστε ἢ μὲν ἄλλο, ἢ δὲ ἄλλοιον μόνον ἐποίησαν. κατὰ μὲν
 οὖν τὰς ἄλλο ποιούσας διαφορὰς αἱ τε διαιρέσεις γίνονται τῶν γενῶν εἰς τὰ 4^a
 εἶδη, οἷ τε ἔστι ἀποδιδοῦναι ἐκ γένους ὄντες· καὶ τῶν τοιούτων διαφορῶν,
 5 κατὰ δὲ τὰς μόνον ἄλλοιον ποιούσας αἱ ἑτερότητες μόνον συνίστανται καὶ
 αἱ τοῦ πῶς ἔχοντος μεταβολαί.

Ἄνωθεν οὖν πάλιν ἀρχομένῳ ῥητέον τῶν διαφορῶν τὰς μὲν χωριστὰς
 εἶναι, τὰς δὲ ἀχωριστάς· τὸ μὲν γὰρ κινεῖσθαι καὶ τὸ ἤρεμειν καὶ τὸ 6^a
 ὑγιαίνειν καὶ τὸ νοσεῖν καὶ ὅσα τοῦτοι· παραπλήσια χωριστὰ ἔστιν, τὸ δὲ
 10 γρυπὸν εἶναι ἢ σιμὸν ἢ λογικὸν ἢ ἄλλοιον ἀχώριστα. τῶν δὲ ἀχωριστῶν
 γὰρ μὲν ὑπάρχουσι καθ' αὐτάς, αἱ δὲ κατὰ συμβεβηκός· τὸ μὲν γὰρ λο-
 γικὸν καθ' αὐτὸ ὑπάρχει τῷ ἀνθρώπῳ καὶ τὸ βητικὸν καὶ τὸ ἐπιστήμης
 εἶναι δεκτικόν, τὸ δὲ γρυπὸν ἢ σιμὸν εἶναι κατὰ συμβεβηκός· καὶ οὐ καθ' 10^a
 αὐτὰ. αἱ μὲν οὖν καθ' αὐτάς προσοῦσαι ἐν τῷ τῆς οὐσίας λαμβάνονται
 15 λόγῳ καὶ ποιοῦσιν ἄλλο, αἱ δὲ κατὰ συμβεβηκός οὔτε ἐν τῷ τῆς οὐσίας
 λόγῳ λαμβάνονται οὔτε ποιοῦσιν ἄλλο ἀλλὰ ἄλλοιον. καὶ αἱ μὲν καθ' 10^a
 αὐτάς οὐκ ἐπιδέχονται τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον, αἱ δὲ κατὰ συμβεβηκός,
 καθ' ἀχώριστοι ὡσιν, ἐπίτασιν λαμβάνουσι καὶ ἀνεσιν· οὔτε γὰρ τὸ γένος 15^a
 μᾶλλον καὶ ἥττον κατηγορεῖται οὐ ἂν ἢ γένος οὔτε αἱ τοῦ γένους διαφοραί,
 20 καθ' ὅς διαιρεῖται· αὐταὶ μὲν γὰρ εἰσιν αἱ τὸν ἐκάστου λόγον συμπληροῦσαι,
 τὸ δὲ εἶναι ἐκάστην ἕν καὶ τὸ αὐτὸ οὔτε ἀνεσιν οὔτε ἐπίτασιν ἐπιδέχόμενόν
 ἔστιν, | τὸ δὲ γρυπὸν ἢ σιμὸν εἶναι ἢ κερῶσθαι πῶς καὶ ἐπιτάσσεται καὶ 20^a
 αἰνέται.

Τριῶν οὖν εἰδῶν τῆς διαφορᾶς θεωρουμένων καὶ τῶν μὲν οὐσῶν χω-
 25 ριστῶν τῶν δὲ ἀχωριστῶν καὶ πάλιν τῶν ἀχωριστῶν τῶν μὲν οὐσῶν καθ'

1 post ἐποίησαν add. ζῶον L: om. ABCMa Boeth. post ἐποίησαν add. καὶ εἶδος τοῦ ζῴου
 ἐποίησαν BCLM² Boethii lemma: om. AM²a: neque vero Ammonium neque Davidem ac ne
 Boethium quidem illa legisse ex commentariis eorum apparere mihi videtur 3 διαφορὰς
 om. C Dav. Boeth. γίνονται post γενῶν transpos. BLa 4 ante τῶν add. ἐν Dav.
 5 μόνον ἄλλοιον ποιούσας BL²Ma Boeth. quod tumentur commentatores: μόνον ἄλλοιούσας
 L¹: ἄλλοιούσας (μόνον οὐν) A: ἄλλοιον μόνον ποιούσας C al om. AL: exhib. BCMA
 ἑτερότητας — συνίστανται] *alteratio* — *οσιπεία* Boeth. μόνον (alterum) ABLMa: μόνον
 (auto ἑτερότητας transpos.) C 6 al om. L: exhib. ABCMa ἔχοντες M 7 πάλιν
 om. Amm. ἀρχομένους Amm. χωριστὰς post εἶναι transp. CM 8. 9 καὶ τὸ
 νοσεῖν καὶ τὸ ὑγιαίνειν colloc. a 9 ἐπιτῶν εἶσιν B 10 γρυπὸν C ἢ λογικὸν
 AMa Boeth.: ἢ γλαυκὸν L: ἢ γλαυκὸν ἢ λογικὸν BC 11 καθ' αὐτάς codd.: καθ'
 αὐτὰ a 12 ante ὑπάρχει add. καὶ a: om. codd. Boeth. 13 γρυπὸν εἶναι ἢ σιμὸν
 colloc. Ma 14 καθ' αὐτάς scripsi: καθ' αὐτὸ libri 14. 15 λόγῳ λαμβάνονται colloc. a
 15 post συμβεβηκός rasura ΔLV fere litter. L 16 λόγῳ post λαμβάνονται transp.
 CM λαμβάνονται BCLa: παραλαμβάνονται AM: λέγονται Dav. Boeth. (fort. recte)
 16. 17 καθ' αὐτάς Dav.: καθ' αὐτὸ libri 18 λαμβάνουσι post εἶναι transp. Ma
 19 καὶ ἥττον ANCLa Dav.: ἢ ἥττον M Boeth. ἢ ACL Dav.: εἴη BMa 20 ante
 διαρεῖται add. καὶ M: om. ABCLa Boeth. post διαρεῖται add. τὸ γένος εἰς τὰ εἶδη
 C: om. ABLMa Boeth. 21 οὔτε ἐπίτασιν οὔτε ἀνεσιν colloc. M 22 εἶναι post
 γρυπὸν transp. M

αὐτάς τῶν δὲ κατὰ συμβεβηκός, πάλιν τῶν καθ' αὐτάς διαφορῶν αἱ μὲν 3^ο
 εἰσι καθ' ἃς διαίρουμεθα τὰ γένη εἰς τὰ εἶδη, αἱ δὲ καθ' ἃς τὰ διαφε- 8
 ρέοντα εἰδοποιεῖται. οἷον τῶν καθ' αὐτάς διαφορῶν πασῶν τῶν τοιούτων
 τοῦ ζῴου οὐσῶν ἐμφύχου καὶ αἰσθητικοῦ, λογικοῦ καὶ ἀλόγου, θνητοῦ καὶ
 5 ἀθανάτου, ἡ μὲν τοῦ ἐμφύχου καὶ αἰσθητικοῦ διαφορὰ συστατικῆ ἐστὶ τῆς
 τοῦ ζῴου οὐσίας, ἔστι γὰρ τὸ ζῶον οὐσία ἐμφυχος αἰσθητικῆ· ἡ δὲ τοῦ 10
 θνητοῦ καὶ ἀθανάτου διαφορὰ καὶ ἡ τοῦ λογικοῦ τε καὶ ἀλόγου διακριτικαὶ
 εἰσι τοῦ ζῴου διαφοραί· δι' αὐτῶν γὰρ τὰ γένη εἰς τὰ εἶδη διαίρουμεθα.
 ἀλλ' αὐταὶ γε αἱ διακριτικαὶ διαφοραὶ τῶν γενῶν συμπληρωτικαὶ γίνονται
 10 καὶ συστατικαὶ τῶν εἰδῶν· τίμνεται γὰρ τὸ ζῶον τῆ τε τοῦ λογικοῦ καὶ
 τῆ τοῦ ἀλόγου διαφορῆ καὶ πάλιν τῆ τε τοῦ θνητοῦ καὶ τοῦ ἀθανάτου 15
 διαφορῆ. ἀλλ' αἱ μὲν τοῦ θνητοῦ καὶ τοῦ λογικοῦ διαφοραὶ συστατικαὶ γί-
 νονται τοῦ ἀνθρώπου, αἱ δὲ τοῦ λογικοῦ καὶ τοῦ ἀθανάτου τοῦ θεοῦ, αἱ
 δὲ τοῦ ἀλόγου καὶ τοῦ θνητοῦ τῶν ἀλόγων ζῴων. οὕτω δὲ καὶ τῆς ἀνω-
 15 τάτου οὐσίας διακριτικῶν οὐσῶν τῆς τε ἐμφύχου καὶ ἀψύχου διαφορὰ· καὶ
 τῆς αἰσθητικῆς καὶ ἀναίσθητου ἡ μὲν ἐμφυχος· καὶ αἰσθητικῆ συλληφθεῖσαι 20
 τῆ οὐσία ἀπέτελεσαν τὸ ζῶον, ἡ δὲ ἐμφυχος καὶ ἀναίσθητος ἀπέτελεσαν τὸ
 φυτόν. ἐπεὶ οὖν αἱ αὐταὶ πῶς μὲν ληφθεῖσαι γίνονται συστατικαὶ, πῶς δὲ
 20 διακριτικαὶ, εἰδοποιοὶ πᾶσαι κέκληνται. καὶ τούτων γε μάλιστα χρεῖα εἰς
 τε τὰς διακρίσεις τῶν γενῶν καὶ εἰς τοὺς ὀρισμούς, ἀλλ' οὐ τῶν κατὰ συμ-
 βεβηκός· ἀχωριστῶν οὐδ' εἴ τι μᾶλλον τῶν χωριστῶν. 25

Ἄς δὲ καὶ ὀριζόμενοι φασιν· διαφορὰ ἐστὶν ἡ περισσεύει τὸ εἶδος τοῦ

2 διαίρουμεθα ABCL: διαίρουμέν Ma 3 εἰδοποιεῖται B καθ' αὐτάς eodd.: καθ'
 αὐτὸ a 4 ἐμφύχου καὶ αἰσθητικοῦ ABCLM: ἐμφύχου τε καὶ αἰσθητικοῦ a: *univisati et in-*
visivisati, sensibilibus et insensibilibus Boeth. 4. 5 λογικοῦ καὶ ἀλόγου, θνητοῦ καὶ ἀθανάτου
 AB Boeth.: λογικοῦ τε καὶ ἀλόγου, θνητοῦ τε καὶ ἀθανάτου a: καὶ λογικοῦ καὶ ἀλόγου καὶ
 θνητοῦ καὶ ἀθανάτου C: καὶ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου (λογ. καὶ ἀλόγ. οἰ.) L: καὶ θνητοῦ καὶ
 ἀθανάτου καὶ λογικοῦ καὶ ἀλόγου M 5 αἱ — διαφοραὶ Dav. post μὲν add οὖν B:
 om. ACLMa Dav. Boeth. συστατικῆ ἐστὶ ABCLa Boeth.: ὑποστατικῆ ἐστὶ M: ὑπο-
 στατικαὶ εἰσαν Dav. 7 τε om. B fort. recte: exhib. ACLMa 9 γε om. a
 10 ante τίμνεται VII litter. eras. C post τίμνεται add. μὲν M: om. ABCLMa Boeth.
 τε (ante τοῦ λογικοῦ) om. A: exhib. BCLMa 11 τῆ (ante τοῦ ἀλόγου) om. Ba: exhib.
 ACLM τῆ τε τοῦ θνητοῦ ACLMa: τῆ τοῦ θνητοῦ B τοῦ ἀθαν. CMa: ἀθαν.
 ABL: an τῆ τοῦ ἀθαν. 12 τοῦ λογικοῦ καὶ τοῦ θνητοῦ colloc. Ma Boeth. τοῦ
 (ante λογικοῦ) om. C: exhib. ABLMa 13 τοῦ (ante ἀθανάτου) om. a θεοῦ AB
 Boeth. et (ut videtur) L'M: ἀγγέλου Ca et in lit. L²M² 14 τοῦ ἀλόγου καὶ τοῦ θνητοῦ
 ABCL Boeth.: τοῦ θνητοῦ καὶ ἀλόγου (all. τοῦ οἰ.) colloc. Ma καὶ (ante τῆς) om.
 M (suppl. m.?) 15 διακριτικῶν οὐσῶν AL': διακριτικῆς οὐσίας· BCL²M Boeth.
 16 αἰσθητικῆς — ἐμφυχος inutilata suppl. m.² M post αἰσθητικῆς add. τε AM²a:
 om. BCL ante ἀναίσθητου add. τῆς C: om. ABLMa μὲν om. CL: exhib. ADMa
 post ἐμφυχος add. τε A: om. BCLMa συλληφθεῖσαι CM Boeth.: συλληφθεῖσα AHL:
 προσληφθεῖσαι a 17 ἀπέτελεσαν BCLMa Boeth.: ἀπέτελεσαν A 17. 18 ἡ δὲ ἐμφυχος —
 τὸ φυτόν om. Boeth. 17 ἀπέτελεσαν BCMa: ἀπέτελεσαν L et iterat A 18 μὲν om. C
 ante alterum πῶς add. καὶ B: om. ACLMa Boeth. 19 καὶ om. a 19. 20 γε et τε om.
 Amw. 20 εἰς οἰ. CM Boeth.: exhib. ABLa 22 εἴη ἢ a 22. p. 11, 1 τὸ γένος
 τοῦ εἶδους Dav. in lemmat., sed in comment. recte τὸ εἶδος τοῦ γένους legitur

γένους· ὁ γὰρ ἄνθρωπος τοῦ ζῴου πλέον ἔχει τὸ λογικόν καὶ τὸ θνητόν· 3^ο
 τὸ γὰρ ζῴον οὐδὲν τούτων ἔστιν, ἐπεὶ πόθεν ἂν τὰ εἶδη σχοίεν δια-
 φοράς; οὔτε δὲ πάσας τὰς ἀντικειμένας ἔχει, ἐπεὶ τὸ αὐτὸ ἄμα ἔχει τὰ
 ἀντικείμενα, ἀλλ' ὡς ἀξιοῦσι, δυνάμει μὲν πάσας ἔχει τὰς τῶν ὄψ' αὐτοῦ 20
 3 διαφοράς, ἐνεργείᾳ δὲ οὐδεμίαν. καὶ οὕτως οὔτε ἐξ οὐκ ὄντων τὴ γίνεται
 οὔτε τὰ ἀντικείμενα ἄμα περὶ τὸ αὐτὸ ἔσται.

Ὅρίζονται δὲ αὐτὴν καὶ οὕτως· διαφορὰ ἐστὶ τὸ κατὰ πλείονων καὶ
 διαφερόντων τῆς εἶδης ἐν τῇ ποίῳν τί ἐστὶ κατηγορούμενον· τὸ γὰρ λογικόν
 καὶ τὸ θνητόν τοῦ ἀνθρώπου κατηγορούμενον ἐν τῇ ποίῳν τί ἐστὶν ὁ ἄν- 25
 10 θρωπος λέγεται ἀλλ' οὐκ ἐν τῇ τί ἐστὶν. τί μὲν γὰρ ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος
 ἐρωτωμένῳ ἡμῶν οἰκεῖον εἰπεῖν ζῴον, ποίῳν δὲ ζῴον πυνθανομένῳ λογικόν
 καὶ θνητόν οἰκεῖος ἀποδώσωμεν. τῶν γὰρ πραγμάτων ἐξ ὄλης καὶ εἰδους
 συνεστώτων ἢ ἀναλόγων γε ὄλη καὶ εἶδη τὴν οὐστάσιν ἔχόντων, ὥσπερ ὁ 30
 ἀνδρίας ἐξ ὄλης μὲν τοῦ χαλκοῦ, εἰδους δὲ τοῦ σχήματος, οὕτως καὶ ὁ ἄν-
 15 θρωπος ὁ κωινὸς τε καὶ εἰδικὸς ἐξ ὄλης μὲν ἀναλόγου συνεστήκεν τοῦ γέ-
 νους, ἐκ μερῶν δὲ τῆς διαφορᾶς, τὸ δὲ ὅλον τούτου, ζῴον λογικόν θνητόν,
 ὁ ἄνθρωπος, ὡς ἐκεῖ ὁ ἀνδρίας.

Ἰγογράφουσι δὲ τὰς τοιαύτας διαφοράς καὶ οὕτως· διαφορὰ ἐστὶν τὸ
 χωρίζειν περὶ οὐκ; τὰ ὑπὸ τὸ αὐτὸ γένος· τὸ λογικόν γὰρ καὶ τὸ ἄλογον 35
 20 τὸν ἄνθρωπον καὶ τὸν ἵππον ὄντα ὑπὸ τὸ αὐτὸ γένος τὸ ζῴον χωρίζει.
 ἀποδιδάσει δὲ καὶ οὕτως· διαφορὰ ἐστὶν ὅτιμ διαφέρει ἕκαστα. ἄνθρωπος
 γὰρ καὶ ἵππος κατὰ μὲν τὸ γένος· οὐ διενήνοχεν· θνητὰ γὰρ ζῴα καὶ
 ἡμεῖς καὶ τὰ ἄλογα, | ἀλλὰ τὸ λογικόν προστεθὲν διέστησεν ἡμᾶς ἀπ' 40
 15 ἐκείνων· καὶ λογικά ἐσμεν καὶ ἡμεῖς καὶ οἱ θεοί, ἀλλὰ τὸ θνητόν προστεθὲν

- 1 τοῦ ζῴου post ἔχει transpos. Ma ante θνητόν ras. V litl. B 2 post ἐστίν ras.
 V litl. C σχολίων ABCM: σχολίῳ La 2. 3 ante διαφορᾶς add. τὰς Aa: om. BCLM
 3 post ἔχει add. οὐκ ἐνεργεία ἀλλὰ δυνάμει (punctis circumscript.) C 4 post ἀντι-
 κείμενα add. εἶδη a: om. codd. Boeth. τῶν om. B: in litura M ὄψ' αὐτοῦ
 ABa: ὄψ' αὐτοῦ CLM 5 οὐδὲ μίαν ALa οὕτε BCMa: ia ras. A²: οὐδὲ L
 6 post ἀντικείμενα add. εἶδη BCMa: om. AL Boeth. ἄμα om. a: add. codd. Boeth.
 7 ἐξ αὐτῆν om. A¹in. 8 ὁποῖόν C 9 κατηγορούμενα (sed a in ras. 2 litter.
 m.) L ὁποῖον B 10 ὁ om. C: exhib. ABLMa 11 ἐρωτωμένων ACMa Boeth.:
 ἐπερωτωμένων B: ἐρωτώμενον L (sed ante ἐρωτ. ras. II litl., unde ἐπερωτωμένων conicere
 licet) ἡμῶν om. A¹BL: exhib. A²CMa Boeth. εἰπεῖν in marg. A¹ πυνθανο-
 μένων ACMa: πυνθανομένων BL: inquit-ἴθι Boeth. ante λογικόν add. φαρῖν ὄν M: ὄν
 CL²a Boeth.: om. ABL¹: 12 ἀποδώσωμεν L¹ 13 ἀ-ἄλογον ACLMa Dav. Boeth.:
 ἀναλόγων B γε om. BL: exhib. ACMa 15 (δικὸς BC ἀναλόγος) ἀλόγου L¹
 16 θνητόν] θνητόν B: om. L¹ 17 ἐκεῖ ALMa Boeth.: ἔχει BC Dav. comment.
 18 post & add. καὶ B τὰς τοιαύτας διαφοράς om. a: exhib. ABCLM Dav. Boeth.
 19 λογικόν post γὰρ transpos. M post ἄλογον add. τοῦτ' ἔστι B: om. ACLMa
 Boeth. 20 ὄντα post αὐτὸ transpos. B ἕκαστα ABC EI. comment. Boeth.: ἕκαστον
 LMa 21. 22 ἄνθρωπος γὰρ καὶ ἵππος om. Boeth. (?) 21 ἄνθρωπος γὰρ ABL¹a:
 ὁ γὰρ ἄνθρωπος CM: ὁ ἄνθρωπος γὰρ L² 22 ὁ ἵππος CML²a: ἵππος ABL¹: μὲν
 ACA et in ras. L¹: γούν B: om. M τὸ om. M οὐ] οὐδὲν M θνητὰ γὰρ ζῴα
 ABCLM Boeth.: ζῴα γὰρ a 23 τὰ ἄλογα ABCM Boeth.: τὰ ἄλλα l., ol ἵπποι a
 24 λογικά AL: λογικοί BC²Ma Boeth. θεοί A²M¹ Boeth.: ἀγγελοὶ BCLM²a

διείστηκεν ἡμᾶς ἀπ' ἀπεικῶν. προσεξεργαζόμενοι δὲ τὰ περὶ τῆς διαφορᾶς 4
 μὴ τὸ τυχόν φασὶ τῶν χωρίζοντων τὰ ὑπὸ τὸ αὐτὸ γένος· εἶναι τὴν
 διαφορᾶν, ἀλλ' ἕκαστ' εἰς τὸ εἶναι συμβαλλεται καὶ ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι 5
 τοῦ πράγματός· ἐστὶ μέρος. ὁ δὲ γὰρ τὸ πεφυκέναι πλεῖν διαφορὰ ἀν-
 5 θρώπου, εἰ καὶ ἴδιον ἀνθρώπου· εἴπομεν γὰρ ἂν τῶν ζῴων τὰ μὲν πλεῖν
 πεφυκέναι τὰ δὲ μὴ χωρίζοντες ἀπὸ τῶν ἄλλων, ἀλλὰ τὸ πεφυκέναι
 πλεῖν οὐκ ἦν συμπληρωτικὸν τῆς οὐσίας οὐδὲ μέρος αὐτῆς. ἀλλ' ἐπιτη- 10
 γαιότες μόνον αὐτῆς διὰ τὸ μὴ εἶναι οἷαι αἱ ἰδίως εἰδικοποιοὶ λεγόμεναι δια-
 φοραὶ εἰεν ἂν οὖν εἰδικοποιοὶ διαφοραὶ, ὅσαι ἕκαστον εἶδος πηλοῦσιν, καὶ ὅσαι
 10 ἐν τῇ τί ἦν εἶναι παραλαμβάνονται.

Καὶ περὶ μὲν διαφορᾶς ἀρκεῖ τσαῦτα.

Περὶ ἴδιου.

Τὸ δὲ ἴδιον διακρούει τετραχῶς· καὶ γὰρ ὁ μόνον πνὶ εἶδει συμβέβηκεν, 15
 εἰ καὶ μὴ παντί, ὡς ἀνθρώπου τὸ ἱατρύειν ἢ τὸ γεωμετρεῖν· καὶ ὁ παντί
 15 συμβέβηκεν τῷ εἶδει, εἰ καὶ μὴ μόνον, ὡς τῷ ἀνθρώπῳ τὸ εἶναι δίποδι-
 καὶ ὁ μόνον καὶ παντί καὶ ποσέ, ὡς ἀνθρώπῳ παντί τὸ ἐν γῆρᾳ πολιῦ-
 σθαι. τέταρτον δὲ, ἐφ' οὗ συνεθεράμηνεν τὸ μόνον καὶ παντί καὶ ἀεὶ, ὡς τῷ
 ἀνθρώπῳ τὸ γελαστικόν· κἂν γὰρ μὴ γελᾷ ἀεὶ, ἀλλὰ γελαστικόν λέγεται 20
 οὐ τῷ ἀεὶ γελᾶν ἀλλὰ τῷ πεφυκέναι· τοῦτο δὲ ἀεὶ αὐτῷ σύμμετρον ὑπάρ-
 20 χει, ὡς καὶ τῷ ἵππῳ τὸ χρεματιστικόν. ταῦτα δὲ καὶ κυρίως ἴδια φασιν,
 ὅτι καὶ ἀντιστρέφει· εἰ γὰρ ἵππος, χρεματιστικόν, καὶ εἰ χρεματιστι-
 κόν, ἵππος.

Περὶ συμβεβηκότος.

Συμβεβηκός δὲ ἐστὶν ὃ γίνεται καὶ ἀπογίνεται χωρὶς τῆς τοῦ ὑποκέν 25
 25 μένου φθορᾶς. διαίρεται δὲ εἰς δύο· τὸ μὲν γὰρ αὐτοῦ χωριστόν ἐστιν, τὸ
 δὲ ἀχώριστον. τὸ μὲν οὖν καθευδῆεν χωριστόν συμβεβηκός, τὸ δὲ μέλαν

1 τὰ] τὸ B 3. 4 ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι τοῦ πράγματός Boeth., conprob. Amm. et Dav. comm.
 2 τοῦ] τοῦ B: τὸ post ras. I litt. LM: τὸ ante ras. I litt. A: τὸ C: εἰς τὸ a post εἶναι
 add. καὶ ὁ ABCLa supra scr. M²: om. M¹ Boeth. post διαφορὰ add. ἐστιν a: om. codd.
 5 ἂν om. A 6 post χωρίζοντες add. τὸν ἀνθρώπων BCLa: om. AM Boeth. 8 post εἶναι
 add. διαφορῶν L²a: om. ABCL¹M Boeth. ὅσαι] ai in lit. M² 9 ἂν om. C 20 ἂν οὖν
 BLMa: οὖν ἂν A 12 tit. exhib. libri omnes 14 τὸ (ante γεωμετρεῖν) om. M 16 καὶ E]
 et quod Boeth.: καὶ τὸ ABCa: καὶ ὁ τὸ L: καὶ τῷ M παντί om. Boeth. (?) ante τὸ ἂν
 γῆρᾳ add. καὶ C: om. ABLMa Boeth. 17 ante τὸ μόνον add. καὶ BCa: om. ALM Boeth.
 τῷ μόνον BL¹ 18 ἄλλο om. C: exhib. ABLMa Boeth. post ἄλλο add. θυνάμει A: om.
 BCLMa Boeth. γελαστικόν AMa Boeth.: γελαστικὸς BCL del ABCLa: ἤθη in lit. M² Boeth.
 (fort. recte) del post γελᾶν transpos a 19 ante παρυνάει add. del a: om. codd. Boeth.
 οὐτῷ del colloc. C 20 ὡς om. A: exhib. BCLMa Boeth. καὶ (ante κυρίως) om. A
 Boeth.: exhib. BCLMa 21 post εἰ utrobique add. τι a: om. codd.: quidam Boeth.
 23 tit. Περὶ συμβεβηκότος ACMA marg. L: Περὶ τοῦ συμβ. B 24 ἂ om. B Dav.: exhib.
 ACLMa Boeth. 26 μὲν οὖν] nam Boeth. post χωριστόν add. τῷ a: om. codd.

εἶναι ἀχωρίστως τῷ κόρακι καὶ τῷ Αἰθίοπι συμβεβηκεν, δύνανται δὲ ἐπι- 4^ο
νοηθῆναι καὶ κέρατ' λευκός καὶ Αἰθίοψ ἀποβαλὼν τὴν χροιάν χωρὶς φθορᾶς
τοῦ ὑποκειμένου. ὀρίζονται δὲ καὶ οὕτως· συμβεβηκός ἐστίν ὁ ἐνδέχεται
τῷ αὐτῷ ὑπάρχειν ἢ μὴ ὑπάρχειν, ἢ ὁ οὕτε γένος ἐστίν ἕτε διαφορά
5 οὔτε εἶδος οὔτε ἴδιον, ἀεὶ δὲ ἐστίν ἐν ὑποκειμένῳ ὀριστάμενον.

Ἀφορισθέντων δὲ πάντων τῶν προτεθέντων, λέγω δὴ γένους, εἶδους,
διαφορᾶς, ἴδιου, συμβεβηκός, ῥητέον τίνα τε κοινὰ πρόσεστιν αὐτοῖς καὶ 33
τὰ αἰα.

Περὶ τῆς κοινωρίας τῶν πέντε φωνῶν.

10 Κοινὸν μὲν δὴ πάντων τὸ κατὰ πλείονων κατηγορεῖσθαι. ἀλλὰ τὸ μὲν
γένος τῶν εἰδῶν τε καὶ τῶν ἀτόμων, καὶ ἡ διαφορά ὡσαύτως, εἰς δὲ εἶδος
τῶν ὑπ' αὐτὸ ἀτόμων, τὸ δὲ ἴδιον τοῦ τε εἶδους, οὐ ἐστίν ἴδιον, καὶ τῶν
ὑπὸ τὸ εἶδος ἀτόμων, τὸ δὲ συμβεβηκός καὶ εἰδῶν καὶ ἀτόμων. τὸ τε
γὰρ ζῷον ἴππων τε καὶ βοῶν κατηγορεῖται εἰδῶν ὄντων καὶ τοῦδε τοῦ ἴππου
15 καὶ τοῦδε τοῦ βοῦς ἀτόμων ὄντων, τὸ δὲ ἀλογον ἴππων καὶ βοῶν κατηγο-
ρεῖται καὶ τῶν κατὰ μέρος, τὸ μὲντοι εἶδος οἷον ὁ ἀνθρώπος, τῶν κατὰ
μέρος μόνον, τὸ δὲ ἴδιον οἷον τὸ γλαστικόν καὶ τοῦ ἀνθρώπου καὶ τῶν
κατὰ μέρος, τὸ δὲ μέλαν τοῦ τε εἶδους τῶν κινάκων καὶ τῶν κατὰ μέρος
20 συμβεβηκός ὃν ἀχώριστον, καὶ τὸ κινεῖσθαι ἀνθρώπου τε καὶ ἴππου χω-
ριστὸν ὃν συμβεβηκός, ἀλλὰ προηγουμένως μὲν τῶν ἀτόμων, κατὰ δευτέραν
δὲ λόγον καὶ τῶν περιχόντων τὰ άτομα.

Περὶ τῆς κοινωρίας γένους καὶ διαφορᾶς.

44

Κοινὸν δὲ γένους καὶ διαφορᾶς τὸ περιεκτικὸν εἶδον περιέχει γὰρ καὶ

1 τῷ (utrobique) om. C: exhib. ABLMa 1. 2 ἐπινοηθῆναι B 3 καὶ prius om.
Dav. χροιάν ABL²Ma Dav.: χροῖαν CL¹ φθορᾶς τοῦ ὑποκειμένου ABLM: τῆς
τοῦ ὑποκειμένου φθορᾶς C Dav.: τῆς φθορᾶς τοῦ ὑποκειμένου a 3 post δὲ add. αὐτὸ
Aa: om. BCLM (*infinitur* Boeth.) 4 τῷ αὐτῷ suppl. in marg. L¹ ἢ (ante μὴ) ABLA
Dav.: καὶ CM Boeth. 5 ante Ἀφορισθέντων superscr. titulum Περὶ κοινῶν καὶ διαφορῶν τῶν
πέντε φωνῶν B: om. ACLMa Boeth. δὲ] *igitur* Boeth. unde corrigas ἢ 9 titulum om..
B: Περὶ τῆς κοινωρίας τῶν πέντε φωνῶν AL: Περὶ τῆς κοινωρίας τῶν π. φ. περὶ τῶν προσόν-
των κοινῶν καὶ ἴδιων C: Περὶ τῶν κοινῶν καὶ ἴδιων τῶν π. φ. M: Περὶ κοινωρίων καὶ δια-
φορῶν τῶν π. φ. a: *De communibus generis, speciei, differentie, proprii et accidentis* Boeth.
10 δὴ codd.: οὖν a: om. Boeth. ἀπάντων a post κατηγορεῖσθαι add. ὡς εἴρηται a
om. codd. Boeth. 11 ante εἰδῶν add. ὑπ' αὐτὸ Aa: om. BCLM Boeth. τε (post εἰδῶν)
et τῶν (ante ἀτόμων) om. a 14 ἴππων τε καὶ βοῶν codd. Boeth.: ἴππου τε καὶ βοῶν
a 15 τοῦ (ante βοῦς) om. M ἀλλογον B τὸ δὲ] καὶ τὸ in ras. L² ἴππων καὶ βοῶν codd.
Boeth.: ἴππου καὶ βοῦς a 16 ὁ om. A¹: exhib. A²BCLMa 17 μόνον codd. Boeth.: μόνον a
post μόνον add. κατηγορεῖται a: om. codd. Boeth. post ἴδιον add. τοῦ τε εἶδους οὐ ἐστίν
ἴδιον καὶ τῶν ὑπ' αὐτὸ ἀτόμων A: τοῦ τε εἶδους οὐ ἐστίν ἴδιον καὶ τῶν ὑπὸ τὸ εἶδος ἀτόμων
a: om. BCLM Boeth. καὶ (post γλαστικόν) om. Aa: exhib. BCLM Boeth. τὰ supra
scr. M² 22 tit. Περὶ τῆς κοινωρίας γ. καὶ δ. ABL: Περὶ κοινωρίων γ. καὶ δ. a: Περὶ τῶν
κοινῶν γ. καὶ δ. καὶ τῶν ἀλλήλων διαφέρουσιν M: κοινὰ γ. καὶ δ. C: *De communibus generis
et differentie* Boeth. 23 Κοινὸν BCLa in lit. M²: Κοινὰ A et fort. M¹ δ] τε B
ante εἰδῶν add. τῶν a γὰρ] δὲ M¹

ἡ διαφορὰ εἶδη, εἰ καὶ μὴ πάντα ὅσα τὰ γένη, τὸ γὰρ λογικὸν εἰ καὶ 4b
 μὴ περιέχει τὰ ἄλογα ὡσπερ τὸ ζῷον, ἀλλὰ περιέχει ἀνθρώπου καὶ θεοῦ.
 ἄπαρ ἐστὶν εἶδη. ὅσα τε κατηγορεῖται τοῦ γένους ὡς γένους, καὶ τῶν ὑπ' α
 αὐτὸ εἰδῶν κατηγορεῖται, ὅσα τε τῆς διαφορᾶς ὡς διαφορᾶς, καὶ τοῦ ἐξ
 5 αὐτῆς εἶδους κατηγορηθήσεται. γένους τε γὰρ τοῦ ζῷου ὄντος ὡς γένους
 κατηγορεῖται ἡ οὐσία καὶ τὸ ἐμψυχον, ἀλλὰ καὶ τῶν ὑπὸ τὸ ζῷον εἰδῶν
 πάντων κατηγορεῖται ταῦτα ἄχρι καὶ τῶν ἀτόμων· διαφορᾶς τε οὕτως τῆς
 τοῦ λογικοῦ κατηγορεῖται ὡς διαφορᾶς τὸ λόγιον χρῆσθαι, οὐ μόνον δὲ τοῦ 10
 λογικοῦ ἀλλὰ καὶ τῶν ὑπὸ τὸ λογικὸν εἰδῶν κατηγορηθήσεται τὸ χρῆσθαι
 10 λόγιον. κοινὸν δὲ καὶ τὸ ἀναιρεθέντος ἢ τοῦ γένους ἢ τῆς διαφορᾶς ἀναι-
 ρεῖσθαι τὰ ὑπ' αὐτά· ὡς γὰρ μὴ ὄντος ζῷου οὐκ ἔστιν ἵππος οὐδὲ ἀν-
 θρώπος, οὕτως μὴ ὄντος λογικοῦ οὐδὲν ἔσται ζῷον τὸ χρώμενον λόγιον.

Περὶ τῆς διαφορᾶς τοῦ γένους καὶ τῆς διαφορᾶς.

