

## I— Autós logismóú: (autós hó logismòs peri heautoú):

Según Hegel, la cultura egipcia representa, tanto la culminación del espíritu oriental o de simple conciencia natural, como el tránsito hacia el despertar del pensar la esencia de la naturaleza como pensamiento (1); es decir, el paso hacia Grecia y el Occidente. Este momento, dice el dialéctico idealista, lo podemos figurar así:

“Que el Espíritu de los egipcios se presentaba a sí mismo como *problema*, ello es evidente en la celebrada inscripción del santuario de la diosa Neith en Sais: ‘Yo soy lo que es, lo que era y lo que será: nadie ha levantado mi velo’... Para la Neith egipcia, la verdad es todavía un problema. El Apolo griego es su solución: su murmullo dice: ‘Hombre, conócete a tí mismo’” (2).

Este *dictum* hegeliano es correcto, si no suponemos que es el Espíritu el determinante condicional de la Historia. Porque, estudiando las formaciones que en la antigüedad clásica helena expresaron y reflejaron la situación real, social, nos damos cuenta de que, allí, la forma de la especulación (*lógos*) consistió en la elaboración de un sí—mismo (*autós*) que, como queda dicho, es la fuente del pensamiento de la “cultura occidental”, y que en su configuración arcaica diferenció conscientemente a los griegos, tanto entre ellos, local e individualmente hablando, como al conjunto heládico, que fue entendido y vivido por sus protagonistas como superior por naturaleza y destinado a prevalecer sobre los otros pueblos que llegaron a conocer.

El Apolo delfico expresó de manera aforística e intuitiva el contenido de la tarea espiritual helena, y la primera explicitación coherente o discursiva del sí—mismo, en tanto concepto fundamental de la naciente ontología, la formuló implícitamente Parménides en su *Poema*, específicamente en su conocida sentencia:

“... pues lo mismo (*gár autó*) es (*estín*) el pensar con—la—inteligencia (*tó noeîn*) y el ser (*te kai éinai*).. (3.1) (3).

---

( 1) [29], p—220. (Los números entre paréntesis cuadrados [ ] remiten a la bibliografía).  
 ( 2) Idem.  
 ( 3) Cito de la reciente edición de Láscaris [4]. Traduzco *noeîn* por pensar—con—la—inteligencia, y no por un simple pensar, tal como hace Láscaris, porque me parece que se escamotea el sentido, en tanto se tiende a confundir *noeîn* con *lógos*.

El *autós* le permite a Parménides, implícitamente:

- a— establecer una semejanza (identidad) entre los dos conceptos polares (inteligencia y ser);
- b— establecer una unidad, un sí—mismo que, no explícitamente (no se hace problema de él), está situado “por encima” (*epékeina*), tanto del ser como de la inteligencia. Lingüísticamente hablando, *el autós* queda entificado a un nivel superior respecto al ser y la inteligencia;
- c— establecer una diferenciación “por identidad” entre el ser y la inteligencia, y una diferenciación “por exclusión” entre el ser—inteligencia y las apariencias. Esta segunda diferenciación es excluyente puesto que lo que no es ser—inteligencia ni es ni se puede pensar—con—la—inteligencia. Existe, por tanto, una contradicción (4) en el predicamento de la identidad y la no—contradicción, un círculo vicioso: parte de una necesaria relación entre ser—inteligencia y las apariencias (2, 1/9), para proceder, entonces, a negar las apariencias (5). De esta manera, lo que se afirma (ser—inteligencia) niega el presupuesto que le permitió su afirmación (apariencias) (1, 13/32):
- d— establecer el modo general de la ontología helena y occidental, que predica que la identidad *solamente* se logra por la exclusión (diferencia); de modo que, en todos los casos, el ser—lo—mismo es un ser que se establece por la presencia y por la relación con el ser—lo—otro, pero negando (degradando o eliminando) la realidad y la posibilidad de ser del ser—otro.

Así, el *autós* adquiere las dos acepciones que lo caracterizan desde el punto de vista lógico (6):

- 1— un sí—mismo, idéntico (igual) consigo mismo;
- 2— un idéntico—consigo—mismo, diferente y negador de todo otro.

En el modelo ontológico parmenídeo, en primer lugar, las apariencias (*dokóunta*) son aparentemente (*dokímoos éinai*), pero *son*, y son necesarias (*chrén*); su sustrato de verdad, debemos suponer, está constituido por “lo ente” (*tó eón*) (7). Lo ente, en segundo lugar, es concebido no según lo físico—viviente (*Phýsis*) sino según lo mental—intelectivo (*noús*): es decir, las determinaciones que adquiere son aquellas que *nunca* le supondrían corresponder en tanto ser vivo, cosa o sensibilidad. En tercer lugar, y

---

(4) O. como preferiría decir un filósofo idealista, para justificar a Parménides y mitificar de paso la filosofía, que se trata de una “paradoja”, una “antinomía implícita” o, mejor aún, un “misterio ontológico”.

(5) Cf. [4], p—42ss.

(6) Desde un punto de vista lingüístico nos encontramos con:

1—*ée, ó, autós*: a—mismo; b—él mismo, él; c—éste, ése, aquél, ésta, esto, etc.; d— yo mismo, tú mismo; e—propio; f— precisamente, de suyo, espontáneamente; g— solo.

2—*hó autós*: el mismo, igual.

En la acepción lógica o discursiva ambos sentidos se mezclan.

(7) Cf. [4], p—45: “Y me pregunto: ¿predicaría Parménides del ente: que no es apariencia? El desarrollo congruente será que el ente no se priva ni de las apariencias, aunque no por sí, sino por los sentidos de los hombres. Con lo cual habrá que examinar si las apariencias son no—ser o ser—aparente...” [38], p—159: “...en la Vía de la Opinión no reaparece una formulación en términos ontológicos similar a la que había presidido la presentación de cada una de las tituladas “vías de investigación”; jamás se intenta concretar su contenido haciendo referencia al Ser y al No—ser. Y es que lo irracional domina ampliamente en ella”. Sin embargo, sostenemos nosotros, *es la misma formulación del ser la que es irracional.*

en consecuencia, el ser se entifica, el ente se ontologiza reductivamente, y ambos se mentalizan o idealizan. El elemento verbal-ontológico que permite y que propicia este traslado de denotaciones y connotaciones, sostenemos nosotros, es la partícula *autós*; es decir, la noción de sí-mismo que subtiende la formulación de los principios de identidad y de no-contradicción. En el *Poema* de Parménides, el ser no opera, explícitamente hablando, según el modo copulativo, sino entificativa y separativamente: el ser es eliminación y distinción jerárquica. Es el *autós* quien realiza la operación relacional y copulativa pero, por su misma definición (sí-mismo y no-otro), él es quien lleva a cabo y quien permite la entificación del ser, la des-cosificación y la des-sensibilización de los entes y, por último, la reducción de los entes y del ser a lo pensado con la inteligencia. Así, implícitamente, es el *noús* el que adquiere preeminencia ontológica en el modelo parmenídeo y, también, el que se identifica positivamente, en última instancia, con el *autós*.

La explicitación de esta relación *noús-autós*, y la confirmación de nuestra hipótesis, la encontramos en Anaxágoras, para quien:

“... el *Noús* es infinito y autocrático (*autokratés*), y no está mezclado con ninguna cosa, sino que sólo (es) por sí (*mónos autós*), y por sí mismo es (*eautou estin*)” (8).

