

NOTAS HISTÓRICAS Y GEOGRÁFICAS

Artículos

ELEMENTOS PARA UNA EPISTEMOLOGÍA: LA IMAGINACIÓN, EL MUNDO Y EL LENGUAJE COMO ACOTACIONES HERMENÉUTICAS EN LA GRECIA CLÁSICA

ELEMENTS FOR AN EPISTEMOLOGY: IMAGINATION, THE WORLD, AND LANGUAGE AS HERMENEUTIC DIMENSIONS IN CLASSIC GREECE

Héctor Salazar Cayuleo
Universidad Adventista de Chile, Chile / Universidad de Talca, Chile.
hectorsalazar@unach.cl

Almudena Barrientos-Báez
Universidad Europea de Madrid, España
almudena.barrientos@universidadeuropea.es

Betsy Cabezas-Cáceres
Universidad de Las Américas, Chile.
bcabezas@udla.cl

Recibido el 03 de enero de 2021

Aceptado el 01 de junio de 2021

Abstract

El artículo busca analizar la construcción epistemológica de los términos: lenguaje, mundo e imaginación. La metodología es cualitativa, analítica de las fuentes de los textos representativo del pensar clásico de Grecia, particularmente Aristóteles.

Posteriormente se construye una hermenéutica que busca fusionar una epistemología centrada en un arco comprensivo como constructo representativo de lo real-imaginativo. Los resultados, establecen una clara diferenciación entre el ahondar imaginativo –Homero, Hesíodo- y físico de los fenómenos de la realidad – Aristóteles- en la Grecia clásica.

Palabras Clave: Aristóteles, Epistemología, Hermenéutica, Mundo.

Resumen

The paper seeks to analyze the epistemological construction of the terms: language, world and imagination. The methodology is qualitative, analytical of the sources of representative texts of classical Greek thinking, particularly Aristotle. Subsequently, a hermeneutic is constructed that seeks to fuse an epistemology centered on a comprehensive arch as a representative construct of the real-imaginative. The results establish a clear differentiation between the imaginative -Homer, Hesiod- and physical delving of the phenomena of reality - Aristotle- in classical Greece.

Keywords: Aristotle, Epistemology, Hermeneutics, Imagination, World.

Para citar este artículo:

Salazar Cayuleo, Héctor; Barrientos-Báez, Almudena y Cabezas-Cáceres, Betsy. Elementos para una epistemología: la imaginación, el mundo y el lenguaje como acotaciones hermenéuticas en la Grecia clásica. Revista Notas Históricas y Geográficas, número 27 Julio-Diciembre 2021. pp. 134-189.

1. INTRODUCCIÓN

Toda construcción epistemológica, ya desde las aportaciones de Aristóteles, busca hacer una determinación, sino una patente diferenciación entre el modo como el sujeto se las aviene con la comprensión, en cuyo sentido, se busca hacer distinguir lo verdadero de lo falso. La expresión de una mera opinión -δοξα- que, en cuanto opinión, solo cuenta desde el ámbito de lo general, se quiere, no obstante, hacer calzar en el pensamiento aristotélico como si fuera la medida de comprensión general de los sujetos conscientes. El aspecto de un conocimiento que busca de tenerse por verdadero en todo caso parece ser una construcción. El mismo Aristóteles atenderá el hecho de que, si los animales se determinan por las sensaciones, lo que de suyo posibilita en alguno de ellos el oficio de la memoria, con todo, lo último no es un estado general de los animales. En el caso de la abeja, por ejemplo, esta no oye y es, no obstante, inteligente, echan mano no obstante de las sensaciones y de la memoria para configurar su estado consciente¹. En el caso del ser humano, advierte el exdiscípulo de Platón, él mismo comparte con los animales la sensación y la memoria, anexándose dos características más, a saber: el arte y el razonamiento. En efecto, el conjunto de recuerdos favorece de mejor medida la experiencia [*empeiría*].

La experiencia -εμπειρία- parece, sin embargo, asociarse al arte y a la ciencia [*epistêmê*]. En efecto, *techné* y *epistêmê* aparecen como aspectos complementarios, la *techné* es el oficio basado en conocimiento especializado en la producción, no así la *epistêmê*, cuyo rango de acción se determina por un marco teórico del conocimiento. Por ello, M. Heidegger ha creído que la *techné* es un modo de desocultar², en cuyo aspecto, la misma *techné* se advierte como amparando a la *epistêmê*, amparándola en sentido de forjar su estado desoculto para su epifanía. Pero esta *epistêmê* es desde luego una manera que busca distinguirse de otros modos de acceder al conocimiento, modos que como finalidad última no son sino modos de aprehensión del conocimiento y característica significativa del modo de evadir el agobio del olvido.