Ἴδων δὲ τοῦ γένους τὸ ἐπὶ πλειόνων κατηγορεῖσθαι, ἤπειρ ἡ διαφορὰ 15
 καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἴσον καὶ τὸ συμβεβηκός· τὸ μὲν γὰρ ζῷον ἐπ' ἀν-
 θρώπου καὶ ἵππου καὶ ὄρνέου καὶ ὄφραος, τὸ δὲ τετράπουν ἐπὶ μόνων τῶν
 τέσσαρας πόδας ἔχόντων, ὁ δὲ ἀνθρώπος ἐπὶ μόνων τῶν ἀτόμων, καὶ τὸ
 χρηματιστικὸν ἐπὶ τοῦ ἵππου μόνον καὶ τῶν κατὰ μέρος, καὶ τὸ συμβεβηκός
 ὁμοίως ἐπ' ἐλαττόνων. δεῖ δὲ διαφορᾶς λαμβάνειν, αἷς τέμνεται τὸ γένος,
 20 οὐ τὰς συμπληρωτικὰς τῆς οὐσίας τοῦ γένους. εἶτι τὸ γένος περιέχει τὴν
 διαφορὰν ὀυναίμε· τοῦ γὰρ ζῷου τὸ μὲν λογικὸν τὸ δὲ ἄλογον. ἔτι τὰ
 μὲν γένη πρότερα τῶν ὑπ' αὐτὰ διαφορῶν, διὸ συναναίρει μὲν αὐτάς, οὐ δὲ
 συναναίρεται δὲ ἀναιρεθέντος γὰρ τοῦ ζῷου συναναίρεται τὸ λογικὸν καὶ

1 γὰρ] δὲ M¹ 2 περιέχει (ante τὰ ἄλογα) ACL³ Ma: περιέγει L¹: ἔχει B θεὸν in ras. A¹
 Boeth.: ἀγγελον BCLMa ἀγγελον καὶ ἀνθρώπου colloc. Ca 3 ante ὅσα add. Et C: om.
 ABLMa: et quaecumque Boeth., unde καὶ recipias 3.4 ὡς γένους et ὡς διαφορᾶς] cf. Boeth.
 ὑπ' αὐτὸ ABCLa: ὑπ' αὐτὰ M 5 αὐτῆς ex αὐτῷ corr. A¹ τοῦ ζῷου post ὄντος
 transpos. Ca 6 post ἐμψυχον add. καὶ τὸ ἀλόγητικόν A marg. B²a El. et Dav. comment.:
 om. B¹ CLM Boeth. lemma et comment. τῶν et τὸ om. B¹ 7 πάντων codd. Boeth.:
 ὄντων a τῆς om. Ba: exhib. ACLM 8 τὸ ACa corr. L¹ Boeth.: τῷ BM 9. 10 λόγιον
 χρῆσθαι colloc. a 10 ἢ (ante τοῦ γένους) om. Ma Boeth.: exhib. ABCL 10. 11 ἀναι-
 ρεῖσθαι ALM Dav. comment.: συναναίρεσθαι BC Boeth. 11 ante τὰ ὑπ' αὐτὰ add. καὶ a
 Dav. comment.: om. ABCLM Boeth. 12 οὐδὲν] οὐδὲ ἐν M τὸ om. M: exhib. ABCLa.
 λόγιον χρώμενον colloc. a 13 tit. Περὶ τῆς διαφορᾶς τοῦ γένους καὶ τῆς διαφορᾶς ACL:
 Περὶ τῶν ἰδῶν τοῦ γ. καὶ τῆς δ. B Boeth.: Περὶ τῶν ἰδῶν γένους καὶ διαφορᾶς M: Περὶ
 διαφορᾶς γένους καὶ διαφορᾶς a 15 γὰρ om. B: exhib. ACLMa Boeth. 16 μόνων ACLMa
 Boeth.: μόνον B 17 μόνων ACLa Boeth.: μόνον BM 18 τοῦ ἵππου post μόνων trans-
 pos. M μόνον ABCL: μόνου Ma: om. Boeth. 19 post ἐλαττόνων add. μόνων τῶν ἀτό-
 μων C: om. ABI, Ma Boeth. 20 post συμπληρωτικὰς add. ὅσας BL: om. ACMa
 post γένους add. ἀλλὰ τὰς διαμερικὰς BM²a: om. ACLM¹ Boeth. post τὸ add. μὲν M:
 om. ABCLa Amm. Boeth. 21 post ἄλογον add. αἱ δὲ διαφορᾶς οὐ περιέχουσιν τὰ γένη
 E¹ V¹a: om. ALM¹ Boeth. 22 ὑπ' αὐτὰ BCLa: ὑπ' αὐτὰ AM 23 post ἀναιρεῖται
 δὲ add. ὑπ' αὐτῶν a: om. codd. Boeth. συναναίρεται] *unferitur* (ἀναιρεῖται) Boeth.

τὸ ἀλογον. αἱ δὲ διαφοραὶ οὐκέτι συναναφοῦσι τὸ γένος, καθ' ἡμέραν πάντα 4^h
 ἀναριθμήσιν, οὐσία ἐμφυχολογία αἰσθητικὴ ἐπινοεῖται ἥτις ἦν τὸ ζῶον ἐπὶ τὸ
 μὲν γένος ἐν τῷ τί ἐστιν, ἡ δὲ διαφορὰ ἐν τῷ ποῖόν τι ἐστιν ὡς εἴρηται.
 κατηγορεῖται. ἔτι γένος μὲν ἐν καθ' ἑκάστον εἶδος οἷον ἀνθρώπου τὸ 20
 ζῶον, διαφοραὶ δὲ πλείους οἷον λογικόν, θνητόν, νοῦ καὶ ἐπιστήμη; δεκτι-
 κόν, αἱ τῶν ἄλλων ζῴων διαφέρει καὶ τὸ μὲν γένος ἔοικεν ὄλη. μορφοῦ
 δὲ ἡ διαφορὰ. προσόντων δὲ καὶ ἄλλων κινήτων τε καὶ ἰδίων τῶ γένει καὶ
 τῇ διαφορᾷ ἀρκεῖται τούτα.

Περὶ τῆς κοινωσίας τοῦ γένους καὶ τοῦ εἶδους.

10 Γένος δὲ καὶ εἶδος κινήτων μὲν ἔχουσι τὸ κατὰ πλείονων, ὡς εἴρηται, 25
 κατηγορεῖσθαι· εὐλόγηται δὲ τὸ εἶδος ὡς εἶδος, ἀλλ' οὐχὶ καὶ ὡς γένος, ἀν-
 περ ἢ τὸ αὐτὸ καὶ εἶδος καὶ γένος. κινήτων δὲ αὐτοῖς καὶ τὸ προτέρως
 εἶναι ὧν κατηγορεῖται καὶ τὸ ἄλλο τι εἶναι ἐκότερον.

Περὶ τῆς διαφορᾶς τοῦ γένους καὶ τοῦ εἶδους.

15 Διαφέρει δὲ ἡ τὸ μὲν γένος περιέχει τὰ εἶδη, τὰ δὲ εἶδη περιέχεται
 καὶ οὐ περιέχει τὰ γένη· ἐπὶ πλείων γὰρ τὸ γένος τοῦ εἶδους. ἔτι τὰ γένη 30
 προὔκεισθαι ὅτι καὶ ἀναριθμήσινα ταῖς εἰδοποιῖαις διαφοραῖς ἀποτελεῖν
 τὰ εἶδη, ὅθεν καὶ πρότερον τῇ φύσει τὰ γένη. καὶ συναναφοῦντα, ἀλλ' οὐ
 συναναφοῦμενα. καὶ εἶδους μὲν ὄντος πάντως ἔστι καὶ γένος, γένους δὲ
 20 ὄντος οὐ πάντως ἔστι καὶ τὸ εἶδος. καὶ τὰ μὲν γένη συνωνύμως κατη- 45
 γορεῖται τῶν ὑπ' ἑαυτὰ εἰδῶν, τὰ δὲ εἶδη τῶν γενῶν οὐκέτι. ἔτι τὰ μὲν
 γένη πλεονάζει τῇ τῶν ὑπ' αὐτὰ εἰδῶν περιοχῇ, τὰ δὲ εἶδη τῶν γενῶν
 πλεονάζει ταῖς οὐκείαις διαφοραῖς. ἔτι οὗτε τὸ εἶδος γένους' ἀν γενικώτα-
 των οὕτε τὸ γένος εἰδικώτατον.

I οὐκέτι συναναφοῦσι Aa: οὐκέτι ἀναφοῦσι B: οὐκ ἀναφοῦσι I.M Boeth.: οὐκ ἀναναφοῦσι C
 γὰρ om. C 2 ἐπινοεῖται BCLMs: ἐπινοεῖται A: *subintellegi potest* Boeth. 3 μὲν om.
 B: exhib. ACLMa Boeth. 4 ante γένος add. τὸ L³ μὲν in lit. L³ ἐν om. M: exhib.
 ABCLa Boeth. post ἀνθρώπου add. γένος a: om. codd. Boeth. 5 πλείους] *plurimum*
 Boeth. 6 supra eis add. διαφορᾶς L³ ἄλλων ABLMa Boeth.: *aliquo* C 7 δὲ
 (ante καὶ) om. C 7. 8 τῷ γένει καὶ τῇ διαφορᾷ ACLMa: γένει τε καὶ διαφορᾷ B
 8 ἀρκεῖται τούτα ACLM: ἀρκεῖ τούτα Ba: *nunc ista sufficiunt* Boeth. 9 τίτ. om. M:
 Περὶ τῆς κοινωσίας τοῦ γ. καὶ τοῦ εἶδ. ABL: κοινὰ γένους καὶ εἶδους C: Περὶ κοινωσίας
 γένους καὶ εἶδους a: *De communibus generis et speciei* Boeth. 12 post εἶδος add. μόνον
 BCM³a: om ALM³ Dav. comment. Boeth. πρότερος: CL Amm.: πρότερον A Ba: πρότερον M
 13 κατηγοροῦνται M 14 τίτ. om. M: Περὶ τῆς (τῆς om. A) διαφορᾶς τοῦ γ. καὶ τοῦ εἶδ. ABCL:
 Περὶ διαφορᾶς αὐτῶν a: *De propriis generis et speciei* Boeth. 15 ἔ] ὅτι a περιέχει] *continet*
sed se Boeth. 16 post εἶδους add. κατηγορεῖται: BCa: om. ALM Boeth. 17 post οὐκ
 add. ἡ a: om. codd. Boeth. εἰδοποιῖαι om. M¹ (suppl. m. 7) 19. 20 καὶ εἶδος μὲν ὄντος—
 ἐστὶ καὶ τὸ εἶδος] γένους μὲν γὰρ ὄντος πάντως ἐστὶ καὶ εἶδος, γένους δὲ μὴ ὄντος οὐ πάντως
 ἐστὶν εἶδος a, sed codicum et Boethii lectis comprobatur etiam commentariis Ammonii et Eliae
 19 et 20 ἐστὶ] ἐστὶ B 20 τὸ om. C: καὶ τὸ om. El.

Περὶ τῆς κοινωνίας τοῦ γένους καὶ τοῦ ἰδίου.

5.

Γένους δὲ καὶ ἰδίου κοινὸν μὲν τὸ ἔπασθαι τοῖς εἰδῶσιν· εἰ γὰρ ἀνθρώπος. ζῷον, καὶ εἰ ἀνθρώπος, γελαστικόν. καὶ τὸ ἐπίσης κατηγορεῖσθαι τὸ γένος τῶν εἰδῶν καὶ τὸ ἴδιον τῶν αὐτοῦ μεταχόντων ἀτόμων· ἐπίσης γὰρ καὶ ὁ ἀνθρώπος καὶ ὁ βούς ζῷον καὶ Ἄνυτος καὶ Μέλητος γελαστικόν. κοινὸν δὲ καὶ τὸ συνωνύμως κατηγορεῖσθαι τὸ γένος τῶν οἰκείων εἰδῶν καὶ τὸ ἴδιον ὧν ἂν ᾖ τὸ ἴδιον.

Περὶ τῆς διαφορᾶς τοῦ γένους· καὶ τοῦ ἰδίου.

Διαφέρει δὲ ὅτι τὸ μὲν γένος πρότερον, ὕστερον δὲ τὸ ἴδιον· δεῖ γὰρ 10 εἶναι ζῷον, εἴτα διακριεῖσθαι διαφοραῖς καὶ ἰδίαις. καὶ τὸ μὲν γένος κατὰ πλείονων εἰδῶν κατηγορεῖται, τὸ δὲ ἴδιον ἐνὸς εἰδούς, οὐ ἔστιν ἴδιον. καὶ τὸ μὲν ἴδιον ἀντικατηγορεῖται οὐ ἔστιν ἴδιον, τὸ δὲ γένος οὐδενὸς ἀντικατηγορεῖται· οὔτε γὰρ εἰ ζῷον, ἀνθρώπος, οὔτε εἰ ζῷον, γελαστικόν· εἰ δὲ ἀνθρώπος, γελαστικόν, καὶ ἔμπαλιν. ἔτι τὸ μὲν ἴδιον παντὶ τῶν εἰδῶν ὑπάρχει, οὐ ἔστιν ἴδιον, καὶ μόνη καὶ αἰεὶ, τὸ δὲ γένος παντὶ μὲν τῶν εἰδῶν, οὐ ἂν ᾖ τὸ γένος, καὶ αἰεὶ, οὐ μέντοι καὶ μόνη. ἔτι τὰ μὲν ἴδια ἀναιρούμενα οὐ συναναιρεῖ τὰ γένη, τὰ δὲ γένη ἀναιρούμενα συναναιρεῖ τὰ εἶδη, ὧν ἔστιν 15 ἴδια, ὥστε καὶ ὧν ἔστιν ἴδια ἀναιρούμενων καὶ αὐτὰ συναναιρεῖται.

Περὶ τῆς κοινωνίας τοῦ γένους καὶ τοῦ συμβεβηκότος.

20 Γένους δὲ καὶ συμβεβηκότος κοινὸν τὸ κατὰ πλείονων, ὡς εἴρηται, κατηγορεῖσθαι, ἂν τε τῶν χωριστῶν ἢ ἂν τε τῶν ἀχωριστῶν· καὶ γὰρ τὸ

1 tit Περὶ τῆς κοινωνίας τοῦ γ. καὶ τοῦ ἰδ. ABL: κοινὸν γένους καὶ ἰδίου C: Περὶ τῶν κοινῶν γένους καὶ ἰδίου M Boeth.: Περὶ κοινῶν γένους καὶ ἰδίου a 2. 3 post ei add. utrobique ti a: om. codd. Boeth. 3 ei (ante ἀνθρ.) om. M 3. 4 κατηγορεῖσθαι post γένος transpos. M 4 ἀτόμων om. B' C Boeth. (?) exhib. AB' LMa 5 καὶ (ante ὁ ἀνθρώπος) om a: exhib. codd. Boeth. Μέλητος ABL'a: Μάλιτος CML' 7 ἢ BL: εἴη ACMa 8 tit. Περὶ τῆς διαφορᾶς τοῦ γ. καὶ τοῦ ἰδ. ABCL: Περὶ τῆς διαφορᾶς αὐτῶν M: Περὶ διαφορᾶς γένους καὶ ἰδίου n: *De propriis generis et proprii* Boeth. 9 post διαφέρει add. τὸ γένος τοῦ ἰδίου Apm. 11 post κατηγορεῖται add. ὧν ἔστι γένος AB: om. CLMa Boeth. ante ἐνὸς add. καθ' BM: om. ACLa post ἐνὸς add. μόνου C: om. ABLMa Boeth. post εἰδούς add. τινὸς a: om. codd. Boeth. καὶ codd. Boeth.: ἐτι a 12 οὐδενὸς BCLMa Boeth.: οὐκ A 13 ante ζῷον add. utrobique ti a supra scr. B. om. ACLM Boeth. ἀνθρώπος ὅτι εἰ ζῷον om. L 13. 14 εἰ δὲ ἀνθρ. codd. Boeth.: ὁ δὲ ἀνθρ. a 14 post ἔμπαλιν add. εἰ γελαστικόν, ἀνθρώπος C: om. ABLMa Boeth. ἐτι om. M' (suppl. in marg. m. 5) 16 ἢ ABCLa: εἴη M τὰ μὲν ἴδια species quidem Boeth. 17 τὰ δὲ γένη] propria vero Boeth. (?) τὰ εἶδη om. Boeth. 18 ὥστε—ἀναιρούμενων om. (ὧν ἀναιρούμενων superscr. m. 5) B αὐτὰ ACLMa Boeth.: ταῦτα B 19 tit. Περὶ τῆς κοινωνίας τοῦ γένους καὶ τοῦ συμβεβηκότος ABCL: Περὶ τῶν κοινῶν γένους καὶ συμβεβηκότων M: Περὶ κοινωνίας γένους καὶ συμβεβηκότος a: *De communibus generis et accidentis* Boeth. 21 ἢ ACLMa: εἴη B post γὰρ add. καὶ a: om. codd. Boeth.

κινεῖσθαι κατὰ πλείωνων καὶ τὸ μέλαν κατὰ κορζίκων καὶ Αἰθίοπων καὶ 6
πῶν ἀφύχων. ■

Περὶ τῆς διαφορᾶς τοῦ γένους καὶ τοῦ συμβεβηκότος.

Διαφέρει δὲ τὸ γένος τοῦ συμβεβηκότος, ὅτι τὸ μὲν γένος πρὸ τῶν
εἰδῶν, τὰ δὲ συμβεβηκότα τῶν εἰδῶν ὕστερα· καὶ γὰρ ἀχώριστον λαμβά-
5 νηται συμβεβηκός, ἀλλ' οὖν πρότερον ἐστὶ τὸ φ' συμβεβηκὸς τοῦ συμβεβη-
κός. καὶ τοῦ μὲν γένους ἐπίσης· τὰ μετέχοντα μετέχει, τοῦ δὲ συμ-
βεβηκότος οὐκ ἐπίσης· ἐπίτασιν γὰρ καὶ ἀνεσιν ἐπιδέχεται ἢ τῶν συμ- ■
βεβηκότων μέθεξις· ἢ δὲ τῶν γενῶν οὐκέτι. καὶ τὰ μὲν συμβεβηκότα
ἐπὶ τῶν ἀτόμων προηγουμένως ὑφίσταται, τὰ δὲ γένη καὶ τὰ εἶδη φῶσι
10 πρότερα τῶν ἀτόμων οὐσιῶν. καὶ τὰ μὲν γένη ἐν τῷ τί ἐστὶ κατηγορεῖται
τῶν ὑπ' αὐτά, τὰ δὲ συμβεβηκότα ἐν τῷ πῶν τι ἢ πῶς ἔχον ἕκαστον·
τοιοῦς γὰρ Αἰθίοψ ἐρωτηθεὶς ἄρεις μέλας, καὶ πῶς ἔχει Σακράτης ἄρεις οἱ ■
κάθηται ἢ περιπατεῖ.

Τὸ μὲν οὖν γένος ἢ τῶν ἄλλων τεττάρων διαφέρει εἰρηται, συμβέ-
15 βηκεν δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον διαφέρει τῶν τεττάρων, ὥστε πάντα μὲν
ὄντων, ἐνός· δὲ ἑκάστου τῶν τεττάρων διαφέροντος, τετράκι τὰ πάντα, εἴσοι 25
γίνεσθαι τὰς πάσας διαφορὰς. ἀλλ' οὐχ οὕτως ἔχει, ἀλλ' αἶτι τῶν ἐφετῆς
καταριθμουμένων καὶ τῶν μὲν δύο μιᾷ λειπομένῳ διαφορᾷ διὰ τὸ ἦδη
εἰληφθῆναι, τῶν δὲ τριῶν δυαίν, τῶν δὲ τεττάρων τρεῖς, τῶν δὲ πάντα
20 τέτρασι, δέκα αἱ πᾶσαι γίνονται διαφοραί, τέσσαρες, τρεῖς, δύο, μία. τὸ
μὲν γὰρ γένος διαφέρει τῆς διαφορᾶς καὶ τοῦ εἶδους καὶ τοῦ ἴδιου καὶ τοῦ 30
συμβεβηκότος· τέσσαρες οὖν αἱ διαφοραί. ἢ διαφορὰ δὲ πῆ μὲν διωνήσασιν
τοῦ γένους εἰρηται, ὅτε πῆ διαφέρει τὸ γένος αὐτῆς ἐρρέθη· λειπὸν δὲ
πῆ διαφέρει τοῦ εἶδους καὶ τοῦ ἴδιου καὶ τοῦ συμβεβηκότος ῥηθήσεται,
25 καὶ γίνονται τρεῖς. πάλιν τὸ εἶδος πῆ μὲν διαφέρει τῆς διαφορᾶς ἐρρέθη,
ὅτε πῆ διαφέρει ἢ διαφορὰ τοῦ εἶδους ἐλέγεται· πῆ δὲ διαφέρει τὸ εἶδος 36

3 Περὶ τῆς διαφορᾶς τοῦ γ. καὶ τοῦ α. ABL: Περὶ διαφορᾶς γένους καὶ α. Ca: Περὶ διαφορᾶς
αὐτῶν M: De propriis generis et u.c. dentis Boeth. 4. 5 λαμβάνηται ACLMa Boeth.: λάβη; II
5 post οὖν add. γε B post πρότερον ἐστὶ add. τῆ φῶσι AB: om. CLMa Boeth. El. et Dav.
comment. 5. 6 τοῦ συμβεβηκότος ἐκ τοῦ συμβεβηκός corr. A' 6 post μετέχοντα add. διὰ A:
om. BCLMa Boeth. El. comment. 7 ἐπιδέχεται ABLMa: δέχεται a 11 et om. M': eras. A
post τι add. ἴσων Ca Boeth.: om. ABLM ἔχον AM El. comment.: ἔχει CL Boeth.: ἔχον ἴσων C
12 ante Αἰθίοψ add. ὁ AM: om. BCLa El. et Dav. comment. ante μέλας add. οἱ a: om. codd.
Boeth. El. et Dav. comment. καὶ ACLM Boeth. El. et Dav. comment.: ἢ Βα ἔτι om. El.
et Dav. comment. 13 κάθηται ἢ περιπατεῖ eodd. Boeth. El. comment.: νοεῖ ἢ ὑψαίνει a
15 τῶν τεττάρων] ab alii quatuor Boeth. 16 ante τεττάρων add. ἄλλων C Boeth.
ante τετράκι add. ὡς B' τετράκι ALM': τετράκις BCM' a τὰ om. B 16 γίνεσθαι
BCLMa: γινέσθαι A διαφορὰς τὸς πάσας colloc. La ἀλλ' οὐχ οὕτως ἔχει om. Boeth.
18 καταριθμουμένων ACLMa Boeth.: κατηγορουμένων B δύο in ras. V fere litter. A' L':
δύο in ras. M' λειπομένῳ CLa: ἀπολειπ. (sed ἀπὸ in ras.) A': καταλειπ. BM 19 δυοίν
BCLMa: δύο A 21 ἢ (ante διαφέρει) et εἰρηται (post συμβεβηκότος) add. a: om. eodd. Boeth.
22 M ante διαφορὰ transpos. BM 23 ἐρρέθη M' δι] ἴσων Boeth., unde corrigas ἐθ.
25 post πάλιν add. δὲ Βα: om. ACLM Boeth. 26 τὸ εἶδος post γένους transpos. B

τοῦ γένους ἀρρέθη, ὅτε πῆ διαφέρει τὸ γένος τοῦ εἶδους ἐλέγγο· λοιπὸν δ' αὖν πῆ διαφέρει τοῦ ἰδίου καὶ τοῦ συμβεβηκότος ῥηθήσεται· ὁμοῦ αὖν καὶ αὐταὶ αἱ διαφοραί. τὸ δὲ ἴδιον πῆ διαφέρει τοῦ συμβεβηκότος καταλειπθήσεται· πῆ γάρ | τοῦ εἶδους καὶ τῆς διαφορᾶς καὶ τοῦ γένους διαφέρει, δ' 5 5 προσηρτημένον ἔστιν ἐν τῇ ἐκείνων πρὸς αὐτὸ διαφορᾷ· τεσσαρῶν οὖν λαμβανομένων τοῦ γένους πρὸς τὰ ἄλλα διαφορῶν, τριῶν δὲ τῆς διαφορᾶς, ἕως δὲ τοῦ εἶδους, μῖα δὲ τοῦ ἰδίου πρὸς τὸ συμβεβηκός, δέκα ἔσονται αἱ πᾶσαι, ὧν τὰς τέσσαρας, αἱ ἦσαν τοῦ γένους πρὸς τὰ ἄλλα, φθάσαντες· 5 ἀπεδείξαμεν.

10 Περὶ τῆς κοινωίας τῆς διαφορᾶς καὶ τοῦ εἶδους.

Κοινὴν τοίνυν διαφορᾶς καὶ εἶδους τὸ ἐπίσης μετέχουσαι· ἀνθρώπου τε γὰρ ἐπίσης μετέχουσιν οἱ κατὰ μέρος ἄνθρωποι καὶ τῆς τοῦ λογικοῦ διαφορᾶς. κοινὴν δὲ καὶ τὸ ἀεὶ παρεῖναι τοῖς μετέχουσιν· ἀεὶ γὰρ Σωκράτης λογικός, καὶ ἀεὶ Σωκράτης ἄνθρωπος.

15 Περὶ τῆς διαφορᾶς τοῦ εἶδους καὶ τῆς διαφορᾶς.

Ἴδιον δὲ διαφορᾶς μὲν τὸ ἐν τῷ ποίῳ τί ἐστὶ κατηγορεῖσθαι, εἶδους δὲ τὸ ἐν τῷ τί ἐστίν· κἀν γὰρ ὁ ἄνθρωπος ὡς ποῖον λαμβάνεται, οὐχ ἀπλῶς ἄν εἴη ποῖον, ἀλλὰ κατὰ τῷ γένει προσειλουσῶσαι αἱ διαφοραὶ ὑπέστησαν αὐτό. ἔτι ἡ μὲν διαφορὰ ἐπὶ πλείονων πολλαίαι εἰδῶν θεωρεῖται, 15 20 ὡς τὸ τετράπουρον ἐπὶ πλείστον ζώων τῷ εἶδει διαφερόντων, τὸ δὲ εἶδος ἐπὶ μόνων τῶν ὑπὸ τὸ εἶδος ἀτόμων ἐστίν. ἔτι ἡ διαφορὰ προτέρα τοῦ κατ' αὐτὴν εἶδους· συναναρτεῖ γὰρ τὸ λογικὸν ἀναρτεθὲν τὸν ἄνθρωπον, ὃ δὲ ἄνθρωπος ἀναρτεθεὶς οὐκ ἀνήρκεν τὸ λογικόν, ὅντος θεοῦ. ἔτι διαφορὰ μὲν συντίθεται μετὰ ἄλλης διαφορᾶς· τὸ λογικὸν γὰρ καὶ τὸ θνητὸν συντελέει, 20

1 ὅτι — ἐλέγγο om. B 2 post διαφέρει add. τὸ εἶδος a : om. codd. Boeth. 3 ai om. AM: add. BCLa 3. 4 καταλειπθήσεται] καταληρθήσεται A: *relinquimus* Boeth. 4 πῆ γάρ om. B 5 πρὸς] πρὸ M αὐτὸ ABCL Boeth: αὐτὸ εὐ αὐτὸ corr. M²: αὐτὸ a 7. 8 ai πᾶσαι ABCMa: ἀπάσαι L 8 τὰς om. M 10 τί. om. C: Περὶ τῆς κοινωίας τῆς 8. καὶ τοῦ εἶδους ABL: Περὶ κοινῶν εἶδους καὶ διαφορᾶς M: Περὶ κοινωίας καὶ διαφορᾶς εἶδους καὶ διαφορᾶς a: *De communibus differentias et speciebus* Boeth. 11 Κοινὸν BLa Boeth.: κοινὰ ACM τῆς διαφορᾶς καὶ τοῦ εἶδους a 12 γὰρ om. M: exhib. ABCLa Boeth. 15 τί. om. Ba: Περὶ τῆς διαφορᾶς τοῦ εἶδ. καὶ τῆς 8. ACL: Περὶ τῶν ἰδίων εἶδους καὶ διαφορᾶς M: *De propriis differentias et speciebus* Boeth. 16 ἔστι om. AM El. comm. (?): exhib. BCLa Boeth. 17 ἐν τῷ iter. B post ποῖον add. τι a: om. codd. Boeth. ante οὐχ add. ἀλλ' B: om. ACLMa Boeth. 19 αὐτὸ codd. Boeth.: αὐτόν a 20 πλείστον ACLMa: πλείονων B Boeth. διαφερόντων τῷ εἶδει colloc. a 21 μόνων L' ὑπὸ τὸ εἶδος ABCLa Boeth.: ὑπ' αὐτὸ M ἀτόμων om. B (suppl. in marg. m.²) ἐστίν om. M ante διαφορὰ add. μὲν a: om. codd. Boeth. 22 αὐτὴν BCLMa Boeth. El. comm.: αὐτῆς A 23 θεοῦ Boeth.: ἀγγέλου καὶ θεοῦ B: ἀγγέλου ACLMa: θεοῦ ἀγγέλου El. comment. 24 τὸ om. I.Ma: add. ABC El. comm. τὸ (ante θνητὸν) om. ALMa: exhib. BC El. comm.

εις ὑπόστασιν ἀνθρώπου· εἶδος δὲ εἶδει οὐ συντίθεται, ὥστε ἀπογεννησάι 5
 ἄλλο τι εἶδος· τις μὲν γὰρ ἴππος τινὶ ὄντι σύνηται εἰς ἡμίονου γένεσιν,
 ἴππος δὲ ἄπλοσ· ὄντι οὐκ ἂν συντιθεῖς ἀποταλέσειεν ἡμίονον.

Περὶ τῆς κοινωνίας τῆς διαφορᾶς καὶ τοῦ ἴδιου.

5 Διαφορὰ δὲ καὶ ἴδιον κοινὸν μὲν ἔχουσι τὸ ἐπίσης μετέχθειαι
 ὑπὸ τῶν μεταχόντων· ἐπίσης γὰρ τὰ λογικὰ λογικὰ καὶ τὰ γλαστικὰ π
 γλαστικά. καὶ τὸ αἰεὶ καὶ παντὶ παρῆναι κοινὸν ἀμφοῖν· κἀν γὰρ κολο-
 βωθῆ ὁ δίκου, ἀλλὰ πρὸς τὸ πεφυκέναι τὸ αἰεὶ λέγεται, ἐπεὶ καὶ τὸ γε-
 λαστικὸν τῷ πεφυκέναι ἔχει τὸ αἰεὶ, ἀλλ' οὐχὶ τῷ γελᾶν αἰεὶ.

10 Περὶ τῆς διαφορᾶς τοῦ ἴδιου καὶ τῆς διαφορᾶς.

Ἴδιον δὲ διαφορᾶς ὅτι αὕτη μὲν ἐπὶ πλειόνων εἰδῶν λέγεται πολλῶν, 10
 οἷον τὸ λογικὸν καὶ ἐπὶ θεοῦ καὶ ἐπὶ ἀνθρώπου, τὸ δὲ ἴδιον ἐφ' ἑνὸς
 εἶδους, οὐ ἔστιν ἴδιον. καὶ ἡ μὲν διαφορὰ ἔπεται ἐκείνοις, ὡν ἦν διαφορὰ,
 οὐ μὴν καὶ ἀντιστρέφει· τὰ δὲ ἴδια ἀντικατηγορεῖται ὡν ἂν ἡ ἴδια διὰ
 15 τὸ ἀντιστρέφειν.

Περὶ τῆς κοινωνίας τῆς διαφορᾶς καὶ τοῦ συμβεβηκότος.

Διαφορὰ δὲ καὶ συμβεβηκὸτα κοινὸν μὲν τὸ ἐπὶ πλειόνων λέγεται, 15
 κοινὸν δὲ πρὸς τὰ ἀχώριστα συμβεβηκὸτα τὸ αἰεὶ καὶ παντὶ προσεῖναι· τὸ
 τε γὰρ εἰπὼν αἰεὶ πρόσεστι πᾶσι κόραξι τὸ τε μέλαν ὁμοίως.

20 Περὶ τῶν ἰδίων διαφορᾶς καὶ συμβεβηκότος.

Διαφέρουσι δὲ ὅτι ἡ μὲν διαφορὰ περιέχει, οὐ περιέχεται διέ·

1 ante ἀνθρώπου add. τοῦ Brand.: om. libri omnes 2 τι om. AL: add. BCMA Boeth.
 γένεσιν AB¹CL EL: γέννησιν B²Ma 3 ὄντι et συντιθεῖς eras. et in marg. suppl B² οὐκ ἂν
 post συντιθεῖς transpos. a 4 τί. Περὶ τῆς κοινωνίας τῆς δ. καὶ τοῦ ἴδ. ABCL: Περὶ τῶν
 κοινῶν διαφορᾶς καὶ ἴδιου M Boeth.: Περὶ κοινωνίας καὶ διαφορᾶς ἴδιου καὶ διαφορᾶς a
 8 post δίκου add. non substantiam perimit Boeth. (?) τὸ (ante de) om. M: supra scr. L¹
 καὶ τὸ supra scr. M² 9 τῷ (ante πεφυκέναι) om. BL¹: add. ACL²Ma 10 τί. om. a:
 Περὶ τῆς διαφορᾶς τοῦ ἴδ. καὶ τῆς δ. ABL: Περὶ διαφορᾶς τοῦ ἴδ. καὶ τῆς δ. C: Περὶ τῶν
 κοινῶν διαφορᾶς καὶ ἴδιου M Boeth. 11 post πολλῶν add. ὡς εἰρηται C: om. ABLMa
 Boeth. 12 καὶ (post λογικόν) om. Ma Boeth.: add. ABCL ἐπὶ θεοῦ καὶ ἐπὶ ἀνθρώπου
 scripsi: de homine et de deo Boeth.: ἐπὶ ἀγγέλου καὶ ἐπὶ ἀνθρώπου ADLMA: ἐπὶ ἀγγέλου καὶ
 ἀνθρώπου C: ἐπὶ θεοῦ καὶ ἀγγέλου καὶ ἀνθρώπου EL comment. ἐνός una sola Boeth.
 13 ἦν ABLM: ἐστὶ a Boeth.: ἡ C: εἴη EL comm. corrigas ἂν ἡ 14 post μὴν add. ἔτ B
 καὶ om. M Boeth.: exhib. ABCLa EL comm. ἀντικατηγορεῖται ACMA Boeth. EL comm.:
 κατηγορεῖται BL ἂν ἡ scripsi: ἂν ἦν BL: ἂν εἴη C: ἦν Aa: ἔστιν M EL comm.
 16 τί. Περὶ τῆς κοινωνίας τῆς δ. καὶ τοῦ σ. ABCL: Περὶ κοινῶν διαφορᾶς καὶ συμβεβηκότος
 M Boeth.: Περὶ κοινωνίας καὶ διαφορᾶς συμβεβηκότος καὶ διαφορᾶς a 17 post ἔτ add. καὶ a:
 om. codd. Boeth. 19 ante πᾶσι supra scr. καὶ M²: add. τῷ ἀνθρώπῳ καὶ a: om. ABCL Boeth.
 post πᾶσι add. τοῖς C: om. ABLMa μέλαν AB¹CL: μέλαν εἶναι M: μέλασιν εἶναι B²a
 20 τί. om. A²BCLa: exhib. M Boeth.: Περὶ διαφορᾶς τῶν αὐτῶν in marg. A² 21 διαφέ-
 ρει a ἡ μὲν) εἰ μὴν B post περιέχει add. τὰ εἶδη ABCLa: om. M Boeth. EL comm.

περιέχει γὰρ τὸ λογικὸν τὸν ἄνθρωπον· τὰ δὲ συμβεβηκότα τρόπον μὲν τινα εἰς περιέχει τῷ ἂν πλείοσιν εἶναι, τρόπον δὲ τινα περιέχεται τῷ μὴ ἐνὸς συμβεβηκότος· εἶναι δεκτικὰ τὰ ὑποκείμενα, ἀλλὰ πλείονων. καὶ ἡ μὲν διαφορὰ ἀνεπίτατος καὶ ἀνάνετος, τὰ δὲ συμβεβηκότα τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἦτον ἐπιδέχεται. καὶ ἀμγίεις μὲν αἱ ἐναντία διαφοραί, μγίη δ' ἂν τὰ ἐναντία συμβεβηκότα.

Τοιαῦται μὲν οὖν αἱ κοινότητες καὶ αἱ ἰδιότητες τῆς διαφορᾶς καὶ τῶν ἄλλων. τὸ δὲ εἶδος πῆ μὲν διαφέρει γένους καὶ διαφορᾶς, εἴρηται ἂν εἰ λέγομεν, πῆ τὸ γένος διαφέρει τῶν ἄλλων καὶ πῆ ἡ διαφορὰ διαφέρει τῶν ἄλλων. |

Περὶ τῆς κοινωνίας τοῦ εἶδους καὶ τοῦ ἰδίου.

6.

Εἶδος δὲ καὶ ἰδίου κοινὸν τὸ ἀλλήλων ἀντικατηγορεῖσθαι· εἰ γὰρ ἄνθρωπος, γλαστικόν, καὶ εἰ γλαστικόν, ἄνθρωπος· τὸ γλαστικὸν δὲ ὅτι κατὰ τὸ περικύβηται γλαῦν ληπτέον, πολλάκις εἴρηται· ἐπίσης τε γὰρ ἔστι 15 τὰ εἶδη τοῖς μετέχουσι καὶ τὰ ἴδια ἂν ἔστιν ἴδια.

Περὶ τῆς διαφορᾶς τοῦ εἶδους καὶ τοῦ ἰδίου.