Además, el *noús autokratés* responde, como reconocían ya los mismos antiguos (9), a una extrapolación filosófica y a un reflejo de la situación socio-política de la época, y de Anaxágoras como individuo en particular: el *noús autokratés* es una noción extraída por el filósofo de su relación con Pericles, y representa al tipo de gobernante y de gobierno que éste fue y preconizó. Como dice un estudioso contemporáneo:

“... Anaxágoras restauró el principio paternal y monárquico del *noús*. Y al mismo tiempo el amigo de Anaxágoras, llamado Pericles, quien era el *noús* en acción, procuró establecer una monarquía en las ciudades griegas” (10).

Las calificaciones de “paternidad” y de “monarquía” que recibe el *noús* en esta cita, y que nosotros compartimos, se pueden entender por la presencia del *autós*, nota fundamental de todo modelo autoritario, es decir, patriarcal y monárquico y, también, por las siguientes características que Anaxágoras otorga a su concepto *princeps*:

- 1— “El *Noús* es el único que se auto-gobierna” (*noús autokratés*): los “otros”, en consecuencia, son gobernados por él. (Cf. 4).
- 2— “El *Noús* tiene todo el conocimiento de todo” (*gnóomeen gé perí pantós pásan*): el conocimiento de los “otros” es relativo al del *Noús*.
- 3— “El *Noús* tiene el poder más grande” (*íschei kai íschúei mégiston*): los otros son dependientes de él.
- 4— “El *Noús* gobierna todo” (*pánton noús krateí*) (Cf. 1).
- 5— “El *Noús* ordena todas las cosas (como dios)” (*pánta diékósmeese noús*) (11).

(8) ANAXAGORAS, Frg. B 12 DK.

(9) Cf. DIOGENES LAERCIO, II, 12; PLATON, *Fedro*, 270a; PLUTARCO, *Pericles*, 4,5,8; *Nicias*, 23; et al.

(10) [11], p-26. Cf. También [10], cap. 6 y 9. En la p-187 dice que: “...Anaxágoras era un amigo íntimo de Pericles, y es difícil pensar que no hubiese intercambios intelectuales entre ambos. Sin duda, la noción del Entendimiento de Anaxágoras era excesivamente abstracta para Pericles, pero es posible que su audaz idea de que el Entendimiento está siempre extendiendo su dominio atrayese al hombre de estado que veía a Atenas hacer algo muy parecido en el mundo presente”.

(11) Estas características son del citado Frg. B 12 DK

- 6— El *Noús* pone en movimiento y otorga vida al mundo, y luego se separa de él, pero sigue influyendo determinadamente en el cosmos, como las “semillas” (*spérmata*) de las que todo procede y a las que todo vuelve. (12). La nota “espermática” procede de un símil biogenético, sexual.

En el desarrollo ulterior del *autós*, los aspectos noemáticos y noéticos fueron decisivos y definicionales (13). Llegó a ser entendido como universal—natural por Aristóteles —es su “primer motor inmóvil”—, y como trascendental—ordenador (o trascendental—mítico) por el platonismo. Tanto Platón como Aristóteles, en sus intentos por elaborar un sistema comprensivo y coherente del universo, y siguiendo las incitaciones de la sofística y de Sócrates, determinaron al *autós* desde las perspectivas éticas, políticas y sociales.

En Platón, desde el punto de vista doctrinario, se trata de la imagen del filósofo, el maestro—discípulo (Sócrates) de los primeros diálogos; el posterior filósofo—rey de la *República*; para culminar en el Demiurgo y el Legislador del *Timeo* y las *Leyes*, respectivamente. Por la parte biográfica, existencial o práctica, el *autós* significó la relación de Platón con los sucesivos señores de Siracusa, y con su propia ambición arcontal o legislativa (14). Desde la perspectiva de la *filosofía* platónica en sentido estricto, el *autós* debe de ser visto en íntima relación con los esfuerzos socráticos por buscar la esencia (*ousía*), la causa (*aitía*) y el “qué es” (*hóti estí*) de la rectitud ética, para entender la virtud desde el punto de vista universal (*tó epí pási tautón*) (*Menón*, 75a), y para cumplir entonces con el mandato délfico (15). Se trata de la definición (*epí téen hypóthesin*) (16), proceso fundamental para la determinación de las ideas en cuanto discurso coherente (*diálogos*), que conduce a la “buena acción” (*eu práttein*). Y las dos definiciones que tanto Sócrates como Platón dieron por supuestas (*ex hypothesi*), y que buscaron afanosamente, fueron la Justicia (*Dikée*) y la Belleza (*tó kalón*). Para saber *qué* son la Justicia y la Belleza hace falta conocer el sí—mismo de ellas (*autós*), lo que son en cuanto tales (*autó*): es decir, *poder* plantear la pregunta, ¿“*Qué* son la Justicia y la Belleza?”, y *poder* responder a ella sin tener que recurrir a ninguna manifestación particular o empírica de las definiciones buscadas, sino “contemplándolas” en sí mismas. En la *República*, 475 e ss., encontramos un caso ilustrativo, relativo a la Belleza: Glaucón pregunta a Sócrates que a quiénes considera él ser filósofos. “Los que gustan de contemplar la verdad” (475e 5), responde el interrogado y, posteriormente, cuando se le pregunta que cómo entiende esto, contesta que los no—filósofos son muchos; son como la multitud que en el teatro no sabe distinguir una obra buena de una mala, es decir, lo bello de lo feo y lo bueno de lo malo, porque no tienen la *potencia* necesaria para ver lo bello

(12) Cf. Frg. B14 DK: “Pero el *Noús*, que siempre es, está seguramente presente también donde toda otra cosa existe: en la multiplicidad circundante, o ya en aquello que a través de la separación fue unido o agregado”. Frg. B 4 DK (*spérmata* en el agregado), y el comentario crítico de ARISTOTELES, *Phys.* A 4, 187 a 23. Para la discusión de las *spérmata* y las homeomerías, cf., Frg. A 46 DK; ARISTOTELES, *De gen. et corr.*, A 1, 314a 18; 314a 29, donde se dice que cada una de las semillas es, a su vez, *panspermia*; [33], p—377/381; [12], p—264/265.

(13) Así, por ejemplo, en los desarrollos de la sofística, que contribuyeron a elaborar sobre todo el sentido subjetivista del *autós* (elaboran la noción de *autarquía*). Cf. [36], p—106; [24]; [44], T.I, p—45. Protágoras, por ejemplo podría ser supuesto a decir que “Es la sensibilidad subjetiva la medida de todas las cosas”. *Apud*. PLATON, *Teeteto*, 160c ss.

(14) A este respecto es fundamental el recuento biográfico—doctrinario de la *Carta VII*. Cf. también [22], p—3/9.

(15) Cuando Sócrates supo que el oráculo délfico lo designaba como el más sabio entre los griegos, y conociendo él que solamente sabía que nada sabía, entendió también que la tarea que debía cumplir era aclarar el sentido del “conócete a tí mismo” desde la perspectiva de la *docta ignorantia*. Cf. JENOFONTE, *Mem.*, IV, ii, 24; [37], p—24/28; [28], p—85/88.

(16) JENOFONTE, *Mem.*, IV, vi, 13.

en sí mismo (*autoú dé tou kalou adýnatos*) (476b 7). Pero, en cambio, dice Sócrates,

“... ¿aquellos que tienen la potencia (necesaria) para dirigirse a lo bello en sí, y de contemplarlo tal cual es, no son en verdad escasos?” (476 b9/cl).  
(... *hoi dé dée ep' autó tó kalón dýnatoí iénaí te kai horán kath' autó ára ou spánioi an I eien;*)

Porque éstos son los filósofos propiamente dichos, los que saben:

“¿Así, pues, el pensamiento de éste diremos correctamente que es saber de quien conoce, y el del otro, parecer de quien opina?” (476d 6/8).  
(*Oukouín toutou mén téen diánoian hoos gignóoskontos gnóomeen án orthóos phaímen einai, tou dé dóxan hóos doxázontos;*).