¹ Aristóteles, *Metafísica*. (Madrid: Editorial Gredos, 1995)

² Heidegger, *Filosofía, ciencia y técnica*. (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2007)

En la naturaleza epistemológica subyace de modo más teórico una metodología de sistematizar la fuga de la imagen del presente, es decir, de no posibilitar el olvido. La *epistémê* adhiere al recurso del método para generar, a través de lo empírico, la presencia constante de la imagen en el presente. También con Benveniste, tocante al lenguaje y bajo la exégesis de J. Kristeva, se hace referencia al lenguaje significa más que oculta³. Así las cosas, la idea cartesiana, por ejemplo, del *cogito* es ligar al método el recurso del recuerdo por la vía de una accesibilidad no biológica ni por la mera inteligencia, sino por vía de la praxis propia⁴.

De modo que los objetivos trazados en la investigación:
favorecer dichos canales como criterios epistemológicos para la comprensión imaginativa del mundo del sujeto; b) establecer un canal taxonómico conductor en el pensamiento clásico en textos claves del corpus Aristotelicus como aproximación epistemológica y c) reconocer el rol del lenguaje como criterio hermenéutico.

2. DESARROLLO

La Memoria y la Imaginación: Antecedentes griegos

Pero la cuestión del olvido es en todo caso, algo que se sucede no de modo accidental en el lenguaje teogónico griego. En efecto, solo en la narratividad mítica griega es la muerte la que carece de su propia mitología, aquello no implica que la misma no se halle personificada en una deidad menor como es Thánatos. El mismo Hesíodo reconoce que Thánatos e Heipnos, muerte y el espíritu del sueño, son dos gemelos aliados que obran favorecidos por Nyx, la diosa de la noche; esta diosa que, en su parir, concibe también el dolor, el lamento y la burla⁵. A la diosa Nyx se asocia Némesis,

³ Benveniste, Últimas Lecciones. Collège de Frances 1968-1968. (Argentina: Ediciones Siglo XXI, 2014)

⁴ Descartes, El discurso del método. (México D.F: Editorial Panda, 2016)

⁵ Hesíodo, Teogonía. (Madrid: Editorial Gredos, 1990)

o la diosa retributiva que en la mitología griega de la poesía de Hesíodo también se relaciona a guerras, combates, matanzas y al hambre, por ejemplo⁶. La cuestión de que la deidad griega, particularmente con Némesis, sea en rigor una manera de contravenir la naturaleza del olvido, trayendo al presente la tensión del espíritu a través del dolor, la angustia, el miedo y el hambre, no es precisamente que se desee hacer patente un sentido metafísico de la realidad, tal cual el hambre y la muerte, sino que la Némesis busca generar por vía de la reflexión ese impacto, de modo que la justicia y la tragedia conllevan una pedagogía mítica-religiosa de la realidad.

La Némesis podía tomar diferentes aspectos. También podría huir de los constantes acosos amorosos de Zeus. Así también, la naturaleza es enemiga del olvido, se representa por tanto también en el presente como justiciera. En efecto, esa justicia, si no retribución y venganza que conllevan el modo de ser de Némesis, hace posible que Narciso, por ejemplo, se vuelva hacia sí mismo en contemplación, cayendo al pozo y muriendo ahogado. El modo de recuperar el presente del olvido, sino de construir una suerte de epistemología del presente, se advierte desde la construcción mitológica griega en carácter de aflicción, dolor y pérdida. Es que solo de esa manera la nube del olvido o no se hace posible, o bien no se posibilita como ausencia o fuga del presente. En todo caso, se disipa.

Lo que puede atenderse en el hecho de hacer de la némesis, sea desde ahora una aliada para el no-olvido, una especie de representación de los aciagos embates de lo cotidiano. Hambre, muerte y dolor vienen a la presencia con la fuerza del sentimiento que se hace tanto más intenso en la medida en que la tragedia es tanto más cruel, o bien que la aflicción sea más irremediable. En el caso de Prometeo, la representación del no-olvido se reconoce como el acto de no dejar tras sí las emblemáticas repercusiones del acto hidalgo del héroe heleno. Este no dejar tras sí implica ciertamente un llevar consigo, de un modo semejante al mito de Sísifo, es decir, aprehender la experiencia del dolor como co-existiendo en la memoria del sujeto.