Διαφέρει δὲ τὸ εἶδος τοῦ ἰδίου, ὅτι τὸ μὲν εἶδος δύναται ἄλλων γένος εἶναι, τὸ δὲ ἴδιον εἶναι ἄλλων ἴδιον ἀδύνατον. καὶ τὸ μὲν εἶδος προῦφίστηεν τοῦ ἰδίου, τὸ δὲ ἴδιον ἐπιγίνεται τῷ εἶδει· δεῖ γὰρ ἄνθρωπον εἶναι 20 ἵνα καὶ γλαστικὸν ᾖ. ἔτι τὸ μὲν εἶδος αἰετὸν ἐνεργεῖα πάρασι τῷ ὑποκειμένῳ, τὸ δὲ ἴδιον ποτε καὶ δύναται· ἄνθρωπος μὲν γὰρ αἰετὸν ἐνεργεῖα ὁ Σωκράτης ἔστιν, γλαῦ δὲ οὐκ αἰετὸν, καίπερ αἰετὸν περικύβηται γλαστικόν. ἔτι ἂν οἱ ὄροι διάφοροι, καὶ αὐτὰ διάφορα ἔσταν· ἔστιν δὲ εἶδους μὲν τὸ

I ante τὸν ἄνθρωπον add. τὸν ἄγγελον καὶ Ca: post τὸν ἄνθρωπον add. καὶ τὸν ἄγγελον ABLM²: om. M¹ Boeth. Amm. et El. comment. τὰ δὲ συμβεβηκότα BCLMa Boeth. El. comment.: τὸ δὲ συμβεβηκός A 2 τῷ utrobique ex τὸ corr. A¹ ἐπιπαραίχεται C 3 εἶναι post δεκτικὰ transpos. M 4 post ἀνεπίτατος add. τε α καὶ ἀνάνετος, τὸ δὲ συμβ. τὸ om. B¹ (suppl. m.² in marg.) τὸ (ante ἦτον) om. a: exhib. ABCLM El. comment. 5 post ἂν add. ποτε ABA: om. CLM Boeth. El. comment. οὖν om. a ante κοινωνίης et ante διαφορᾶς add. τε B² καὶ αἱ ἰδιότητες B²CM²: om. B¹L 9 γένος—[διαφορὰ] διαφέρει τῶν ἄλλων om., καὶ πῆ ἡ διαφορὰ del. et καὶ ἡ διαφορὰ superacr. B¹ 10 post ἄλλων add. λοιπόν, πῆ διαφέρει τοῦ ἴδιου καὶ τοῦ συμβεβηκός, βῆθήσεται a: om. codd. Boeth. 11 tit. Περὶ τῆς κοινωνίας τοῦ εἶδ. καὶ τοῦ ἴδ. ABCI: Περὶ κοινῶν εἶδους καὶ ἴδιου M Boeth.: Περὶ κοινωνίας καὶ διαφορᾶς εἶδους καὶ ἴδιου a 12 post κοινὸν add. μὲν Ba: om. ACLM Boeth. post et add. utrobique τε a om. codd. Boeth. El. comment. 13 ὅτι quoniam et Boeth. 14 post εἴρηται add. κοινὸν δὲ καὶ τὸ ἐπ' ἔσης εἶναι a: om. codd. Boeth. γὰρ ἔστι AB Boeth. (cf. p. 22, 6): πάρασι CL: γὰρ πάρασι Ma 16 tit. om. a: Περὶ τῆς διαφορᾶς τοῦ εἶδ. καὶ τοῦ ἴδ. ABL: Περὶ διαφορᾶς τοῦ εἶδ. καὶ ἴδ. C: Περὶ τῶν ἴδιων εἶδους καὶ ἴδιου M Boeth. 17 post δύναται add. καὶ BM Boeth.: om. ACLa El. comm. 18 εἶναι post ἄλλων transpos. BMA: post ἴδιον (alterum) A 18. 19 προῦφίστηεν v m.²A 20 καὶ om. Ma Boeth. 21 ἐνεργεῖα post Σωκράτης transpos. BC 23 ἔστιν (post διαφορὰ) om. BMA: exhib. ACL Boeth. εἶδους μὲν] speciesi semper et Boeth. (?)

ὑπὸ τὸ γένος εἶναι καὶ τὸ κατὰ πλείονων καὶ διαφερόντων τῶ ἀριθμῶν ἐν 8·
τῶ τί ἔστιν κατηγορούμενον εἶναι καὶ ὅσα τοιαῦτα, Ἰδίου δὲ τὸ μόνον καὶ
ἀεὶ καὶ παντὶ προσεῖναι.

Περὶ τῆς κοινωνίας τοῦ εἶδους καὶ τοῦ συμβεβηγός.

6 Εἶδους δὲ καὶ συμβεβηγός κοινὸν μὲν τὸ ἐπὶ πολλῶν κατηγορεῖσθαι, 15
σπάνιου δὲ αἱ ἄλλαι κοινότερες διὰ τὸ πλείστον ἀλλήλων διεσπᾶναι τὸ τε
συμβεβηγός καὶ τὸ φ' συμβέβηκεν.

Περὶ τῆς διαφορᾶς τῶν αὐτῶν.

Ἰδία δὲ ἑκάτερου, τοῦ μὲν εἶδους τὸ ἐν τῶ τί ἔστιν κατηγορεῖσθαι ὧν
10 ἔστιν εἶδος, τοῦ δὲ συμβεβηγός τὸ ἐν τῶ ποῖον ἢ πῶς ἔχον. καὶ τὸ
ἑκάστην οὐσίαν ἑνὸς μὲν εἶδους μετέχει, συμβεβηγώτων δὲ πλείονων, τῶν 15
τε χωριστῶν καὶ τῶν ἀχωριστῶν. καὶ τὰ μὲν εἶδη προσπινοεῖται τῶν συμ-
βεβηγώτων, | κἄν ἀχώριστα ἢ (δεῖ γὰρ εἶναι τὸ ὑποκειμενον, ἵνα ἐκείνῳ 6·
τι συμβῆ)· τὰ δὲ συμβεβηγώτα ὑστερογενῆ πέφυκεν καὶ ἐπισηοδιώδη τῆν φύσιν
15 ἔχει. καὶ τοῦ μὲν εἶδους ἡ μεταχῆ ἐπίσης, τοῦ δὲ συμβεβηγός, κἄν ἀχώ-
ριστον ἢ, οὐκ ἐπίσης· καὶ γὰρ Αἰθίοψ Αἰθίοπος ἔχει ἂν τῆν χρονίαν ἢ 6
ἀνεμιμένην ἢ ἐπιταταμένην κατὰ μελανίαν.

Λέγεται δὴ περὶ Ἰδίου καὶ συμβεβηγός εἰπεῖν· πῆ γὰρ τὸ ἴδιον τοῦ
τε εἶδους καὶ τῆς διαφορᾶς καὶ τοῦ γένους διενήνοχεν, εἴρηται.

20 Περὶ τῆς κοινωνίας τοῦ ἰδίου καὶ τοῦ ἀχωρίστου συμβεβηγός.

Κοινὸν δὴ τῶ ἰδίῳ καὶ τῶ ἀχωρίστῳ συμβεβηγός τὸ ἄνευ αὐτῶν
μὴ ὑποστῆναι ἐκεῖνα, ἐφ' ὧν θεωρεῖται· ὡς γὰρ ἄνευ τοῦ γελαστικοῦ οὐχ 10

1 τὸ (ante γένος) om. B¹ 2 εἶναι om. A: exhib. BCLMa: *praedicari* Boeth.
2. 3 καὶ παντὶ καὶ ἀεὶ colloc. Ma 4 tit. Περὶ τῆς κοινωνίας τοῦ εἶδ. καὶ τοῦ συμβ.
ABCL: Περὶ τῶν κοινῶν εἶδους καὶ συμβ. M Boeth.: Περὶ κοινωνίας καὶ διαφορᾶς εἶδους
καὶ συμβ. a 5 πολλῶν ACL El. comment.: πλείονων BMa Boeth. 6 tit. om. a:
Περὶ τῆς διαφορᾶς τῶν αὐτῶν ACL: Περὶ τῆς διαφορᾶς τοῦ εἶδους καὶ τοῦ συμβεβηγός B:
Περὶ τῶν ἰδίων εἶδους καὶ συμβ. M Boeth. 10 post ποῖον add. τι El. comment.: τί
ἔστιν BCa Boeth.: om. ALM post ἔχον add. ἔστιν a 12 τῶν (ante ἀχωρίστῶν)
om. M εἶναι om. M¹ (suppl. m.² in marg.) 14 post ὑστερογενῆ add. εἶναι B
post καὶ add. ἐν B πύφυκν] v m.² A ἑπισηοδιώδη AB²L Boeth. (*adventitious naturae*):
ἑπισηοδιώδη B¹Ca supra littera M² 15 ἔχει om. CM Boeth.: exhib. ABLa 16 ante
Αἰθίοψ add. ὁ AB²M: om. B¹CLa Αἰθίοπος] *alio Aethiops* Boeth. ἂν eras. B: ante
ἔχει transpos. C χρονίαν ABMa: χρόαν CL ἢ om. B 18 ἢ A²BCL Boeth.:
ὡς A¹Ma ante ἰδίου add. τοῦ A: om. BCLMa πῆ ex corr. B² 19 τε
om. B καὶ τοῦ γένους om. BL: exhib. ACMa Boeth. 20 tit. Περὶ τῆς κοινωνίας
τοῦ εἶδ. καὶ τοῦ ἀχ. συμβ. ABL: Περὶ κοινωνίας τοῦ εἶδ. καὶ τοῦ ἀχ. συμβ. C: Περὶ τῶν
κοινῶν ἰδίου καὶ συμβ. M Boeth.: Περὶ κοινωνίας καὶ διαφορᾶς ἰδίου καὶ συμβ. a 22 post
μὴ add. ἂν B: om. ACLMa

ὀφίσταται ἀνθρώπος, οὕτως οὐδὲ ἄνευ τοῦ μέλανος ὑποσταίη ἂν Αἰθίοψ. 8^b
καὶ ὥσπερ παντὶ καὶ ἀεὶ πάρεστι τὸ ἴδιον, οὕτως καὶ τὸ ἀχώριστον συμ-
βεβηκός.

Περὶ τῆς διαφορᾶς τῶν αὐτῶν.

5 Διενήνοχον δὲ ὅτι τὸ μὲν ἴδιον μόνον ἐν εἴδει πάρεστιν ὡς τὸ γαλα-
στικὸν ἀνθρώπου, τὸ δὲ ἀχώριστον συμβεβηκός οἷον τὸ μέλαν οὐκ Αἰθίοπι
μόνον ἀλλὰ καὶ κόρακι πρόσεται καὶ ἀνθρακι καὶ ἄβένω καὶ ἄλλοις τισίν. 10
διὸ τὸ μὲν ἴδιον ἀντικατηγορεῖται οὐ ἔστιν ἴδιον καὶ ἔστιν ἐπίσης, τὸ δὲ
ἀχώριστον συμβεβηκός οὐκ ἀντικατηγορεῖται. καὶ τῶν μὲν ἰδίων ἐπίσης
10 ἢ μετοχῆ, τῶν δὲ συμβεβηκῶτων ἢ μὲν μᾶλλον ἢ δὲ ἤττον.

Εἰσὶν μὲν οὖν καὶ ἄλλαι κοινότητές τε καὶ ἰδιότητες τῶν εἰρημένων,
ἀλλ' ἐξαρκούσι καὶ αὐταὶ εἰς διάκρισίν τε αὐτῶν καὶ τῆς κοινοῦσας πα-
ράστασιν.

1 ἄνευ τοῦ μέλανος οὐκ ἂν ὑποσταίη Αἰθίοψ (οὐκ ἂν superscr. et ante Αἰθίοψ II litter
ras.) B ante Αἰθίοψ add. 6 A: om. BCLMa El. comment. 2 ante παντὶ add.
καὶ A: om. BCLMa Boeth. El. comment. *semper et omni colloc.* Boeth. 4 tit.
Περὶ τῆς διαφορᾶς τῶν αὐτῶν A: Περὶ διαφορᾶς τῶν αὐτῶν CLa: Περὶ διαφορᾶς τοῦ ἴδιου
καὶ τοῦ ἀχώριστου συμβεβηκός B: Περὶ τῶν ἴδιων ἰδίου καὶ συμβεβηκός M Boeth.
5 ἐν μόνον πάρεστιν εἶδει colloc. a πάρεστιν BCLMa: πρόσεται A 6 ὅθι A Boeth.:
ἐν CMa: καὶ ὅτι in ras. B²L² 11 Εἰσὶν] v m.² A 12. 13 ante παράστασιν add.
τὴν B²M 13 post παράστασιν add. τέλος τῆς πορφυρίου εἰσαγωγῆς ἥτις παραδίδωσιν
ἡμῖν τί ποτὲ ἔστι γένος καὶ τί εἶδος καὶ τί ἴδιον καὶ τί συμβεβηκός καὶ τί τὸ ἐν αὐτοῖς κοινόν
τί τε τὸ διάφορον ΔL

INTRODUCCIÓN (ISAGOGE) DE PORFIRIO.
EL FENICIO, DISCÍPULO DE PLOTINO
DE LICOPOLIS

PUESTO que es necesario, oh Crisaorio¹, a fin de aprender las **1**
Categorías de Aristóteles, saber qué son el género, la dife-
rencia, la especie, lo propio y el accidente² y, puesto que este
conocimiento es ventajoso a fin de establecer las definiciones³ **5**

¹ Senador romano, discípulo de Porfirio.

² Tales son las "cinco voces" o "predicables", "los grandes cuadros que permiten clasificar las proposiciones" (LE BLOND J. M., *Logique et Méthode chez Aristote*, Paris, Vrin, 1970, p. 28). La diferencia entre categorías o predicamentos, por un lado, y predicables, por otro, reside en que las primeras son los géneros supremos que agrupan a los entes (o, si se quiere, a los términos) sin tener en cuenta sus relaciones de atribución (κατὰ μηδεμίαν συμπλοκήν, *Categ* 1 b 25). Los predicables son géneros, no de entes o de términos sino de proposiciones (cfr. LE BLOND, *op. cit.*, p. 29). Aristóteles trata los predicables en *Top.* I, 8-9, enumerando cuatro: la definición, lo propio, el género y el accidente. Los deduce estableciendo que todo predicado de un sujeto es recíproco o no con éste: si le es recíproco constituirá la *definición* del sujeto (en caso que exprese su quiddidad) o un *proprio* (en caso que no la exprese); si el predicado no es recíproco con el sujeto, también pueden ocurrir dos cosas, que dicho predicado esté contenido en la definición del sujeto o que no, y según ello se tratará de un *género* o de un *accidente* (*Top.* 103b7-19). Observamos que los predicables que enumera Aristóteles no coinciden con los de Porfirio. Por un lado, Aristóteles —en este pasaje de los *Tópicos*— incluye la diferencia dentro del género, sin distinguirla expresamente. En segundo lugar, enumera la definición como predicable pues ella "está compuesta del género y de las diferencias". Pero el problema está en el hecho de que Porfirio agrega la especie como predicable. Según Ross (*Aristóteles*, trad. D. F. Pró, Bs. As., Sudamericana, 1957, p. 87) "...Porfirio oscureció irreparablemente [la clasificación de los predicables en Aristóteles] al contar la especie como un quinto predicable. Aristóteles no considera la especie como uno de los predicables sino como el sujeto; porque (con una salvedad por lo que hace a los juicios que predicen atributos accidentales) siempre tiene en vista juicios sobre las especies, y no sobre los individuos". De cualquier modo, y sin ánimo de discutir aquí la observación de Ross, Aristóteles al enumerar la definición como predicable está refiriéndose al género actualizado por la diferencia específica, es decir el *eidós*, esencia o especie.

³ "La definición —escribe Aristóteles— es un discurso (λόγος) que expresa la quiddidad (τὸ τί ἦν εἶναι) de la cosa" (*Top.* 101 b 38). La definición de una especie (pues no puede haber propiamente definición del individuo) está compuesta por su género próximo y por las diferencias. Cfr. *Met.* 1037 b 29, *Top.* 103 b 15, 143 b 19.

y sobre todo para lo referido a la división⁴ y a la demostración⁵, procuraré, haciéndote una breve referencia⁶ en pocas palabras y a modo de introducción⁷, abordar lo que al respecto han dicho los antiguos, pero evitando caer en investigaciones muy profundas y aún encarando limitadamente las más simples. Al punto, en lo que respecta a los géneros y a las especies y sobre si son subsistentes o bien si residen en simples pensamientos desnudos y, en caso que sean subsistentes, sobre si son corporales o incorporeales y si están separados o bien si están en las cosas sensibles y subsisten sólo en relación a ellas⁸, sobre tal asunto rehusaré hablar, pues es de naturaleza muy profunda y requiere un examen más amplio. Intentaré mostrarte enseguida que los antiguos —y entre ellos principalmente los peripatéticos— han dado detalladas explicaciones de tipo lógico⁹ acerca de estos términos [género y especie] y de otros que veremos más adelante.

Del género

Parece que ni el género ni la especie se dicen en un sentido simple¹⁰. Pues, se llama género a la colección de cosas que se hallan en una cierta relación con respecto a un único ser y entre sí,

⁴ La división (διαίρεσις), método platónico y de uso fundamental entre los filósofos de la Academia, consiste en el análisis (generalmente dicotómico) del género merced a las diferencias. Recogido y modificado por Aristóteles, le sirvió como método para establecer definiciones y para clarificar las especies. Algunos autores ven en la división platónica el origen del silogismo.

⁵ La demostración (ἀπόδειξις) es el razonamiento o silogismo que partiendo de premisas verdaderas establece necesariamente la pertenencia de un atributo a un sujeto. El conocimiento demostrativo o apodíctico es el que corresponde a la ciencia y constituye el tema de los *Analíticos Posteriores*.

⁶ παράδοσις, Boecio traduce por *traditio* (transmisión).

⁷ En rigor, esta obra de Porfirio no constituye sólo una introducción (εἰσαγωγή) a las *Categorías* de Aristóteles sino a toda su *lógica*.

⁸ Se plantea aquí el célebre problema de los universales. (Cfr. art. de Mercedes Riani en este mismo número. "El destino histórico de la *Isagoge*: el problema de los universales en la Edad Media".)

⁹ λογικώτερον. Boecio traduce "*probabiliter... id est verosimiliter*". Λογικός es un término de uso corriente en Aristóteles, para quien es sinónimo de διαλεκτικός. Sirve para designar a aquel razonamiento que parte de premisas probables o que es abstracto y muy general.

¹⁰ ἀπλῶς significa "en sentido absoluto", "simple". Es decir, que género y especie no son términos unívocos.

significado éste según el cual llamamos género¹¹ al de los Heráclidas, en virtud de que tiene su origen en un único ser, es²⁰ decir en Heracles; y también llamamos género al grupo de aquellos que se hallan en relación recíproca por su parentesco respecto de él [Heracles] y que reciben un nombre determinado por estar separados de los otros géneros. Se llama también género, en otro sentido, al principio de la generación de cada cosa, ya sea el generador mismo, ya sea el lugar donde algo se engendró.¹¹ De este modo, se dice que Orestes obtiene su género a partir de Tántalo, que Hillo a partir de Heracles y, asimismo, que Píndaro es, por el género, tebano y Platón ateniense, pues la patria también es el principio de generación de cada uno, del mismo modo que lo es el padre. Tal parece ser el significado más usual:⁵ en efecto, se llama Heráclidas a los descendientes del género de Heracles y Cecrópidas a los del de Cécrope y a sus parientes. Es así que se ha llamado género, en primer lugar, al principio de generación de cada cosa y, posteriormente, también al grupo que proviene de un único principio, por ejemplo Heracles, y, tras deslindar a este grupo de los otros y separarlo, llamamos géneros de los Heráclidas a la reunión en su conjunto. Bajo¹⁰ otra acepción se llama género a aquello a lo cual está subordinada la especie, siendo llamado así probablemente en virtud de la similitud con las anteriores acepciones. Pues el género, en tal sentido, es también un cierto principio de las cosas que se hallan incluidas¹² en él, y parece contener toda la multiplicidad en él incluida.

No obstante que se habla del género en tres sentidos, la exposición de los filósofos trata del tercero de ellos. Y, al describirlo, han definido al género¹³ diciendo que es aquello que se¹⁵ predica¹⁴ esencialmente¹⁵ de una pluralidad de cosas que difie-

¹¹ La palabra γένος significaba corrientemente "linaje". El vocablo comparte la misma raíz con γίγνεσθαι (nacer), γένεσις (origen, generación), γόνος y γονή (lo que engendra a lo engendrado, padre o descendencia). Traduiremos siempre γένος por género, no obstante que Porfirio juega con las varias acepciones del término.

¹² Traducimos la expresión "τό ὑπό + (acusativo)" (literalmente: lo que está bajo...) por "lo que está incluido en...", versión que mantendremos siempre.

¹³ Cfr. Top. 102 a 31.

¹⁴ Para las formas de κατηγορεῖσθαι preferimos la versión de "predicarse" antes que "atribuirse". En cambio, utilizaremos "se atribuye" para traducir algún pasaje donde aparece λέγεται o bien para aquellos casos donde falta el verbo griego y se requiere agregarlo en la versión castellana.

¹⁵ ἐν τῷ τί ἐστὶ κατηγορούμενον: literalmente predicado en lo que es

- re por su especie, como, por ejemplo, animal. Pues hay predicados que se atribuyen a una sola cosa, como los individuos¹⁶, como ser Sócrates, *este hombre* y *esta cosa*, y hay predicados que se atribuyen a una pluralidad, como los géneros, las especies, las diferencias, los propios y los accidentes, los cuales se atribuyen de un modo común y no de una manera particular a un individuo.
- 20 Género es, por ejemplo, el *animal*, especie es el *hombre*, diferencia es lo *racional*, propio es la *facultad de reír* y accidentes son, por ejemplo, lo *blanco*, lo *negro*, el *estar sentado*. Así pues, los géneros son diferentes de aquello que se predica de una sola cosa en tanto se predicen atribuyéndolos a una pluralidad; pero por otra parte los géneros difieren de las especies —que también se predicen de una pluralidad— porque las especies, si bien
- 25 son predicadas de una pluralidad, los componentes de esta pluralidad no difieren entre sí por la especie sino por el número. Pues *hombre*, que es una especie, se predica de Sócrates y de Platón, quienes no difieren entre sí por la especie sino por el número¹⁷, mientras que el *animal*, que es un género, se predica de hombre, de buey y de caballo, los que difieren entre sí por la especie y no sólo por el número. A su vez el género difiere
- III de lo propio en que éste se predica de una sola especie, de la cual es propio. Lo propio también se predica de los individuos incluidos en la especie: así, la facultad de reír se predica del *hombre* solo y también de los hombres particulares. Pero el gé-

(esencia). Τὸ τί ἔστι, *quid est*, esencia, es un término técnico aristotélico no del todo equivalente a τὸ τί ἦν εἶναι, *quod quid erat esse*, quiddidad, pues esta segunda expresión es más particularizada en comprensión. Así, εἰ τί ἔστι de Sócrates es hombre (o sea su εἶδος), mientras que si preguntamos por su τὸ τί ἦν εἶναι, estamos inquiriendo por aquello que decimos que Sócrates es por sí. (Cfr. Met. 1029b13: ἐστὶ τὸ τί εἶναι ἐκάστῳ ὃ λέγεται καθ' αὐτό), es decir su esencia individual y concreta que, además del εἶδος incluye los atributos esenciales. Un importante desarrollo sobre el origen de estas expresiones y sus diferencias puede verse en P. AUBENQUE, *Le Problème de l'être chez Aristote*, París, P.U.F., 1966, p. 460-72.

¹⁶ τὰ άτομα: lit. "Los indivisibles", es decir los individuos (indivisibles en género y especie). Claro que Aristóteles a veces utiliza el término άτομα para designar a las especies ínfimas (ἀτομα εἶδη = εἰδικώτατα).

¹⁷ τῷ ἀριθμῷ. La contraposición entre cosas que difieren por la especie y cosas que difieren por el número se encuentra en Aristóteles. Sócrates y Platón difieren por el número en tanto constituyen distintos casos, distintas particularizaciones de una misma especie, una misma cosa: *hombre*. Pero en su singularidad, son *dos* sustancias distintas. También se usa, para establecer la diferencia entre individuo e individuo, la expresión κατά μέρος que por su sentido cuantitativo es análoga a τῷ ἀριθμῷ.

nero no se predica de una única especie sino de varias que difieren entre sí. Además, el género difiere de la diferencia y de los accidentes comunes, dado que aunque las diferencias y los accidentes comunes también se predicán de una pluralidad de cosas diferentes por la especie, no obstante no se predicán esencialmente. Pues, si nos preguntan respecto de qué se predicán la diferencia, el accidente, diremos que no se predicán respecto de la esencia sino más bien respecto de la cualidad. En efecto, al preguntárenos por la cualidad del hombre, decimos que es racional, y al preguntárenos por la cualidad del cuervo, decimos que es negro: lo racional es una diferencia, pero lo negro, en cambio, es un accidente. Y, siempre que se nos pregunte qué es el hombre, responderemos que es un animal, pues el género de hombre es animal. De modo que, lo que delimita al género de los términos individuales predicables de una sola cosa es el ser atribuible a una pluralidad; en cambio, el ser atribuible a miembros específicamente diferentes lo delimita de términos tales como las especies o como los propios, al tiempo que el hecho de predicarse esencialmente lo aparta de las diferencias y de los accidentes comunes, cada uno de los cuales se atribuyen a las cosas de las que se predicán no esencialmente sino respecto de la cualidad de un cierto estado de las mismas. La descripción que hemos hecho del concepto de género no falla por ser excesiva ni por ser exigua.

De la especie

Se llama especie a la forma de cada cosa¹⁸. Es según este sentido que se ha dicho:

"Ante todo, una especie¹⁹ digna de realeza"²⁰.

IV

¹⁸ μορφή: forma. Aristóteles utiliza bastante indistintamente las palabras μορφή y εἶδος. Aquí Porfirio usa la primera para evitar un juego de palabras entre εἶδος = forma y εἶδος = especie.

¹⁹ Traducimos estereotipadamente εἶδος por "especie", pero en este verso de Eurípides la palabra está usada según su significado corriente de "aspecto" o "figura". Nosotros no creímos prudente traducirla por "aspecto" (aún sabiendo que en este caso la versión de especie es incorrecta) porque ello hubiera implicado sacrificar el juego semántico que efectúa Porfirio entre εἶδος = aspecto y εἶδος = especie. La etimología de la palabra nos remonta al indoeuropeo *weid-* que expresa la idea de "ver". La antigua forma εἶδομαι significa "aparecer, parecer", εἶδον es el aoristo 2º del v. ὀρέω (= ver) y la palabra εἶδωλον significa "imagen, fantasma". Tam-

También se llama especie a lo que está incluido en un género dado, tal como solemos decir que hombre es una especie de animal —siendo animal el género— o que blanco es una especie de color y triángulo una especie de figura. Pero, si cuando definimos al género tuvimos en cuenta a la especie diciendo que el género es lo que se predica esencialmente de una pluralidad de cosas que difieren por la especie, y si ahora expresamos que la especie es lo que está subordinado al género, se hace preciso saber si en la definición de cada uno de ellos será necesario valerse de la definición del otro, puesto que el género es género de algo y la especie es también especie de algo²¹. Otro modo de definir la especie es el siguiente: especie es lo que está subordinado al género y de lo que el género se predica esencialmente. Y aún se la define así: especie es lo que se predica esencialmente de una pluralidad de cosas que difieren por el número. Pero esta última definición solamente puede valer para la especie especialísima²², que sólo es especie, mientras que las otras definiciones también pueden serlo de las especies que no son especialísimas. Lo que dijimos puede verse más claro de este otro modo: a lo largo de cada categoría hay algunos términos que son los géneros más generales²³ y también hay otros que son las especies más especiales y, entre los géneros generalísimos y las especies especialísimas hay otros términos. El género generalísimo es aquel por encima del cual no puede haber otro género superior y es especie especialísima aquella más allá de la cual no

bién está relacionada con el perfecto οἶδα, pensar. Corrientemente εἶδος significaba "imagen, aspecto o figura". (Cfr. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la Langue Grecque*, Paris, Klincksieck, 1968-70). Platón usó εἶδος e ἰδέα como una de las denominaciones de sus *Ideas*, y Aristóteles la toma ya como *forma* (sinónimo de μορφή) ya como *especie*. Porfirio enumerará aquí los tres sentidos de la palabra: el corriente y las dos acepciones técnicas de Aristóteles.

²⁰ Eurípides, *Eolo*.

²¹ Porfirio tiene en cuenta una posible objeción de *positio principii* en tanto se definen ambos términos uno por otro. Pero se trata de términos relativos, tal como padre e hijo, o mitad y doble.

²² εἰδικώτατον. Preferimos "especie especialísima" a otra versión para conservar el superlativo griego, aún pecando de sobreabundancia. El término εἰδικώτατον no se halla en Aristóteles, quien designa a las especies ínfimas como ἄτομα εἶδη ο ἕλογα εἶδη.

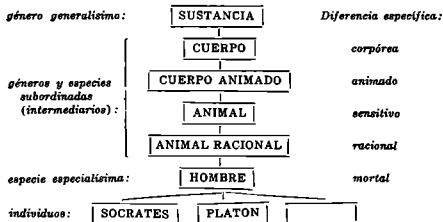
²³ γενικώτατον: género más general o generalísimo, género supremo. Tampoco es utilizada por Aristóteles, quien utiliza πρῶτα γένη para designar a los géneros supremos o categorías.

puede haber otra especie inferior y, finalmente, son intermedios entre el género generalísimo y la especie especialísima los términos que son a la vez géneros y especies, por supuesto que tomados en distintas referencias ²⁴. 20

Hagamos claro lo dicho considerando una sola categoría. La sustancia es, ella misma, género, bajo ella está el cuerpo, bajo el cuerpo el cuerpo animado, bajo éste el animal, bajo el animal el animal racional, bajo éste el hombre y, bajo el hombre, Sócrates, Platón y los hombres particulares ²⁵. Pero, entre ellos, la sustancia es el género generalísimo y lo que es solamente género, 25 hombre es la especie especialísima, que solamente es especie, y cuerpo es especie de la sustancia y género de cuerpo animado. Por otra parte, cuerpo animado es especie de cuerpo y género de animal, animal es especie de cuerpo animado y género de animal racional, animal racional es especie de animal y género de hombre ²⁶, y hombre es especie de animal racional pero no ya género de los hombres particulares sino solamente especie. Todo lo que 30 está por encima de los individuos y que se predica inmediatamente de ellos, sólo puede ser especie, pero no también género. Pues así como la sustancia —que es lo más elevado por no v

²⁴ Es decir, un intermediario es género en referencia al término inferior y especie en referencia al superior.

²⁵ Tal es el famoso árbol de Porfirio, que podemos representar así:



²⁶ Acostumbrados a la definición estereotipada de *hombre = animal racional* puede sorprender, en primera instancia, que *animal racional* se tome como género de hombre. Piénsese que también el dios, en cuanto ser viviente, es un animal racional, sólo que su diferencia específica es ser inmortal, mientras que la del hombre es ser mortal.

haber nada más sobre ella— es el género generalísimo, así también el *hombre* —que es una especie más allá de la cual no hay ninguna otra especie, ni nada que pueda ser dividido en especies, sino solamente individuos (pues son individuos Sócrates, Platón y esta cosa blanca)— sólo puede ser especie, o sea última especie y, como dijimos, la especie especialísima. Los intermediarios, por su parte, pueden ser especies respecto de los términos anteriores a ellos, y géneros respecto de los posteriores. De tal modo, ellos tienen dos modos de ser²⁷: uno en relación a sus términos anteriores, según el cual son llamados especies, y otro en relación a sus posteriores, según el cual son llamados géneros. En cambio, los extremos tienen un único modo de ser: el género generalísimo, por ser el más elevado de todos, en relación a los términos que están debajo de él, pero no ostenta otro modo de ser en relación a lo que estuviera por encima, puesto que es lo más elevado y que es como un primer principio y, según decimos, no podría haber otro género superior más allá de él. También la especie especialísima tiene un único modo de ser en relación a los términos que están por encima de ella y de los cuales es especie, pero en relación a los que le son posteriores no posee un modo de ser diverso, sino que se la considera especie de los individuos. Y, se dice que es especie de los individuos en el sentido que los contiene, asimismo se dice que es especie de los términos que están por encima de ella en el sentido de que está contenida por ellos.

Se define, por tanto, al género generalísimo como aquel que, siendo género, no es especie, y además, como aquel más allá del cual no podría haber otro género superior. La especie especialísima se define como aquello que, siendo especie, no es género y que, asimismo, siendo especie, no podríamos ya dividirla en especies, y como aquello que se predica esencialmente de una pluralidad de cosas que difieren por el número. Los intermediarios entre los extremos se llaman géneros y especies subordinados, y cada uno de ellos se coloca como especie y como género, aunque por cierto tomado en relación a una y otra cosa. Por consiguiente, los términos que van desde la especie especialísima hasta el género generalísimo se llaman *géneros y especies*, y también géneros subordinados, a la manera que a Agamemnon se le llama Atrida, Pelópida y Tantálida y *del linaje de Zeus*. En las genea-

²⁷ ὄντως, forma sustantiva del verbo ἔχω, que traducimos como "modo de ser".

logías nos remontamos más frecuentemente hasta un término único, digamos por ejemplo Zeus, como principio; pero en el caso de los géneros y las especies no es así: pues el ser no es un género común y único de todas las cosas, ni tampoco éstas son homogéneas en relación a un género supremo, según dice Aristóteles²⁸. Pero que quede establecido, como dice en las *Categorías*, que los diez géneros primeros son como diez primeros principios; y si se los llama a todos *entes*, se los llama así —dice Aristóteles— por homonimia y no por sinonimia²⁹. Pues si el ser fuera el género único y común de todas las cosas, se las llamaría a todas *entes* por sinonimia; pero, por ser diez los géneros primeros, la comunidad existente entre ellos sólo está dada por el nombre y de ningún modo por la noción que el nombre expresa³⁰. Diez son, pues, los géneros generalísimos, mientras que las especies especialísimas son de número determinado y no infinito; por su parte, los individuos, que están más allá de las especies especialísimas, son infinitos. De aquí que, en el descenso desde los géneros generalísimos hasta las especies especialísimas, Platón³¹ aconsejaba detenerse en éstas y proceder descendiendo a través

²⁸ Dice Aristóteles en *Met.* 998 b 22: "No es posible que lo uno y el ser sean un género de los entes". Y en 1024 b 9: "Se llaman diferentes por el género a las cosas cuyos sustratos primeros son diferentes... También se llaman así diferentes por el género a las cosas que caen bajo diferentes tipos de categorías del ser (pues, entre las cosas que se dice que *son*, unas significan ya una sustancia, una cualidad, o las otras categorías antes distinguidas); en efecto, estos modos del ser son irreducibles unos a otros y no pueden reducirse a uno solo."

²⁹ "Se llama *homónimas* a las cosas que tienen sólo el nombre en común, pero el concepto designado por ese nombre es diverso... Por otro lado, se llama *sinónimas* a las cosas que tienen a la vez comunidad en el nombre e identidad en el concepto" (*Categ.* 1 a 5-7). Como ejemplo de homonimia, Aristóteles menciona en *Eth. Nic.* 1179 a 30 la palabra κλεις que en griego significa "llave" o "clavícula". En el mismo pasaje de *Categ.* ejemplifica la sinonimia con el hombre y el caballo: entre ambos existe comunidad de nombre (pues ambos son llamados "animal") e identidad en el concepto (en ambos se realiza la esencia del animal).

³⁰ No obstante, el ser no es un simple homónimo al estilo de κλεις con respecto a *llave* y a *clavícula*. Escribe Aristóteles en el célebre pasaje de *Met.* 1003a33: "El ser se dice de muchas maneras, pero en relación a un único término y a una cierta naturaleza, y no por homónima" (Τὸ δὲ ὄν λέγεται πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως). El tema del ser como término *análogo* (Cfr. *Eth. Nic.* 1096b27: κατ' ἀναλογίαν ἓν), tan desarrollado por los escolásticos, es profundamente discutido y problematizado por P. AUBENQUE, *op. cit.*, p. 163-206.

³¹ Cfr. *Filebo* 16c, *Polít.* 282a, *Sof.* 266a.

- 15 de los términos intermedios dividiéndolos según sus diferencias específicas³²; por otra parte, dice que no hay que ocuparse de los infinitos individuos, pues de ellos no podría llegar a haber ciencia³³. En efecto, al descender hacia las especies especialísimas es necesario proceder dividiendo a lo largo de la multiplicidad, mientras que al remontarse hacia los géneros generalísimos es necesario reducir la multiplicidad a la unidad; pues la especie y más aún el género reconducen la multiplicidad hacia una única naturaleza, en tanto que las cosas particulares e individuales³⁴, por el contrario, siempre dividen lo uno en una multiplicidad. En efecto, por su participación en la especie los muchos hombres constituyen uno solo, mientras que, a causa de los hombres particulares el hombre uno y común se hace múltiple; así pues, lo individual tiene siempre la facultad de dividir y lo común, en cambio, tiene la facultad de reunir y unificar.