Para Platón, entonces, el *autós*, el conocer lo que es la “X” en sí misma, tal cual ella es, es la tarea del filósofo, *por definición*, por su poder y *autoridad*.

En Aristóteles, quien no podía tener ambiciones de gobierno por ser meteco en Atenas y súbdito de Filipo y Alejandro (17), el *autós* tuvo, desde el punto de vista teórico, dos determinaciones principales:

- 1— Extrapolación del sí—mismo al ámbito de la filosofía primera (metafísica), como ser en cuanto tal y como primer motor inmóvil. En la axiología que fundamenta el sistema ontológico aristotélico, el *autós* adquiere las características de “señor universal” (18).
- 2— Reducción de la definición del sí—mismo individual al ámbito de la interioridad espiritual, por una parte, y al papel de señor o amo de una casa, por la otra (19).

Desde la perspectiva práctica, decididamente debemos suponer una simbiosis entre las concepciones del filósofo y las ambiciones del discípulo: es decir, una doble relación estimulante entre el autócrata y señor universal por excelencia, Alejandro, y su maestro, consejero y embajador, Aristóteles (20).

Por lo demás, y considerando que la Academia y el Peripatos culminaron la fase clásica de la filosofía helena, debemos sostener que en ambas escuelas la especulación (*lógos*) trató de establecer al *autós* como criterio de verdad último y fundamental—respondiendo así al “carácter” de su época y sociedad—, de modo que esta certeza se determinó, operativamente, como un modo logístico de dominación (*árchein; basiléuein*), diferenciación excluyente (*autós*, propiamente dicho) y competencia (*ágoon; dialéktikées téechnees*) (21), puesto que esta determinación se consideraba “natural” (*ék phýsis*). Esto

(17) Cf., [15]; [16]; [35]; [19], p—341ss.

(18) Cf. ARISTOTELES, *Met.*, G 1, 1003a 21/26; E 1, 1025b 8/10; *Cat.*, 4, 1, b25—2 a 4; *Top.*, I, 9, 103b 20/23; y sobre todo el libro L de la *Metafísica*, en lo relativo al ser como lo superior por antonomasia. Respecto al motor inmóvil, cf., *Phys.*, VIII, 5, 258b 4/5; y sobre cómo el primer motor es intelecto, *Met.*, L 7, 1072b 21; *De an.*, III 4, 430a 2/5.

(19) Juez interior: *Et. Nic.*, IV, 1128a 32; VII, 6, 124Ob. Autoridad del señor de casa: *Et. Nic.*, V, 6, 1134a 26/29; b 9/17; *Pol.*, I, 12, 1259a37/b17.

(20) Cf. PLUTARCO, *Alejandro*, 7, 8 y 55; PLINIO, *Hist. nat.* VIII, 16.44; ATENEO, IX, 39—8e; [8], IV: *Demetris von Phaleron*; [19], p—62 y 284/294; sobre las relaciones de Aristóteles con Antipater, cf. [5], p—30/34; [18], p—78/80; [32], p—113ss.

(21) Al incluir aquí la *dialektikées téechnees*, me refiero al carácter de “juego—de—lucha” del diálogo socrático—platónico. Es importante asimismo notar cómo Parménides se refiere al proceso de adquisición de la verdad como una lucha; cf., 8.60/61.

se pretendía lograr, ya por medio de una reforma político-social y una sacralización-funcional (*mathéemata*) de la realidad (Platón), ya por medio del establecimiento sistemático de las relaciones naturales (*katá physikées*), jerárquicas y teleológicas del conjunto humano y cósmico (Aristóteles).

La determinación de la verdad del *autós* como criterio para la dominación, la diferenciación excluyente y la competencia, no obstante su gran desarrollo, permaneció inconsciente o im-pensada (*á-logos*) en los mismos sistemas que la codificaron, así también como al través de todo su proceso de génesis y maduración, hablando desde una perspectiva general (22). Así, el primer pensamiento, o proceso mental (*logismos*), que meditó conscientemente sobre sí, apareció como una negación operativa de sí mismo, puesto que, como queda dicho, se desarrolló según los modos del ser excluyente (principios de identidad y de no-contradicción) y, por consiguiente, realizando una escisión entre los ámbitos mentales (*noús*) y los prácticos (*prágmata*), en detrimento de los segundos. Las determinaciones que el *autós* adquirió en su elaboración mental (*logismos*) —uno, bello, justo; por ejemplo—, niegan, y pretenden determinar ilusoriamente (*idéa*), o justificar, las determinaciones que ese sí-mismo adquirió en cuanto praxis —dominación, diferenciación excluyente, competencia, entre otras—.

Dicho de otra manera: que la historia social de la Hélade antigua consistió en un esfuerzo que realizaron los estratos socialmente dominantes por auto-definirse y auto-justificarse, a través de un proceso de auto-imposición que llegó a pensarse a sí mismo, pero en tanto que ese mismo principio de "autidad nacional" fue el resultado de la negación reflexiva del particular tipo de organización e interacción social, económica y psíquica de aquel pueblo. Ello, por supuesto, tanto en sus relaciones endomorfas como exomorfas, particulares y globales. Además, el *autós*, como todo pensamiento, se presenta como un reflejo del *status* vigente, especialmente en lo relativo al esquema político y de organización familiar; es decir, las expresiones —institucionalizadas en Grecia— de la autoridad.

Por esta razón, el pensamiento que logró expresar de manera precisa, clara y consistente el ser nacional heleno que no había sido definido en la misma definición "ortodoxa" de ese ser nacional, el atomismo leucipiano y democríteo, fue repudiado (*horror vacui*) por las corrientes oficiales de la inteligencia helena: es que les ponía frente a sus ojos sus características más propias, pero consideradas como extrañas, o no-pensadas (im-pensables), a saber:

- a— El horizonte ontológico está constituido por la nada (*méedén*), tanto como por el ser (*óntos*): afirmación del vacío (*kenón*) como ámbito (*tópos*) fundamental (23).
- b— Existe una interacción que no es ni predeterminada ni armónica, sino azarosa (*tychée*).
- c— El ser es impenetrabilidad e individualidad irreductible (24); es decir, la composición física (y anímica) es atómica, antes que comunitaria.

El factor resultante de estas notas era, por lo tanto, el *choque* (*empíptei*) y la mutua-colisión (*alleelotypían*) como criterio objetivo y operativo para la determinación del ser. En el mundo social, lo que Leucipo y Demócrito señalaron para sus átomos ya

(22) Porque Heráclito y los atomistas, y, desde otra perspectiva, la sofística, representaron una corriente heterodoxa que sí se hizo problema de la reversión del pensamiento.

(23) LEUCIPO, Frg. B 1 DK; DEMOCRITO, Frgs A 14 y 37 DK; ARISTÓTELES, *Met.*, A 4, 985b 4; *De gen. et corr.*, A 8, 325a 2.

(24) [33], p-419, comentando el Frg. A 14 DK, dicen que: "It is emphasized that no real coalescence of atoms takes place; they simply come into contact with each other. and always retain their own shape and individuality". Cf. también [17], p-289/290.

había sido planteado por Heráclito: se trata, por una parte, de la guerra (*pólemos*) y, por la otra, de la distinción exclusiva (o jerárquica) y la competencia (tensión de opuestos) (25).