⁶ Hesíodo, Teogonía. (Madrid: Editorial Gredos. 1990)

Otro aspecto mítico-heleno que recoge de modo sustantivo Hesíodo, es una de las esposas de Zeus, nos referimos a Mnemosyne. Menuda situación corresponde a estos esponsales, ya que cerca de Mnemosyne, quien es señora de las colinas de Eleuter⁷, se encuentra un río en el que, a usanza de la idea griega, convergen tanto el olvido como la muerte; esta última, sin embargo, corresponde a la muerte por ahogamiento. Este olvido [*lethe*] que en cuyo sentido geográfico no se halla lejos de Mnemosyne conlleva, sin embargo, la relación del presente y del olvido. La relación de Zeus y Mnemosyne ha dado lugar a nueve musas: Clío, Euterpe, Talía, Melpóneme, Terpsícore, Erato, Polimnia, Urania y Calíope. Es significativo que cada una de las musas se asocie a aspectos que tienen que ver con el uso de la memoria: Calíope ('la de la bella voz'), musa de la poesía heroica y épica; Terpsícore ('la que deleita en la danza'), musa de la danza y el arte; Erato, musa del amor y de la poesía romántica; Talía, musa de la comedia; Urania, musa de la filosofía; Clío, musa de la historia y de las Bellas Artes; Euterpe, musa de lo instrumental y protectora de los intérpretes; Melpóneme, musa de la tragedia y el arte lírico; y Polimnia (protectora también de los actores), musa de la memoria y el arte mímico.

Esta asociación de las hijas de Zeus y Mnemosyne refuerza el acto tensional del hombre griego. El acto tensional de una existencia concreta entre la medida y desmesura, es decir, entre el acontecer que se tributa a Apolos y en cuya orilla opuesta se presenta la realidad de Dionisio, realidad que quiso recoger en sus primeros estudios Nietzsche⁸. Esta mutua relación de sentido dialéctico temporal-existencial –casi como una *distentio*– se determina por la existencia concreta, según puede recogerse de la tesis de Jean-Pierre Vernant, en la que este argumenta que la esencia del hombre griego consistió en un estar en el mundo, pero que ese mundo no es precisamente lo exterior, lo cosificado, que en su comportamiento se desplaza hacia el mundo interior del hombre.

⁷ Hesíodo, Teogonía. (Madrid: Editorial Gredos, 1990)

⁸ Nietzsche, El origen de la tragedia. (Madrid: Ediciones Espasa-Calpe, 1975)

No, ese mundo es del interior, donde, precisamente, cobra vida lo animado, aquello que solo acontece con la posibilidad de *ver* que es lo que ocupa un puesto de preeminencia en la existencia griega. Aquello es relevante, puesto que «*ver/ιδειν*» tiene su asociabilidad con el término «*saber/ειδεναι*»⁹. Así las cosas, historia, teatro, poesía y danza, por ejemplo, representan el modo como se encara la realidad concreta y artística-creativa, en suma, la vida activa, y no precisamente se atrofia en una *vita* abstracta del hombre. Quizás puede ser este una vía taxonómica que, en vez de contraer el pensamiento griego, se sirva de como canal asociativo de la variopinta función de la memoria y en especial, del acontecimiento imaginativo que le subyace.

El entrelazamiento entre la memoria y el hecho fáctico concreto –las hijas de Zeus y Mnemosyne, y sus distintas funciones entre la música, arte, poesía e historia v. gr.- condimentan la función concreta de una epistemología directa, sino ya narrativa en su acción, con toques lúdicos más que meramente una inflexión taxonómica de tipo racional y ausente de estratos cotidianos del mismo lenguaje.