Tras haber definido el género y la especie diciendo qué es
 VII cada uno de ellos, y dado que el género es uno y las especies son múltiples (pues siempre la división del género lleva a la pluralidad de especies), agregaremos ahora que el género se predica siempre de la especie y que todos los términos superiores se predicán de los inferiores, pero la especie no se predica ni del género inmediato ni de los superiores: ellos no son, en efecto, convertibles³⁵. Pues corresponde que los términos semejantes [en extensión] se prediquen de los semejantes —como la facultad de relinchar de caballo— o bien que los términos mayores [en extensión] se prediquen de los menores —como animal de hombre—, pero de ningún modo corresponde predicar los menores de los mayores: en efecto, jamás se podría decir que el animal es hombre, al modo que se puede decir que el hombre es animal. Aquello de lo cual se predica la especie también tendrá necesariamente como predicado el género de la especie, el género del género, hasta el género generalísimo: pues, si es verdadero decir que
 5 Sócrates es hombre, que el hombre es animal y que el animal es sustancia, también será verdadero decir que Sócrates es animal y sustancia. Así pues, dado que los términos superiores siempre se predicán de los inferiores, la especie se predicará del indivi-

³² Cfr. *infra*, nota 38.

³³ "La razón por la que no hay ni definición ni demostración de las sustancias sensibles individuales, es que dichas sustancias tienen una materia cuya naturaleza es la de poder ser y no ser" (*Met.* 1039b28).

³⁴ κατά μέρος και καθ'ἕκαστα. Ver *supra*, nota 17.

³⁵ ἀντιστρέφειν, *ser convertible* es sinónimo de ἀντικατηγορεῖν.

duo, el género de la especie y del individuo y, por último, el género generalísimo se predicará del género o de los géneros —si hubiera muchos intermedios y subordinados— y también de la especie y del individuo. En efecto, el género generalísimo se atribuye a todos los géneros que están debajo de él y a las especies y a los individuos, el género que precede a la especie especialísima se atribuye a todas las especies especialísimas y a los individuos, la especie que es solamente especie se atribuye a todos los individuos, finalmente, el individuo se atribuye a un solo ser particular. Individuo se dice de Sócrates, de esta cosa blanca y de este hijo de Sofronisco que se aproxima —en caso de que Sócrates sea el único hijo de Sofronisco. A tales cosas se las llama individuos, porque cada una de ellas está formada por particularidades, cuya reunión no podría nunca ser la misma en otra cosa³⁶. Pues, las particularidades de Sócrates no podrían ser las mismas en ningún otro ser particular, pero no obstante las correspondientes al hombre —hablo del hombre como entidad común— pueden ser las mismas en una pluralidad de hombres, o, mejor dicho, en todos los hombres particulares considerados en tanto hombres. Por lo tanto, el individuo está contenido en la especie, y la especie en el género. El género es un todo, el individuo una parte, la especie es tanto un todo como una parte, pero es parte de otra cosa, y es un todo no de otra cosa sino en otras cosas, pues el todo está en las partes³⁷.

Acerca del tema del género y de la especie, hemos dicho qué son el género generalísimo, la especie especialísima, los términos que son a la vez géneros y especies, los individuos, y en cuántas maneras se entiende el género y la especie.

DE LA DIFERENCIA

La diferencia debe entenderse según un significado común, uno propio y uno propio en el más alto grado. Según el significado común, se dice que una cosa es diferente de otra en tanto se distingue por una alteridad cualquiera, ya sea con respecto a sí misma o a otra cosa: en efecto, Sócrates difiere de Platón por la alteridad y difiere de sí mismo por haber sido niño y hombre

³⁶ Dichas particularidades son el conjunto de caracteres accidentales del individuo, que diversifican la especie.

³⁷ La especie se halla enteramente presente en cada individuo.

- adulto, por estar en actividad o en reposo, y siempre así en las alteridades de sus estados. Según su significado propio, se dice que una cosa es diferente de otra cuando difiere de ella por un accidente inseparable: accidente inseparable es, por ejemplo, el color verde de los ojos, la forma aguileña de la nariz o la cicatriz imborrable de una herida. Según su significado propio en el más alto grado se dice que una cosa es diferente de otra cuando se distingue por una diferencia específica, al modo en que el hombre es distinto del caballo por una diferencia específica: la cualidad de racional. De modo general, toda diferencia, al agregarse a algo, lo hace diverso; pero las diferencias comunes o propias lo hacen ser distinto [en cualidad], mientras que la diferencia en el más alto grado propio, la hace ser una cosa otra. Pues, entre las diferencias están las que hacen que algo sea distinto [en cualidad] y las que hacen que sea otro. Las que hacen que algo sea otro se llaman específicas, mientras que las que lo hacen distinto [en cualidad] se llaman simplemente diferencias. La diferencia de racional, al agregarse a animal lo hace ser otro; IX en cambio, la diferencia dada por el moverse sólo lo hace ser distinto [en cualidad] frente al estar en reposo: de tal modo, la primera lo hace ser otro, la segunda sólo lo hace ser distinto. Entonces, según las diferencias que hacen que una cosa sea otra, tienen lugar las divisiones de los géneros en especies³⁸ y se formulan las definiciones que se dan a partir del género y de las diferencias de tal tipo. En cambio, según las diferencias que 5 hacen que una cosa sólo sea distinta [en cualidad] se constituyen solamente las alteridades y los cambios en el estado.

- Retomando la cuestión desde el comienzo debemos decir que, entre las diferencias, unas son separables y otras inseparables. Pues, moverse, estar en reposo, gozar de salud, estar enfermo y cuantas diferencias semejantes haya, son separables; en cambio, 10 ser de nariz aguileña o roma, o ser racional o irracional, son diferencias inseparables. Entre las inseparables están las que pertenecen por sí y las que pertenecen por accidente³⁹: pues lo racional pertenece por sí al hombre, así como ser mortal o ser capaz de recibir la ciencia, mientras que ser de nariz aguileña o

³⁸ Dice Aristóteles que "toda diferencia específica, añadida al género, constituye una especie" (*Top.* 143b8). La expresión εἰδονοιός διαφορά, usada en este pasaje, es un ἄπαξ en Aristóteles.

³⁹ Un atributo καθ'αὐτό (por sí) se opone a un atributo κατά συμβεβηκός (por accidente). Atributos καθ'αὐτά son "los que pertenecen a la esencia" del sujeto (*An. Post.* 73a34). Tal es su principal significación.

roma le pertenecen por accidente y no por sí. Las diferencias que pertenecen por sí están comprendidas en la definición de la sustancia y hacen que [el sujeto] sea otro, en cambio las diferencias por accidente no están comprendidas en la definición de la sustancia ni lo hacen ser otra cosa sino distinto [en cualidad]. Las diferencias por sí no admiten el más y el menos, mientras que las diferencias por accidente, aún cuando sean inseparables, pueden adquirir aumento o disminución: el género, en efecto, no se predica en mayor o en menor grado de aquello de lo cual pueda ser género, ni tampoco las diferencias del género —según las cuales éste se divide— se predicán de él en mayor o en menor grado. Pues estas diferencias son las que completan la definición de cada cosa, y la esencia⁴⁰ de cada cosa, por ser una y la misma, no admite ni el aumento ni la disminución⁴¹; en cambio, ser de nariz aguilena o roma o tener un cierto color, es susceptible de aumentar o disminuir.

Hemos considerado, pues, tres especies de diferencias y hemos distinguido las que son separables y las que son inseparables y, entre las inseparables, volvimos a distinguir las que son por sí y las que son por accidente; a su vez, entre las diferencias por sí están aquellas según las cuales dividimos el género en especies y aquellas según las cuales las cosas divididas se constituyen en especies. Por ejemplo, dado que animado y sensitivo, racional e irracional, mortal e inmortal, son todas las diferencias por sí de animal, la diferencia de animado y de sensitivo es constitutiva de la esencia de animal, pues el animal es una sustancia animada sensitiva, mientras que las diferencias de mortal e inmortal y de racional e irracional son diferencias que dividen al animal: en efecto, por ellas dividimos al género en especies. Pero estas diferencias que dividen al género son las que completan y constituyen las especies: así, animal se divide por la diferencia de racional y de irracional y también por la diferencia

⁴⁰ τὸ ἐκάστω εἶναι. Construcción de infinitivo con dativo empleada a menudo por Aristóteles para significar la esencia. Cfr. *Met.* 1006a33, 1029b14, *et passim*.

⁴¹ Cfr. *Categ.* 2b33: "Parece que la sustancia no admite el más y el menos; quiero significar ... que no puede decirse que toda sustancia sea más o menos lo que ella es".

⁴² Traducimos αἰσθητικόν por "sensitivo" y no por "sensible", a fin de evitar ambigüedades, pues esta última palabra puede referirse indistintamente al sujeto o al objeto de la sensación. En griego, el objeto sensible se nombra con la palabra αἰσθητόν.

de mortal y de inmortal. Pero las diferencias de mortal y de racional son constitutivas de hombre, las de racional y de inmortal lo son del dios ⁴³ y, finalmente, las de irracional y de mortal lo son de los animales irracionales. Del mismo modo, así como las
 15 diferencias de animado e inanimado y de sensitivo y no-sensitivo son las que dividen la sustancia suprema, la diferencia de animado y de sensitivo unidas a la sustancia llevan a la perfecta constitución ⁴⁴ del *animal*, y las de animado y no-sensitivo, a la del *vegetal*. Entonces, puesto que las mismas diferencias, tomadas de un cierto modo, son constitutivas y, tomadas de otro modo, son divisorias, a todas se las llama diferencias específicas. El
 20 papel principal de ellas concierne a las divisiones de los géneros y a las definiciones, pero dicho papel no lo pueden cumplir las diferencias inseparables por accidente ni, mucho menos, las separables.

Y, como definición, se dice que la diferencia es aquello por lo cual la especie excede [en comprensión] al género. Pues el
 XI hombre tiene, como exceso sobre el animal, lo racional y lo mortal; el animal, por cierto, no es ninguna de estas cosas, pues si no ¿de dónde obtendrían las especies sus diferencias? Ni tampoco posee todas las diferencias opuestas, pues en tal caso la misma cosa poseería simultáneamente los opuestos, sino que —como se sostiene con razón— a las diferencias incluidas en él las posee en
 5 potencia a todas, pero en acto a ninguna. De este modo, ni surge nada de algo que no es, ni tampoco los opuestos se hallarán simultáneamente en la misma cosa.

También se la define así: la diferencia es aquello que se predica bajo el orden de la cualidad ⁴⁵ de una pluralidad de cosas que difieren en especie: en efecto, racional y mortal se predicán de hombre en tanto se mienta a hombre bajo el orden
 10 de la cualidad y no en el de su esencia. Porque, si se nos pregunta qué es el hombre, es apropiado decir que es un animal, pero si se nos interroga sobre cuál animal es, responderemos apropiadamente que es racional y mortal. Dado que las cosas están compuestas de materia y forma, o bien tienen una composición aná-

⁴³ Cfr. *supra*, nota 26.

⁴⁴ Usamos esta compleja traducción para expresar los matices de ἀπετέλειαν que incluye las ideas de logro, acabamiento, perfección.

⁴⁵ No hemos adoptado una versión uniforme para las expresiones paralelas ἐν τῷ ποίῳν τί ἐστι κατηγορούμενον y ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορούμενον (literalmente: *predicado en...*). Aquí usamos "que se predica bajo el orden de..." pero en otros casos hemos preferido una forma adverbial (v. g. en 2,16: "que se predica esencialmente").

loga a la de la materia y la forma, del mismo modo que en la estatua el bronce es la materia y la figura la forma, así también el hombre, como entidad común y como especie, está compuesto del género —que es análogo a la materia— y de la diferencia —que es análoga a la forma⁴⁶— y el conjunto —animal racional mortal— constituye el hombre, tal como antes ocurría con la estatua.

También se da de estas diferencias la siguiente caracterización: la diferencia es aquello cuya naturaleza es operar la separación de las cosas incluidas en el mismo género: pues lo racional y lo irracional separan al hombre y al caballo, que están incluidos en el mismo género, o sea animal. También se la define así: la diferencia es aquello por lo cual cada cosa difiere de otra. En efecto, el hombre y el caballo no son diferentes según el género; pues tanto nosotros como los animales irracionales somos animales mortales, pero añadido lo racional nos distingue de ellos; asimismo, tanto nosotros como los dioses somos racionales pero, añadido lo mortal, nos distingue de ellos. Profundizando más sobre el tema se dice precisamente que la diferencia no es uno cualquiera de los términos que separan las cosas incluidas en el mismo género sino que es justamente aquello que conduce al ser de la cosa y que es una parte de su quiddidad⁴⁷. En efecto, la disposición natural para navegar no es una diferencia del hombre, aunque es algo propio de él: pues, por cierto, podríamos decir que entre los animales están los que tienen la disposición natural para navegar y los que no, separando a los que no la tienen de los demás, aun dado que la disposición natural para navegar no es algo que complete la sustancia ni tampoco una parte de ella, sino tan sólo una característica de la misma, porque no es algo tal como las diferencias propiamente llamadas específicas. Sólo serán, ciertamente, diferencias específicas aquellas que hacen diversa a la especie y que están comprendidas en la quiddidad.

Es suficiente con lo dicho sobre la diferencia.

DE LO PROPIO

Se distinguen cuatro significados de lo propio. En primer lugar, es aquello que pertenece accidentalmente a una sola es-

⁴⁶ Cfr. *Met.* 1024b8, 1045a34, 1058a23, *Phys.* 200b7.

⁴⁷ τὸ τί ἦν εἶναι, cfr. *supra*, nota 15.

pecie, aun cuando no a toda ella, como, en el caso del hombre, el ejercer la medicina o el hacer geometría. Además es aquello que pertenece accidentalmente a toda la especie, aún cuando no solamente a ella, como en el caso del hombre ser bípedo. Asimismo es aquello que pertenece a una sola especie, a toda ella, y en un determinado momento, como para todo hombre el encanecer en la vejez. En cuarto lugar, es aquello en lo cual se conjugan el pertenecer a una sola especie, a toda ella y siempre, como la facultad de reír en el hombre: pues, aunque no siempre ría, se dice no obstante que posee la facultad de reír no por el hecho de reír siempre sino por tener tal facultad natural; ella le pertenece en forma innata, del mismo modo que al caballo la facultad de relinchar. Esto es lo que se llama propio en sentido estricto, porque es convertible: en efecto, si se es caballo se tiene la facultad de relinchar y si se tiene la facultad de relinchar se es caballo.

DEL ACCIDENTE

Accidente es aquello que llega a ser o desaparecer⁴⁸ sin que se produzca la destrucción del sustrato⁴⁹. Se divide en dos: uno es separable del sustrato, el otro inseparable. En efecto, dormir es un accidente separable, en cambio ser negro es un accidente inseparable del cuervo y del etíope, no obstante es posible pensar en un cuervo blanco y en un etíope que haya perdido su color sin que ello suponga la destrucción del sustrato. También se define así: accidente es aquello que tiene la posibilidad de pertenecer o no pertenecer al mismo [sustrato], o bien aquello que no es ni género, ni diferencia, ni especie, ni propio, pero que siempre está subsistiendo en el sustrato.

Tras haber definido todos los términos que nos habíamos propuesto, es decir el género, la especie, lo propio y el accidente, debemos decir cuáles son las características comunes que poseen y cuáles las que les son propias.

⁴⁸ Tal cosa indicaba Aristóteles al establecer que el accidente "no es ni necesario ni se da en la mayoría de los casos" (*Met.* 1025a14, cfr. 1027b29).

⁴⁹ Preferimos traducir ὀνομαζόμενον por "sustrato" y no por "sujeto", reservando esta última palabra para los casos como 9.15 donde no aparece la palabra griega correspondiente.

DEL CARACTER COMUN DE LAS CINCO VOCES

Es común a todas ellas el que se prediquen de una pluralidad. Ahora bien, el género se predica de las especies y de los individuos, del mismo modo que la diferencia; la especie se predica de los individuos incluidos en ella, lo propio de la especie de la cual es propio así como de los individuos incluidos en la especie, el accidente se predica de las especies y de los individuos. En efecto, animal se predica de los caballos y de los bueyes, que son especies, y de *este* caballo y de *este* buey, que son individuos; e irracional se predica tanto de los caballos y de los bueyes como de los caballos y bueyes particulares; en cambio la especie, por ejemplo el hombre, se predica solamente de los particulares; y lo propio, por ejemplo la facultad de reír, se predica del hombre y de los hombres particulares; negro, que es un accidente inseparable, se predica de la especie de los cuervos y de los cuervos particulares; por último, moverse, que es un accidente separable, se predica del hombre y del caballo, pero principalmente de los individuos, y secundariamente de las especies que contienen a los individuos.

DEL CARACTER COMUN DEL GENERO Y LA DIFERENCIA

Es común al género y a la diferencia el contener a las especies: en efecto, también la diferencia contiene a las especies, si bien no a todas cuantas contienen los géneros. Pues lo racional, si bien no contiene a los seres irracionales como lo hace animal, contiene no obstante al hombre y al dios, que justamente son sus especies. Quanto se predica del género en tanto género también se predica de las especies incluidas en él; y quanto se predica de la diferencia en tanto diferencia también se predicará de la especie que por ella se constituye. En efecto, siendo un género, la sustancia y el ser animado se predicán de él en tanto género, pero tales cosas se predicán también de todas las especies incluidas en el animal hasta llegar a los individuos. Y, siendo racional una diferencia, el estar dotado de razón se predica de él en tanto diferencia, pero el estar dotado de razón no se predicará solamente de lo racional sino también de las especies incluidas en lo racional. Es también común al género y a la diferencia el hecho de que, si ellos son suprimidos, se suprime

también lo que está incluido en ellos: de tal modo, si no hay animal no habrá caballo ni hombre y, asimismo, si no hay racional tampoco habrá animal dotado de razón.

DE LA DIFERENCIA ENTRE EL GÉNERO Y LA DIFERENCIA

Es característico ^{49b} del género predicarse de más cosas que aquellas de las que se predica la diferencia, la especie, lo propio
 15 y el accidente. En efecto, animal se atribuye a hombre, caballo, pájaro y serpiente; cuadrúpedo en cambio sólo se atribuye a los seres que tienen cuatro patas, hombre sólo a los individuos, tener la facultad de relinchar sólo a caballo y a los caballos particulares y, de modo semejante, el accidente se atribuye a un número menor de cosas ⁵⁰. Pero es preciso considerar a las diferencias como aquello que completa la sustancia del género ⁵¹. Además, el
 20 género contiene en potencia a las diferencias: a animal, en efecto, se le atribuye ya lo racional, ya lo irracional. Por otra parte, los géneros son anteriores a las diferencias que en ellos están incluidas, por lo cual el género suprime a las diferencias, pero no es suprimido por ellas: en efecto, suprimido animal se suprime
 al género; pues aunque todas ellas sean suprimidas, aún así se
 15 concibe la sustancia animada sensitiva, a saber el animal. Por otra parte, el género se predica bajo el orden de la esencia mientras la diferencia bajo el orden de la cualidad, como ya se dijo. Además el género es uno para cada especie, como animal, género
 5 de hombre, mientras que las diferencias son múltiples, por ejemplo racional, mortal, ser capaz de inteligencia y ciencia, por las cuales difiere de los otros animales. Por último, el género es similar a la materia y la diferencia a la forma. Aunque hay otras notas comunes y características del género y de la diferencia, baste con lo dicho.

^{49b} Hacemos aquí una excepción a nuestra norma de mantener siempre la misma traducción para cada palabra griega. Para evitar eventuales confusiones traducimos ἴδιον con la clásica versión de "propio" cuando la palabra designa categóricamente una de las cinco voces. En cambio, en casos como éste donde ἴδιον es usado simplemente como adjetivo, lo traducimos como "característico".

⁵⁰ Tratándose, claro está, de accidentes que pertenezcan a cosas incluidas en el mismo género.

⁵¹ O sea, las diferencias que se predicán de menos cosas que las que se predica el género son las diferencias divisorias y no las constitutivas.

DE LO QUE TIENEN EN COMUN EL GÉNERO Y LA ESPECIE

Género y especie tienen en común el predicarse de una pluralidad, como quedó dicho. Entiéndase la especie como especie y no como género, no obstante que el mismo término puede ser especie y género. Es común a ellos, además, el ser anteriores a aquello de lo cual se predicán, así como el que cada uno de ellos es un todo.

DE LA DIFERENCIA ENTRE EL GÉNERO Y LA ESPECIE

Difieren en que el género contiene a las especies, mientras que las especies son contenidas y no contienen a los géneros: en efecto, el género se atribuye a más cosas que la especie. Además, es necesario que los géneros existan con anterioridad y que, tras haber sido informados por las diferencias específicas, lleven a la perfecta constitución de las especies, por lo cual los géneros son anteriores por naturaleza⁶². Y, puesto que los géneros suprimen a las especies pero no son suprimidos por ellas, si hay especie habrá también género, mientras que no siempre por haber género habrá también especie. Asimismo, los géneros se predicán por sinonimia de las especies que están incluidas en ellos, pero las especies no de los géneros⁶³. Además, los géneros exceden [en extensión], por cuanto contienen a las especies que están incluidas en ellos, pero, por otra parte, las especies exceden [en comprensión] a los géneros a causa de sus diferencias peculiares. Por último, ni la especie podría ser un género generalísimo ni tampoco el género podría ser una especie especialísima.

⁶² Tal afirmación parece estar en contradicción con la doctrina aristotélica, pues al escribir Porfirio "por naturaleza" (τῆ φύσει) se estaría refiriendo a una prioridad ontológica y no lógica meramente. Al respecto, Aristóteles sostiene que "la especie es más sustancia que el género pues está más cerca de la sustancia primera". Al delicado problema de la relación entre la lógica aristotélica y la ontología neoplatónica se hace referencia en la *Presentación*.

⁶³ O sea, las especies no se predicán de los géneros por sinonimia, lo que constituiría una *praedicatio innaturalis*.

XVI DE LO QUE TIENEN EN COMUN EL GENERO
Y LO PROPIO

Es común al género y a lo propio estar en relación de consecuencia con respecto a las especies: en efecto, si se es hombre se es animal y, si se es hombre se tiene la facultad de reír. Además, les es común el que el género se predique por igual de las especies, y que lo propio se predique por igual de los individuos que de él participan: en efecto, hombre y buey son por igual animales, así como Anito y Meleto tienen por igual la facultad de reír. Les es también común el predicarse por sinonimia: el género de sus correspondientes especies y lo propio de aquello de lo cual es propio.

DE LA DIFERENCIA ENTRE EL GENERO Y LO PROPIO

Difieren porque el género es anterior y lo propio posterior: es necesario que haya animal para que luego se lo divida por sus diferencias y sus propios. Asimismo, el género se predica de una pluralidad de especies, mientras que lo propio de una especie única de la cual es propio. Por otra parte, lo propio se predica recíprocamente⁵⁴ de aquello de lo cual es propio, en cambio el género no se predica recíprocamente de nada: en efecto, si se es animal no se sigue que se es hombre, como tampoco si se es animal se sigue que se tiene la facultad de reír; en cambio, si se es hombre se tiene la facultad de reír, y viceversa. Además, lo propio pertenece a toda la especie de la cual es propio, a ella sola y siempre; el género, por su parte, pertenece a toda la especie de la cual es género, pero no a ella sola. Por último, al suprimirse, los propios no suprimen los géneros, mientras que los géneros, al ser suprimidos, suprimen las especies de las cuales los propios son propios; de tal modo, al suprimirse las cosas de las cuales los propios son propios, también éstos se suprimen.

⁵⁴ No obstante que, como se dijo *supra* en nota 35, ἀντιστρέφειν es sinónimo de ἀντιστρέφειν, preferimos marcar la diferencia traduciendo al primero por "predicarse recíprocamente" y el segundo por "ser convertible".

DE LO QUE TIENEN EN COMUN EL GÉNERO Y EL ACCIDENTE

Es común al género y al accidente, según lo dicho, el predicarse de una pluralidad, ya se trate de accidentes separables o inseparables: en efecto, el moverse se predica de una pluralidad, así como lo negro se predica de los cuervos, de los etíopes y de XVII ciertas cosas inanimadas.

DE LA DIFERENCIA ENTRE EL GÉNERO Y EL ACCIDENTE

Género y accidente difieren porque el género es anterior a las especies, mientras que los accidentes son posteriores a las especies: pues, aunque se tome un accidente inseparable, también así aquello en que reside el accidente, es anterior a él. Además,⁵ las cosas que participan del género, participan en igual grado, mientras que las que participan del accidente no lo hacen en igual grado, puesto que la participación en los accidentes admite mayor o menor grado, pero la participación en los géneros no. Además, los accidentes subsisten en modo principal en los individuos, mientras que los géneros y las especies son por naturaleza anteriores a las sustancias individuales⁶⁶. Asimismo, los¹⁰ géneros se predicán esencialmente de las cosas que están incluidas en ellos, mientras que los accidentes se predicán bajo el orden de la cualidad o de un estado de cada cosa: si se pregunta, en efecto, cómo es el etíope se responde que es negro y, si se pregunta cómo está Sócrates se responde que está sentado o paseando.

Quedó dicho de este modo en qué difiere el género de los otros cuatro términos o voces, pero a cada uno de estos otros¹⁵ también les acontece ser diferentes de los cuatro; de modo que, puesto que son cinco y que cada uno difiere de los otros cuatro, todas las diferencias resultan ser cuatro veces cinco, o sea, veinte.

⁶⁶ Se presenta aquí un problema similar al aludido en la nota 52. En este pasaje, nuevamente, hay una contradicción con la teoría aristotélica de la prioridad ontológica de los individuos (sustancia primera) con respecto a los géneros y especies (sustancia segunda). Este problema está expresamente aludido en la *Presentación*.

No obstante no es así⁶⁶, pues como los términos son siempre contados uno a continuación del otro y los segundos tienen una diferencia de menos —porque ésta ya fue tomada en cuenta—, los terceros tienen dos diferencias de menos, los cuartos tres y los quintos cuatro, así todas las diferencias resultan ser diez: cuatro y tres y dos y uno. En efecto, el género difiere de la diferencia, de la especie, de lo propio y del accidente: luego las diferencias son cuatro. Ya quedó dicho en qué la diferencia difiere del género cuando se dijo en qué difiere el género de ella: restará decir en que difiere de la especie, de lo propio y del accidente, y entonces las diferencias resultan ser tres. A su vez, ya se dijo en qué difiere la especie de la diferencia cuando se dijo en qué la diferencia difiere de la especie; y se dijo en qué difiere la especie del género cuando se dijo en qué difiere el género de la especie; restará decir, por cierto, en qué difiere ella de lo propio y del accidente: las diferencias resultan entonces ser dos. Quedará por ver en qué difiere lo propio del accidente, pues ya antes se dijo en qué difiere de la especie, de la diferencia y del género cuando se consideró la diferencia de ellos respecto de éste. Por consiguiente, si tomamos cuatro diferencias del género respecto a los demás, tres de la diferencia, dos de la especie y una de lo propio al accidente, las diferencias serán en total diez, cuatro de las cuales —las del género respecto a las demás— hemos expuesto anteriormente.

10 DE LO QUE TIENEN EN COMUN LA DIFERENCIA Y LA ESPECIE

Es común, pues, a la diferencia y a la especie el que se participe de ellas en igual grado: en efecto, los hombres particulares participan en igual grado del *hombre* y de la diferencia que es lo racional. Les es también común el estar siempre presentes en aquello que de ellas participa: en efecto, Sócrates es siempre racional, y Sócrates es siempre hombre.

⁶⁶ Mediante un extenso desarrollo Porfirio intenta mostrar que las diferencias resultantes de la comparación de cada una de las cinco voces con que cada una de las otras suman 10 y no 20 como ingenuamente se podría creer. Expresándolo en términos de nuestra matemática, quiere demostrar que se trata de combinaciones y no de permutaciones.

DE LA DIFERENCIA ENTRE LA ESPECIE
Y LA DIFERENCIA

15

Es característico de la diferencia ser predicada bajo el orden de la cualidad mientras que la especie lo es bajo el orden de la esencia: en efecto, aunque se tome al hombre como una cualidad, no podría ser en sentido absoluto una cualidad, salvo en tanto subsisten en él las diferencias que se agregan al género⁶⁷ [para constituirlo]. Además se observa a menudo a la diferencia en una pluralidad de especies, al modo que cuadrúpedo se atribuye a numerosos animales diferentes en especie, mientras²⁰ que la especie se atribuye sólo a los individuos incluidos en la especie. Por otra parte, la diferencia es anterior a la especie que le corresponde: en efecto, lo racional, al ser suprimido, suprime al *hombre*⁶⁸, pero el *hombre*, al ser suprimido, no suprime a lo racional, pues aún está el dios. Además, la diferencia entra en composición con otra diferencia: en efecto, lo racional y lo mortal entran en composición para la realización del *hombre*. La especie, en cambio, no entra en composición con otra especie de modo de que se genere otra especie: un determinado caballo se une a un determinado asno para la generación de una mula, pero en un sentido absoluto el *caballo* en composición con el *asno* no pueden llevar a la perfecta constitución de una mula⁶⁹. XIX

DE LO QUE TIENEN EN COMUN LA DIFERENCIA
Y LO PROPIO

La diferencia y lo propio tienen en común el que las cosas⁵ que de ellas participan lo hacen en igual grado: en efecto, los seres racionales son racionales en igual grado y los que tienen

⁶⁷ La especie es un *quale quid*, una "cierta cualidad", en tanto significa una sustancia en cierto modo cualificada" (*Categ.* 3b10), a saber, por sus diferencias constitutivas. En este pasaje, Aristóteles diferencia al individuo (τόδε τι) de la sustancia segunda (que es un ποίόν τι = *quale quid*).

⁶⁸ Entiéndase: "la supresión de lo racional determina la supresión del hombre. Varias veces más encontraremos esta construcción, que quisimos volcar literalmente.

⁶⁹ Según la observación del comentador Amonio (*in Porphyrii Isago gen.*, ed. Busse, *op. cit.*, 125, 11) la generación de la mula no se hace Ἐκ τῶν καθόλου, ἀλλ' ἐκ τῶν μεριστῶν, no a partir de lo universal sino a partir de los particulares.

la facultad de reír la tienen en igual grado. Además ambos tienen en común el estar presentes siempre y en cada sujeto: en efecto, aunque el bípedo sea mutilado, no obstante siempre se lo llama bípedo en referencia a que lo es por naturaleza; así también la facultad de reír se tiene por naturaleza siempre, pero no por el hecho de que siempre se ríe.

10 *DE LA DIFERENCIA ENTRE LO PROPIO
Y LA DIFERENCIA*

Es característico de la diferencia el que ésta se atribuye a menudo a una pluralidad de especies, por ejemplo, lo racional se atribuye al dios y al hombre, mientras que lo propio se atribuye a una única especie, de la cual es propio. Además, la diferencia está en relación de consecuencia respecto a aquello de lo cual es diferencia, y no le es convertible; los propios en cambio se predicán recíprocamente de aquello de lo cual son propios debido a
15 que son convertibles.

*DE LO QUE TIENEN EN COMUN LA DIFERENCIA
Y EL ACCIDENTE*

Diferencia y accidente tienen en común el atribuirse a una pluralidad; les es también común, con referencia a los accidentes inseparables, el estar presentes siempre y en cada sujeto: en efecto, lo bípedo está siempre presente en todo cuervo, del mismo modo que lo negro.

20 *DE LOS CARACTERES PECULIARES DE LA DIFERENCIA
Y DEL ACCIDENTE*

Difieren porque la diferencia contiene, pero no es contenida:
XX en efecto, lo racional contiene al hombre. Los accidentes, en cambio, en cierto modo contienen, porque se hallan en muchas cosas, pero en otro modo son contenidos, porque los sustratos pueden recibir no un único accidente sino muchos. Además, la diferencia no puede aumentar ni disminuir, mientras que los accidentes admiten el más y el menos. Y las diferencias contrarias no se mezclan,
5 en tanto que los accidentes contrarios pueden mezclarse.

Tales son los caracteres comunes y peculiares de la diferencia y de los otros [términos o voces]. Quedó dicho, pues, en qué difiere la especie del género y de la diferencia en el momento en que dijimos en qué el género y en qué la diferencia difieren de los otros.

10

DE LO QUE TIENEN EN COMUN LA ESPECIE Y LO PROPIO

Es común a la especie y a lo propio el predicarse recíprocamente uno de otro: en efecto, si se es hombre se tiene la facultad de reír y, si se tiene la facultad de reír, se es hombre. Se dijo ya varias veces que la facultad de reír debe ser considerada como el hecho de estar dotado por naturaleza de risa. Además, las especies se hallan en igual grado en las cosas que de ellas participan, así como los propios en las cosas de las cuales son propios.

15

DE LA DIFERENCIA ENTRE LA ESPECIE Y LO PROPIO

La especie difiere de lo propio en que ella puede ser género de otras especies, mientras que es imposible que lo propio sea propio de otras especies. Además, la especie subsiste con anterioridad a lo propio, mientras que lo propio se sobreagrega a la especie: en efecto, es necesario que haya hombre para que haya facultad de reír. Por otro lado, la especie siempre está presente en acto en el sustrato, mientras que lo propio lo está algunas veces y en potencia: Sócrates, en efecto, es siempre hombre en acto, pero no siempre ríe, aunque siempre está dotado por naturaleza de la facultad de reír. Por otra parte, las cosas cuyas definiciones son diferentes, también ellas son diferentes; y es una definición de la especie la que dice que es aquello que está incluido en el género, y la que dice que es aquello que se predica esencialmente de una pluralidad de cosas que difieren por el número, y otras tales, mientras que es definición de lo propio la que dice que es aquello que pertenece a una sola [especie], siempre y a toda ella.

XXI

*DE LO QUE TIENEN EN COMUN LA ESPECIE
Y EL ACCIDENTE*

- 5 Es común a la especie y al accidente el predicarse de una pluralidad, pero los demás caracteres comunes son escasos, porque media la mayor distancia entre el accidente y aquello de lo cual es accidente.

DE LA DIFERENCIA ENTRE LOS MISMOS

- 10 Es característico de cada uno, a saber, que la especie se predica esencialmente de aquello de lo cual es especie, y que el accidente se predica bajo el orden de la cualidad o de un cierto estado. Y que cada sustancia participa de una única esencia pero de varios accidentes, tanto separables como inseparables. Además, las especies son concebidas con anterioridad a los accidentes, aunque éstos sean inseparables (pues es necesario que haya sustrato para que en él pueda residir un accidente); en cambio los accidentes naturalmente se generan con posterioridad y tienen una naturaleza episódica⁶⁰. Por último, la participación en la especie se da en igual grado, mientras que la participación en el accidente —aunque éste sea inseparable, no se da en igual grado: así pues un etíope puede tener la piel de una negrura más tenue o intensa que otro etíope.

Resta hablar de lo propio y del accidente; pues ya quedó dicho en qué lo propio es diferente de la especie, de la diferencia y del género.

20 *DE LO QUE TIENEN EN COMUN LO PROPIO Y EL
ACCIDENTE INSEPARABLE*

- XXII Lo propio y el accidente inseparable tienen en común el que aquello en lo cual se considera que residen no subsiste sin ellos: pues así como sin la facultad de reír no subsiste el hombre, tampoco podría subsistir el etíope sin lo negro. Y tal como lo propio está presente en todo sujeto y siempre, también lo está el accidente inseparable.

⁶⁰ ἐπεισοδιώδη. Boecio traduce por *adventicias*.

DE LA DIFERENCIA ENTRE LOS MISMOS

Son diferentes porque lo propio está presente en una sola especie, así como la facultad de reir en el hombre, mientras que el accidente inseparable, por ejemplo lo negro, no sólo está presente en el etíope sino también en el cuervo, en el carbón, en el ébano y en algunas otras cosas. De ahí que lo propio se predica recíprocamente de aquello de lo cual es propio, y en igual grado, mientras que el accidente inseparable no se predica recíprocamente. Además, la participación en los propios se da en igual grado, mientras que la participación en los accidentes es ya mayor, ya menor.

Hay, por cierto, otras características comunes y peculiares de los términos mencionados, pero éstas bastan al propósito de discernirlos y de ubicar lo que tienen en común.