Los pensadores ortodoxos, por su parte, y desde Homero hasta Aristóteles, sufrieron una distorsión lógica que podemos caracterizar de la siguiente manera:

- 1— Elaboración de esquemas explicativos o teoréticos, que daban cuenta de la realidad, extraídos de las características empíricas del ser físico, económico o psico-social.
- 2— La comprensión, y la misma elaboración de estos modelos explicativos, justificaron el estado de cosas (*status quo*), negando o distorsionando el sentido real u operativo del mismo y, por tanto, definiéndolo del modo analógico—inverso. La consecuencia fundamental consistió en la degradación del papel del trabajo manual en la axiología, la separación entre acción y contemplación, y la justificación de la esclavitud, con su consiguiente esclerosis técnica y científica.

Estos pensadores, por así decir, no intentaron comprender la realidad para entonces extraer de ella modelos explicativos, sino que trataron de comprender sus propias elaboraciones explicativas (creyendo que era *suyas* y no reflejos de la realidad), para entonces aproximarse a la realidad. El tipo de relación económica (esclavismo y guerra) y social (individualismo competitivo, jerarquía y guerra) del pueblo griego, se caracterizó por la necesidad que tuvo de la negación de la posible comprensión que objetivamente se pudo haber tenido de él: para funcionar adecuadamente, el esquema socio-económico heleno necesitó negarse en el entendimiento y la comprensión que sus componentes humanos llegaron a tener de sí mismos. Por eso la explicación que los pensadores ortodoxos ofrecieron de su mundo y de su sociedad justificó y construyó, negándolo y distorcionándolo o extrapolándolo, el tipo objetivo y práctico de ser que poseyeron y que fueron.

Es a este proceso mental-operativo al que llamamos, en sentido estricto, “reflexión” (*autós logismouí*). Según nuestra tesis, el origen mismo de la reflexión responde, tanto a una exteriorización de los modos socio-económicos y psíquicos, como a una reversión de esa exteriorización para la adecuación (control), en el nivel de la comprensión, las creencias y las instituciones, de aquellas fuerzas que podrían haberse dirigido contra el *status* vigente e imperante. Por eso decimos que en la Grecia antigua están las raíces de la “cultura occidental” y, en lo que aquí nos interesa concretamente, de su pensamiento autoritario.

## II— Anámnesis:

Los filósofos griegos ortodoxos, al igual que el Narciso de la leyenda, en trance de confrontar su propia alma, y la relación del alma con el mundo, olvidaron y pusieron entre paréntesis la realidad inmediata y concreta para recordar, reconocer y preferir otra realidad que se les aparecía como la verdadera patria, como la excluyente y mítica Verdad (*Théa alethées*). La percatación de la verdad, a su vez, les permitía “volver” a este mundo —“salvar las apariencias”, como decía Aristóteles—, para ordenarlo y configurarlo según los dictados de aquella sanción última, sagrada e indiscutible. Se trata de una

(25) HERACLITO: Frgs B 24, 25, 43, 44, 53 y 80 DK (Guerra); Frgs B 1, 8, 30, 51, 59 y 60 (Tensión de opuestos).

reflexión —y de un reflejo— donde todo está ya hecho o predeterminado a ser, en un ámbito trascendente (Parménides—Platón) o inmanente (Aristóteles) a la materia; ámbito que, en sí mismo, permanece inmutable —y por tanto separado—, de manera que el ser (*óntos*) elimina a la nada (*méeden*) y al cambio (*kýneesis*) (26). La filosofía ortodoxa helena pretendía lograr así un criterio de juicio absoluto e inalterable, permanente y universal. Pero, como dijimos arriba, puesto que se trataba de un producto y una explicitación inversa de las condiciones sociales, aquel ser y éste criterio de verdad fueron comprendidos y adquiridos violentamente, a través de la violencia: la historia de la Grecia antigua fue, como bien decía Hegel, el proceso de la constitución de la autoconsciencia, proceso que se caracteriza por la definición del sujeto *contra* los otros seres humanos y *contra* el mundo (27), en un tránsito que queda simbolizado correctamente en las imágenes de los guerreros (e individualidades) por excelencia, Aquileo Mirmidón y Alejandro de Macedonia, al principio y al final de la historia helena, respectivamente (28).

Así, la conquista y la guerra de Troya inspiraron a los poetas, y produjeron acaso la obra más *sublime* de la cultura helena antigua, es decir, la *Iliada*. Muchos siglos después, cuando Esparta afirmaba su preponderancia en el Peloponeso, Tirteo componía los peanes que constituirían el cánón poético lacónico, y Polimedes y Policleto hacían otro tanto en la escultórica. Mientras tanto, en Megara, Teognis recitaba lamentándose de la derrota de la aristocracia y el ascenso de una nueva clase mercantilista. Igualmente, las guerras médicas inspiraron a Esquilo para componer, por ejemplo, los *Persas*. Porque fue básicamente de la competencia (*ágoon*) —mercantil, lúdica o guerrear— de donde los poetas helenos tomaron sus temas y fueron inspirados: la guerra es, entonces, la productora o generadora de las creaciones más sublimes, más espirituales de Grecia.

De la misma manera, la debacle ateniense en la guerra del Peloponeso inspiró las mordaces críticas sociales de Aristófanes, y suscitó el retiro de Sócrates de la política oficial. En el período inmediatamente posterior, cuando Atenas intentaba restañar heridas y recuperar su gloria, Platón se propuso establecer las bases que permitieran la reconstrucción de la *Pólis* (29). Sus viajes a Siracusa y sus obras la *República* y las *Leyes* tuvieron por objeto poner en práctica esa reforma y, también, diseñar esa ciudad pensada. Pero todos sus esfuerzos personales terminaron en fracasos. No obstante, nos dice un estudioso contemporáneo:

“... en el 357, cuando ya Platón era demasiado viejo para tomar parte personalmente, Dion, amigo suyo y miembro de la Academia, después de conseguir apoyo en el Peloponeso, hizo una incursión a través del mar Jónico y tomó Siracusa por sorpresa. Muchos de los miembros jóvenes de la Academia formaban parte de la fuerza expedicionaria... Tales actividades no eran casos aislados, sino fruto lógico del papel que la Academia aspiró a jugar en los asuntos públicos... Estos y otros incidentes similares dieron a la Academia la reputación de un centro de actividad política, llegando incluso a la violencia militar” (30).

(26) Cf. PARMENIDES, 6, 1/2.

(27) [30], p—143: “Un individuo surge frente a frente con otro individuo. Surgiendo así inmediatamente, no son el uno para el otro sino simples objetos, figuras independientes, conciencias hundidas en el ser y en la vida”. [31], I, p—227: “Es como totalidades de este género que dos adversarios se enfrentan; es como tales que quieren reconocerse y saberse reconocidos. Deben por lo tanto atacarse el uno al otro: es en una acción real que cada uno debe asentarse en la singularidad de su existencia como totalidad exclusiva. La agresión es necesaria”.

(28) [29], p—223/224: “La vida griega es una verdadera gesta (estado) de jóvenes. Aquileo, el joven de la poesía, la ha abierto, y Alejandro, el joven real, la ha llevado a su término”.

(29) Cf. [25], p—165ss; [22], p—9/10; [42], p—17/23 y 125/129; [43], p—161/184.

(30) [20], p—40/41.

Por otra parte, el filolaconismo platónico es bien reconocido, y en el esquema social de la *República* el estamento militar juega un papel predominante.

Y, sin embargo, la filosofía platónica ha sido considerada, correctamente, como una filosofía idealista, como una filosofía que busca el acuerdo humano con base en la Justicia y la Belleza. Pero es que todo modelo idealista, precisamente, surge de una actitud y de una sociedad guerrera y conquistadora: el idealismo platónico era, tanto la explicitación del modelo reformista conservador que buscaban los estratos dominantes de su época (31), como el “disfraz”, por así decir, con que se envolvía ese proyecto.