En efecto, lass musas, hijas de Zeus, vienen en auxilio mediador entre la intratemporalidad tensional que se ha creado al momento de evocar el ayer y el pasado que exige al espíritu humano un situarse en su presente. Es precisamente un intersticio temporal y no un mero vacío entre el ayer y el presente que, a su modo, la imaginativa griega desea establecer en conexión. Ese puente temporo-imaginario entre lo real y lo ideal, o bien, esta suerte de alianza entre el signo y el símbolo, la tregua entre mito y *logos*, es su mayor significancia. Por ello, quizás, las musas hacen las veces de agentes intermediarios entre el mero recuerdo y el presente. En la corteza prefrontal, el recuerdo no llega sin un estímulo, o bien un agente que evoque placer, dolor, felicidad al menos no de modo inusitado¹⁰.

⁹ Vernant, El hombre griego. (Madrid: Alianza Editorial, 1995)

¹⁰ Morgado, “Psicobiología del aprendizaje y la memoria”. Cuadernos de Información y Comunicación, 10(2005): 221-233.

En cuyo acontecer, una suerte de control cognitivo que gatilla en su unicidad el comportamiento que implica las relaciones e interacciones, además de la memoria, las emociones, las motivaciones y las percepciones. Así, el espectáculo de las Musas, hijas de Zeus, contribuyen en coadyuvar el preciso acontecimiento de la memoria que se contribuye en un conjunto de acciones que se suceden con el claro objetivo de la consecución de una cosa, la imaginación, imagina.

En la interioridad de esa mediación, la naturaleza dialéctica que se contribuye del espíritu griego, no es precisamente el recuerdo ni la memoria propiamente tal el fin que se determina. Lejos de serlo, la naturaleza mediadora se vislumbra en caracteres como Hermes, Aquiles, Ulises y Prometeo, por nombrar los más notables personajes griegos, y las menos lustrosas como las Musas y las Parcas. Estas últimas, por ejemplo, hijas de Tamis, cuya residencia era el Hades, convenían en una suerte de unidad existencia-supraespiritual. Cloto era encargada de llevar hilo y tela que Laquesis hilaba con la rueca, donde Atropos cortaba con tijeras el hilo que unía a la vida a los hombres. Así, en esta triada mediadora, la naturaleza griega buscaba representar lo cotidiano, que consiste en la existencia frágil y concreta griega en conexión con el submundo de la fantasía – imaginación– al cual el hombre se adhiere en su espíritu interno. Lo real y la idealidad se unifican, se traslapan como un sentido de consciencia mitológica y la finitud que acontece al sujeto en su estado concreto.

En el acto del Ulises homérico, la tierra conlleva efectivamente toda la representación de la memoria. En efecto, el mismo Ulises lucha precisamente para que su muerte, si en caso aquella llegara, no se dé sino en la tierra. En la tierra pueden estimarse memoriales que pueden continuamente ser peregrinados y traerlos como lugar de evocación heráldica de las personas y sus hechos que gravitaron satisfactoriamente a la sociedad griega, tal efecto a su modo ya estaba perpetuado en las siete maravillas del mundo antiguo, puesto que los mismos son memoriales. Pero en Homero, con todo no es posible dar con una clave que revele a ciencia cierta los misterios, tanto de la vida como de la misma muerte.

Este Homero que no es modo alguno un rapsoda –poeta- en el texto narrativo, sino precisamente un *aedo*. El término proviene de «*aidós*», es decir, un cantor¹¹. La construcción de la *Ilíada* y la *Odisea* obedece a una arquitectura narrativa-interpretativa de un corpus compacto y no separado, donde el canto y la reflexión son posteriores a su composición gráfica-escritural¹². Este revestimiento no es mera reseña informativa, por el contrario, busca acercarse al espíritu propio que pretende el canto en la expresión mnemotécnica de la memoria y su construcción de eslabones en asociación psicolingüística de la realidad que acompañan el sentido espacial-emocional del recuerdo. En la *Ilíada* –en griego se denominaba también *Ilio* o *Ilión*, de donde viene posteriormente Troya–, de 24 cantos, el rol de la memoria y sus asociaciones contribuyen a la imagen vívida del recuerdo y a la función de concatenación de lo teórico y el sentir de lo práctico.