EL DESTINO HISTÓRICO DE ISAGOGE:
EL "PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES"
EN LA EDAD MEDIA

Por Mercedes Riani *

Un texto sencillo de lógica para un discípulo poco aventajado; no mucho más que eso intentó Porfirio en *Isagoge*, que de hecho consiste en un pequeño diccionario de términos técnicos. El prólogo apenas de una gran obra sistemática y coherente, de la que la Edad Media perdió todos los demás capítulos. Algunos le fueron llegando como por entregas con intervalos de siglos y en contextos casi irreconocibles; otros, sólo el Renacimiento los recobraría. No es pues de extrañar su singular destino. Había que reconstruir, adivinar, continuar hipotéticamente las tenues líneas allí insinuadas. Posiblemente en ningún otro momento de la cultura occidental se hizo tanto con tan poco. De hecho el legado filosófico que recibe la Edad Media de la Antigüedad —hablamos siempre de Occidente— es mínimo. La Patrística latina, incluyendo también a San Agustín, se había nutrido esencialmente de la tradición retórica. Virtualmente exterminadas las herejías gnósticas, que bien que mal tenían un cierto barniz helénico, desaparecían los últimos temas que todavía traían ecos —muy lejanos— de una especulación filosófica. Después de la muerte de Boecio, ocurrida cuatro años antes de la clausura de las escuelas de filosofía de Atenas por Justiniano (529), en los reinos bárbaros de Europa no queda prácticamente nada del edificio intelectual clásico. Apenas uno que otro islote de compiladores más o menos sonambúlicos, Isidoro de Sevilla, Beda el Venerable, las desconcertantes escuelas inglesas, a las que Carlomagno tendrá que ir a buscar hasta sus maestros de primeras letras. Pero de todas maneras el mismo gran Alcuino, civilizador de la Galia, será apenas un buen gramático y mediocre teólogo. Y todo hace pensar que no por falta de terreno propicio, sino de material sobre el que basar la especulación. La Europa

* Becaria del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

bárbara podía ser pobre, y de hecho lo era de solemnidad, pero escondía brotes dispuestos a germinar ante el menor estímulo. Por eso bastará un acontecimiento por demás fortuito, el *Corpus Areopagiticum* incluido en un regalo de la embajada bizantina de 827 al rey franco, para que se produzca inmediatamente una verdadera explosión metafísica, que nace adulta en la vasta síntesis de Erígena.

Recién a partir de este despertar pues, en pleno siglo IX, los textos sonambúlicamente transmitidos por los claustros y las escuelas catedralicias vuelven a vivir, y recién entonces la modesta *Isagoge*, que se usaba sólo para enriquecer los análisis gramaticales o practicar estilo en el todavía elegante latín de Boecio, está en condiciones de dar origen a la primera lógica medieval, e indirectamente a la primera reflexión metafísica sistemática, a través del llamado "problema de los universales". El siglo XII, orgulloso de haber recobrado el resto del *Organon*, la denominará con cierta condescendencia *logica vetus* o *logica antiquorum*.

¿Con qué contaba, exactamente, esta *logica vetus*? Con un tratado de Mario Victorino, *De definitionibus* (su traducción de Porfirio ya sólo tenía predicamento entre los gramáticos), los *Tópicos* de Cicerón (más un comentario de Boecio) y *De interpretatione* del Pseudo Apuleyo. Lo demás era todo de Boecio, traducciones de Aristóteles y comentarios: a las *Categorías* (y en apéndice la *Isagoge* de Porfirio, a su vez con dos comentarios) y a *De interpretatione*. Estrictamente apenas hubiera alcanzado para hacer una lógica formal apenas distinguible de la gramática, de no ser por los horizontes que abrió la frase de Porfirio que figura en la primera página de *Isagoge*:

"... en lo que respecta a los géneros y las especies, y sobre si son subsistentes o bien si residen en simples pensamientos desnudos y, en caso de que sean subsistentes, sobre si son corporales o incorporeales y si están separados o bien si están en las cosas sensibles y subsisten sólo en relación a ellas, sobre tal asunto rehusaré hablar, pues es de naturaleza muy profunda y requiere un examen más amplio" (I.10).

El poder sugestivo de esta frase, ya muy grande de por sí, quedó reforzado por las "respuestas" que intenta Boecio en su comentario respectivo, y que hicieron sospechar algo del refinamiento a que había llegado el problema en la Academia Media.

En efecto, el debate sobre la naturaleza de los conceptos universales era muy típico del estoicismo, "aunque —dice Sexto Empírico [*Adv. math.* VII, 262]— la batalla en torno de ellos sigue siendo interminable" *καίπερ ἀνηνύτου καθεστῶσης τῆς περὶ αὐτῶν μάχης*.

La primera posibilidad, si son "*simples pensamientos desnudos*", había sido defendida desde Gorgias hasta Antístenes y en algunos estoicos (Atenodoro, Cornuto, Eustaquio); la segunda, si son realidades en sí pero corpóreas, también encontraba defensores entre los estoicos de la Academia Antigua, coincidiendo con la teoría "materialista" de la sensación y el conocimiento; la tercera, si son "realidades en sí incorpóreas y separadas" era obviamente la teoría platónica, y la cuarta, "separadas pero que no subsisten sino en las cosas sensibles", correspondía a Aristóteles y a Alejandro de Afrodisia. La posición de Porfirio mismo ya se examinó en la Introducción; Boecio, que aparece tan aristotélico en su "Comentario", se muestra decididamente platónico en *De consolazione philosophiae*, y en cuanto a los comentaristas griegos de *Isagoge*, en general de tendencia platonizante, Boecio o no los conoció o no los tuvo en cuenta, aunque eran casi contemporáneos suyos (Ammonio de Hermia es estrictamente de su generación); pertenecían al otro mundo, el mundo bizantino.

Sin embargo en la Edad Media estas posiciones ya no se repitieron. El problema del universal no es un problema lógico ni gnoseológico; es metafísico, y como tal resulta de *todo* un estilo de pensamiento. *Purus logicus* —dirá mucho más tarde Guillermo de Occam— *non habet disputare utrum universalia quae sunt termini propositionum sint res extra animam vel tantum in anima vel in voce vel in scripto; utrum autem illud commune sit reale vel non sit reale, nihil ad eum sed ad metaphysicum*. La Edad Media recibió el problema del universal planteado en los términos de Porfirio y así planteado lo conservó, pero al no recibir también la correspondiente metafísica debió responderlo en los términos de otra. De ahí que no sea muy esclarecedor usar iguales expresiones académicas como "realismo", "nominalismo", "terminismo", "conceptualismo", etc., para clasificar las soluciones posibles al problema de los universales, como si fueran equivalentes en todos los tiempos; entre el "nominalismo" de Gorgias y el de Roscelino, o entre el "realismo" de Platón y el de Eriéna, por ejemplo, hay más diferencia que entre Abelardo y Guillermo de Champeaux, para citar dos rivales que en efecto puede decirse que llegaron a las manos por el asunto de los universales. Si

se quiere ser preciso, los rótulos se multiplican indefinidamente —el diccionario de Ferrater Mora reseña no menos de siete posiciones “puras”, sin contar las combinadas—, y si se quiere ser didáctico ocurre que los rótulos no le caen a la medida a nadie y hasta pueden ser intercambiados. Tomemos el *Dictionnaire de Théologie Catholique* de Vacant-Mangenot: a poca distancia, Abelardo es sucesivamente “realista” en el artículo correspondiente (M. M. Gorce, t. XIII, col. 1849 ss.), junto con ¡Roscelino!, y “nominalista” en el de Vignaux sobre Nominalismo (t. XI, col. 730 ss.); idéntica ubicuidad presentan Amalric de Bène, David de Dinant y otras figuras menores; el esforzado traductor italiano de *Isagoge*, Bruno Maioli, prefiere cortar por lo sano: no hubo jamás ningún nominalista en la Edad Media (ob. cit., p. 90, en nota). Por eso preferimos evocar a cada autor en lo posible con sus mismas palabras, con la amplitud de contexto que nos permita la índole introductoria de este examen, y siguiendo un orden modestamente cronológico; el orden sistemático, que puede ser legítimo para tratar un problema estrictamente lógico —por ejemplo, el del universal como término predicable de muchos— resulta poco útil para examinar el problema metafísico de la naturaleza y valor del universal en tanto estructura mental significativa.

En este sentido el “problema de los universales” interesa no sólo a la filosofía (suponiendo que en algún momento se haya dado aislada en la Edad Media) sino a la teología, y no lateralmente sino en su mismo centro. De ahí los apasionamientos, de otro modo incomprensibles, que acompañaron la querrela de los universales. No podemos entrar aquí en ese vastísimo problema; insinuemos tan sólo que las interpretaciones de la naturaleza de Dios y su relación con el hombre, dogmas como la Trinidad, la Encarnación y la Redención, la índole del pecado original, la presencia real en la Eucaristía, la predestinación o libertad del alma, la posibilidad de conocer a Dios, la naturaleza de los ángeles, el orden del mundo y por tanto una imagen de lo social y político, etc., dependen directamente de lo que se decida sobre el alcance y validez del conocimiento por universales, y que la noción de “definición”, nervio de la Teología y gran caballo de batalla en Bulas y Concilios, está ligada estrictamente al modo en que se interpreten las aparentemente neutras *quinque voces*.

Hecha esta aclaración, podemos volver a la *logica vetus*. Casi contemporáneo de Erígena, Rhabanus Maurus (784-856), el

Alcuino alemán, tiene para nuestro problema sólo el mérito de ser el iniciador, en el caso de que sean realmente suyas las glosas a *Isagoge* y *De interpretatione* que se le atribuyen. En todo caso, son de alguien de esa época. De todas maneras, no hay en ellas una meditación sobre la naturaleza del universal: simplemente se analiza lo que hoy llamaríamos su formación psicológica, sin que se dé tampoco una clara teoría de la abstracción.

Si la expresión "realismo de los universales" tuvo alguna vez un sentido, no cabe duda que es a Juan Escoto Erígena (810-877) que corresponde aplicarla. Dotado de una intuición cierta que le viene dada por su experiencia mística, a partir de los pobres datos de la Patrística reconstruye el platonismo y el neoplatonismo que la habían inspirado. En su cosmovisión monista, lógica, física y metafísica se equivalen estrictamente: los géneros y especies son a la vez entidades lógicas que nuestro pensamiento maneja en el juicio y realidades ontológicas cuya jerarquía —la *misma* que nuestro pensamiento descubre— constituye la ley de los seres, e incluso el orden de "las Ideas en el Verbo", cuya "teofanía" se expresará en la creación. Una creación que se parecerá mucho más a la procesión plotiniana que a la *creatio ex nihilo* del Génesis... La influencia de Erígena fue decisiva. Sobreviviente a varias condenas eclesiásticas, estará presente, en mayor o menor medida, en todos los realismos que le sigan.

En el mismo siglo cabe mencionar el caso del gramático Heirico de Auxerre (841-876), que aunque erigeniano en su cosmovisión, hace notar en sus comentarios a *Isagoge* y *De interpretatione* que la lógica de Aristóteles y Porfirio se refiere a "nombres" y no a "cosas", que por lo demás era lo que explicaba el mismo Boecio. Sin embargo, como este "nominalismo" *avant la lettre* era muy normal en un gramático, pasó completamente desapercibido incluso para su autor, que lo hace convivir en plena armonía con el realismo erigeniano.

El intermedio oscuro del siglo X, demasiado ocupado con la invasión normanda, ve nacer sin embargo la *logica nova*: de esta época datan los primeros manuscritos conservados de los comentarios de Boecio a los *Primeros* y *Segundos Analíticos*, *Tópicos* y *Argumentos Sofísticos* de Aristóteles. Con toda seguridad, al menos, el polifacético benedictino Gerbert d'Aurillac (muerto como Silvestre II, Papa, en 1003) enseñaba todo el *Organon* en los doctos noviciados de la orden de Cluny.

Este enriquecimiento de la lógica sin un paralelo enrique-

cimiento del campo a que aplicarla parece haber provocado cierta euforia descontrolada en un primer momento: lo que en el siglo XIII se convertirá en una verdadera insurrección de la Dialéctica contra las demás artes liberales, que terminarán fagocitadas por ella, en el siglo XI es todavía apenas un juego intelectual fascinante pero cuyos fines no se ven aun muy claros. O termina en una mera erística (Anselmo el Peripatético), o termina en una crítica superficial a la teología (Berengario de Tours), y en ambos casos justifica las apasionadas arengas anti-dialécticas del tipo de Pedro Damiano († 1072). Es en este clima de confianza algo ingenua en la razón como lógica que se plantea por primera vez formalmente la "querrela de los universales". Sus protagonistas son Anselmo de Canterbury (1033-1109) y Roscelino de Compiègne (1050-1120).

Aunque la posición exacta de Roscelino aparece desfigurada por los ataques apasionados de sus adversarios —que consiguen finalmente su condena por "triteísmo"— y los poquitos textos que han quedado apenas permiten reconstruir su pensamiento, el uso que hace de sus ideas su discípulo Abelardo, y las alusiones de Anselmo, dejan suponer: 1º) que Roscelino es un partidario de la *sententia vocum* (*primus in nostris temporibus in logica sententiam vocum instituit*, dice de él Othon de Freisingen), de los que conceden a las ideas generales sólo la realidad material de la voz, o sea de lo que Boecio llama *percussio aeris sensibilis, vox vero flatus per quasdam gutturis partes egrediens, quae arteriae vocantur, qui aliqua impressione formatur*, y Anselmo lo incluye entre los *dialectici, imo dialectice haeretici qui non nisi flatum vocis putant esse universales substantias* (los dialécticos, o mejor dicho, los dialécticamente heréticos, que consideran que las sustancias universales no son sino un soplo de la voz), y 2º) que para Roscelino el correlato significativo de estas meras voces que son los universales se agota en los respectivos individuos que mienta. La pobreza de materiales con que contamos no nos permite suponer algún tipo de teoría del conocimiento en Roscelino, aunque la ya muy elaborada que sostiene Abelardo de muy joven nos hace pensar que algo debe a su maestro.

En oposición consciente a Roscelino —sin esta incitación, y sobre todo sin las consecuencias teológicas que tenía la posición de los *nominales*, el problema no parecía muy a propósito para tentar a un hombre como él—, Anselmo se reconoce partidario de las *substantiae universales*, pero en un horizonte mucho más vas-

to que el "nominalista" de Roscelino, o por lo menos del Roscelino que nos queda. Anselmo es platónico no a través de Dionisio, como Erígena, sino de Agustín: el ser actual del mundo preexistió en las "Ideas en Dios" y aun ahora saca su realidad de estas Ideas, que en el plano lógico son precisamente los universales. Pero universales no en tanto voces (que son diferentes según cada lengua, anota finamente Anselmo) sino como "palabra interior" que corresponde a la esencia. No le interesa pues el universal como término sino como concepto, en el mismo sentido que se dará después en Duns Escoto. No es pues que haya "procesión" ni "teofanía"; hay grados de perfección —según su mayor o menor adecuación con la Idea en Dios— que corresponden con grados de realidad, y que el intelecto humano está facultado para captar en esa jerarquía. Esta confianza en la razón, basada en la teoría agustiniana de la iluminación, por un lado, y por otro en el hecho de que por "filosofía" se entiende en el siglo XI exclusivamente la Dialéctica, mero instrumento sin contenido propio, permite pasos como el famoso "argumento ontológico": la "idea" del ser más perfecto corresponde sin fisuras a la del ser más real; no hay ningún salto ilegítimo de la esencia a la existencia porque para el realista jamás hay abismo entre ambas; se trata de dos órdenes de jerarquías estrictamente equivalentes. Anotemos de paso, ya que aludimos al *Proslogion*, que su apretada cadena de razonamientos reposa íntegra sobre una serie de convenciones de escuela sobre qué debe ser una definición, en especial la llamada "definición por el propio", y que estas convenciones, provenientes todas de *Isagoge* y de los comentarios de Boecio, hasta el indomable Gaunilón las acepta sin chistar.

Cierto que es artificial estudiar un problema de a siglos, pero la tentación de aislar en un bloque el milagro cultural del siglo XII es demasiado grande. Siglo de las Cruzadas, de las reformas monacales, del nacimiento de las monarquías nacionales, de las grandes rutas comerciales del este, del florecimiento de las comunas, de la primera y tal vez última apertura comprensiva al Islam, de la "civilización" de las cortes feudales, de la poesía lírica, de la más alta perfección del gótico y de la curiosidad universal y el equilibrio humanista, donde hasta el bárbaro y sombrío Bernardo de Clairvaux sabía citar a los antiguos. En el mismo espíritu humanista, pero con soluciones aparentemente opuestas al eterno problema de Porfirio, encontramos a la vez el reducto más brillante del "realismo", la escuela de

Chartres, y simultáneamente el primer defensor crítico del "nominativismo", Pedro Abelardo, o Esbaillart, en la grafía de la época.

Los "chartrianos" forman un bloque homogéneo cuyo denominador común es el cultivo armónico de las siete artes liberales, a las que se añade la Física, la Mecánica y la Economía, que es más bien una especie de economía política de fundamento teocrático. Y todo sobre la base de las "humanidades" clásicas, ahora con neto predominio de Platón, que se lee en gran parte en sus originales. Las primeras traducciones del *Fedón* y el *Menón* son de esta época, y el *Timeo* nunca había perdido popularidad. Bernardo de Chartres († 1124), el gramático de la escuela, trata pues todavía el "problema de los universales" como un lingüista; en vez de preguntarse por el ser del universal, lo plantea en términos de aquello que constituye la unidad del conjunto formado por una raíz idiomática y sus derivados, que funcionan como la Idea platónica y sus "participaciones"; se mantiene viva la intuición de los gramáticos alejandrinos, que hablaron de una "flexión" de las palabras que iban "declinando" desde el sustancial nominativo a través de sucesivas caídas ("casos") cada vez más próximas a lo contingente. "Realismo", pues, si cabe: las palabras son espejo de la realidad metafísica, y se comportan como ella.

Idéntico platonismo, pero mucho más marcado por la influencia de Erígena y bordeando por muchas zonas el panteísmo, encontramos en Gilbert de la Porrée (1076-1154), y mucho más en el fundamentalmente "científico" Guillaume de Conches (1080-1145) y en el teólogo pitagorizante Thierry de Chartres († 1155), al que la tradición atribuye haber enseñado aritmética a Abelardo; en rigor pudo haber enseñado aritmética a toda la cristiandad, dada la extensión de sus conocimientos. En el comentario a las *Categorías* de Gilbert de la Porrée encontramos una curiosa simbiosis de la teoría de la abstracción de Alejandro de Afrodisia (conocida a través de Boecio) con el realismo platónico más insobornable. Los géneros y especies no son "sustancias"; sólo los individuos lo son, pero no conforme a la tradición aristotélica sino a la platónica: ser "sub-stantia" es poseer capacidad de sostener y causar los atributos; ergo, sólo las Ideas lo son. Los géneros y especies son en cambio "subsistencias", porque no necesitan de accidentes para ser. En este sentido toda sustancia es una subsistencia, pero no recíprocamente. Estas "subsistencias" genérica y específica están real-

mente presentes en las cosas individuales de este mundo, pero la razón humana no puede captarlas directamente, sino por una comparación, que construye primero una "colección" de la que abstrae la "subsistencia específica", y repitiendo la operación sobre una colección de subsistencias específicas, abstrae la "subsistencia genérica". Y, conforme al espíritu erigeniano, se recorre así el camino inverso al seguido por la creación-teofanía.

Juan de Salisbury (1110-1180), perteneciente ya a la segunda generación de chartrianos, y que reviste de cierto amable escepticismo el afán fáustico de la escuela, como su antecesor Sexto Empírico vuelve a calificar de "insoluble" el problema de los universales; lo único que puede válidamente investigarse es el modo en que llegan a formarse en el pensamiento humano. Su teoría de la abstracción será mucho más ceñidamente aristotélica que la de Gilbert de la Porrée y se acercará más a la de Abelardo: comparación, y elección de lo semejante operada por la atención.

El espíritu de Chartres encuentra algo así como una vulgarización en las grandes "Enciclopedias" del siglo, de las que el *De imagine mundi* de Honoré d'Autun constituye el ejemplo típico. No sólo por el universo claramente platónico que allí aparece —siempre el Platón del *Timeo*— y por la inagotable curiosidad que manifiesta, sino también por un verdadero "realismo de los nombres" que representa una especie de versión popular del realismo de los universales de la escuela chartriana. Esta tendencia se expresa en la deducción de la naturaleza y propiedades de algo a partir de la etimología de su nombre —ejercicio que practican también los alquimistas— y también en la identificación de los seres con su correspondiente simbolismo: la cosa es, pues, su nombre, o su significado o concepto, o éstos son "cosa", que equivale lógicamente a lo mismo. Cierto que nos encontramos mucho más cerca del pensar mágico que del especulativo, pero seguramente no hay un abismo tan grande entre ambos; en todo caso no lo hay en el siglo XII, y el hecho nos demuestra que el realismo es más una atmósfera que una posición de escuela.

En cuanto al adversario de Abelardo, Guillermo de Champeaux († 1120), profesaba algo así como un realismo empírico de los universales: los universales son realmente "cosas", cosas que están ahí, y la cuestión es saber si están enteras o de a pedacitos en las correspondientes especies. El planteo es artificioso, de cierta bastedad didáctica que parece pensada para los

alumnos más jóvenes de los colegios parisinos, los candidatos al *baccalureus artium* que debían obligatoriamente asistir a cursos de Dialéctica, y que, con motivos o sin ellos, aparecen en la literatura goliarda como seres de pétreas mulleras venidos de lejanos países y hablando cada cual un latín distinto. En todo caso el mismo Guillermo no parece muy convencido, enmienda su posición por influencia de un alumno, y finalmente no piensa más en el problema: el mismo año en que Abelardo se instala en la cátedra que le ha "ganado", encontramos al maestro de lógica al frente de la escuela de Saint-Victor, por él fundada y que dará origen a un nuevo y fecundo modo de entender la teología, y escribiendo tratados de espiritualidad de una finura dialéctica que su triste papel en la polémica con Abelardo no hacía prever para nada. ¿En qué consistía el "realismo" de Guillermo de Champeaux? La universalidad, decía, es una propiedad que poseen *essentialiter* los mismos individuos: la diferencia específica ("racional") se une al género ("animado") y forma realmente la especie ("humanidad"); Sócrates es pues humanidad; el problema consiste entonces en explicar al individuo: la singularidad advendría desde fuera por obra de los accidentes. *Quorum quidem nulla esset in essentia diversitas sed sola multitudine accidentium varietas.*

Guillermo dejó la lógica y se dedicó a la teología. En cambio su alumno Abelardo (1079-1142) se lanzó a la lógica por preocupaciones exegéticas (*Sic et non*, la primera obra que le dio fama, parte de la imposibilidad de conciliar las *auctoritates*; a una teología válida —y Abelardo es el primero que utiliza el término en su acepción moderna— no le queda pues más que fundarse en la dialéctica), y extrajo de su "nominalismo" una nueva ética y una nueva apologética, en la que las distintas religiones son expresiones diversas de una misma verdad.

Su respuesta al problema de los universales fue llamada en su poca *sententia nominum*, y *nominales* sus seguidores. Recordemos que su maestro Roscelino hablaba de *voces*, y Anselmo precisaba *flatus vocis*. En la *vox*, que es tan material e individual como la *res*, como ya lo demostrara Roscelino, jamás podrá haber la universalidad. El *nomen* es otra cosa. *Vox significativa secundum placitum sine tempore, cujus nulla pars est significativa separata*, reza la definición aristotélica de *nomen* que recoge Boecio; es pues siempre un significado, siempre una estructura relacional, siempre un algo fuera del tiempo. El "universal" residirá por lo tanto en un cierto modo de significar que

tienen ciertas *voces* (y no en las palabras tomadas como resúmenes de colecciones, como parece haber dicho Roscelino), y que se manifiesta en la propiedad lógica de poder ser usadas como términos predicables de muchos: *quod de pluribus natum est aptum prædicari* (aquello que por naturaleza es pasible de ser atribuido a varios). La universalidad, pues, asunto del lenguaje y del pensar, y no de las cosas mismas. ¿Por qué?

En primer lugar, porque así lo determinan las reglas de juego de la *logica nova*. No olvidemos que Abelardo y Guillermo se baten ante un auditorio de "artistas" goliardos, expertos en el Trivium. Ante todo se trata de una justa con armas conocidas, como en los torneos de caballería. Veamos. Si se admiten las definiciones que dan Aristóteles-Porfirio-Boecio de "sustancia" y "accidente", y que agotan las posibilidades de lo "real", habrá que admitir que el universal es una de las dos cosas. Si "animado" o "viviente", el género más usado en los ejemplos, es una sustancia, será la misma en la especie "hombre" que en la especie "asno", pero en una será "racional" y en otra "irracional"; ahora bien, ninguna sustancia puede admitir a la vez predicados contrarios. Y si el universal es un accidente, ¿cómo se diría que se apoya en un sustrato al que él mismo confiere su solidez? Porque ser accidente es depender. Y también poder desaparecer sin que el sustrato resulte afectado; que Sócrates siga siendo tal sin humanidad, sin racionalidad, sin vida. Acorralado ante la necesidad de admitir o bien que el universal no era el fundamento de lo real individual, o bien que las cosas eran realmente distintas, materia y forma, una de otras, sin que hubiera en ellas nada de universal, Guillermo eligió lo segundo: las cosas no son universales en sí mismas, aisladamente, sino que el universal es aquello en que no difieren unas de otras; universalidad *indifferenter*, no *essentialiter*. Aquello que en Sócrates no difiere de Platón, eso es el universal "hombre". *Singulos homines in se ipsis discretos idem esse in homine, id est non differre in natura humanitatis*: los hombres singulares, en sí mismos discontinuos, son lo mismo en el hombre, o sea que no difieren en la naturaleza de la humanidad; *eosdem quos singulares dicunt secundum discretionem, universales dicunt secundum indifferentiam*: y a los mismos a quienes se llama singulares en tanto discontinuos, se los llama universales según la no-diferencia.

Pero decir que Sócrates y Platón no difieren en el ser hombres es tan válido como decir que no difieren en el no ser pie-

dras, o una infinidad de posibilidades más. Si el universal correspondiente a una colección es un "no diferir" indeterminado, prácticamente cubre todo el universo del discurso; y si se lo determina es tautológico, porque hay que precisar "en el ser hombre", que es justamente aquello de lo que se trata. Ahora bien; "el hecho de ser hombre no es hombre, ni ninguna otra cosa", *esse autem hominem non est homo, nec res aliqua*. No es "cosa", pero es algo. Aquí parece que se retiró del campo el Maestro Guillermo. Abelardo nos lo cuenta orgulloso de su victoria. Pero también puede que su ex maestro haya pensado que a partir de allí se estaba hablando en el vacío. Para un sustancialista, el actualismo es inconsistente.

¿Qué es ese algo, que no es cosa, en qué consiste el universal, o mejor dicho el fundamento "real" del universal? Un estado, un "hecho de ser" hombre, caballo o catedral; *status* y no *esse*. Los individuos son siempre átomos, la realidad es discreta, no hay esencia común de la que participen. *Dicimus itaque individua in personali tantum discretionem consistere, in eo scilicet quod in se res una est discreta ab omnibus aliis*. Idéntica convicción abrigará Guillermo de Occam. Pero ciertos individuos se encuentran en el mismo estado, en la misma actualidad que otros; el nombre de esta semejanza será el universal: *statum quoque hominis res ipsas in natura hominis statutas possumus appellare, quarum communem similitudinem ille concepit, qui vocabulum imposuit* (podemos también llamar estado del hombre a las mismas cosas establecidas en la naturaleza del hombre, cuya común similitud concibió aquel que les impuso el vocablo). De este "estado de cosas" a la radical contingencia del mundo de Guillermo de Occam no hay más que un paso, pero el todavía equilibrado humanismo del siglo XII no podía darlo.

Por eso el enfrentamiento —si lo hubo— con una realista tal vez mucho más hondamente platónico, Adelardo de Bath, el único representante de la escuela de Chartres que específicamente se ocupó del problema de los universales a la manera escolar que se hacía en París, muestra en cambio las profundas afinidades entre ambas orientaciones. "Los universales —escribe Adelardo de Bath— son las mismas cosas sensibles aunque consideradas con mayor penetración." El amor a lo particular, característico del naturalismo de Chartres, rechaza cualquier identificación de la esencia con la *collectio* —que era justamente la tesis de Josselin de Soissons, otro de los adversarios parisinos de Abelardo. "Considerando las realidades, los nombres de esen-

cia, género, especie e individuo se les aplican, pero no bajo la misma relación. Los filósofos que quieren tratar de las realidades sensibles las llaman individuos, en tanto son designadas por nombres propios y [son] numéricamente diversas; pero al considerarlas más profundamente —o sea no en tanto son diversas para los sentidos sino en tanto son designadas [por ejemplo] con la palabra ‘hombre’— las han llamado especies; en tanto son designadas [por ejemplo] con la palabra ‘viviente’ las han llamado géneros...” “El único conocimiento al alcance de los no iniciados es el de los individuos; acostumbrados a ver las cosas largas, altas, anchas y circunscritas por el lugar que las rodea, se encuentran como aprisionados por esas tinieblas cuando tratan de ver la especie (...). Por eso aquel ante quien se habla de los universales pregunta con asombro: ¿en qué lugar se encuentran? ¡Tanto ofusca la imaginación a la razón!...” La concepción del universal no es pues tarea activa de abstracción en última instancia al alcance de todos, sino privilegio de un tipo de mirada, capaz de captar en un solo individuo su “idea en Dios”, que los lógicos llaman “universal”. No es una tesis novedosa con respecto al realismo erigeniano e incluso anselmiano, pero el cuidado con que están separados los niveles de tratamiento del problema permite que ambos, Abelardo y el lógico de Chartres, aparezcan como dos momentos complementarios: Abelardo encarnaría el nivel lógico-gramatical y semántico, el “punto de vista de los individuos”, como diría Adelardo de Bath, y éste el nivel siguiente, declaradamente metafísico. Que el mismo Abelardo no está muy lejos de la concepción chartriana —aunque a él le interesaba más el nivel puramente lógico— lo prueba el uso estrictamente platónico que hace de la noción de “idea”. No debemos llamar “ideas” a los universales, dice; nosotros no poseemos más que imágenes sensibles claras o imágenes confusas (justamente las que corresponden a los conceptos generales), y sólo Dios es capaz de tener “ideas” de las cosas naturales porque las ha creado. Si el hombre tiene algo parecido a las “ideas” es de los objetos que él mismo fabrica, las cosas artificiales, una casa, una espada; nunca idea de piedra, hombre o alma: *Haec autem communis conceptio bene Deo adscribitur non homini, quia opera illa generales vel speciales naturae status sunt, non artificis, ut homo, anima vel lapis Dei, domus autem vel gladius hominis.* De ninguna manera hay en Abelardo una concepción convencionalista del orden lógico, como lo habrá en Occam: géneros y especies están en la naturaleza de las cosas

y no son producto del arbitrio humano. Las "palabras" sí, los signos que vehiculizarán determinados sentidos en determinadas lenguas: *quid enim aliud est nativitas sermonum sive nominum quam hominum institutio?*; ¿qué acto origina, en efecto, los términos y los nombres, sino su institución por los hombres? Porque *nomina* y *sermões* son también productos artificiales, como la casa o la espada; pero de ninguno modo lo es el "estado de cosas" que fundamenta el orden de géneros y especies, pero que nos es inaccesible en sí mismo porque no es obra nuestra... o porque no estamos iniciados, diría Adelardo de Bath.

Entonces... *restat ut hujusmodi universalitatem solis vocibus adscribamus*. Pero al dársele a este mundo de lo lógico un papel tan pálido frente al brillo de la realidad individual, se comprende que no haya en Abelardo una teoría de la abstracción ni modo alguno de "construir" un universal realmente sólido y unitario: los universales son fugaces y evanescentes recortes operados más o menos al azar a base de forzamientos anti-naturales de la atención, que una vez aísla la forma, otra la materia, otra la pluralidad, otra el color, otra el estado... nos hallamos en las antípodas de la confiada abstracción de un Tomás de Aquino, que realmente desnuda la verdad de la cosa. Aquí hay *attentio rerum per imagines*. Nada más.

Poco duraría el recuerdo de Abelardo, al menos en los medios oficiales. En el siglo de la escolástica, sólo Alberto Magno tiene unas palabras para él; en tiempos de Duns Escoto ya no quedan *nominales* en la universidad, y cuando Guillermo de Occam lanza al mundo su lógica terminista, que se diría calcada de la de Abelardo en muchísimos pasajes, la posición parece tan novedosa y extraña que los *terministae* serán los *moderni* por antonomasia.

Y llegamos al siglo XIII. Buscar un común denominador es, por supuesto, empobrecerlo, pero como de todas maneras eso ocurrirá faltalmente en el reducido espacio de que disponemos, aprovecharemos para elegir un rasgo que en efecto nos convence como típico de todo el siglo: el reinado indiscutido, hipertrófico, de la Dialéctica. En este sentido es Siger de Brabante (1235-1284) la figura característica. Los "artistas" reclaman, agresivamente, su independencia. El Papado protege las Universidades, e instala en ellas a las sabias órdenes mendicantes, con el expreso propósito de jerarquizar la Teología; pero de hecho es la Facultad de Artes la que atrae multitudes, la que suscita los talentos más brillantes, la que pone en jaque el prestigio na-

cional cuando decide una huelga, la que drena los mayores subsidios, la que elige al Rector. Y ni siquiera son todas las "Artes": pronto el Quadrivium pasa a ser patrimonio casi exclusivo de las universidades inglesas, donde la tradición agustiniana y la fuerte personalidad de Rogelio Bacon mantienen la orientación enciclopedista y experimental, y en el mismo Trivium desaparece por completo la Retórica, y la Gramática se adelgaza en un escuálido curso de menos de un año en el que se suministra, a base de reglas mnemotécnicas rimadas, un sumario latín escolar. Los estudios clásicos son desterrados, y al ignorarse la estilística, los problemas que presentan los textos que no hay más remedio que leer —Antologías de los Padres, la Vulgata, el mismo Boecio— se resuelven por medio de la lógica, dando lugar a una extraña combinación, la "gramática especulativa", que continúa el camino abierto por la teoría de la significación de Abelardo, y que alcanza increíble complicación en la llamada *logica modernorum*. Sus representantes, Pedro Hispano (†1277), Guillermo de Shyreswood (†1249), Roberto Kildwardby (†1279) y Lamberto de Auxerre son poco conocidos y en gran parte están aún inéditos; sin embargo han elaborado una lógica formal de alambicadísimo ajuste y que frente a la *logica nova* debió parecer sencillamente imponente. Precisamente un manual escolar muy usado, la *Dialectica* de Lamberto de Auxerre (1250), la define apoteóticamente: *ars artium, scientia scientiarum, qua aperta omnes aperiuntur et qua clausa omnes aliae clauduntur; sine qua nulla, cum qua quaelibet* [arte de las artes, ciencia de las ciencias; cuando ella está abierta todas se abren, cuando está cerrada todas las demás se cierran; sin ella ninguna, con ella cualquiera].

Pero fuera de esta batalladora barbarie especulativa, y del común impacto ejercido por los textos que llegan de Oriente, no parece haber otros rasgos unificadores. Puesta a funcionar casi sin control, la Dialéctica engendró los productos más inespereados, y en el siglo XIII aparecieron hasta ateos, créase o no.

El catalizador de toda esta efervescencia son, sin duda, las traducciones de Aristóteles, o de lo que se creía Aristóteles. Retendremos sólo lo que importa a nuestro problema. En la tercera década del siglo la penetración ha terminado: se está ya en la fase crítica, y se emprenden las traducciones directas del griego y las versiones expurgadas. Por la España a medias reconquistada llega todo Avicena (*Lógica, Física, Del Alma, Metafísica*, comentarios casi *ad litteram* de Aristóteles), parte de Alejan-

dro de Afrodísia, Al Gazali y el *Fons vitae* de Avicibrón. De Italia llegan las versiones latinas de Al Kindi (*De intellectu*) y Al Farabi (comentarios al *Organon* y a Porfirio), el *Liber de causis* (*Elementatio theologiae* de Proclo, pero que se cree obra aristotélica), una "*Teología de Aristóteles*" (formada en realidad por extractos de los libros IV-VI de las Enéadas de Plotino), el apócrifo aristotélico *De caelo et mundo*, y del mismo Aristóteles el *Organon* completo, la *Física*, *De generatione et corruptione*, *Meteoros* I a III y la *Política*. Directamente de Constantinopla llega una edición griega de la *Metafísica*, y en Inglaterra Roberto Grosseteste traduce la *Ética a Nicómaco*. Y el último, y el más explosivo, Averroes; que por lo demás era un casi contemporáneo (1126-1198) y no se afianzó verdaderamente sino después de 1240.