Por esta razón podemos considerar al platonismo como el modelo más típico de pensamiento heleno: procede (*génna*) del amor (*éeros*) por lo bello (*kalós*), y llega hasta el conocimiento escatológico de la Justicia (*Dikée*) y de sus respectivos cánones, ideales unitarios y eternos (*hénna kai aetn*), para revertir entonces de nuevo sobre aquellos datos inmediatos de la auto-conciencia (amor-belleza), y ordenarlos, medirlos y configurarlos (*diekósmeese*). La Justicia y las ideas platónicas, en su aplicación a los seres humanos y a sus sociedades (y también al mundo empírico), significan una reforma del ser aparente de esos seres y sociedades; significa un “control ordenado” (*harmonías*) que sea operativo o funcional (32). El platonismo es la sublimación y la inhibición del amor (*Simposio. Fedro*), y la reducción y la codificación de los esquemas estéticos (33) a patrones funcionales—represivos o, como prefiere decir el académico, “virtuosos” (34). La filosofía, para Platón, es la elaboración de la sublimación y de la represión en “conocimiento verdadero” (*epistéemee*), y en constelaciones estéticas, jerárquicas y ordenadas de organización psico-social, a través de:

- 1— La definición y el concepto, emanados de la captación *a-priori* de las ideas (35).
- 2— El *cannon* de esta razón, que organiza los conceptos y las definiciones.

(31) [43], p-227/229.

(32) Cf. [26], capítulo onceavo, “De Platón a Parsons: infraestructura de la teoría social conservadora”, p-377/406. En la p-379/380 dice: “Y así como el platonismo postuló la existencia de ciertas Ideas Eternas universales, así también los funcionalistas postularon que los sistemas sociales tienen ciertas “necesidades”, “requisitos funcionales” o “problemas sistémicos”. Como las Ideas de Platón, también estos eran universales y eternos; se considera que, si los hombres no satisfacen o cumplen con estos requisitos, ello provoca dificultades y problemas a los sistemas sociales... De tal modo, la teoría de las Ideas estimula a criticar las mismas instituciones para las que ofrece, simultáneamente, una apología”.

(33) Téngase presente que la cultura griega basó su moralidad y su visión del mundo en una “estética”.

(34) Por ejemplo en la *República*, 434a10/b9, donde queda claro que, para Platón, la división del trabajo es el elemento de organización social que le brinda, a la vez, los criterios morales. “... cuando un artesano u otro que su índole destine a negocios privados... pretenda entrar en la clase de los guerreros, o uno de los guerreros en la de los consejeros y guardianes, sin tener mérito para ello, y así cambien sus instrumentos y honores, o cuando uno sólo trate de hacer a un tiempo los oficios de todos, entonces creo, como digo, que tú también opinarás que semejante trueque y entrometimiento ha de ser ruinoso para la ciudad”. El argumento se completa en 444b 1/10: “¿No será necesariamente una sedición de aquellos tres elementos (las partes del alma y los tres distintos tipos de alma), su empleo en actividades diversas y ajenas y la sublevación de una parte contra el alma toda para gobernar en ella sin pertenecerle el mando, antes bien, siendo esas partes tales por su naturaleza que a la una le convenga estar sometida y a la otra no, por ser especie regidora? Algo así diríamos, creo yo, y añadiríamos que la perturbación y extravío de estas especies es injusticia e indisciplina y vileza e ignorancia y, en suma, total perversidad”.

(35) Véase la exposición de la “teoría” de las ideas en *República*, libro V.

- 3— Los movimientos y las gradaciones axiológicas y teleológicas del modelo canónico de la razón ideal, a través de la dialéctica (36).
- 4— La utilización de la dialéctica para la interpretación de la realidad y para la organización psico-social. Esta organización, en todos los casos, se entiende como una “cura” (*pharmakós*) (37), como un “mal menor”, dada la presuposición de la imperfección de la realidad empírica, y la asunción de la perfección de la realidad ideal.

La captación o “visión” de las ideas, eje del pensamiento platónico y, consecuentemente, como vimos, de su comprensión de la auto-constitución (*autós logismou*), se expresa y se aprehende a través de la *anámnesis* (38). Según la etimología clásica, este vocablo significa:

- a— la negación (*an*),
- b— de la negación (*á*),
- c— del recordar o del recuerdo (*mnéeme*);

(36) De manera resumida, podemos caracterizar la dialéctica platónica así:

a— situación aporética (mayéutica) como primer resultado del preguntar: saber que no se sabe, y saber que se aprende sin maestro (*Menón*).

b— presuposición de la existencia de las ideas como alma y vida (*Fedón*). La idea es la esencia del devenir, pero no es ser. Por tanto, llegamos a la situación erótica: el eros como elemento intermedio entre apariencia e ideas, ser y nada. De aquí se sigue el carácter teleológico de la vida: movimiento hacia..., deseo de... (*Simposio*).

c— concretización y técnica poética (creadora), que es el movimiento desde el no ser (relativo) hacia el ser (*ek tou mée ontos eis to ón*). *Koinonía*, es decir, comunión de los géneros. Según [40], p-81/82, la técnica del dialéctico consiste en “... ver dónde la coinonía es posible, y ver dónde no es posible”.

d— Gradaciones del ser: *dialektikée poreía* (*Rep.* 582b), que son: 1— *eikasía*, 2— *pístis*, 3— *diánoia*, 4— *epistéeme* (*Rep.* 534a). La gradación supone una dirección (b), y ésta dirección es ascendente. La ascensión tiende hacia el ser como *koinonía*, y el ser como *koinonía* es la idea del bien.

e— División o descenso (*diáirésis*). El ser no es idéntico a lo igual, y tampoco es idéntico a lo diverso (*Sofista*, 255d). El ser—otro, la alteridad es una quinta idea (junto con el ser, el movimiento, la quietud y la identidad) (*Sof.* 255e). Existe, por tanto, un no—ser relativo (v.gr., la casa *no es* mar por ser casa). Existe una relación entre los géneros máximos, y una posterior postulación del “atomismo de las ideas”, que permite descender hasta la sensibilidad y el mundo empírico.

f— Según [40], p-84, los distintos momentos (a, b, c, d, e) de la dialéctica platónica se desarrollan los unos dentro de los otros.

(37) Me refiero a las innumerables imágenes médicas que Platón utiliza para caracterizar al alma y al estado. Cf., por ejemplo, *Cratilo*, 440c: la formación del espíritu es *téen autoú psychéen therapetein*; *Leyes*, 728c, la acción de la justicia sobre el alma “enferma” es *iatreunómenos*. En *República*, 444c/e, se sigue el símil entre salud—virtud y enfermedad—injusticia: “... las cosas sanas producen salud, creo yo; las enfermizas, enfermedad. —Sí.— ¿Y el hacer cosas justas no produce justicia, y el obrar injustamente, injusticia? —Por fuerza. —¿Y el producir salud es disponer los elementos que hay en el cuerpo de modo que dominen o sean dominados entre sí conforme a naturaleza; y el producir enfermedad es hacer que se manden u obedezcan unos a otros contra naturaleza?”. Es importante, entonces, que nos demos cuenta de que el sistema platónico tiene una constante recurrencia a las imágenes médicas, *en tanto que le permiten distinguir lo correcto de lo incorrecto según naturaleza (katá physikés): es decir, que el supuesto biológico se constituye en el argumento definitivo y en criterio de verdad de las ideas*. Como Darwin y Nietzsche.