Entre el lógos y el Mitos: Una preconstrucción de mundo y de lenguaje

En efecto, ya posteriormente en Aristóteles, intelecto y sentido se dan al unísono: «...el vivir parece consistir principalmente en sentir y pensar...»¹³. De este modo, como bien ha planteado R. Mondolfo, el intelecto se hace subjetivo, lo que implica que la actividad sintética de la conciencia se configura en una interpretación espiritual¹⁴. Sentir es pensar, parece ser la consigna aristotélica. Puesto que ya en el mismo *Crátilo*, uno de los diálogos de Platón, la consulta de Sócrates con Hermógenes fluye en virtud de si es posible en el uso que se hace al nombrar lo nombrado, hacer manifiesto lo que se tiene como esencia de lo que se nombra¹⁵. Si en tal caso, así como en la filosofía antigua, el griego no hacía una diferenciación en el acto de sentir y pensar, la naturaleza de lo esencial al nombrar buscaba no distanciar lo nombrado de lo que se nombra y, por lo tanto, no distanciarse de la realidad.

¹¹ Nicol, La idea del hombre. (México D.F: FCE, 2013); Rodríguez Adrados, Sociedad, amor y poesía en la Grecia Antigua. (Madrid: Alianza Editorial, 1996)

¹² Colombani, Homero. *Ilíada: Una introducción crítica*. (Buenos Aires: Santiago Arcos Editorial, 2005)

¹³ Aristóteles, *Ética nicomáquea. Ética eudemia*. (Madrid: Editorial Gredos, 1998)

¹⁴ Mondolfo, El hombre como sujeto espiritual en la filosofía antigua, En *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, 1949, tomo 3, pp. 1998-2004. (Buenos Aires: Universidad Nacional de Cuyo, 1950)

¹⁵ Platón, *Crátilo. Obras completas*. (Madrid: Medina y Navarro Editores, 2012a)

Esta realidad en constante devenir y construirse hace, por ejemplo, según lo planteado por Mircea Eliade, no pretender que el sentido último del mito, en el caso griego –que es el que hemos estado asociando con la memoria, el recuerdo y el olvido–, sea recogido como cosa última, sino ya previamente interpretada:

La mayoría de los mitos griegos fueron contados, y, por tanto, modificados, articulados, sistematizados por Hesíodo y Homero, por los rapsodas y mitógrafos¹⁶.

A eso se debe, quizás, que los mitos hayan sido para Aristóteles, «maravillosos» y por lo tanto, nos dispone como «filósofos»¹⁷. La arquitectura de lo mitológico constituye, desde su esencialidad, la trama narrativa que ocupan sus personajes en su representación de papeles, allá un dios, aquí un héroe; la resignificación de los mismos en la trama en que, conforme lo ha planteado posteriormente H-G. Gadamer, «queda acallada la pregunta por la autenticidad y fiabilidad del informe»¹⁸. Esta idea de una hermenéutica mitológica no deforma en nada la tesis de que el mito acampa en la realidad, y desde ella acometa la experiencia fáctica-ritual de una religión, o bien, desde el mismo mito se deambule hacia un recuerdo de carácter personal del hombre¹⁹. En el fondo, la imagen no parece gastarse en la experiencia del recuerdo ni fundirse en el oleaje interpretativo-especulativo del mismo lenguaje.

En una antropología griega, se piensa en imágenes y se relata en el lenguaje, pues el sentido propio del ver concita el acontecimiento teórico, sin más. La naturaleza mimética que conlleva el mismo lenguaje en el Crátilo no debe inducir a concluir una remodelación del lenguaje. Bernard Williams reconoce que mientras Sócrates está resuelto a hacer una diagnosis del lenguaje, con todo,

¹⁶ Eliade, Mito y realidad. (Barcelona: Editorial Labor, 1991)

¹⁷ Aristóteles, Metafísica. (Madrid: Editorial Gredos, 1994)

¹⁸ Gadamer, Mito y razón. (Barcelona: Editorial Paidós. Barcelona, 1997)

¹⁹ Marín, “Muerte, memoria y olvido”. *Thémata. Revista de Filosofía*, (2006): 309-319.

es consciente de que: «[...] los nombres tengan la mayor semejanza posible con las cosas»²⁰; lo que implica que la reflexión hace consciencia del lenguaje real y la aspiración a un tipo de lenguaje mejor, en donde *la estructura del lenguaje debiera representar la estructura de las cosas*. La mimesis no hace que nuestros nombres funcionen como tal, ello se debe mejor a la *nomothetês*, es decir, «a la experiencia humana»²¹, experiencia humana a la cual el mismo mito, desde su realidad, debe también adecuarse.