Al encontrar la *logica nova* el clima metafísico que le había dado origen, y que tan distinto resultaba de las prolongaciones que le había construido el siglo XII, en adelante no podrá mantenerse ya ni como lógica formal ni como gramática especulativa ni como teoría de las significaciones; tendrá que ser una metafísica del conocimiento y una teoría del alma. El problema de los universales, como tal, ya no interesa a nadie. Se lo sigue planteando, porque es un tópico de escuela y los planes de estudio son rígidos, pero inmediatamente se lo transforma en discusiones sobre el Intelecto Agente, el principio de individuación, la composición o simplicidad de los seres, la iluminación de la inteligencia por Dios, la jerarquía de las facultades del alma, etc. En general, el siglo en bloque es "conceptualista", entendiendo por tal la cuarta de las respuestas de Porfirio, el aristotelismo del universal *in re*, con algunas pequeñas diferencias en cuanto a "qué" es lo que se abstrae en el proceso de su elaboración; con la excepción de todos los franciscanos, que perseveran en el platonismo de San Agustín y son por lo tanto realistas (Rogelio Bacon, Roberto Grosseteste, Adam de Marsh, Guillermo de Auvernia, Alejandro de Hales, Buenaventura, Juan Pecham, Duns Escoto, Raimundo Lulio, Pierre d'Auriole...), y de algunos casos extraños de panteísmo neoplatónico o neoerigeniano (D. Gundissalinus a fines del siglo anterior, Amalric de Bène, David de Dinant), que también se adscriben al realismo.

Alberto Magno (1206-1280) y Tomás de Aquino (1224-1274) representan la posición más desnudamente aristotélica —en este aspecto—, sin la impregnación neoplatónica de los averroístas: el elemento universal de las cosas es su "forma" y el prin-

cipio de individuación lo constituye la materia; por lo tanto la captación del universal-forma será obra del intelecto (y no de la selección atencional, como diría Abelardo, o de la iluminación divina, como con distintos matices lo sigue diciendo el agustinismo), al que se llama "agente", como en el aristotelismo, porque se reconoce, en efecto, que tiene poder para poner en acto los inteligibles en potencia que son las especies sensibles, pero al que se niega su cualidad de "separado" y se hace radicar en el alma individual: *quod intellectus agens non sit substantia separata sed aliquid animae...* La afirmación clásica del conceptuismo, el universal *realiter* en lo singular y *formaliter* en el intelecto, se repite con inequívoca claridad: *ipsa natura, cui accidit vel intelligi vel abstrahi vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus. Hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi vel intentio universalitatis, est in intellectu* [la misma naturaleza a la que le ocurre el ser inteligida, abstraída o mentada universalmente, no existe sino en los singulares. (Por otra parte) esto mismo que es inteligido, abstraído o mentado universalmente, está en el intelecto]. En cuanto a Siger de Brabante, compartiría en esencia esta posición, y su originalidad estaría en llevar hasta sus últimas consecuencias la doctrina averroísta del intelecto agente separado y único; pero eso nos lleva muy lejos del problema de los universales.

En cuanto a los realistas —si así puede llamárselos, porque en la mayoría de ellos sólo se puede inferir tal posición— digamos que aunque presentan enormes diferencias individuales, lo que ya está indicando que el corte se ha hecho mal, que examinar al siglo XIII con el rasero realismo/idealismo es bastante estéril, comparten sin excepción la fuerte tendencia mística. La *translatio studii* ha volcado sobre Europa demasiado neoplatonismo, hay un renacimiento de Dionisio y de Erigena, y hasta los tratados ópticos de los árabes sirven para fundamentar una teología emanatista. Pero se llamen Buenaventura, Thierry de Freiberg, Raimundo Lulio o Johannes Eckhart, todos comparten la pasión por la "dialéctica". Esa confianza básica en la razón no empezará a mínarse sino en Duns Escoto, para naufragar definitivamente con Guillermo de Occam.

Aunque Juan Duns Escoto (1266-1308) pertenece cronológicamente al siglo XIII, no conserva ninguno de los rasgos de la escolástica universitaria. Ni siquiera es realmente un profesor; el verdadero fundador de la teología positiva cristiana recién obtuvo su grado tres años antes de morir, y aquel a quien la pos-

teridad llamó el "Doctor sutil" jamás sostuvo discusión pública alguna por motivos intelectuales —aunque seguramente sí políticos. No compartía las más caras "evidencias" de su siglo: no creía en la "teología natural", no creía en la analogía del ser, no creía que "ser" fuera el concepto más amplio, ni que Dios fuera el "Ser supremo", ni mucho menos que pudiera "probarse" su existencia por argumentos sacados del mundo. Quedó como "realista" en la historia del pensamiento porque así lo decidió la proximidad inmediata de Guillermo de Occam y el que éste lo atacara explícitamente en nombre de algo que evidentemente era anti-realismo, pero este "realismo" de Duns Escoto, que hace fracasar todos los rótulos, si es una especie es una especie de un solo individuo, como los ángeles de la escolástica.

Veamos. Hasta ahora hemos notado en todos los "realistas" más bien cierta propensión a detenerse en lo general y no en lo particular, en el símbolo y no en su soporte, en la ley y no en el caso; pensemos en la escuela de Chartres, en Rogelio Bacon: el platonismo de la "participación" parece un ingrediente básico. En Duns Escoto hay en cambio una acusadísima conciencia de la irreductibilidad del individuo; su mismo "hecho de ser", el *ipsum esse* que según Tomás de Aquino es absolutamente idéntico en toda la creación, hasta en los ángeles, en Duns Escoto es específico para cada individuo; Dios mismo es ante todo un individuo, libre, dinámico y hasta contingente —hay más en la contingencia que en la necesidad—; el "principio de individuación" jamás podrá ser algo tan irracional como la materia, aunque se la llame *materia signata*, ni tan exclusivamente lógico, y por tanto común, como la forma... luchando por aprisionar lo que el fundador de su Orden había dicho en el "Cántico del sol", el Doctor Sutil echó al mundo un engendro lingüístico que haría sonreír a muchas generaciones: *haecceitas*. Que no es más que decir, aunque sea en solemne latín espantosamente bárbaro, que las cosas son lo que son. Que son su "talidad" y no universales en potencia. Mejor dicho, que la esfera en que es posible hablar de universalidades o singularidades no es ésta de los individuos ni la de los órganos de los sentidos; que el individuo está más acá de esas distinciones. El problema se complica porque, contra el uso exclusivamente extensional que hace toda la lógica de la Edad Media del término universal —como sinónimo de género, especie, predicable—, aquí su única equivalencia estricta es la de "esencia" o "naturaleza". Así se entiende el famoso ejemplo de Avicena que Duns Escoto gusta repetir: la natu-

raleza "caballo" no es ni universal ni singular; si fuera universal no habría caballos individuales, si fuera singular sólo habría un caballo.

¿Qué es entonces esta "naturaleza caballo", *equinitas tantum*? Es "indiferente" con respecto al número: el espíritu es quien le conferirá "generalidad" al usarla como término lógico de proposiciones. ¿Se trata pues del universal *in anima* del tomismo, producto de la abstracción? No. No es lo que quedó después de quitarles la materia a muchos *phantasmata* de caballos percibidos. Es algo que se captó *con ocasión* de algún caballo percibido —sin que hagan falta ni la generalización ni la abstracción— y que es de derecho la estructura total del ser, y de hecho una estructura parcial dentro de ese mismo ser (*ens in comuni, natura entis*; sigue presente Avicena y su noción de la "univocidad" del ser, y no "analogía", como decían los tomistas), estructura que tiene una cohesión o unidad propia, pero que con todo es "más débil que la unidad numérica del individuo"; a esta estructura o unidad, cuyos límites no coinciden ni con los del individuo ni con los de la colección de individuos, la llamamos "esencia". Su correlato "real" no es una cosa sino una *formalitas*, un ser de razón construido, captado o adivinado por transparencia sobre el orden de lo sensible. En cuanto a si ese orden lógico y metafísico es el último esqueleto de la realidad, Duns Escoto responde claramente que no. El universal capta el "ser en sí", el ser indiferente del que está hecha la tela del mundo. Pero se le escapan tres cosas: Dios, que no es "ser" sino "infinito", el alma que es libertad, y lo individual, la inefable *haecceitas*. ¿Es esto "realismo"? Las definiciones de diccionario nos enseñan que para el realista los universales tienen jerarquía de la realidad misma o de copia de la realidad misma. Aquí... por eso dijimos que Duns Escoto forma él solo una especie de un único individuo.

A igual distancia de Duns Escoto y de Guillermo de Occam —en más de un sentido— Pierre d'Auriole († 1322) reemplaza el término "universal" por el de *conceptus*. El intelecto agente es capaz de asimilar una cierta cualidad de los seres indeterminadamente llamada *similitudo*. Esta " semejanza " es pues el fundamento del universal en la cosa, pero no es cosa: es una relación. Occam continuará esta fecunda dirección, que Pierre d'Auriole sólo esboza. El ser del "concepto" es fenoménico (*apparens*) porque da sólo un sucedáneo de la cosa conocida, pero no falso, ya que este estar presente fenoménico es el único modo en que

el conocimiento es posible. Pero Pierre d'Auriole es en última instancia platónico-agustiniano, a pesar de que sus análisis del concepto hagan pensar por momentos en Abelardo: *isti conceptus veri sunt in quantum a Deitate exemplati sunt*; no parece en absoluto que estuviéramos en pleno siglo XIV.

Elegimos a Guillermo de Occam (1300-1349) para cerrar este viaje, aunque no haya sido el último que trató la cuestión que nos ocupa, porque en él volvemos a encontrar esa inextricable trabazón de problemas que hace que la teoría del universal repercuta en todas las demás zonas de su pensamiento, y de rebote confiera a ésta una gravedad que, como dijimos al comienzo, nos resulta hoy casi completamente imposible de imaginar. *Multa dicta et dicenda dependent ex notitia naturae universalis*, nos previene con su habitual sobriedad.

Franciscano, apenas bachiller en Oxford la "científica", no tenía mucho más de veinte años cuando ya concurría a la corte papal de Avignon para responder a la acusación de herejía. Ruptura con el Papado, ruptura con su Orden, toda una vida de exilado y de luchas políticas defendiendo la "verdadera" pureza de la Iglesia y lo que siente la "verdadera" línea de San Francisco, Bacon, Buenaventura. Occam fue un hombre fuertemente consciente de sí, de su puesto en el mundo, de su especificidad y sus limitaciones, de la absoluta distancia que hay entre el hombre y la naturaleza, por un lado, y el hombre y Dios, por otro. Con él terminan todas las tentaciones más o menos monistas de la Edad Media, los bestiarios y los simbolismos, las jerarquías de ángeles entre el hombre y Dios, el ritual consolador y la ética segura, la mística unitiva, las "Ciudades de Dios" en la tierra, la armonía fe-razón, el orden del mundo garantido por la "racionalidad" divina, la adecuación del conocimiento a las cosas. El hombre está solo en su mundo laico, poblado de individuos monásticos que penden del hilo incomprensible de la libre voluntad divina, solo con la rectitud de su conciencia y la seguridad subjetiva del amor de Dios.

Este es el mundo sombrío en que renace de pronto el más violento "nominalismo", que encuentra un vigor de expresión que no había logrado ni el brillante Maestro Abelardo. ¿Por qué este hombre que no es un profesor se apasiona por un asunto que ya ni en las escuelas levanta polvo, y el teólogo-político se sumerge en los alambicados recovecos de la *logica modernorum* hasta dominarla como nadie en su siglo, sólo para poder "refutar" definitivamente a su compañero de Orden, Duns Escoto? Porque el

realismo, entiende, significa la pérdida de la conciencia de criatura, del sentimiento del misterio, de la especificidad del mundo creado, de la relación con Dios de persona a persona, del Dios que no es el Dios de los filósofos, de la fe que no confía en las obras. Es toda una nueva forma de ver el mundo la que surge con Occam. En su contemporáneo Petrarca está naciendo en esos mismos años el Renacimiento como Humanismo; en Occam nace el Renacimiento como Reforma. Sobre este fondo hay que recortar lo que sigue.

Veamos pues en primer lugar a qué llama Occam "universales".

a) A las determinaciones esenciales: género y especie. En este sentido, coincide con Porfirio y Abelardo;

b) a los predicables en una proposición: *pars propositionis consimilis voci in mente*;

c) a un término en *suppositio simplex*, cuando se atiende no a sus relaciones formales en el juicio, sino a su modo de significación.

Estamos pues todavía exclusivamente en el terreno del universal-término, único que compete a la lógica; salir de él para remitirse al universal-concepto es ingresar o en la metafísica o en la física — hoy diríamos en la psicología.

Examinemos entonces la teoría de la *suppositio* o de la significación, indiferente en principio a la querrela entre realismo y nominalismo. No es creación original de Occam, aunque sí es típicamente medieval — en la lógica antigua no existe nada que se le parezca —, esbozada ya en Tomás de Aquino y perfectamente constituida por la *logica modernorum*, que a veces la llama también de la *acceptio* o del uso de los términos. Hacemos notar esto último porque nuestra palabra "acepción" es la que mejor traduce la escolástica *suppositio*. Occam se detiene solamente en tres tipos de *suppositio* — los *moderni* admitían muchas más — para precisar el sentido del término universal. Tomemos tres tipos de proposiciones *prolatis et auditis auribus*, "proferidas y oídas con los oídos":

a) *homo est vox dissyllaba*

b) *homo currit*

c) *homo est species*.

En a) "hombre" está en *suppositio materialis*, o sea "la palabra se presenta y se afirma por sí misma", *illa vox stat et su-*

ponit pro seipso. Correspondería a la voz de Roscelino y Abelardo; la palabra como un cuerpo material visible o audible.

En b) "hombre" está en *suppositio personalis*, la palabra "representa a las cosas mismas significadas", *pro ipsis rebus significatis*. Estamos en el *nomen* o *sermo* de Abelardo, la palabra como signo de lo real. Digamos, el único caso en que nosotros no necesitamos usar comillas.

En c) "hombre" está en *suppositio simplex*, "porque representa simplemente algo común", *supponit simpliciter pro aliquo communi*; Pedro Hispano prefiere decir "es la atribución de un término común a un objeto universal por él representado".

¿Qué tipo de "universalidad" tiene el universal-término cuando se halla en *suppositio simplex*? La respuesta, que vale también para la *suppositio personalis*, es clara: no hay absolutamente ninguna relación "natural" entre términos y cosas; nada "representa" verdaderamente a nada en el mundo de los signos (Occam distingue lo que hoy llamaríamos "señales", los signos "naturales", un grito de dolor, el ladrido de un perro, que son parte de lo que expresan y no algo que está en lugar de ello; no hay pues *suppositio* de ninguna especie), y su uso coherente, digamos la posibilidad de la predicación, depende de una *convención voluntaria*. Los textos no pueden ser más claros: *Nulla res habet ex natura sua supponere pro alia re, nec vere praedicari de alia re, sed tantum ex institutione voluntaria, et ideo sicut voces sunt universales per institutionem et praedicabiles de rebus ita omnia universalia*; "ninguna cosa puede por su propia naturaleza representar a otra, ni ser verdaderamente predicada de otra, sino por una convención voluntaria; y así como las palabras son universales por convención, y predicables de las cosas, así también lo son todos los universales".

Hasta aquí la *logica modernorum*, la lógica del uso, de la *acceptio* o *suppositio*. Un realista no, pero un conceptualista del tipo de Tomás de Aquino, tal vez podría aceptar esta lógica formal que nada dice todavía sobre el ser de lo ideal; después de todo bien se puede interpretar que el *ex institutione voluntaria* se refiere a la formación de los distintos idiomas. El problema se plantea fuera de la lógica, cuando del universal-término se pasa al universal-concepto, de derecho anterior a todo lenguaje, como ya decía Anselmo. Analizando este *universale naturale* que es el concepto, vamos a parar indefectiblemente a una teoría del conocimiento, y a una teoría del ser real. Ambas están tan ligadas que es indiferente exponerlas en un orden cualquiera.

Occam intentó una crítica al realismo de los universales que en su época pareció demoledora, tal vez porque todos, o casi todos, estaban más o menos conscientemente en la misma convicción, que ya vemos insinuada en Duns Escoto: lo real es fundamentalmente lo individual. No se llegó a esto como conclusión de la crítica al realismo y demostración de las antinomias a que conducía una lógica de presupuesto realista, sino que se partió de una metafísica distinta. Duns Escoto afirmaba enfáticamente: cada individuo tiene su principio en sí. Pero aun la *haecceitas* le resultó demasiado abstracta a Occam; después de todo era más una confesión de impotencia, el nombre para el núcleo inaccesible de la realidad, y la razón pasaba inmediatamente a la *natura communis* en la que sí encontraba asidero. "No hay que buscar ninguna causa de individuación: más bien hay que buscar cómo es posible lo común y lo universal —*nec est quaerenda aliqua causa individuationis, sed magis esset quaerenda causa quomodo possibile est commune et universale*—; cualquier cosa singular es singular en sí misma, y toda cosa fuera del alma es realmente singular y una en número" —*quaelibet res singularis seipsa est singularis; omni res extra animam est realiter singularis et una numero*. Lo dado pues, lo que no requiere explicación, es lo individual —para este modo de pensar que se está inaugurando en Occidente—; en realidad tal vez sea mejor decir que no "admite" explicación, porque si bien del universal Occam las dará extensas, lo individual, y el modo de conocimiento que le corresponde, la *intuitio* o *cognitio experimentalis*, sólo operan como reguladores y fuente de evidencia última; el conocimiento es siempre conocimiento por signos, cuya correspondencia con lo real no está asegurada. Queda pues desterrado el universal *in re*, de cualquier clase que sea, aun cuando sólo tenga el ser dudoso de la *similitudo* de Pierre d'Auriole o la *formalitas* de Duns Escoto. "Ninguna cosa fuera del alma, ni por sí ni por algo agregado, ya sea real o de razón, o de cualquier manera que se lo considere o se lo entienda, es universal" (*nulla res extra animam nec per se nec per aliquid additum reale vel rationis, vel qualitercumque consideretur vel intelligatur, est universalis*); y Occam pierde la paciencia con los que pueden pensar de otro modo: *tanta est impossibilitas... quanta est impossibilitas quod homo sit asinus*. Cosa que no deja de preocupar.

Volvemos pues a Abelardo, el universal real sólo en el alma, y la validez del universal dada sólo por los singulares de los cuales es signo (aunque, repetimos, no hay influencia de Abe-

lardo en Occam; el nominalismo del siglo XII estaba completamente olvidado): "así como una palabra se predica verdaderamente no a causa de sí misma sino a causa de su significado propio, así lo universal se predica verdaderamente de su propio singular, no a causa de sí mismo sino de su propio singular" (*sicut tamen ipsa vox vere praedicatur non pro se sed pro suo significato, ita universale vere praedicatur de singulari suo, non pro se, sed pro singulari suo*). Pero, ¿en virtud de qué una palabra se predica de varios singulares? Occam no tiene reparos en mantener la noción de "conveniencia", siempre que no se haga de ella una realidad, aunque sea una realidad de unidad más laxa, como la unidad de la especie en Duns Escoto. *Major convenientia ex natura rei est inter Socratem et Platonem quam inter Socratem et asinum*; éste es el hecho. El sofisma consiste en concluir *ergo ex natura rei Socrates et Plato conveniunt in aliqua natura, in aliquo reali conveniunt*. No coinciden "en" algo que tenga realidad fuera de los dos. Corresponde pues aquí analizar el ser de la relación, los *nomina relativa*, de los que también se había ocupado con mucho cuidado la *logica modernorum*, y que habían creado muchos problemas teológicos (piénsese sólo en la tercera persona de la Trinidad, que se define por ser una relación pura . . .) Pues bien, concluye Occam, términos como *pater, filius, causa, simile*, etc., y por supuesto la *convenientia* que forma el sustrato de la predicación universal, no denotan nada más que los dos términos singulares que entran en su composición. Occam sabe adonde va: sin minar la noción de jerarquía real de los seres, el realismo de los universales no quedaba derrotado. Hay, por supuesto, un orden en el universo, no demasiado y sobre todo nada "lógico"; pero este orden, captable por el conocimiento "experimental", no es nada distinto de la configuración contingente que asumen sus partes, nada dice al conocimiento *a priori*, y no necesita en absoluto de "Ideas en Dios" para ser explicado.

Admitido este ser *in anima*, el universal-concepto puede ser concebido, según las preferencias individuales, como teniendo un ser "subjetivo" (sería entonces un accidente de la sustancia alma, *aliqua qualitas existens subjective in mente*, una cualidad) o bien "objetivo", objetos en el alma cuyo ser consiste en ser conocidos y que Occam llama *ficta, pictura rei*, etc. Es bastante esperable que no admita una *actividad* productiva del universal, como en Abelardo, y rechace en su mayor parte la teoría de la abstracción por el intelecto agente; el universal se parece en él

más bien a una decantación natural o precipitado que forman los mismos singulares: *universalia causantur naturaliter sine omni activitate intellectus et voluntatis*, "los universales son causados naturalmente, sin ninguna actividad del intelecto ni de la voluntad"; *natura occulte operatur in universalibus*.

Dijimos "según las preferencias individuales". Es rigurosamente cierto. Occam no está nada seguro de todo esto, y lo dice con claridad; es mucho más fácil refutar el realismo que probar el nominalismo, y en última instancia no encontramos más que probabilidades. Después de hacer pedazos a Duns Escoto expone su propio parecer, pero concluye: "estas opiniones no pueden ser probadas fácilmente, ni son tan improbables ni contienen falsedad tan evidentemente como las opiniones refutadas en las otras cuestiones" (*istae opiniones non possunt faciliter probari, nec sunt ita improbabiles, nec ita evidenter falsitatem continent sicut opiniones improbatæ in aliis quaestionibus*). Por eso deberá concluir con un "y sin embargo sostengo". Siempre es así: *hoc teneo*... Occam no es sólo voluntarista en teología. Demuestra lo que es absurdo creer. Expone lo que sería viable creer. Pero después elige; siempre desde su metafísica del individuo, su creencia en la contingencia del orden y su teología de la libertad absoluta de Dios. También aquí cuando se trata de elegir una hipótesis sobre los universales parte de esa fe. "Sin embargo yo sostengo esto, que ningún universal, a menos que sea universal por convención voluntaria, es algo que existe fuera del alma de ningún modo, sino que todo lo universal predicable de muchos, por su propia naturaleza está en la mente, ya sea subjetivamente, ya sea objetivamente"; *hoc tamen teneo, quod nullum universale, nisi forte sit universale per voluntariam institutionem, est aliquid existens quocumque modo extra animam, sed omne illud quod est universale praedicabile de pluribus ex natura sua est in mente vel subjective, vel objective*.

Y dejamos aquí al problema de los universales y a Occam, mientras el mismo año de su muerte la Peste Negra cobra en unos meses más víctimas que las ocho Cruzadas juntas y paraliza la Guerra de los Cien Años. También el movimiento occamista está condenado. Proseguirá todavía por casi un siglo, triunfante en las universidades, cada vez más sólido y más crítico, cada vez con más adeptos, y también cada vez más lúcidamente empeñado en la eutanasia de la escolástica con sus mismas armas.

VI. BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTARIA

Además de las obras citadas en la *Presentación* y en las *Notas*, pueden consultarse las siguientes:

- ACKRELL, J. L.: *Aristotle's Categories and De Interpretatione* (traducción y notas). Oxford, 1963.
- ADAMO, L.: "Boezio e Mario Vittorino, traduttori ed interprete dell'Isagoge di Porfirio". En *Rivista critica de Storia della Filosofia*, vol. II, 1967.
- ALTHEIM, F.-STIEHL, R.: *Porphyrios und Empedokles*; Tübingen, 1954.
- ALTHEIM, M.: *Porphyrios. Schrift über den Sonnengott*. En *Spätantike und Christentum*, Tübingen, 1954.
- BENVENISTE, E.: *Catégories de pensée et catégorie de langus*. En *Les études philosophiques*, Nº 4, oct.-déc., 1954.
- BIDEZ, J.: *Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicien*, Hildensheim, 1954.
- BIDEZ, J.: Boèce et Porphyre. En: *Revue Belge de Philosophie et d'Histoire*, t. II, 1923.
- BOCHENSKI, J. M.: *Ancient Formal Logic*, Amsterdam, 1951.
- BOCHENSKI, J. M.: *The Problem of Universals. A Symposium*, Nôtre Dame, 1956.
- BOCHENSKI, J. M.: *La logique de Theophraste*, Friburg (Sw), 1947.
- BROCHARD, V.: "La logique des Stoïciens". En *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, 1926.
- BUTLER, R.: "Porphyrios". En *Enc. Pauly-Wissowa*, tomo 43.
- BOULLET, R.: "Porphyre, son rôle dans l'école néoplatonicienne. Sa Lettre à Marcelle, traduite en français". En *Revue critique et bibliographique*, mars 1964.
- CALOGGERO, G.: *Storia della logica antica*, Bari, 1967.
- CALOGGERO, G.: *I fondamenti della logica aristotelica*, Firenze, 1968.
- COVOTTI, A.: *Da Aristotele ai Bizantini*, Napoli, 1935.
- CORBIERE, C.: *Le christianisme et la fin de la philosophie antique*, Paris, 1921.
- COURCELLE, P.: *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris, 1948.
- COURCELLE, P.: "Les sages de Porhyre et les 'viri novi' d'Arnohe". En *Revue des Etudes Latines*, t. XXXIV, 1956.
- COURCELLE, P.: "Etude critique sur les commentaires de Boèce. Xe. et XVe. siècles". En *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, t. XII, Vrin, 1939.
- CUMONT, F.: "Comment Plotin détourna Porphyre du suicide". En *Revue des Etudes Grecques*, t. XXXII, 1919.
- CHENU, M. D.: "Grammaire et théologie aux XIIe et XIIIe siècles". En *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, t. X, Paris, 1935-6.
- DE CORTE, M.: *Aristote et Plotin*, Paris, 1935.
- DE LABRIOLLE, P.: *Porphyre et le christianisme*. En *Revue d'histoire de la philosophie*, t. III, 1929.
- DOERRIE, H.: "Porphyrios 'Symmikta Zetemata'". En *Zetemata*, München, 1959.

- DOERRIE, H.: "Das fünffache gestufte Mysterium. Der Aufstieg der Seele bei Porphyrios und Ambrosius. En *Multus...*, Münster, 1964.
- DOERRIE, H.: "Porphyrios als Mittler zwischen Plotin und Augustin". En *Antike u. Orient im Mittelalter*, Berlin, 1962.
- FAGGIN, G.: "Porfirio". En *Enciclopedia Filosofica*, Roma, 1957, vol. III.
- GIANNATONI, G.: "Rassegna di studi sulla logica aristotelica". En *De Homine*, fasc. 9-10 [publicada en la edición 1968 de CALOGGERO, G. I.: *Fondamenti...*]
- GILLESPIE, G. M.: "The Aristotelian Categories". En *Classical Quarterly*, 1925.
- GUZZO, G.: *Isagoge di Porfirio ed i commenti di Boezio*. En *Concetto e saggi di storia della filosofia*, Firenze, 1940.
- HADOT, P.: "La métaphysique de Porphyre". En *Entretiens sur l'antiquité classique*, t. XII, Porphyre, Vandoeuvres-Genève, 1966.
- HADOT, P.: "Porphyre et Victorinus". En *Etudes Augustiniennes*, Paris, 1962.
- HADOT, P.: "Citations de Porphyre dans Augustin". En *Revue des Etudes Augustiniennes*, t. VI, 1960.
- HADOT, P.: Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le Parménide. En *Revue des Etudes grecques*, t. LXXIV, 1961.
- HAMELIN, O.: *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, Paris, 1953.
- HAMELIN, O.: *Le Système d'Aristote*, Paris, 1931 (hay trad. esp.).
- ISAAC, J.: *Le Peri Hermeneias en Occidente, de Boèce à Saint Thomas*. Histoire littéraire d'un traité d'Aristote, Paris, 1953.
- LARGEAULT, J.: *Enquête sur le nominalisme*, Paris (Sorbonne), 1971.
- LE BLOND, J. M.: "La définition chez Aristote". En *Gregorianum*, 1939.
- LUKASIEWICZ, J.: *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of modern formal logic*, Oxford, 1958.
- MAIER, H.: *Die Syllogistik des Aristoteles*, Tübingen, 1896-1900.
- MERLAN, PH.: *From Platonism to Neoplatonism*, La Haya, 1960.
- MINIO-PALUELLO, L.: "La tradition aristotelicienne dans l'histoire des idées". En *Actes du Congrès G. Budé*, n° 5, Lyon, 1958.
- MINIO-PALUELLO, L.: "Les traductions et les commentaires aristoteliciens de Boèce". En *Studia Patristica*, 1956.
- O'MEARA, J.: *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine*, Paris, 1959.
- PATCHE, H. R.: *The tradition of Boethius. A Study of his importance in Medieval Culture*, New York, 1935.
- PEPIN, D.: "Porphyre exégète d'Homère". En *Entretiens sur l'antiquité Classique*, t. XII, Vandoeuvres-Genève, 1966.
- PELIGERSDORFER, G.: "Andronikus von Rhodos und die Postprädikamente bei Boethius". En *Vigilae Christianae*, VII, 1953.
- PRANTL, C.: *Geschichte der Logik im Abendlande*, Leipzig, 1885 (hay trad. italiana, Firenze, 1937).
- RAEDER, H.: *Porphyrios f. Thyros, Videnskabsmand og Mystiker*, Copenhagen, 1942.
- RIST, J. M.: "Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism". En *Hermes*, t. XCII, 1964.
- ROSS, W. D.: *Aristotle's prior and posterior analytics*, Oxford, 1949.
- SCHOLZ, H.: *Esquisse d'une histoire de la logique*, Aubier, 1968.
- THEILER, W.: "Porphyrios und Augustin". En *Schriften der Königsberger gelehrten Gesellschaft*, t. X, 1, Halle, 1933.

- THEILER, W.: "Ammonios und Porphyrios". En *Entretiens sur l'Antiquité Classique*...
- TRENDELENBURG, F. A.: *Geschichte der Kategorienlehre*, Leipzig, 1846.
- TRENDELENBURG, F. A.: *Elementa logicae aristoteleae*, Berlin, 1892.
- TRICOT, J.: *Organon* (trad. et notes), Paris, 1965-66.
- TRICOT, J.: *Traité de logique formelle*, Paris, 1938.
- VACHEROT, E.: *Histoire critique de l'École d'Alexandrie* (tome II: Porphyre), Paris, 1846.
- VAGANAY, L.: "Porphyre". En *Dictionnaire de Théologie Catholique*.
- VIANO, C. A.: *La logica di Aristotele*, Torino, 1955.
- KNEALE, W. and M.: *The Development of Logic*, Oxford, Clarendon Press, 1962.
- KOTARBINSKI, T.: *Leçons sur l'histoire de la logique*, Paris, P.U.F., 1964.
- BLANCHÉ, R.: *La logique et son histoire d'Aristote à Russell*, Paris, A. Colin, 1971.
- AARON, R. I.: *The Theory of Universals*, Oxford, Clarendon Press, 1962.
- DEGROOD, D. H.: *Philosophies of Essence*, Groningen, Wolters-Noordhoff Publishing, 1970.
- DE WULF, M.: *Histoire de la philosophie médiévale*, Louvain-Paris, 6e. ed., 1934. Hay trad. esp. (México, 1945-49).
- BAUMGARTNER, M. en F. UEBERWEGS: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Bd. II, Berlin, Mittler & Sohn, 10 Aufl., 1915.
- DE RUGGIERO, G.: *La filosofia del Cristianesimo*, Bari, Laterza e figli, 4ª ed., 1946.
- BOEHNER, PH.: *Medieval Logic*, Chicago, Illinois, The Chicago University Press, 1952.
- DUMITRIU, A.: "Histoire de la Logique". En *Scientia* (Milán, jul.-aug. y set.-oct., 1971).

TRES INTERPRETACIONES CONTEMPORANEAS DEL PENSAMIENTO DE PLOTINO

BALADI, NACUIB, *La pensée de Plotin* (Paris, 1970).

MOREAU, JOSEPH, *Plotin ou la gloire de la philosophie antique* (Paris, 1970).

RIST, J. M., *Plotinus: The Road to Reality* (Cambridge, 1967).

I. *Misticismo y orientalismo en Plotino*

Resulta extraordinario el auge que, en los últimos cincuenta años, han cobrado los estudios sobre la filosofía de Plotino, quizá más precisamente a partir de las Gifford Lectures (1917-1918) publicadas en *The Philosophy of Plotinus* de William Ralph Inge (Londres, 1929), y donde se plantea metódicamente y con gran amplitud la mayor parte de los problemas verdaderamente importantes en la interpretación de Plotino. Casi contemporáneamente H. F. Müller publicaba en *Hermes*, entre 1913 y 1916, sus notables *Plotinische Studien*, que siguen teniendo plena actualidad; entre ellos nos parecen particularmente dignos de nota los titulados: "Ist die Methaphysik des Plotinos ein Emanationssystem?" y "Orientalisches bei Plotinos?". Ambas cuestiones —emanatismo y orientalismo— reciben en los estudios de Müller respuestas muy fundadamente negativas. Pero si la primera parece hoy definitivamente aceptada, la segunda sigue siendo objeto de polémica. Bréhier, en su curso de 1921-22 —publicado luego en su muy difundido libro *La Philosophie de Plotin*— admite, aunque con algunas restricciones, esa influencia oriental; y en la edición inglesa atribuye a Olivier Lacombe la misma aceptación. Conocemos el breve trabajo de Lacombe por la traducción publicada en *Notas y Estudios de Filosofía* de Tucumán (vol. IV, nº 14), en la que leemos: "El impulso espiritual, la sed y la embriaguez de abismarse en lo absoluto no conocen casi, por parte del Vedanta, ese matiz de reserva, de contención y como de pudor, perceptible por el contrario en ciertos textos de Plotino. El acento de triunfo del 'viviente liberado' que proclama 'yo soy Brahman' no tiene un paralelo tan llamativo en las *Enéadas*..." Pero esta diferencia de énfasis carece a nuestro juicio de importancia frente a esta cuestión decisiva: el centro del círculo que representa el alma, ¿es idéntico con el centro que representa el Brahman, o coincide simplemente con él? Si lo primero, estamos en un sistema monista, que es justamente el de las Upanishadas (o por lo menos el del Vedanta, "interpretación no-dualista de las Upanishadas"); si lo segundo, estamos en un sistema teísta. Y Lacombe es categórico en este punto: "La introversión mística, en Plotino como en las Upanishadas, se basa en la identidad pura y simple del centro metafísico de cada uno y el centro universal", dice citando *En.* VI 9, 10.

Vemos pues cómo el problema del "orientalismo" de Plotino se combina con el de su misticismo. En el libro que nos sirve de epígrafe, Rist ataca tanto a los que suponen que todas las místicas son iguales —representativas de la *philosophia perennis* que trasciende religiones y culturas— como a los que creen que no hay místicas que no sean cristianas, o bien

niegan por principio el misticismo a las *Enéadas* (por ej., J. Katz), o bien califican de "nociva exerecencia oriental" la visión de lo Uno (por ej., W. R. Inge).

Justamente el mérito más singular de Rist consiste en haber tratado el problema del misticismo —y consecuentemente el del orientalismo— sacándolo de la ambigüedad y vaguedad que ambos términos han comportado en relación con el neoplatonismo. Muy honestamente Rist reconoce su deuda para con R. C. Zaehner, que en su libro: *Mysticism: Sacred and Profane* presenta cuatro tipos de lo que indiscriminadamente se suele llamar "misticismo": 1) panteísmo, o experiencia mística natural —panhenérica, según Zaehner—; 2) completo aislamiento del alma frente a la naturaleza, por medio del ascetismo; 3) monismo; el alma individual es idéntica al poder que está tras el universo —Atman es Brahman—; y 4) misticismo teísta; el alma aislada alcanza la unión con un Dios trascendente, pero no es idéntica a éste. Y si Zaehner hubiera ubicado a Plotino dentro de ese esquema, declara Rist, no hubiera sido necesario su propio capítulo sobre "Misticismo".

Teniendo a la vista este esquema, Rist examina en detalle un gran número de textos-clave de Plotino, tratando de vencer las múltiples dudas que surgen de expresiones aparentemente contradictorias: la $\delta\mu\omega\lambda\omega\upsilon\varsigma\ \delta\epsilon\alpha\phi$, ¿significa identidad o semejanza? ¿Cómo distingue Plotino los tres niveles de la realidad? ¿Cómo puede anularse la alteridad que divide el alma del nivel del *noûs* y del de lo Uno? No es posible la visión de lo Uno si hemos de volvernos iguales a él, ya que lo Uno nada ve fuera de sí mismo. Del examen que Rist hace de estas cuestiones surge: que si en el raptó el alma se rinde, no se rinde a sí misma sino a otro; que llenarse de Dios no es llenarse de sí misma; que el aislamiento con respecto a las demás cosas no es un fin en sí sino una condición para que el yo, aislado de lo finito, pueda volverse plenamente receptivo de lo infinito. Y así queda categóricamente rechazada la tesis de Bréhier, e implícitamente también la de Lacombe: el misticismo de Plotino no cabe en ninguna de las tres primeras clases fijadas por Zaehner, sino sólo en la cuarta. El alma como sustancia espiritual, aunque raptada y vuelta infinita en vez de finita, no queda nunca obliterada ni se revela como lo Uno, porque no es la única sustancia espiritual.