(38) Cf. *Menón*. 80d—86c. El mito es presentado en 81c: “El alma, entonces, es inmortal, y ha llegado a vivir muchas veces. Ha visto lo que hay aquí y en el Hades; y todo, y no hay nada que no haya llegado a conocer. No es, pues, sorprendente que tenga recuerdos de lo que previamente ha conocido acerca de la virtud y otras cosas. Puesto que la totalidad de la naturaleza es homogénea, y puesto que el alma ha aprendido todo, nada impide que un solo recuerdo, que los hombres llaman saber, le haga encontrar de nuevo todos los demás, si uno es valiente y tenaz en la búsqueda; porque la investigación y el saber no son, en definitiva, más que reminiscencia”.

o sea:

- 1— la negación de la amnesia, que equivale a:
- 2— la negación de la negación del recuerdo, es decir:
- 3— el recordar lo que habíamos olvidado.

La *anámnesis* es una recolección (39) de cosas olvidadas; se trata de poder traer aquí, a la conciencia encarnada (*brótoisin*) y a ésta realidad empírica, lo que somos en tanto alma e idea, lo que fuimos antes de nacer y lo que seremos después de morir. Este procedimiento, que nos permite recordar (*mnéeme*) contra (*an*) los esfuerzos y la naturaleza de aquello que es en sí mismo copia y olvido (*a*) —es decir, el mundo empírico y sensible—, se realiza, paradójicamente, por y a través de las incitaciones de esas mismas apariencias aletargantes, a causa del “recuerdo” que, en la sensibilidad y en el aparecer, existe de lo ideal y eterno.

Para nosotros, que queremos seguir aquí la interpretación psicoanalítica de la auto—constitución primaria (proceso narcista), la *anámnesis* contiene una dinámica a la vez regresiva y sublimatoria o, como gustaba decir Platón, un “camino ascensional circular” (*epánodos*). Por la *anámnesis*, la conciencia adquiere la posibilidad de extraer de la realidad empírica e histórica estructuras y fuerzas que supone que provienen, no de la realidad, sino de sí misma, de la conciencia. Estas estructuras energéticas que recibe la conciencia tienden a instituir (cristalizar) en ella la convicción de que es la conciencia—pensante la determinante de la realidad extraña y exterior a ella. Se trata, como diría Freud, de una “defensa proyectiva”. La conciencia se “separa” de la realidad y se auto—constituye como criterio de verdad exclusivo, tanto en la alteridad con lo real, como en la nueva definición que eso real adquiere por y a través de la conciencia auto—reflexiva. Pero no se trata sólo, como notamos en algunos pueblos muy primitivos y en ciertas etapas infantiles, de la identificación simple entre la palabra y el pensamiento, por una parte, y la realidad por la otra. Se trata de esto y, además, de la auto—conciencia de este proceso. Aún Parménides, quien postula que “... lo mismo es pensar—con—la—inteligencia y ser”, debe reconocer que “... es necesario que las apariencias aparentemente sean”; además de que el ser o el ente, como ya vimos, en ningún caso son empíricos o sensibles. De la misma manera, Platón reconoce la necesidad (la fatalidad, diría él) de las apariencias. En el caso que nos ocupa, lo que Parménides y Platón intentan decir es que la palabra (*lógos*), y el pensamiento no—contradictorio (*noús*), son omnipotentes (*méegales dýnamis*) respecto a la realidad; es decir, gobiernan (*basiléuein*) y conforman (*árchein*) lo dado. El Demiurgo del *Timeo* puede representar adecuadamente la secuencia a la que nos referimos. Ahora bien, al suponer que lo ideal es el sustrato de verdad de lo material, y lo que propiamente es, un estado de ánimo “sublime” se produce en el sujeto, un sentirse “por encima” o “más allá” (*epékeina*) de los acaeceres y movimientos de lo real material: contemplando las ideas en sí mismas, el sujeto se siente “superior”, tanto respecto a los otros sujetos —porque se siente promovido a la *divinidad* del ser—admirante—, como respecto al mundo empírico —que aparece como una “copia” (*eídon*) de aquel mundo ideal y perfecto.

Por eso la *anámnesis* se presenta como un *mito*, como una relación directa entre la conciencia y lo divino—inefable; y por eso también resulta correcta la imagen del viaje ascensional—circular para caracterizar al proceso en cuestión, tal como hace Platón en el mito del carro alado del *Fedro*, la alegoría de la caverna de la *República*, la “escalera ascendente y descendente” de las etapas del amor en el *Simposio*, el mito del destino de las almas en el *Fedón* y en el libro X de la *República*, los consejos de la *Carta VII, et al.*

Para Platón, entonces, el proceso de la auto—constitución (*autós logismou*) se

(39) Cf. entre otros, [27]; [14], p—145/161; [41], p—179/267; [9]; [39], I, p—36ss.

refiere a la búsqueda de las ideas, especialmente de la Justicia, puesto que ella es la virtud (*areetée*) fundamental del alma y del Estado. Y esa búsqueda es un camino (*hodós*) que marcha sobre (*ep'*) lo ascendente (subliminal) (*aná*): *epánodos*: se trata de un viaje mítico—onírico por el que regresamos hasta lo inmanente—divino, para mirar las imágenes sagradas (*idéa*) y recordar la virtud que la Justicia eterna exige. Para Platón, la *anámnesis* constituye el modo según el cual el *autós logismou* tiene lugar.

El mismo esquema ideal—mítico que encontramos en Platón ya había sido planteado por los pitagóricos (40) y por Parménides en su *Poema*: acarreado por las divinidades intermedias (*daimoona*), el iluminado—vidente (*eidota fōota*) trepa, vuela y sube en un raptó místico, mítico—onírico, hasta el ámbito de la Justicia, donde la Diosa (*Théa*) le explica la verdad inalterable y su *mito* correspondiente. Una vez aprendida la fábula de la veracidad no—contradictoria, Parménides siente la compulsión de enseñarla a los demás hombres, y a organizar y entender al mundo *modus essendi*. Ello, porque la verdad de la diosa y de la Justicia eterna consiste básicamente en la *primacia* de lo mental—intelectivo sobre lo real—empírico, que queda descartado en cuanto criterio de juicio o verdad. Por esta razón la corrección del *dictum* de la Diosa no reside en la posibilidad de verdad (inductiva o deductiva) de sus palabras, sino en su *fortaleza*, en su *poder*:

1— Todo lo que el iluminado—vidente escucha y propone en un mito:

- a— “... ten cuidado de escuchar el mito...” (2.1). (*kómisai dé sy mython akoúsas*);
- b— de manera que la afirmación del ser excluyente *solamente* se puede hacer míticamente, nunca racionalmente (lógos): “Ya sólo un mito como camino queda: lo que es” (8, 1/2) (*mónos d’eti mythos hodoío leípetai hoos éstin*).

2— La Diosa se dirige al iluminado—vidente en el modo imperativo:

- a— “Pues también aprenderás esto...” (1, 31). (*émpees kai taúta mathéeseai*);
- b— “... yo te digo (ordeno)...” (2,6). (*dée toi phrázoo*);
- c— “Yo te ordeno que medites esto...” (6, 2). (*tá s’égoo phrázesthai ánooga*);
- d— “Pues te prohíbo que indages...” (6, 3). (*taútees sizéesios eírgoo*) (41);
- e— “No permitiré que del no—ente digas ni pienses” (8, 7/8). (*oud’ek mée eóntos éásoo phásthai s’oudé noeín*).

3— La voluntad y la creencia son los criterios para asegurar la verdad de la “verdad”:

- a— Punto ‘e’ del No.2;
- b— “Ni nunca la fuerza de la fe dirá que del no—ente...” (8, 12). (*oudé pot’ek mée eóntos ephéeser pístios ischýs*);
- c— “Sobre ello la decisión ha de ser: o es o no es” (8, 15/16). (*hée dé krísis perí toutoon en tóoid’éstin, éstin ée ouk éstin*).

(40) Cf. [13], p—77ss.

(41) El “eírgoo” es interpolación de Diels.