En el mismo entorno de las musas y el recuerdo, se sitúan, igual que Mnemosyne, el sentido propio de la experiencia del olvido. En efecto, en el situarse de la expresión de las palabras, su orden, su forma en la estructura del pensar mítico-imaginativo del hombre griego favorecen, claro está, esta suerte de realidad configurada entre el recuerdo y el constante acecho del olvido. Las musas buscan aquí, como excepcionales hijas de Zeus, inspirar para que se lleve a cabo el evento poético. En este sentido de configuración mítico-simbólico, el hombre busca anticiparse a su futuro, hundiéndose en un remoto pasado. Esta expresión de tiempo mítico, que en modo alguno puede ser configurado como mero tiempo humano, es precisamente el relato donde se escenifica la representación mítica de los poemas homéricos. Por ejemplo, María Cecilia Colombani cree que ese tiempo mítico, que es de plena exclusividad de los dioses griego, corresponde, sin embargo, a una dimensión única a la cual las musas tienen acceso, de la cual el verbo ‘acordarse’, ‘mencionar’ [*mimnêsko*] puede dar cuenta²². Este acto de construir la realidad misma es posible en el griego a causa del «*Lógos theokrántos*», capacidad donde la palabra puede ser capaz de generar la realidad misma y no representarse *de* ella o *en* ella. Desde luego que, en este acto de construir la realidad, si no ya crearla, se dispone la relación: *palabra/acto* en que, desde un ámbito todavía mítico, confluyen memoria y destino.

²⁰ Platón, Crátilo. Obras completas. (Madrid: Medina y Navarro Editores, 2012a)

²¹ Williams, El sentido del pasado. Ensayos de historia de la filosofía. (México D.F: FCE, 2012)

²² Colombani, Homero. Ilíada: Una introducción crítica. (Buenos Aires: Santiago Arcos Editorial, 2005)

En el caso de los *Diálogos* de Platón, puede colegirse que la relación memoria y conocimiento se hallan, a su manera, ligados. En la doctrina de la reminiscencia de *Menón*, una de las tesis es que la duda conlleva necesariamente, para el alma, la capacidad de interrogarse. Es cierto, sin embargo, que una suerte de metempsícosis puede contribuir fielmente a la interpretación, también de la doctrina de la reminiscencia o *anamnesis* en el caso de *Fedro*. El alma que interroga, lo hace ya, por necesidad de recordar, en cuyo aspecto la interrogación de sí conlleva el acto libre y perfecto desde conocer, aprender y no olvidar. En el *Menón*, la figura del recuerdo consiste fundamentalmente en unir las ideas nuevas con las antiguas. Este acto de reflexión, que en ausencia de disciplinar del esclavo Menón, no puede sino intentar despertar a fuerza tanto conocimiento como recuerdo de las cosas, dormidas desde hace ya rato en el alma.

Recuerdo y olvido

La misma virtud griega, tan esencialmente única en los filósofos, no puede, sin embargo, enseñarse; a razón que la misma no es ciencia. La virtud conlleva, no obstante, una categoría excepcionalmente mejor que la ciencia, pues es un don, un evento exterior al hombre que acomete por vía poética. Es en el acto de la misma reflexión que, en el *Menón* de Platón, Sócrates acomete sentenciando que el acto de «recordar es aprehender», lo que implica desde luego un acto plenamente propedéutico, y es precisamente ese acto el que Sócrates enseña al esclavo Menón. Este acto de recordar significa en griego que: *encontrarnos en sí mismo por el alma todo lo demás*. Dominic Scott ha comentado que «*auté kai houté*», es decir: en sí misma y por sí misma, que es el acto de encontrarse a sí mismo en el acto del recuerdo, se ubica en el diálogo del *Fedón* y, no obstante, bajo la analítica del texto, centrado en la reminiscencia²³.