II. Plotino: ¿pensador original o continuador de Platón?

Antes de examinar la respuesta que da en cambio MOREAU a la cuestión del misticismo plotiniano, destaquemos que mientras Rist se esfuerza por acentuar la originalidad de Plotino, Moreau prefiere encontrar en Platón todos los puntos de partida para el desarrollo de las doctrinas plotinianas, tratando de demostrar al mismo tiempo cuán justificadamente "platónica" es esta doctrina. Ciertamente que no podemos apreciar hasta qué punto esta posición sería incompatible con la que surge del libro de Rist, porque ambos autores demuestran su tesis con ejemplos muy diferentes. Escogamos sólo uno: Moreau considera esenciales la idea "cosmobiológica" y la de la eternidad del mundo, ya implícitas en Platón aunque una parezca estoica y la otra aristotélica. Rist, en cambio, se apoya principalmente en la consideración de lo Uno, que era concebido por Platón como finito —de otro modo se hubiera apartado de la tradición pitagórica que identifica lo bueno con el límite y lo malo con lo ilimitado, y aun de toda la tradición helénica

que consideró siempre la infinitud como signo de inferioridad—; Plotino declara que lo Uno-Bien es infinito, y creador de los seres. Y en el capítulo I, al tratar de la "Belleza, lo Bello y lo Bueno", Rist muestra la esencial diferencia que existe entre *lo Bello* como fin del ascenso dialéctico en el *Símpoio*, y la *Belleza* de la concepción plotiniana, según la cual la procesión de la Belleza es sólo una parte de la total procesión desde lo Uno. Y por análogas razones, la aproximación platónica al Bien no tiene nada que ver con la unión mística plotiniana.

En resumen, para Moreau la filosofía de Plotino es un platonismo más profunda y originalmente interpretado, donde los problemas nuevos, principalmente religiosos —ya tocados por Platón en forma mítica y poética— son elucidados dialécticamente; para Rist Plotino es un pensador independiente, cuyo mayor motivo para filosofar consiste en racionalizar sus propias intuiciones y experiencias.

Pero volvamos al problema religioso. Los puntos de vista sostenidos por Moreau coinciden aquí con los de Rist, aunque el carácter de la obra del investigador francés le otorga menos relieve, menos vigor aparente en sus posiciones. La obra se presenta como fundamentalmente didáctica y no polémica; sin embargo un examen cuidadoso revela que cada una de las tesis ha sido trabajada a fondo y que el autor no ignora las interpretaciones disidentes sino que les da respuestas implícitas. Su plan consiste en ir elevándose, en un estudio sistemático, de la cosmología a la psicología, de la psicología a la noética, de la noética a la teología; y paralelamente, en trazar el pasaje de la vida interior a la vida espiritual y de ésta a la vida mística. Así, la especulación filosófica de Plotino se inserta naturalmente en una aspiración religiosa; la vida espiritual alcanza su culminación en la experiencia mística.

El problema reside en que, de este modo, la filosofía plotiniana parecerá, por un lado, inferir menoscabo a la trascendencia divina —porque al buscar a Dios en la profundidad del alma tenderá a encerrarlo en la pura immanencia—, y por otro lado, parecerá buscar el principio del ser y del pensamiento más allá de la inteligencia, con lo cual el dominio de ésta quedará reducido a una zona de claridad intelectual rodeada de una oscuridad incondable. A estas cuestiones pretende responder Moreau concediendo (innecesariamente, a nuestro juicio) que en la visión unitiva queda abolida momentáneamente la individualidad. Más acertado nos parece sostener, con Rist, que la individualidad se sigue manteniendo, pero que ya no es prácticamente discernible; así como un punto que se marca sobre una hoja de papel sobre otro punto igual no es el mismo que éste, pero es indiscernible de él.

Rist vincula esta dificultad con la amplia exposición de un problema más general, a saber: que una facultad del alma puede existir, aunque no se ejerza por falta de una materia en que hacerlo; que aún la contemplación intelectual, que nunca cesa, puede volverse inconsciente para el alma que se ha hundido demasiado en lo sensible; así como, recíprocamente, la facultad sensitiva, que nunca se extingue, puede quedar prácticamente anulada para el alma que se ha concentrado intensamente en su propia esencia, porque la contemplación no llega a ser consciente sino cuando alcanza el plano de la sensibilidad, así como la sensación no se hace consciente sino cuando llega al plano del alma. Moreau dice lo mismo de un modo más conciso: "el alma, reducida a su potencia intelectual, pero despojada de toda

determinación, devuelta a su simplicidad original, coincide por su centro con lo Uno absoluto, pero no se identifica con él; liberada de toda limitación, ha llegado a ser total, ha retomado contacto con su principio".

Frente a algunas afirmaciones de Moreau debemos recordar, para aceptarlas como abonadas, que estamos ante el autor de *La construction de l'idéalisme platonicien*, *L'Âme du Monde, de Platon aux Stoïciens* (1939), *Realisme et idéalisme chez Platon* (1961), *Aristote et son Ecole* (1965) y *Le sens du platonisme* (1967); de otro modo nos resultarían un tanto audaces o no bastante fundadas expresiones como las que atribuyen a Aristóteles haber leído erróneamente en el *Timeo* platónico la concepción del universo como engendrado e indestructible, o no haber distinguido entre la eternidad absoluta y la infinitud del tiempo; de donde resulta que toda la polémica de Aristóteles contra el *Timeo*, reposa sobre un malentendido.

Por eso es necesario considerar toda la economía del libro para supe- rar la primera impresión que se recibe, que es la de estar ante una obra de exposición, correcta pero superficial, sólo útil para el que comienza el estudio de Plotino. Cuanto más se conocen las interpretaciones opuestas mejor se comprende que, frente a cada problema, hay una toma de posición personal y que, sin hacer nunca ostentación de ello, Moreau se ha cuidado de establecer, en la mejor oportunidad que tenía para hacerlo, los elementos de juicio destinados a fundar su propia interpretación. Así aparece la cuestión de la inmanencia y la trascendencia de lo divino, por ejemplo: resulta más inteligible si se tiene en cuenta cómo Plotino combina la aceptación de algunos puntos de vista aristotélicos con tesis que en Platón se encontraban ya potencialmente dadas. Lo mismo ocurre con la actitud de Plotino frente a la tesis "artificialista" de la creación del mundo, que las *Enéadas* parecen rechazar en beneficio de una concepción "cosmobiológica", y, por lo tanto, de una creación no deliberada —como en el arte—, sino necesaria, —como en la generación biológica.

Puede decirse que no hay problema verdaderamente importante en la interpretación de Plotino que no esté encarado con firmeza en este libro. Y esto es tanto más digno de destacarse cuanto que la obra no aparece recargada ni de citas ni de opiniones divergentes; sólo se mencionan los trabajos más clásicos y autorizados, y la obra gana con ello en claridad. Y si resulta de gran interés para el especialista, es también un instrumento útil para el principiante, que encontrará en esta exposición una guía segura para adentrarse en el conocimiento de la doctrina del "más metafísico de los filósofos".

III. La "audacia" en el centro del sistema plotiniano

Más en la línea de la monografía deliberadamente interpretativa, y con un lenguaje por momentos heideggeriano, N. BALADI —profesor de la Universidad marroquí de Rabat, y autor de *La Pensée religieuse de Berkeley* (1945) e *Introduction à l'École d'Alexandrie* (1962)— pasa revista a los puntos esenciales de la metafísica y la teología plotinianas exclusivamente desde el concepto de τὸ μα, "audacia", que si bien es relativamente infrecuente en las *Enéadas* reaparece siempre en las articulaciones que podríamos llamar dinámicas del pensamiento de Plotino; por ejemplo toda

vez que se hace necesario explicar el "pasaje" de un término a otro de la procesión, o los momentos de la conversión.

Tal vez lo más original de la interpretación de Baladi —aunque en términos generales se la encuentre ya en Zeller— reside en su identificación de "audacia" con principio de discontinuidad, imprevisibilidad, contingencia, separación, irracionalidad; en una palabra con todo lo que atenta contra la pretendida unidad del mundo plotiniano, y que el autor caracteriza como "una falla original en el ser". Ya vimos en Rist una crítica a la identificación fácil del plotinismo con un panteísmo, identificación con la que evidentemente la formación hegeliana de Bréhier tiene algo que ver; pero esta crítica se hace desde la economía interna del pensamiento de Plotino. Los motivos de Baladi parecen más bien responder a un punto de partida personal de cierto matiz trágico —que se transparenta ya desde la *Introducción*— y que resulta afín con algunos epígonos del existencialismo. "El mundo plotiniano, en lo que tiene de original y de profundo, no emana automáticamente. Surge, ek-siste, se separa; se desarrolla y evoluciona, ciertamente, pero a partir de una diferencia y una separación" (p. 6). El ser es audacia, en tanto osa separarse de lo Uno; la teología y la filosofía son audacia, en tanto son pensamiento del ser en su alteridad, e intento de comprender esa brecha que corroe toda realidad como "un hecho primitivo e irreductible" (p. 116).

Pero el que el concepto de "audacia" explique con tanta felicidad el dinamismo de lo real podría hacer pensar, insinúa Baladi, que coincide con el de "procesión". Por el contrario, el examen de los textos muestra que la audacia es la causa o principio explicativo de la procesión: la Inteligencia "procede" de lo Uno *por* audacia, y esta audacia es algo que pertenece esencialmente a lo engendrado y no al generador, que sólo puede "no oponerse" a la procesión. Sin atender demasiado a los muchos lugares en que Plotino insiste en que esta procesión es necesaria y eterna, Baladi prefiere acentuar el concepto típicamente alejandrino de la audacia como principio de la procesión, y concluye que esta separación es "la contingencia misma". "Para el Alma es una contingencia separarse de la Inteligencia, y lo es también el que las almas se separen entre sí, y el que se preocupen por un cuerpo y dejen que un reflejo de ellas mismas se una a él" (p. 117). Con todo la específica audacia de la Inteligencia —curiosidad y multiplicidad— no es idéntica a la específica audacia del Alma —preocupación por los cuerpos— ni a la audacia de la Materia —poder pasivo de falsificación e ilusión. Sobre esta armazón básica, a la que se agrega la reflexión complementaria sobre el cómo llega Plotino a estas evidencias, razonando por analogía a partir de la experiencia del éxtasis místico, Baladi va reconstruyendo toda la metafísica plotiniana con una orientación sutilmente creacionista y trascendentalista.

La exposición es elegante y correcta, sin pretensiones de erudición o polémica, y con las reservas apuntadas puede resultar una obra muy útil al principiante. Tal vez sería del caso criticar el uso servil de las traducciones de Bréhier y Gandillac, que quién sabe si no han acentuado las tendencias trágicas del autor, que hubieran debido moderarse ante la seca precisión del original; la bibliografía muy desactualizada —a pesar de una breve lista de títulos recientes que se incluye al final, pero que no se utiliza en el cuerpo de la obra— y ciertos efectismos de lenguaje que no parecen agregar precisión. Pero lo que más reservas nos provoca es la amplitud

casi infinita del concepto que sirve de hilo conductor: una "audacia" que lo explica prácticamente todo, que significa tantas cosas diferentes y hasta opuestas según a qué nivel de la realidad se aplique, ¿no resulta superflua en tanto principio explicativo, y no se justifica plenamente el que Plotino casi no haga uso de ella en su obra? Queda, con todo, su innegable resonancia moral y psicológica; y en este sentido no puede negarse que ha servido de punto de articulación para una versión vívida y atrayente de la metafísica plotiniana.

Carlos Manuel Herrán - Mercedes Riani

RESEÑAS

PIETRO PRINI, *Plotino e la genesi dell'umanesimo interiore* (2ª ed., Edizioni Abete, Roma, 1970). 168 pp.

Tenemos aquí la segunda edición del libro del Prof. Pietro Prini sobre Plotino.

En los últimos años se han multiplicado las reediciones y nuevos estudios sobre Plotino. En lo que se refiere al texto crítico de las *Enéadas*, no sólo se espera para este año la aparición del penúltimo de los volúmenes de las *Plotini Opera* de P. Henry-H. Schwyzer, con el texto griego críticamente establecido de la *Enéada sexta*, sino que desde 1967 se posee completo el texto griego —observando el orden cronológico— y la versión alemana de los tratados eneádicos, debido a la tarea colectiva de R. Harder, R. Beutler y W. Theiler, auxiliados también por W. Marg; A. H. Armstrong entre 1966 y 1967, ha entregado ya por la Loeb Class. Library, tres de los seis volúmenes proyectados de las *Enéadas*, provistos del texto griego de Henry-Schwyzer —aprovechando incluso en estos tres primeros libros las reformas introducidas en el texto por los autores citados en su *editio minor*— y ofreciendo una nueva versión inglesa de las *Enéadas*. Faber & Faber Ltd. de Londres ofrece desde 1969 una nueva edición revisada de la antigua versión inglesa de Stephen Mackenna, examinada y acrecida, con las colaboraciones respectivas de B. S. Page, E. R. Dodds y P. Henry desde 1930 en adelante. Para seguir manteniéndose en los límites del último quinquenio se debe recordar también que en estos últimos años se han reeditado los estudios ya clásicos del P. Arnou, *Le désir de Dieu*

dans la philosophie de Plotin, Roma, 1967; J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et St-Augustin*, París, 1971; A. H. Armstrong, *Plotinus. The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Amsterdam, 1967 e incluso, poco antes, C. Carbonara, *La Filosofia di Plotino*, Nápoles, 1964. Por otra parte, entre las varias obras aparecidas pertenecientes al mismo periodo*, creemos se deben hacer notar los libros de dos autores canadienses, J. M. Rist, *Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge University Press, 1967 y J. N. Deck, *Nature, Contemplation and the One*, University of Toronto Press, 1967, característicos por los ajustados análisis de algunos temas específicos de las *Enéadas*, que prolongan la línea de estudios iniciados en lengua inglesa por W. R. Inge entre 1917-18 con sus lecciones Gifford de San Andrés; el de B. Salmons, *La libertà in Plotino*, Marzorati-Editore, Milano, 1967, de notable penetración metafísica y el de J. Moreau, *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, Vrin, París, 1970, obra en la que a los setenta años de edad el fino helenista francés nos ofrece el más comprensivo estudio existente sobre Plotino.

La obra de Pietro Prini se ha ganado un lugar propio dentro de este conjunto de recientes publicaciones sobre Plotino.

Se ha esforzado Prini por proporcionarnos un camino que haga posible el acceso a Plotino y al mismo tiempo muestre su vigencia en el modo de pensamiento de nuestro

momento histórico. Esa vía de comunicación ha sido percibida a través de la valoración del hombre interior obvia en las *Enéadas* y aprehensible en nuestra época hurgando bajo la aparente superficie de una civilización tecnológica que aniquila al hombre y a la que se le solicita permanecer indiferente. El individuo humano, el momento en que la conciencia se hace presente en la evolución universal, debe tomar conocimiento de esta su realidad esencial y reasumirse de este modo como el legítimo generador del progreso científico y tecnológico dinamizado por un *telos* trascendente a esta evolución. De este modo desde Plotino hasta nuestros días, pasando por Descartes, la línea humanista, del hombre que con mayor o menor lucidez comprende que su interioridad no se opone a la naturaleza universal, sino que ambos se compenetran y que ésta se gana ganándose aquella, nos da la norma para trazar una analogía entre la unidad del mundo inteligible y la naturaleza sensible existente en Plotino y que no rompe nuestra sociedad tecnificada con el hombre que proyecta y el método de la teología negativa exigible por lo Absoluto y muestra de su inmanencia-trascendencia, nos permitirá también expresar en unidad la distinción y orientación del proceso evolutivo hacia su verdadero fin.

Esta tesis previamente esbozada es apoyada por tres capítulos analíticos en torno a las *Enéadas*.

El primero de ellos subraya algunos elementos históricos del contorno romano de Plotino en general preteridos por los intérpretes. Se insiste en la situación de zozobra social y política propia de este segundo tercio del siglo III, en el renacimiento del ideal del rey justo entre las clases senatoriales, en la composición de la escuela de Plotino con predominio de miembros de

estas últimas, hecho probablemente motivado porque la enseñanza filosófica de Plotino siguiendo la línea platónica y estoica hacia visible un orden jerárquico en el que las clases altas podían encontrar reflejada su función de ejemplares éticos en una sociedad convulsinada, que les cortaba toda otra aspiración y, finalmente, se insiste sobre el destino más profundo de estas enseñanzas que no aspiraban al éxito inmediato, pero sí a la formación lenta de una clase dirigente que dejó su sello en las bases ideológicas del sacro imperio.

El capítulo II aborda previamente la cuestión de los desequilibrios psicosomáticos de Plotino, se muestran tales síntomas como reflejos personamente asumidos del desequilibrio de la época y se manifiesta brevemente cómo la actitud natural de Plotino hacia este contorno histórico ha condicionado su filosofía, 1º en una forma optimista que incorpora el mundo a su pensamiento y más tarde con una actitud de rechazo crudamente dualista, y esta doble dialéctica se ostenta como una de las razones de la ambigüedad del lenguaje de las *Enéadas*.

Característico de este modo de ver le parece a P. Prini la concepción de la materia y el mal a través de *En. II,4* y *I,8* (tratados 12 y 1 en el tiempo). El primer caso es un intento de dominar la irregularidad de las cosas mediante una dialéctica integradora, basada en la debilitación cósmica, que pide a las clases superiores su rehabilitación y que encuadraba en la tradición de la *República* y el renacimiento de las esperanzas de la clase senatorial en los primeros años del reinado de Galieno. En el segundo los males aparecen como originados de una raíz irreductible que refleja la sustitución de la política de la razón por la de la fuerza y como única solución de la per-

sona y el ejercicio de su libertad, la liberación de todos los desórdenes del cuerpo.

En el último capítulo se refiere el autor a la naturaleza del Uno entendido por Plotino como lo radicalmente "otro" y potencia infinita, al modo de lo Sagrado en los análisis de R. Otto, y en relación con esto el empleo de la teología negativa en las *Enéadas* se vincula con la expresión de aquello que no puede ser caracterizado psicológica ni lógicamente, y cuya interna dialéctica en relación con los aeres, exige la doble negación. Pero esta huida del mundo es reingreso en sí mismo según la dialéctica del Bien y el amor en Plotino. Amor que no es estrictamente el *eros* platónico ni la *agápe* cristiana. Es, sí, impulso hacia la Perfección que en cada uno radica su potencia difusiva, aunque no por inclinación hacia el cosmos, y de la que viene el origen y fin del amor: su fin, va'or y causa.

Y esta liberalidad creadora otorga a la ética de Plotino sus méritos e insuficiencias. Por ello contemplación y producción se identifican según *En. III,8*, pero también eso, mientras más rica sea la vida interior del hombre, más perfectos serán sus efectos en el mundo, así fuga del mundo y enriquecimiento de él, son íntimamente solidarios; la acción del hombre surge de su captación de la acción divina. Nuevamente son evocadas aquí las grandes figuras de los hombres contemplativos, que más tarde florecerán en la monástica cristiana; la *praxis*, la vida práctica que disgrega y multiplica no es productora. Sin embargo esta premisa moral queda como algo ineficaz en relación con la sustancialización del mal. Las fuerzas del mal a través del hombre son activas y para llevar a cabo la revolución que se necesitaba, el ideal de la contempla-

ción debe acompañarse de una actividad transformadora que sólo el amor hacia el prójimo puede inspirar.

Llegados a esta altura creemos oportuno realizar un breve balance de la obra que comentamos.

Con independencia de la tesis que reactualiza a Plotino en la línea del humanismo interior, Prini ha facilitado a los estudiosos y estudiantes de las *Enéadas* buenos y claros análisis sobre la materia y el mal, el Uno y la teología negativa, la noción de *eros* y de *theoria*, *poiesis* y *praxis*. En todos estos casos el autor ha apuntalado sus reflexiones con una eximia bibliografía en notas a pie de página, que representan los más penetrantes exámenes que se hayan realizado sobre los respectivos tópicos. Asimismo las veinte páginas finales de bibliografía clasificada por temas, prolongan útilmente el elenco de trabajos de B. Mariën, incluido en el tomo 2º del vol. III de la traducción italiana de las *Enéadas* de V. Cilento.

De la misma manera y asociativamente, las bien asentadas afirmaciones del autor sobre Plotino y su contorno romano hacen pensar en el valor de otros testimonios y sus posibles influencias (las doctrinas hindúes, cf. sobre todo J. Fillozat, *Les relations extérieures de l'Inde (I)*, Pondichéry, 1956, pág. 53 y ss.; Ammonio Saccas, Porfirio, *Vita Plotini III*; los misterios de Isis y Eléusis, J. Cochez, "Plotin et les mystères d'Isis", *Revue Neosch. Phil.*, 18, 1911, pág. 323 y ss. y V. Magnien, *Les Mystères d'Eleusis*, Paris, 1950, pág. 162 y ss. e incluso el maniqueísmo, H. Ch. Puech, "Position spirituelle et signification de Plotin", *Bulletin de l'Assoc. G. Budé*, Oct. 1938, pág. 20-21); el examen de *En. III, 8*, nos trae a la mente el de su anterior, *En. III,7*, sobre la eternidad

y el tiempo. Finalmente las múltiples referencias a la polémica agnóstica, pág. 34, 38, 62, 76, 78, 85, 97, 98, 103, 110 y 125, siempre dentro del texto eneádico, lo que distingue a nuestro autor de otros meritorios especialistas, que se basan en una literatura mínima so-

bre el gnosticismo, hacen de nuevo patente la necesidad que existe de abordar con amplitud el tema de las oscuras e importantes relaciones de Plotino con sus adversarios de *En. II,9*.

Francisco García Bazán

MOURELATOS, ALEXANDRE P. D., *The Route of Parmenides. A study of word, image and argument in the fragments* (Yale University Press, 1970), XXIII + 308 pp.

Según confirma su autor, este trabajo "no pretende ser un comentario de los fragmentos de Parménides" (p. XIV), sino un análisis de los conceptos fundamentales, de la articulación de sus argumentaciones, y de las imágenes que el Poema presenta. Entre dichos "conceptos fundamentales", obviamente, es la noción de "ser" la que ocupa el lugar de preferencia. Mourelatos emprende su tarea a partir del análisis del fr. 2 de Parménides, donde aparece la formulación de los dos únicos caminos de investigación que se ofrecen al pensamiento. Como es sabido, la presentación de estos dos caminos se articula alrededor de formas personales (terceras personas), impersonales (modales) y substantivas (infinitivos) del verbo "ser" (*einai*). Por esta razón, de la interpretación del valor de dicho verbo depende la concepción de ambos caminos de investigación, verdaderos axiomas del sistema de Parménides, que no es sino una ilustración o una consecuencia necesaria de las tesis formuladas en los versos 3 y 5 del fr. 2. Según Mourelatos, la mayor parte de la crítica actual ha llegado a un acuerdo respecto de los tres puntos más discutidos de este fr. 2: (a) el verbo *einai*

(en sus formas personales y substantivas, no en las impersonales) tiene valor existencial; (b) la ausencia de sujeto del "es" (*esti*) es intencional; (c) esta ausencia de sujeto no implica que el verbo *einai* sea impersonal. Mourelatos se suma al acuerdo comprobado respecto de (b) y (c), pero rechaza de plano (a), pues, según interpreta, la construcción absoluta de *einai* no asegura de por sí el carácter existencial del mismo. En este aspecto, Mourelatos se reconoce deudor de Ch. H. Kahn, quien, en un artículo publicado en 1966, había sostenido que "en el uso filosófico del verbo, el valor fundamental de *einai* (utilizado aisladamente) no es 'existir' sino 'ser así', 'to be the case', 'ser verdadero'".¹ A este elemento negativo del aporte de Kahn —tendiente a eliminar la forzosa interpretación del *esti* absoluto como existencial— Mourelatos agrega, como elemento positivo, la vieja tesis de Calogero² según

¹ Conservamos la fórmula en inglés porque no encontramos un equivalente exacto en castellano.

² "The greek verb 'to be' and the concept of Being", en *Foundations of Language*, 2, 1966, p. 247.

³ En *Studi sull'eleatismo*, Roma, 1932, *passim*.

la cual el "ser" parmenídeo es el ser de la cópula verbal, es decir, la mera forma de un juicio (afirmativo o negativo, según el caso). Como consecuencia de ambos puntos de vista, Mourelatos afirma que el *esti* de Parménides no es existencial, sino copulativo; pero —y éste es su aporte original— asistimos en Parménides a la formulación de un nuevo tipo de nexo copulativo, nexo que trasciende tanto la simple predicación de un sustantivo respecto de un adjetivo (p.e., "Sócrates es blanco") como la predicación clasificatoria (p.e., "Sócrates es un hombre"). Se trata de la *predicación especulativa*, que, al mismo tiempo que *conecta* dos elementos, postula una relación asimétrica (o sea que no se trata de una identidad) según la cual "el predicado (el término de la derecha) pertenece esencialmente al sujeto (el término de la izquierda), o es una condición necesaria del mismo" (p. 57). A manera de resumen, Mourelatos observa que la predicación especulativa es, a la vez, análisis, interpretación y explicación.

Esta concepción del nexo copulativo parmenídeo conduce a Mourelatos a su hipótesis más original: el *esti* de Parménides *no sólo carece de sujeto, sino también de predicado*. "Esti" es un mero nexo que une un sujeto inexistente con un predicado también inexistente, y los dos caminos de investigación que Parménides ofrece en el fr. 2 son *fórmulas vacías* que tienen esta forma: "uno, que ... es ... y que no es posible que ... no sea ...; el otro, que ... no es ... y que es correcto que ... no sea ..." (p. 55).⁴ Mou-

relatos prolonga esta concepción en el fr. 8, donde se deducen las "propiedades" o "caracteres" del ser, que consecuentemente son interpretados como la serie de los valores que se ubican en el lugar correspondiente al predicado en el esquema de la predicación especulativa (el papel del sujeto, obviamente, corresponde a "lo que es", *to on*). Esta interpretación culmina con el análisis del valor cognoscitivo de la "búsqueda" (*díxsis*) parmenídea, de la significación de la *doxa* ("aceptación", según Mourelatos) y de los "términos engañosos" (deceptive).

El abundante material presentado por Mourelatos, y, en especial, su particular concepción del verbo "ser" en Parménides, ofrece un campo fértil para la polémica. No obstante, un análisis detallado de sus puntos de vista excedería los límites de esta reseña. Nos limitaremos, por ello, a formular unas pocas apreciaciones sobre su hipótesis central, pues de ella depende el resto de su interpretación. En primer lugar, debemos reconocer que la tesis de Kahn es menos extremista de lo que sugiere Mourelatos. Kahn pretende fundamentalmente criticar el carácter abstracto que suele otorgarse al verbo *einai* y que por lo general se traduce con el término "existir". El verbo *einai* en su uso absoluto tendría más bien, para Kahn, un valor locativo⁵ que aseguraría la *realidad* del sujeto en cuestión. En un artículo posterior al analizado por Mourelatos, y dedicado por entero a Parménides,⁶

la individualización del sujeto de ambas formulaciones (en caso de que lo hubiera).

⁵ Cf. H. KAHN, *op. cit.*, p. 257.

⁶ "The thesis of Parmenides", en *The Review of Metaphysics*, 22, 1969.

⁴ La traducción habitual de ambos versos es: "uno, que es y que no es posible que no sea; el otro, que no es, y que es necesario que no sea". El problema, hasta hoy, era

Kahn observa que el verbo *einai*, en su uso absoluto, resalta el hecho de que el sujeto del conocimiento "es —y debe ser— definitivamente así; que debe ser absolutamente así en la realidad o en el mundo... Es un hecho definido, un real estado de sucesos (state of affairs)".⁷ Esta interpretación no relega a un segundo plano el concepto de existencia, sino que "lo implica en dos niveles: (a) existencia del sujeto, 'lo que es'; (b) existencia o realidad del hecho o situación que caracteriza esta entidad de un modo determinado".⁸ En este sentido, la tesis de Kahn no justifica la formulación extrema de Mourelatos,⁹ sino que, por el contrario, se inscribe en la mejor tradición histórico-filológica que sostiene el valor de "presencia" del verbo *einai* en su uso absoluto, especialmente en el griego arcaico que Parménides recrea.¹⁰ El intento de Mourelatos por revitalizar el valor copulativo del *esti* parmenídeo, en cambio, puede ser calificado de anacrónico, pues pretende interpretar el pensamiento de Parménides mediante estructuras verbales —y, por ende, mentales— muy posteriores. En Parménides observamos no sólo la utilización del verbo *einai* en su sentido

*fuerte*¹¹ sino que asistimos incluso a una completa demostración de su carácter de *presencia* absoluta, total y única, calificativos estos que excluyen toda posible indeterminación del único sujeto posible, que, para Mourelatos, es sólo una variable lógica. La tesis parmenídea afirma la presencia de lo que está presente y en tanto está presente, la realidad de lo real en tanto es real, es decir, que sólo analíticamente podemos distinguir en ella un "sujeto" y un "predicado"; en el mejor de los casos, se trata de "un predicado que se piensa junto con el sujeto".¹² Al igual que Calogero y otros escasos autores que sostuvieron el valor copulativo del *esti* parmenídeo, Mourelatos no logra relacionar de manera convincente su interpretación del fr. 2 (que postula el carácter de *sero* del verbo *einai*) y la rigurosa analítica de *to on* del fr. 8 (donde se hace hincapié exclusivamente en el carácter sustantivo —o, gramaticalmente, de sujeto— de "lo que es"). Esta analítica no corresponde a cualquier "sujeto" de conocimiento, sino al *único*, a "lo que es", porque "ni hay ni habrá nada, aparte de lo que es" (fr. 8.36-7).

No obstante las discrepancias señaladas respecto de la interpretación de Mourelatos, consideramos que su trabajo posee elementos de gran valor y, fundamentalmente, una información y una metodología rigurosas y precisas. Un extenso capítulo dedicado a la forma épica del lenguaje parmenídeo y a la posible influencia de Homero y de Hesíodo,

⁷ CH. H. KAHN, "The thesis...", p. 711.

⁸ CH. H. KAHN, "The thesis...", p. 713.

⁹ Mourelatos, a su vez, criticó este nuevo artículo de Kahn. Su objeción principal es la siguiente: "Es sorprendente el modo en que Kahn se aferra a la concepción tradicional según la cual el *esti* de Parménides tiene básicamente fuerza existencial" ("Comments on 'The thesis of Parmenides'", en *The Review of Metaphysics*, 22, 1969, p. 740).

¹⁰ Cf. J. KOWSKI, "Die Konstitution der Begriffe Nichts und Sein durch Parmenides", en *Kantstudien*, 1969, pp. 404-416.

¹¹ Cf. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, París, vol. I, 1970, p. 322.

¹² A. BAUMAN, *Formen der Argumentation bei den vorsokratischen Philosophen*, dis., Würzburg, 1906, p. 41.

es sumamente esclarecedor, y otro tanto ocurre con su análisis de los conceptos de "persuasión" y "confianza" (*piátiá*), de importancia decisiva en la lógica de Parménides. El trabajo finaliza con cuatro apéndices dedicados a tópicos cuya inclusión en el cuerpo del argumento

hubiese dispersado la atención del lector. Se trata de análisis del hexámetro parmenideo, de las interpretaciones del *esti* del fr. 2, del significado de *khré*, y del texto griego completo de los fragmentos.

Néstor Luis Cordero

Platón y Freud en la crisis de la filosofía¹

Si el valor de este trabajo sobre Platón ha de juzgarse por sus frutos, sólo cabe una entusiasta afirmación. Cualquiera que alguna vez se haya acercado a los diálogos platónicos, no ha podido dejar de experimentar una inquietante sensación de contemporaneidad y una especie de sacudimiento interno, como si Platón viniera a "meterse" dentro, violentando hasta el absurdo los cánones de toda "lógica" histórica. Pero estos cánones no son los de la experiencia humana y a ésta le toca transformarlos y darles nueva vida. Yvon Brès pone en escena la creación platónica y nos muestra el itinerario viviente, el proceso mismo, las continuas crisis de crecimiento de una experiencia creadora. Al hacerlo, quita toda ilusoriedad a ese "salto" imposible que Platón parece dar para nosotros, cada vez que nos ponemos en contacto con sus diálogos. La contemporaneidad del filósofo parece quedar plenamente confirmada, en una interpretación que nos la va mostrando, sin que experimentemos el menor sentimiento de violencia o arbitrariedad.

Pero por detrás de los alentadores resultados, y sosteniéndolos, se alzan las hipótesis metodológicas que orientan el trabajo y la compleja problemática que los contiene.

¹ YVON BRÈS, *La psychologie de Platon* (Paris, P.U.F., 1968).

ne. Y ésta, como al mismo autor no se le escapa, culmina en una de las cuestiones cruciales que devuelve desde dentro el pensamiento contemporáneo: la crisis de la filosofía, crisis para la que la filosofía desde sí misma no tiene respuestas, que la obliga a dar el primer salto mortal fuera de sí y, por ello, crisis incomparable a las múltiples que la conmovieron desde su nacimiento. La crisis actual de la filosofía es esa autodestrucción que ella misma opera por incorporación del destructor. El resultado es el momento "postfilosófico" que estaríamos viviendo, dice Brès, y acentúa así la paradoja de que toda "renovación" de la filosofía implica el reconocimiento de su muerte, en el sentido menos simbólico y ambiguo. No en el sentido de la filosofía heideggeriana, por ejemplo, que, quiéralo su autor o no, cuestiona la tradición "metafísica" desde un lugar filosófico que —citamos una fórmula hegeliana— se pone a cubierto de "la tormenta del presente".

Es en este momento destructivo, momento "postfilosófico", que Platón, filósofo, puede hablarnos y dar el testimonio vivo de la posibilidad actual de mutua fecundación de filosofía y ciencias del hombre y, más concretamente, de filosofía y psicología. ¿Cómo es esto posible? Veamos las hipótesis metodológi-

cas de Brès y enunciemos, partiendo del mismo autor, la problemática que encierran.

Brès comienza fijando el carácter y los alcances de su trabajo. Se trata de un ensayo de historia de la filosofía, lo cual impone una primera precisión metodológica: la historia de la filosofía no se identifica con la historia de las ideas. Al ocuparse ésta de teorías filosóficas, lo hace para mostrar hasta qué punto constituyen un testimonio de su tiempo, de un contexto sociocultural dado. La historia de la filosofía, en cambio, debe proponerse revelar esa dimensión en que una filosofía efectúa, a partir de las ideas de su tiempo, una creación original. No puede entonces poner entre paréntesis la experiencia humana única que está dando vida a la obra creada. ¿Se trata entonces de hacer la biografía de un filósofo —o su psicoanálisis— o de señalar sus opiniones psicológicas, tal como el título —*La "psicología" de Platón*— lo estaría indicando? Nada de eso.

Se trata de leer, a la luz del psicoanálisis, el proceso de la experiencia creadora que se expresa en los diálogos.

Brès examina dos objeciones posibles a esta perspectiva y ello le permita precisarlas.

La primera objeción, general, es la objeción de anacronismo, el hecho de interpretar filosofías del pasado a través de categorías actuales. Sin examinar a fondo este problema, Brès deja tendidos los hilos —no nuevos, por otra parte— para su elaboración:

a) El anacronismo es inevitable. Ello es particularmente claro en el caso de Platón. ¿Acaso no se pueden deslindar dentro de la línea de interpretación tradicional del platonismo, un Platón neoplatónico, otro cristiano y otro kantiano? El que cree leer los diálogos sin perjuicio,

nos dice, cae totalmente víctima de sus prejuicios implícitos. Platón es un "especial lugar de ilusiones retrospectivas".

b) Queda en pie el problema del "mal" y del "buen" anacronismo, de aquél que fuerza las ideas hasta el contrasentido —la atribución a Platón, por ejemplo, de una moral de las virtudes— y de aquél que, en cambio, al arrojar luz sobre el pasado, es, como piensa Diès, "uno de los factores de nuestro progreso espiritual".

La segunda objeción, más específica, es la de reducción. El recurso a Freud hace intervenir a las "ciencias humanas" en la historia de la filosofía. En el caso del psicoanálisis, no sólo se trataría de reducción, sino de destrucción de la dimensión más genuina de las ideas filosóficas: su valor de verdad o su ser expresión del ideal —verdadero "pathos" filosófico— de la verdad.