4— Por tanto, el ser y el ente resultan estar encadenados, y como prisioneros, porque la sujeción es la ley, y la Justicia no es sino el imperio de la fuerza:

- a— “... pues la poderosa Necesidad dentro del límite (lo) guarda con cadenas, lo sujeta alrededor” (8, 30/31). (*kraterée gár Anánkee peíratos en desmoísin échei, to min amphís eergei*);
- b— “Es ley que el ente sea inacabado...” (8, 32). *tó eón thémis eínai ateleúteeton*);
- c— “... pues el destino lo sujetó...” (8, 37). *tó ge Moir’ hepédeesen*);
- d— El lugar del ser es también el lugar de la “severa Justicia” (1, 14). (*Díkee polýpoinos*) (42).

La verdad de Parménides es verdadera porque se la dijo la Diosa, y porque lo que ella dice tiene la fuerza y el poder inapelable de la autoridad; es decir, de la verdad religiosa y del mito. Por tanto, la verdad que dice que la verdad es determinable por el pensamiento que no se contradice a sí mismo, en realidad fundamenta su criterio de certeza y validez en la calidad (*poíon*) de quien la dicta, y nunca en una secuencia lógica, como se podría suponer, puesto que los principios de identidad y de no—contradicción, *aparentemente*, son neutros desde el punto de vista volitivo. Se trata de un *tour de force* en el sentido más estricto pensable: la verdad radica en la categoría jerárquica y en el poder de quien la presenta y dice; y el viaje (*tour*) ideal hacia la verdad nos conduce al ámbito de la voluntad de poder (*force*).

Este modelo de certeza, en términos platónicos, responde, como dijimos antes, a la posibilidad de percatación de las ideas y del sí—mismo (*autós*), a través de la *anámnesis*. Se trata de aquel esquema de verdad que encontramos en la *República*, 475 e ss., que vimos en la sección I de este artículo, y que ahora debemos retomar y completar:

- a— La distinción entre filósofos y no—filósofos radica en la *potencia* o capacidad (*dýnamis*) para captar el sí—mismo (476b 9/c1).
- b— Esta potencia conduce a diferenciar el saber del filósofo de aquél que posee el “hombre común” (476d 6/8).
- c— De la misma manera, como en Parménides, saber (*epistéemee*) y opinión (*dóxa*) son dos cosas diferentes (*álloo*) (477 a8/b7). El criterio de diferenciación y separación entre mundo empírico y mundo ideal, y entre saber y opinar, radica en el poder (*dýnamis*):  
 “A una cosa, pues, se ordena la opinión, y a otra el saber, cada uno según su propia potencia” (477b 8/9)  
*(Ep’álloo ára tétaktai dóxa kai ep’álloo epistéemee. katá téen dýnamin hekatéra teen autées)*.

Por ello, debemos agregar que, no solamente la distinción entre ser y aparecer radica en la potencia, sino que la potencia se organiza y se expresa individualmente, según un criterio propio a cada uno de ellos (*téen autées*). Posteriormente, y en consecuencia, se define que el saber se dirigé a conocer lo que es, y se llega a la conclusión de que el saber es

“... la más poderosa de todas las potencias” (477e 1). (... *pasóon ge dýnámeeon erroomenestáteen*).

(42) “polýpoinos” significa literalmente “de muchas venganzas” (muy vengativa), “dadora de muchos castigos”.

Este esquema de verdad también recibe una presentación mítica: es el invisible pero luminoso Bien, el uno—bello—abarcador (43). El ámbito ideal o, en otra imagen, el *hijo* (*ékgonos*) del Bien, es decir, el Sol, cumple en Platón la misma función que la diosa parmenídea:

- a— ambos dicen y ofrecen la verdad;
- b— pero ambos no son sino los “mensajeros”, por así decir, de una entidad “más alta” e indefinible:

“Y en cuanto al conocimiento y la verdad, del mismo modo que en aquel otro mundo (el ideal) se puede creer que la luz y la visión se parecen al sol, pero que no sean el mismo sol, del mismo modo en éste es acertado el considerar que uno y otra son semejantes al bien, pero no lo es el tener a uno cualquiera de los dos por el bien mismo, pues es mucho mayor todavía la consideración (*meizónoos timeetéon*) que se debe a la naturaleza del bien” (*Rep.*, 508e/509a).

Hemos puesto de relieve aquí la “gran consideración” (*meizónoos timeetéon*) que según Platón se le debe al bien, para analogar los aspectos jerárquicos y autoritarios que estas entificaciones míticas reciben en los dos filósofos idealistas griegos que consideramos. Por esta razón dice Platón inmediatamente después —y subrayamos de nuevo los aspectos jerárquicos y autoritarios:

“Del mismo modo puedes afirmar que a las cosas inteligibles no sólo les adviene por obra del bien su cualidad de inteligibles, sino también que se les añaden, por obra también de aquél, el ser (*tò eínai*) y la esencia (*téen ousían*); sin embargo, el bien no es esencia (*ouk ousías óntos tou ágathou*), sino algo que está todavía por encima (*epékeina*) de aquella en cuanto a dignidad (*presbeía*) y poder (*dynámei*)” (509b 4/10).

Para garantizar su verdad, tanto Platón como Parménides recurren a entes míticos que, psicoanalíticamente hablando, simbolizan a los padres, y ante los cuales, en consecuencia, es imposible negar la corrección de su *dictum*, dada la autoridad que representan. Por otra parte, es necesario notar que, en la dinámica psíquica, sobre todo la infantil, las representaciones relativas a los padres adquieren características míticas, divinas (44) y, además, las imágenes que la psique se forma de ellas contienen tal cantidad de energía, que se hace imposible literalmente para la conciencia pensarlas objetivamente, desapasionadamente, racionalmente. De la misma manera, y como resulta evidente por el último texto citado, a Platón siempre le resultó imposible determinar lógicamente el contenido último de sus presuposiciones fundamentales (Justicia, Bien), y por eso recurrió a metáforas, imágenes y mitos para explicitarlas (45). Es la “opacidad” que el académico encontraba, tanto en los entes como en el ser, aunque por motivos diametralmente opuestos. Por lo demás, es importante darse cuenta de que esas presuposiciones fundamentales del platonismo son “racistas” en tanto que suponen una “naturaleza” que define el bien y el mal (cf. nota 37), y que, siempre, y por consiguiente, implican rasgos de dominio, autoridad e inapelabilidad. Aun en su vejez

(43) Cf. *República* 508b/509c. En 508b/c dice: “Es al sol al que llamo hijo del bien (*toú ágathou ékgonon*) hecho (dado a luz) por el bien semejante a él como algo que, en la región visible, se comporta, con respecto a la visión y a lo visto, del mismo modo que aquél en la región inteligible (*noetío tópo*) con respecto a la inteligencia”.

(44) Cf. [21], Totem y tabú: ‘La transformación de la pubertad’, en *Tres ensayos sobre una Teoría sexual*.

(45) Cf. [34], p—27/28, 126/127 et passim; [23]; [22], p—171/210.

Platón seguía repitiendo este modelo: hablando de Dios y del Bien, el Extranjero Ateniense de las *Leyes* (897 d/e) decía que:

“Por lo tanto, cuidémonos de no crearnos penumbras a mediodía por mirar, por así decir, directamente al sol, cuando respondemos, como si pudiéramos lograr una adecuada visión y percepción de la Inteligencia (*Nous*) con ojos mortales. *Será más seguro volver nuestra mirada hacia una imagen del objeto de nuestra búsqueda*” (46 —subrayado nuestro).