Brès se sumerge profundamente en esta segunda objeción y llega al problema de la crisis de la filosofía. La objeción sólo puede hacerse desde un contexto positivista en que se reduce el psicoanálisis a su cáscara ideológica naturalista; o desde un contexto "idealista" que se mantiene ilusoriamente fuera de aquella autodestrucción de la filosofía. En cambio, si el filósofo profundamente hundido en la crisis, arroja su mirada peculiar al psicoanálisis, advertirá el alcance filosófico de éste, es decir, la posibilidad de plantear a la luz del freudismo las cuestiones filosóficas fundamentales.

Lo que se obtiene, al ir de la filosofía hacia Freud y realizar una lectura y una interpretación filosóficas de Freud —cosa que, por ejemplo, ha intentado sistemáticamente Ricoeur— es la captación desde dentro de uno de los aspectos fundamentales de la situación ac-

tual de la filosofía: la filosofía opera uno de los modos de su autoquestionamiento radical, en la interpretación filosófica de Freud. En este sentido, tiene la radical experiencia de su muerte sin dejar por eso de ser filosofía: "filosofar es también denunciar los ídolos filosóficos". En la muerte de la filosofía puede verse así expresada y legitimada esa pasión por la verdad propia de la actitud filosófica.

El mutuo intercambio de psicoanálisis y filosofía lleva a cabo una transformación y una renovación de psicología y filosofía: ni la filosofía se reserva un dominio inaccesible, ni la psicología pretende operar una reducción de la filosofía sin modificarse a sí misma.

¿Qué tiene que ver Platón con todo esto? La respuesta de Brès, que intenta fundamentar a lo largo de su libro, nos revela un Platón que habría operado, en el curso de su experiencia creadora, ese proceso de desfalsificación que lleva a cabo la filosofía actual en fusión con el psicoanálisis. Platón sería el testimonio vivo de ese itinerario hacia el inconsciente que podría ser visto, para Brès, como el progreso mismo de la conciencia en la historia. Comprender a Platón a través de Freud es ver cómo ese esfuerzo de desenmascaramiento está ya contenido —aun traicionado luego— en la obra de Platón. Platón "alcanza, en un cierto momento, ese punto de total desamparo (de "détresse") que constituye, para el análisis iconoclasta, la aparente destrucción de todo sentido". Lo que no impide su abdicación final en la "restauración del sentido". Pero, agrega Brès, y en esto radica la impresionante actualidad de Platón, "si la tradición se ha nutrido de los ídolos platónicos y del sentido restaurado, nuestro siglo está mejor hecho para comprender el análisis purificador".

Y concluye: "Los modernos destructores de ídolos tienen a veces el sentimiento de vivir en una época postfilosófica. Tienen razón, en cierto sentido; pero entonces, en el mismo sentido, puede decirse que Platón pertenece a una era prefilosófica".

Llegamos así al problema fundamental en vista del cual ha sido encarado este comentario:

Esos dos momentos de que habla Brès, el "postfilosófico" y el "pre-filosófico", ¿no constituyen la expresión más genuina de la filosofía misma?

La filosofía comienza autocomprendiéndose como pregunta radical que se mantiene a través de las respuestas, como progresiva destrucción de toda solución en que se ahonda la pregunta misma. De esto nos daría testimonio Platón. La filosofía "termina" como crítica radical que cuestiona su propia posibilidad. De esto nos da testimonio nuestra época.

¿No es ésta, por otra parte, la situación de la filosofía en los momentos de verdaderas crisis históricas, de disolución de las formas socioculturales que estructuran un momento histórico?

¿El momento creador se definiría en la filosofía como el momento disolvente y destructor que acompaña la transformación del orden existente? ¿Y la filosofía como edificio o sistema sería el momento "ideológico" en que la filosofía abdica al servicio del orden constituido?

Pensamos que la concepción hegeliana de la filosofía en relación con los elementos originales de su concepción de la dialéctica, constituyen un punto de partida de primer orden para la elaboración de estas cuestiones.

María Elena Lasala

PLATÓN, *Apología de Sócrates*, traducción directa, estudio preliminar y notas de Conrado Eggers Lan (Buenos Aires, EUDEBA, 1971), 188 págs.

Hace ya siglo y medio Hegel decía, con innegable profundidad filosófica, que con la aparición del principio socrático —la reflexión subjetiva, la conciencia moral, el yo interior como último fundamento de la decisión política— comienza a resquebrajarse definitivamente la bella vida sustancial de la *pólis* griega. Pero la simplicidad no mediada —la *pólis*— tenía que defenderse de esta viruencia que anidaba en su seno, del "mal" que estaba en ella. Por eso, concluía Hegel, Sócrates debió perecer.

El pequeño librito tan denso que tenemos entre manos, trabajo del profesor argentino Conrado Eggers Lan sobre la *Apología de Sócrates* de Platón, posee un signo muy distinto, por cierto, al de la interpretación hegeliana. Sin embargo, lo que emparenta a este trabajo con aquella interpretación, creemos, es el pensar la significación de Sócrates desde un lugar comprometido y explícito, esto es, nuestro presente. Destacar esta convergencia puede parecer insólito; pero no lo resulta tanto si, como docentes de Historia de la filosofía antigua, comprobamos que tenemos que trabajar hoy con una bibliografía que ya constituye un "universo de papel" crítico, ahistórico, hipercrítico y crítico-crítico, y donde abunda profusamente la "historia" o la filología, pero donde la filosofía —o el pensar desde un "locus" histórico que guía mi interés— sólo está presente por ausencia. En este sentido, el trabajo que ahora presentamos es un soplo de aire fresco y de vigor filosófico.

Pero detengámonos por un momento en una rápida presentación de la estructura formal de la obra. El "Estudio preliminar" constituye la primera parte y se articula en seis capítulos: "I. El problema de la diversidad de apologías de Sócrates" (pp. 5-15); "II. El texto de la acusación presentada por Meleto y los cargos de Polícrates" (pp. 15-25); "III. El marco jurídico de la acusación de Meleto" (pp. 25-42); "IV. Cronología e historicidad de los escritos socráticos" (pp. 42-69); "V. Sócrates como filósofo" (pp. 69-96) y "VI. El pensamiento éticorreligioso de Sócrates" (pp. 96-110). En el "Índice" final caía uno de estos capítulos se ve seguido por un relevamiento temático topográfico que facilita y ordena las lecturas posteriores. La segunda parte es la traducción del texto platónico (pp. 113-176). A la manera de las mejores ediciones, pero siguiendo su propio criterio, Eggers Lan divide la *Apología* en diez secciones. A su vez, una introducción a modo de resumen del contenido y abundantes notas jalean cada una de estas divisiones. Siguen dos breves "Apéndices". El primero justifica algunos aspectos de la traducción del texto y la transcripción de vocablos griegos en el Estudio Preliminar y Notas (pp. 177-178). El segundo es una lista de los repertorios bibliográficos consultados (p. 179). Los "Índices", uno de "Temas" (a), y el otro de "Autores modernos consultados" (b), cierran el trabajo. De más está decir que ambos contribuyen enormemente a la consulta

y jerarquización de la lectura. Leamos ahora algo de su contenido.

En el "Estudio Preliminar", Eggers Lan se mueve con soltura por entre una erudición crítica e histórico-filológica casi lujuriosa, pero salvando al mismo tiempo el obstáculo que significa caer en la pura metodología sin hermenéutica filosófica de los British Scholars (= "professors with much knowledge about the Greeks", i.e., Burnett, Dodds, Chroust, Bluck, Hackforth, etc., etc.). Es precisamente ante uno de ellos que Eggers Lan ironiza: "El lector queda totalmente indefenso frente a tamaña acumulación de autores, obras, títulos y fechas" (p. 12). Con un enfoque vigoroso, el político, releva aquellas significaciones que hacen de la *Apología* un testimonio actual y dramático. Como la densidad, prolijidad y riqueza del "Estudio preliminar" nos desbordan en cuanto a la posibilidad de una reseña puntual, veamos sucintamente al menos, algunos párrafos que creemos juegan como el nervio de la interpretación de Eggers Lan.

Ya es casi un lugar común decir que el juicio a Sócrates fue un proceso que se le siguió por "irreligiosidad" (o "impiedad", *asébeia*), pero un proceso que en realidad disfracaba todo un problema político. Aunque no han faltado estudios que trataran de convencernos, p. ej., de que la real motivación del proceso se encontraría en plano psicoanalítico: el proceso se debió a la histeria del tiempo de guerra (Dodds); o que bajo la acusación de *asébeia* no se ocultaba un trasfondo político sino de corrupción moral de la juventud (Hackforth). Wilamowitz, por otro lado, sostenía con firmeza que la culpa la tuvo el fanatismo religioso. Chroust, otro erudito, matizaba sutilmente su posición al afirmar que no se trataba de explícitos

cargos políticos —si bien ello puede sostenerse de la motivación real subyacente— porque hubiera constituido, a raíz de la ley de amnistía general de 403 a.C., un vicio jurídico. Pero *asébeia*, y lo que concierne a la *pólis* —es decir, la *política*— son dos términos plenos de sentido histórico y firmemente entrelazados, viene a decirnos Eggers Lan (cf. p. 41). Si leemos bien la acusación de Meleto (*Apología*, 24b), el trasfondo político surge bien claro: vemos que se imputa a Sócrates "no creer en los dioses en que la *pólis* cree" (p. 24). Y no sólo el trasfondo, porque como podemos comprobarlos, "ya *Jenofonte lela en la acusación escrita misma cargos de tipo político*" (p. 23; subr. del autor). Por otro lado, ¿qué significaba lo *daimónion* de Sócrates, aquél equivoco fundamental con el que jugaron sus acusadores y también los intérpretes modernos? "Lo *daimónion* de Sócrates .. entrañaba un nuevo tipo de religiosidad que, de imponerse, podía alterar fundamentalmente el *statu quo*" (p. 104). Es por eso que a la inspirada predicación socrática —que exigía un orden político gobernado por los más capacitados, un orden apolíneo y racional— se la trató de encuadrar en un caso de *asébeia* (la cual, por otra parte, era sentida por sus conciudadanos no como una mera impiedad religiosa o moral, sino como una verdadera corrupción de la frágil normatividad social de la *pólis*). Es que, simultáneamente, "tal predicación iba en contra de las sacrosantas tradiciones de Atenas", y minaba "las bases de la tambaleante democracia" (p. 107).

Pero puestos ahora en otro ángulo de visión, podemos preguntarnos ¿qué tienen que ver Sócrates, el yo como interioridad, y la política? En unas pocas líneas, pero de gran sugerencia y fecundidad,

Eggers Lan nos muestra cómo convergieron históricamente en Sócrates y su destino, la idea del yo y los intereses de la *pólis*. En Homero —nos dice—, la idea del yo parece haber surgido sobre la base del dominio efectivo de cosas *exteriores*. Así, el sustantivo *ánax* (*señor* de bienes y personas) conceptualmente designaba mucho mejor la personalidad del héroe, su "yo", que el pronombre *egó*. Pero en la segunda mitad del siglo V a.C., Sócrates exhortaba a un auditorio compuesto preferentemente por *ánaktes* (propietarios), a no atender a las cosas que son de uno antes que a uno mismo (cf. Ap. 36c). Esta confluencia de significaciones —recalca Eggers Lan—, es fundamental: "*evidencia el paso de un concepto del yo que no abarca la interioridad humana... a un concepto del yo que pone el acento exclusivamente en la interioridad humana*" (p. 108; subr. del autor). Con Sócrates, el alma —que no es ya un mero espectro o un hálito sutil— se centra en el yo interior, y debe ser examinada por dentro. No es difícil ver que esta prédica incesante, en una ciudad que basaba su constitución en

un juego de reglas que permitían manejar cosas, intercambiarlas o acrecentarlas, "aumentaba sin duda el terror de una clase media más o menos acomodada" y operaba como fermento revolucionario. Eggers Lan sintetiza con fuerza: "Una vez más —ni la primera ni la última en la historia— el pensamiento éticorreligioso se revela ba políticamente peligroso, y pronto fue tramada la conjura" (p. 108). Con la muerte de Sócrates, paradigma y conducta se fundieron en altísimo grado. Desde ese momento, la filosofía ingresó en la política para no abandonarla jamás.

Y es justamente desde el enfoque político, creemos, desde donde este trabajo se configura no sólo como un aporte valioso para la comprensión de Sócrates, sino también como una interpretación que, partiendo de Sócrates, nos hace comprender muchos de los serios problemas de la realidad griega, con las categorías de nuestro pensar y sentir contemporáneos. En fin, un libro cuya aparición saludamos, y cuya lectura no podemos menos que recomendar vivamente.

Miguel Angel Nespriás

GILBERT RYLE, *Plato's Progress* (Cambridge University Press, 1966).

¿Está todo dicho sobre Platón? Si atendemos a la cantidad de trabajos publicados y a publicarse parecería que estamos muy lejos de una hipotética última palabra en lo que se refiere a la elaboración de interpretaciones sobre los principales puntos de su sistema. Esta "inagotabilidad" de la filosofía de Platón corresponde a las inagotables situaciones históricas desde las cua-

les es dable acercarse a los temas permanentes de reflexión que aborda: el sentido de la realidad, la posibilidad de trascender los límites de la propia existencia individual, la posibilidad de un orden social justo...

Esto no implica justificar de antemano cualquier interpretación, por caprichosa que resulte, ni tampoco desconocer todo el aparato erudito-

metodológico que generaciones de helenistas, en diálogo, han ido elaborando. Si así fuera, la obra que comentamos estaría perfectamente justificada.

Uno de los principales objetivos de este libro —abundante en "it will be seen" que abren expectativas en su mayor parte insatisfechas por la debilidad de los argumentos— es la reivindicación de un desarrollo progresivo de la filosofía de Platón frente a una legión de fantasmas sin nombre agrupados bajo el rótulo "standard accounts". En estrecha relación con ese desarrollo pretende establecer —ignorando todo lo que en ese sentido se ha hecho en los últimos cien años— una extraña cronología de los diálogos que hace del *Timeo* el primer libro de texto de la Academia —de circulación interna en la escuela— compuesto por Platón mientras esperaba que los escribas terminasen las copias del *Fedón* (apenas anterior o quasi contemporáneo del *Timeo*) cuya geografía mítica de 108c-113c constituiría la primera versión para el gran público de las doctrinas físicas de los pitagóricos que Platón conoció en Sicilia. Todo esto débilmente apuntalado por algunos pasajes de la carta VII al punto que, ante la falta de argumentos seriamente fundados no podemos dejar de preguntarnos ¿cómo sabe Ryle que Platón escribió el *Timeo* precisamente mientras los escribas copiaban el *Fedón*? ¿Es correcto inferir esa situación a partir de la supuesta filiación pitagórica de la geografía fantástica de 108c-113c y su pretendida afinidad con la física

del *Timeo*? ¿Cómo sabe que el *Timeo* era un libro de texto de la Academia limitado al círculo de los discípulos? Es evidente que Ryle desconoce (¿o quizá incluye entre los *standard accounts*?) trabajos como los de Friedlaender, Campbell, Moreau, Stenzel, que atienden precisamente a ese crecimiento y desarrollo de la filosofía de Platón y a la cronología de sus obras, sin caer en la ingenua pretensión de un progreso lineal sostenido.

Por lo demás esta obra, absolutamente prescindible para neófitos e iniciados, no aporta otra enseñanza que la de mostrar el camino que no deben andar quienes piensen que una actitud de respeto frente al esfuerzo de todos los que ayudaron a entender mejor a Platón —considencias o discrepancias aparte— es una condición que no puede desconocerse al emprender un estudio serio.

Los maestros de escuela suelen tener intuiciones sorprendentemente lúcidas sobre el futuro de sus discípulos: "Ryle, you are very good on theories, but very bad on facts".¹ Pero habrá que reconocer que el joven maestro inglés se quedó corto. Porque en esta *theory about Plato's philosophical life and works* su ex-alumno es también very, very bad.

Victoria Juliá

¹ De "Autobiographical" en Ryle-*A collection of critical essays*, Ed. by O. P. Wood and G. Pitcher, Mc. Milan, Londres, 1970.

DISANDRO, CARLOS A., *Tránsito del Mythos al Logos (Hesíodo, Heráclito, Parménides)*, La Plata, Ediciones Hostería Volante, 1969.

De las páginas de esta obra brota una verdadera comprensión de lo griego, tantas veces tratado y desvirtuado por autores que malgastan su erudición poniéndola al servicio de la interpretación huera y exterior. Disandro no sólo estudia lo helénico, lo evoca, pues no ignora que la Cultura es *Traditio*, es decir, conservación y contacto exterior con las raíces del espíritu para que éste aflore.

"Tránsito del Mythos al Logos", como otras obras suyas que conocemos, está escrita en un lenguaje barroco y sugestivo, que en ningún momento oculta el segundo mérito de su trabajo: el manejo más acabado de la mejor crítica filológica.

El libro está dividido en diez capítulos con sus respectivas notas aclaratorias, algunas conclusiones y una extensa bibliografía. Desde el comienzo el autor presenta los propósitos que persigue: 1. Reubicar a Hesíodo en la cuestión de los orígenes del pensamiento, 2. Trazar una curva paradigmática que permita mostrar los momentos típicos del tránsito del mythos al logos, 3. Reconsiderar los vínculos entre "racionalidad" e "inspiración" en los orígenes de la filosofía griega.

A fin de alcanzar tales propósitos analiza las posiciones de aquellos que se han enfrentado al estudio de Grecia, criticándolos y asumiendo su propia postura emparentada con los nombres de Schelling, Hölderlin, Nietzsche, etc.

Para comprender lo griego debemos despojarnos de nuestras categorías modernas que lo desfiguran

y reconstruirlo tal como se dio, es decir, debemos ir a las fuentes mismas.

La tradición griega se patentiza como una coherencia esencial y paradigmática entre saga-mito-poesía, siendo cada una rememoración de la anterior.

Mito y Logos designan los polos a partir de los cuales se elabora el pensamiento griego, en un movimiento que determina, progresivamente, la degradación del primero y la concomitante plenificación del segundo.

La esencia de ambos se revela a través de sus etimologías. *Mythos* deriva del verbo *mysin*, cuya acepción es la de cerrar fuertemente, ante todo, los ojos (luego, también, cerrar fuertemente la boca, agredamos nosotros). Revela, por tanto, esa captación totalizadora del ser que no puede retenerse completamente en la visión. *Logos*, en cambio, como sabemos, menta la palabra selectiva, que percibe el ser a la luz de sus instancias ordenadas.

Citemos las palabras del autor para esclarecer la relación de estos términos irreductibles que representan sendas captaciones de la realidad.

"En este sentido se puede hablar del tránsito del mito al logos, en la medida en que la curva helénica resulta de una progresiva relegación de la experiencia numinosa y sacra, la cual determina la "muerte de los dioses" ... No se trata pues del triunfo del logos sobre el mito, es

simplemente la extinción del principio promotor".

Considera a continuación el despliegue de tal tránsito en tres figuras decisivas en el desarrollo del pensamiento griego: Hesodo, Heráclito y Parménides.

Respecto a Hesodo, Disandro, profundizando las consideraciones de O. Gigon en un libro publicado originariamente en 1945, concluye que, dada la presencia de elementos tales como la búsqueda de la verdad, la pregunta por el origen y la especulación sobre el todo, cabe considerar al poeta beocio como el primer filósofo.

A partir del análisis del vocabulario hesiódico, que, por otra parte, caracteriza singularmente al poeta, el autor esclarece los temas centrales de la "Teogonía" y "Trabajos y Días". Citaremos, a modo de ejemplo, dos de ellos: "inspiración" y "hymnein" (celebrar).

El vínculo entre lo divino y lo humano se establece por la inspiración y a través de las Musas, que son el *logos* de Zeus. Esta inspiración se expresa concretamente en el *hymnein*, que presenta los rasgos del primer principio.

A pesar de que el tema del hombre se desarrolla en "Trabajos y Días", notamos la íntima relación con la "Teogonía", puesto que la estructura del cosmos divino conduce a la del cosmos del hombre. Pero en realidad salvando las diferencias, debemos aclarar que no podemos hablar de una antropogonía, debido a la ausencia de un retroceso al origen.

Otra diferencia se presenta desde el punto de partida de ambas obras: en la "Teogonía" se parte de una experiencia hierofánica, en tanto que en "Trabajos y Días" se parte de una experiencia concreta.

En la prosa mítica de Heráclito

la tradición griega se patentiza nuevamente.

Valiéndose del análisis de los fragmentos, Disandro, pone a la luz el sistema del efesio a partir de la diada logos-fuego, marcando su complementariedad y coherencia, ausente la cual se desvanece su filosofía. Es decir, el mito y el logos operan en Heráclito de manera singularísima: el logos ordena pero, por momentos, parece volverse un gran mito.

Plantear el tema del hombre lleva a Heráclito a un ámbito mitopoiético ya que, "toda antropología es una forma mítica del conocimiento, y no una instancia racional, en el sentido parmenideo".

La trayectoria griega llega a un punto culminante con la figura de Parménides, a partir del cual se origina un nuevo despliegue.

Es necesario considerar la unidad de la estructura del *Pert Physisos* (proemio y desarrollo temático) si pretendemos captar la totalidad de su pensamiento. De lo contrario corremos el riesgo de compartir la tesis de K. Reinhardt, quien, por no haber considerado el proemio, sostuvo que Parménides se atuvo exclusivamente al planteamiento lógico del principio de identidad, negándole el carácter de cosmólogo (recordemos nosotros que por lo mismo este autor considera a Parménides anterior a Heráclito).

El proemio (donde, por lo demás se advertiría una influencia órfico-pitagórica) es el ámbito del *myein*, en tanto que el desarrollo temático manifiesta la presencia del ser. Pero, el logos está inmerso en el ser y la experiencia numinosa se integra a la inteligibilidad.

Recordemos que Disandro no considera válido establecer un "tránsito del *mythos* al *logos* en referen-

cia al Peri Phyzos ya que: "...en el universo parmenídeo el *mythos* es absoluta integración en la totalidad (o lumbre del ser), y el *logos* es absoluta inteligibilidad de su *esti absoluto*".

En síntesis, esta obra es suma-

mente recomendable para aquellos que conciben que la tarea del heleanista va más allá de la mera descripción exterior, por más crítica que ésta pueda ser.

Cristina M. Simeone

GRAU, NÉSTOR A., *Notas sobre la antropología platónica* (Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras de la U. N. de Tucumán, 1968), 118 pp.

Esta obra, la n° 30 de la serie *Cuadernos de Humanitas*, reúne seis ensayos. El primero y el segundo ya han sido publicados en revistas filosóficas argentinas.

El Prof. Grau (de la Universidad de Tucumán), cumple con acierto la tarea de presentarnos una exposición de la doctrina platónica del hombre clara y dinámica. La tarea es ardua pues, por el carácter microcósmico del hombre en la filosofía de Platón, cualquier estudioso se ve en la necesidad de recorrer de un extremo al otro la totalidad de la escala de problemas que integran el universo platónico. Como tributo a la claridad y a la didáctica el autor evita penetrar en la maraña de discusiones hermenéuticas que comporta la crítica especializada, no obstante que es posible detectar a lo largo de todo el libro, una gran idoneidad con respecto a este punto.

El primer artículo se titula "Las paradojas socráticas" y examina los aparentes dilemas que creemos descubrir en las enseñanzas del maestro de Platón. A través de un análisis de algunos pasajes de la *Apología* y de otros diálogos no ya de juventud, se procura arrojar cierta luz que disuelva las paradojas, teniendo en cuenta especialmente que el tema socrático no es el del ser

como el de la praxis, por lo cual el filósofo no puede preguntar por el ser del hombre hasta tanto éste no sea conquistado por el hombre mismo.

"El clima religioso de lo espiritual en el Fedón" es el segundo ensayo y se aplica fundamentalmente a considerar el mito geográfico del destino de las almas del *Fedón* (107d-118a). Allí Platón, a través del riquísimo simbolismo tradicional del Tártaro, de sus ríos, de la tierra de los bienaventurados, etc., caracteriza el ambiente ontológico del alma en su proceso de liberación. El Prof. Grau analiza con especial atención la dimensión espacio temporal —cualitativa y ética— del alma liberada, su *eudaimonia* y su contacto con lo divino.

Los dos artículos siguientes llevan por título "La actividad de lo espiritual según el *Fedón*" y "El papel del cuerpo en la antropología platónica". Consideran, respectivamente, el rol de ambos términos del dualismo antropológico frente al placer y al amor, frente al conocimiento y frente a la acción ética, centrando el estudio en los principales diálogos de madurez (especialmente *Fedón*, *República* y *Banquete*).

Podemos extraer de cada uno de los ítems paralelos a ambos ar-

tículos un interrogante central: ¿El placer y el amor corporal constituyen un obstáculo para la liberación del alma de su prisión somática? ¿Los sentidos son tan sólo un estorbo para el conocimiento inteligible?, finalmente, ¿cuál debe ser la actitud del alma frente a la actividad que implica la participación corporal? Todas estas preguntas presentan una analogía: ocurre que cada una de ellas no es más que un reflejo particular del corazón mismo de la problemática platónica.

No olvidemos que el discurso de Sócrates del *Banquete* clarifica suficientemente la primera de las preguntas. Tampoco olvidemos, con respecto a los otros interrogantes, al filósofo que retorna a la caverna para hacer partícipes a sus compañeros de la visión beatífica de las Ideas, ni la función y el mecanismo de la dialéctica descendente, de la *República*.

Pero el *Fedón* nos ofrece un pasaje muy sugestivo en cuya dirección se puede hallar la clave de estos interrogantes y, sobre todo, penetrar el meollo del dualismo —supuesto— de la filosofía de Platón. Nos referimos a la distinción que hace Sócrates (en 99b) entre *aition* y *synaition*, después de haber comentado a los discípulos la desilusión experimentada frente a las teorías mecanicistas del universo de los cosmólogos. *Aition* es la causa, el principio teleológico que regula y explica cualquier entidad y que sólo puede ser hallado en el ámbito de lo inteligible. *Synaition* es la "concausa", aquello "sin lo cual no" sería posible la presencia de una determinada entidad, pero que de ningún modo constituye su fundamento.

Todo lo corporal (o todo aquello que supone lo corporal) es concausa. Es necesario pero no suficiente y su status ontológico no puede con-

sistir más que en ser un peldaño hacia la absoluta realidad inteligible. Su carácter presenta una dualidad: si cumple su misión natural de servir a lo divino se tiñe de esa misma divinidad; en cambio adquiere un peso tartárico cuando desoye a su servicio; y ello no ocurre porque tenga de por sí una fuerza positiva sino porque la inteligencia se engaña en su *aparente* realidad, tomando como un fin en sí mismo a lo que no es más que un instrumento.

El último ensayo, "El cuerpo del hombre según el *Timeo*", constituye una descripción de la anatomía y fisiología platónica (que se abstiene de tocar los temas de la patología y de la psicología de las sensaciones), precedida por una referencia amplia a la cosmología.

La interpretación se atiene, en general, a las líneas de la *Plato's Cosmology* de Cornford en lo que se refiere a la interpretación de algunos pasajes dificultosos.

En el ámbito cosmológico la distinción entre *aition* y *synaition* corresponde, respectivamente, al *nous* (míticamente representado por la Divinidad, Demiurgo o Inteligencia Divina, y —por otro lado— al sustrato o receptáculo (*khóra*). La "necesidad" o "causa errante" es la fuerza ciega inherente al receptáculo que debe ser "persuadida" y neutralizada por lo superior para ser así conducida y ordenada por el *télos*. Sobre estos principios se estructura toda la anatomía y fisiología que, como cualquier tema particular de las teorías platónicas, ostentan la impronta de lo espiritual, que puede ser captado en sí mismo pero también se nos aparece como el oculto arquitecto de todo organismo en cualquier orden de la realidad.

Ernesto La Croce

INFORMACIONES

DISTINCIÓN AL DR. ABEL ORLANDO PUGLIESE

De regreso al país, después de quince años de ausencia durante los cuales siguió cursos de perfeccionamiento en filosofía, en Universidades de Alemania y de Francia, el doctor Abel Orlando Pugliese ha sido invitado por la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires para dictar varias materias de su especialidad. Los cursos de Gnoseología y de Filosofía de la ciencia, lo mismo que el de Introducción a la filosofía, han contado, durante los dos últimos años, con su colaboración intelectual que ha merecido el beneplácito del alumnado. Este año, la Universidad Tecnológica de Berlín, realizando una excepción que por primera vez recae sobre un universitario argentino, ha conferido al doctor Pugliese el título de profesor de filosofía como resultado de la aprobación por el Consejo Académico de su tesis de habilitación, dedicada a exponer críticamente la teoría de la ciencia en Galileo. La Embajada de la República Federal de Alemania, en acto realizado expresamente con ese fin, hizo entrega al doctor Pugliese del diploma que acredita su condición de catedrático *ad-vitam* de la mencionada Universidad. Cabe recordar que el doctor Pugliese, egresado de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, se había graduado de doctor en Filosofía en la Universidad alemana de Friburgo y que, en 1965 con el sello editorial de Karl Alber (Friburgo-Munich), había publicado su libro *Vermittlung und Kehre, Grundzüge des Geschichtsdenkens bei Martin Heidegger*. La obra figura como volumen 18 de la serie *Symposium* dedicada a escritos filosóficos y que se publica bajo la dirección de los profesores Max Müller, Bernhard Welte y Erik Wolf.

CUADERNOS DE FILOSOFÍA

Factores de carácter puramente accidental han demorado la aparición del nº 15-16 de *Cuadernos de Filosofía*, correspondiente al año 1971. El volumen, dedicado a exponer críticamente el pensamiento de Martin Heidegger, cuenta con estudios de los siguientes profesores: Wilhelm Weischedel (*El tiempo de un pensador; Heidegger a los ochenta años*), Otto Pöggeler (*Heidegger, hoy*), Adolfo P. Carpio (*La pregunta por el ser*), Konrad Hobe y Abel Orlando Pugliese (*La lógica de Lask como transición entre la teoría del juicio de H. Rickert y el concepto de verdad en M. Heidegger*), Alberto Rosales (*El problema de la diferencia ontológica en las obras tempranas de Heidegger*), Edgardo L. Albizu (*Heidegger, pensador de la historia*), Bruno L. G. Piccione (*Heidegger y el hombre*), Francisco José Olivieri (*Nota sobre Heidegger y los griegos*), Raúl Echaury (*Heidegger y el 'esse' tomista*), Eugenio Pucciarelli (*El origen de la noción vulgar del tiempo*). Trae, además, notas y reseñas sobre libros dedicados a

analizar el pensamiento de Heidegger, redactadas por Adolfo Murguía, Antonio Fernández Pereiro, Edgardo Trilnick, Bruno L. G. Piccione, Edgardo L. Albizu, Dina V. Picotti y Blanca Parfait.

CENTRO DE ESTUDIOS DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

Este Centro, dependiente del Instituto de Filosofía, ha establecido relaciones regulares con los principales centros europeos, canadienses y estadounidenses dedicados a la filosofía patristica y medieval, y en todos ellos ha sido muy bien recibida su primera publicación, "Contribución bibliográfica para el estudio de Gregorio de Nyssa".

En mérito a ella, el CEFM ha sido oficialmente admitido como afiliado a la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, con sede en Lovaina, siendo el primer centro argentino y posiblemente latinoamericano admitido en tal carácter. Asimismo su directora, la prof. María Mercedes Bergadá, ha sido recibida como miembro titular de la misma S.I.E.P.M. (condición que ostentaban ya otros dos argentinos, los profesores Gastón H. M. Terán, de nuestra Facultad, y Bernardo Carlos Bazán, de la Universidad de Cuyo) y de la Association Internationale d'Études Patristiques, con sede en París, y ha sido invitada al segundo coloquio de la Forschungsvorhaben Gregor von Nyssa, que en torno al tema "Gregorio de Nyssa y la filosofía" se realizó en Münster (Westfalia) del 18 al 21 de septiembre de 1972.

Se ha recibido asimismo una invitación para participar en el V Congreso Internacional de Filosofía Medieval, que sobre el tema "El encuentro de culturas en la filosofía medieval" se realizó del 5 al 12 de setiembre de 1972 en Madrid, Córdoba y Granada.

Gracias a subsidios obtenidos de la Universidad de Buenos Aires y del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas se han podido adquirir las colecciones completas de las revistas especializadas *Medieval Studies*, *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, *Aquinas*, *Vigilias Christianas*, *Augustinus* y *Revue d'Études Augustiniennes*, así como numerosos volúmenes, algunos de ellos muy valiosos, como la *Opera omnia* de Duns Scotus, la edición crítica de Gregorio de Nyssa, los dos volúmenes aparecidos hasta ahora de la edición crítica de las obras de Guillermo de Ockham, el tomo correspondiente al *De Anima* de la edición crítica de las obras de Alberto Magno y numerosas reproducciones fotostáticas de importantes obras que estaban agotadas.

Finalmente, en el mes de junio de 1972, con ocasión del II Congreso Nacional de Filosofía, se reunieron los profesores de filosofía medieval de las distintas universidades del país, y se resolvió constituir la Asociación Argentina para el Estudio de la Filosofía Medieval y se eligió al CEFM como sede de dicha asociación, designándose presidente de la misma al Prof. Dr. Gastón H. M. Terán y secretaria a la Prof. María Mercedes Bergadá. Se contempla la posibilidad de realizar el año próximo unas Jornadas de Filosofía Medieval centradas en torno al tema antropológico.

DISTINCIÓN AL DR. BERNARDO CARLOS BAZÁN

En la Universidad de Lovaina (Bélgica) el Instituto de Estudios Medievales recientemente fundado y dirigido por el Prof. Fernand Van Steenberghe otorgó, previa defensa solemne de la correspondiente tesis sobre *La noética de Siger de Brabante*, el primer título de "doctor en estudios medievales", y tal diploma, obtenido con la calificación máxima, fue recibido por un estudioso argentino, el profesor Bernardo Carlos Bazán, titular de Historia de la Filosofía medieval en la Universidad Nacional de Cuyo. El profesor Bazán comparte las tareas docentes con las de investigador, incorporado al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

NUEVAS REVISTAS LATINOAMERICANAS DE FILOSOFÍA

1. Acaba de distribuirse el primer número de la *Revista Venezolana de Filosofía*, órgano del Departamento de Filosofía de la Universidad Simón Bolívar y que cuenta también con el patrocinio de la Sociedad Venezolana de Filosofía. Preside la comisión editora el Rector de dicha Universidad, doctor Ernesto Mayz Vallenilla, quien al prologar el volumen señala que se trata de una publicación "abierta a todas las corrientes del pensamiento universal" ya que se propone recoger en sus páginas "trabajos de investigación, de divulgación o exégesis, que versen sobre cualquier tipo de cuestiones o problemas filosóficos, sea cual fuere la línea de pensamiento que los sostenga o dirija", sin más requisito que el de "su calidad y rigor". Aparte de la *Presentación* redactada por el Rector, el número contiene colaboraciones de Angel J. Cappelletti (*La república pre-platónica: Hipodamo de Mileto y Falaco de Calcedonio*), Ezra Heymann (*Rousseau, Kant y la doctrina ético-política de la "Fenomenología del Espíritu" de Hegel*), Alberto Rosales (*Dynamis y Energeia*), Segundo Serrano Poncela (*Imágenes primordiales*) y reseñas bibliográficas a cargo de F. H. Rivero, Alfredo Puma y Federico Riú.

2. El Instituto central de Filosofía de la Universidad de Concepción (Chile) ha iniciado la distribución del segundo número de *Cuadernos de Filosofía*, publicación que aspira a recoger "las inquietudes intelectuales de investigadores, docentes y estudiantes", a la vez que declara que "la práctica teórica impone, por sí misma, una legalidad, unas determinadas condiciones y un tipo de compromiso que, también ella, debe encargarse de elucidar". Colaboran en este número Ovide Monin (*El proceso de estructuración del pensamiento formal, según Piaget*), Felicitas Valenzuela (*Notas sobre el conocimiento y en torno al lenguaje*), Nelly Schnaith (*Razón y sensibilidad en Levi-Straus*); Adam Schaff (*La dialéctica marxista y el principio de contradicción*), I. S. Narski (*Sobre la concepción de la verdad*); Enrique Munita R. (*Una nota sobre Lukács*), Eduardo López (*A modo de presentación de un texto de Lukács: "El asalto a la razón"*); y reseñas bibliográficas firmadas por Edison Arias, Zoltan Szankay y Eduardo López.

Se terminó de imprimir
el día 21 de mayo de 1973
en Talleres Gráficos CADOP,
Zañartú 1383 - Buenos Aires