Sin embargo, inmediatamente después de esta advertencia, Platón pasa a definir positiva y distintamente lo que es la divinidad (897e2/902b9). La estrategia platónica consiste en decir que no puede decir propiamente lo que es Dios (o la Justicia o la Belleza), para entonces definirlo. Porque de esta manera se permite decir sus creencias más arraigadas, proponiéndolas como la verdad pero sin aceptar que las proponga como tales. Y la causa de esto es la necesaria *ambivalencia* que tiene respecto a las ideas, y que son las ideas mismas; es decir, que lo eidético en sí mismo no ofrece un criterio de juicio, sino solamente en relación con una *voluntad*. Por eso el académico debe recurrir a supuestos empíricos (biológicos) para asentar sus afirmaciones. Así, en 899d/e dice que:

“... tu *creencia* en los dioses se debe posiblemente a un cierto *parentesco divino que te arrastra hacia lo que es tu raza* y te lleva a creer en ello y a honrarlo... haciendo que compruebes por ti mismo esas múltiples y terribles impiedades y crímenes, gracias a los cuales precisamente suben algunos de su humilde condición hasta la tiranía y las posiciones más influyentes...” (subrayado nuestro).

Y en 901a 7/9 sostiene que es imposible que los dioses o los “hombres justos” tengan una naturaleza viciosa, de manera que:

“Entonces no se debe decir nunca que la divinidad tiene una manera de ser que la (misma) divinidad detesta, y *prohibiremos que alguno intente hacerlo*” (Subrayado nuestro).

No se trata, en consecuencia, de que Platón no pudiera determinar sus definiciones básicas, sino de que decía que no podía hacer tal cosa para poder afirmar con más fuerza sus convicciones, *prohibiendo* de paso, como Parménides, otra posible tesitura.

La *anámnesis*, en suma, es una idealización purificativa y obsesiva (excluyente), que interpreta la realidad según los esquemas del modelo familiar monogámico—patriarcal y autoritario, trasponiendo tales esquemas al ámbito del pensamiento “puro” y el ser. Lo que se recuerda y se percibe en el proceso anamnético es la confirmación de las imágenes socio—históricas de la autoridad y de la familia patriarcal. La desfiguración que impide a la conciencia captarlas y pensarlas en cuanto tales —en cuanto procesos y situaciones socio—históricas—, se justifica por la *fuerza* que poseen pero, objetivamente hablando, esa distorsión llega a constituir un engaño; es decir, la justificación de una sociedad jerárquica y de dominio a través de la reflexión autoritaria que le es propia.

(46)

horán”.

Lo subrayado dice: “...*prós dé eikóna tou erootooménu blépontas asphalésteron*

## A— Obras clásicas:

- 1— Aristóteles, *Opera*. Bekker, Berlin, 1831/1836.
- 2— Diels—Krans, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Weidmann, Zürich/Dublin, 1966 (12).
- 3— Jenofonte, *Opera*, Dindorf, Leipzig, 1870.
- 4— C. Láscares, "Parménides: sobre la naturaleza. Traducción, introducción y paráfrasis". *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XIII, 36, 1975, p1/55.
- 5— M. Plezia, *Aristotelis Epistularum Fragmenta cum Testamento*. Polska Akademia Nauk. *Auctorum Graecorum et Latinorum Opuscula Selecta* III. Kraków, 1961.
- 6— Platón, *Opera*. Varios, Belles Lettres, Paris, 1920ss.
- 7— Plutarco, *Vidas paralelas*. Versión de R. Romanillos. E.D.A.F., Madrid, 1966.
- 8— F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*. Texte und Kommentar. Bale Stuttgart, 1944/1959.

## B— Obras complementarias:

- 9— R.E. Allen, "Anamnesis in Plato's Meno and Phaedo". *Review of Metaphysics*. XIII, 1959, p—165/174.
- 10— C.M. Bowra, *La Atenas de Pericles*. Trad. A. Yllera. Alianza, Madrid, 1974.
- 11— N. O. Brown, *El cuerpo del amor*. Trad. E. L. Revol. Sudamericana, Buenos Aires, 1972.
- 12— J. Burnet, *Early Greek Philosophy*. Black, London, 1930 (4).
- 13— A. Cameron, *The Pythagorean Background of the Theory of Recollection*. Manasha, Winsconsin, 1938.
- 14— F.M. Cornford, *Principium Sapientiae*. Cambridge Univ. Press, 1961.
- 15— A. H. Crousot, "A Brief Account of the Traditional *Vitae Aristotelis*" *Revue des Etudes Grecques*. 77, 1964, p—50/69.
- 16— "Aristotle's Flight from Athens in the year 323 BC" *Historia*, 15 1966. p—185/192.
- 17— H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*. Octagon, N.Y., 1971 (2).
- 18— J. G. Droysen, *Geschichte Alexander des Grossen*. Dedlers, Berlin, 1917.
- 19— I. During, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*. *Studia graeca et Latina Gothoburgensia*. 5 Gotheborg, 1957.
- 20— B. Farrington, *La rebelión de Epicuro*. Trad. J.C. Vázquez. E. Cultural popular. Barcelona, 1968.
- 21— S. Freud, *Obras Completas*. Trad. L. López—Ballesteros y de Torres. Biblioteca Nueva, Madrid, 1967.
- 22— P. Friedländer, *Plato, an Introduction*. Trad. H. Meyerhoff. Harper, N.Y., 1958.
- 23— P. Frutiger, *Les Mythes de Platón* Alcan, Paris, 1930.
- 24— H. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik*. Leipzig, 1912.
- 25— A. Gouldner, *Enter Plato. Classical Greece and the Origins of Social Theory*. Basic Books, N.Y., 1965.
- 26— *La crisis de la sociología Occidental*. Trad. N. Míguez. Amorrortu. Buenos Aires, 1973.
- 27— N. Gully, "Plato's Theory of Recollection". *Classical Quarterly*, IV, 1954, p—194/213.
- 28— W.K.C. Guthrie, *Socrates*. Cambridge Univ. Press., 1971.
- 29— G.W.F. Hegel, *The Philosophy of History*. Trad. J. Sibree. Dover, N.Y., 1956.
- 30— , *Die Phänomenologie des Geistes*. Hoffmeister, Leipzig, 1905.
- 31— , *Jenenser Realphilosophie*. Hoffmeister, Leipzig, 1932.
- 32— P. Jouquet, *Macedonian Imperialism and the hellenization of the East*. Kegan—Paul, London, 1928.
- 33— G.S. Kirk & J.E. Raven, *The Presocratic Philosophers*. Cambridge Univ. Press, 1957.
- 34— A. de Marignac. *Imagination et dialectique. Essai sur l'expression du spirituel par l'image dans les dialogues de Platon*. Belles Lettres, Paris, 1951.
- 35— Ph. Merlan, "Isocrates, Aristoteles and Alexander the Great". *Historia*, 3, 1954, p—60/81.
- 36— R. Mondolfo, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*. EUDEBA, Buenos Aires, 1968.
- 37— , *Sócrates*. EUDEBA, Buenos Aires, 1965 (5).
- 38— F. Montero Moliner, *Parménides*. Gredós, Madrid, 1960.
- 39— P. Natorp, *Platons Ideenlehre*. Meiner, Leipzig, 1921.
- 40— J. Stenzel, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik*. Teubner, Leipzig/Berlin, 1931.
- 41— A.E. Taylor, *Varia Socratica*. Parker, Oxford, 1911.
- 42— A. Tovar, *Un libro sobre Platón*. Espasa—Calpe, Madrid, 1973 (2).
- 43— A. Winspear, *The Genesis of Plato's Thought*. Russell, N.Y., 1956
- 44— E. Zeller, *La Filosofía dei Greci nel suo sviluppo storico*. A cura di R. Mondolfo, La Nuova Italia, Firenze, 1961.