En el *Menón* 80, Dominic Scott²⁴ establece, además, que todo aprendizaje es recuerdo. La anamnesis solo es posible en su brote de conocimiento por vía de un estímulo, como es el caso en

²³ Platón, *Fedón*. Obras Completas. (Madrid: Medina y Navarro Editores, 2012b)

²⁴ Scott, "Platonic Anamnesis Revisited". *Classical Quarterly*, 37(1987): 345-366.

que Sócrates ha estimulado al esclavo de modo mayéutico. El movimiento del recuerdo, dice D. Scott, es posible únicamente desde la opinión hasta el conocimiento de verdades *a priori*. El recuerdo es desde luego un método, según Platón, para trascender a nuestras opiniones y configurar un conocimiento un tanto más efectivo. No obstante, «aprender e investigar son nada más que una reminiscencia»²⁵, y por lo tanto, el rol determinante en dicho juego es del alma. Por tanto, el recuerdo es un paso al conocimiento en el pensar griego. El joven esclavo advierte que tanto lo verdadero como lo falso brotan desde ahora, ante el interrogatorio de Sócrates, desde su interior; la reminiscencia deviene consigo en la capacidad de derivar hacia estos juicios verdaderos y falsos que son extraídos desde adentro.

En el mismo *Fedón*, la naturaleza de la anamnesis conlleva un aliciente más, reconoce D. Scott. Si bien es cierto, puede haber un conocimiento por vía general del recuerdo, puede sin embargo allegarse a un conocimiento un tanto más específico y preciso de algo. Un tanto distinto en el *Menón*, donde las creencias pueden ser verdaderas, pero opuestas al conocimiento. Así también, en el *Fedón* los sentidos son vistos como «hechiceros y engañadores de la mente», con todo, los mismos son a la vez incapaces para captar otras propiedades de las cosas²⁶.

Notoria es, desde luego, la fisiognómica griega que intenta impulsar el fenómeno propio del pensamiento con la expectante figura del recuerdo, y el olvido con la experiencia de mundo. en aspectos esenciales; aquello conlleva que la realidad puede estructurarse en su conjunto. Para esta situación el griego ocupó la palabra εἶδη, plural de εἶδος [forma, tipo, clase]. En sentido griego, para que cualquier cosa –señala Álvaro Pizarro Herrmann–, sea material o no, pueda *darse*, es preciso que conlleve ese εἶδος. Así las cosas, en el sentido más puro griego no es posible que algo exista sin que posea una estructura previa, una forma²⁷.

²⁵ Platón, *Menón*. Obras Completas. (Madrid: Medina y Navarro Editores, 2012c)

²⁶ Scott, “Platonic Anamnesis Revisited”. *Classical Quarterly*, 37(1987): 345-366.

²⁷ Pizarro, *La melancolía en la antigüedad: El problema XXX en Aristóteles*. (Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2017)

La misma palabra griega *σχήματα*, que tenemos por «estructura», posee un nexo con el verbo *έχω*, ‘tener’. En otras palabras, la connotación metafísica y la forma estructural de lo arquetípico en la forma codefinen el sentido de la realidad: la forma unifica, atomiza.

En el *Del alma*, libro primero, capítulo I, de plano el alma conlleva afección exclusiva, que le atañe únicamente a ella, y afecciones que afectan a los demás sentidos u órganos. Así, Aristóteles discurre entre si el alma es una entidad, una individualidad o una entelequia²⁸. Las digresiones que pueden concluirse respecto del alma conllevan un sentido exclusivo de un tipo de alma como la del animal, o bien para cada tipo de alma: caballo, perro, un dios o el hombre. Las propiedades contribuyen en buena parte al conocimiento de la esencia; así podremos, con cierta exactitud, reconocer Aristóteles, dar cuenta de su verdadera naturaleza. Las afecciones del alma se dan en el cuerpo: valor, dulzura, miedo, compasión, osadía, el amor, el odio²⁹. En esta suerte de relación, y no precisamente una oposición, entre alma y cuerpo, configura a este último –el cuerpo en Aristóteles– en afecciones del devenir que, como se ha demostrado, se encuentran en oposición a las ideas anteriores de Parménides. Señala Rodrigo Muñoz Giadrosic:

Aristóteles, concediendo los dos términos del dilema, responde por un «*datur tertium*», una tercera hipótesis posible, la del ser en potencia, el cual no es aún un ser, pero que no es tampoco un simple no ser, siendo este ser en potencia solamente la «potencia de devenir en todos los seres». Así el ser en potencia no es un ser en el sentido estricto de la palabra, es decir, no es una «substancia completa» sino más bien un ser en sentido débil, analógico. Así para Nuyens es debido al hecho de que todo ser, toda substancia está constituida de este ser en potencia y de una forma substancial que lo determina que una substancia se puede transformar en otra. De esta manera las condiciones mostradas por el análisis del devenir se encuentran unidas, de forma tal que el ser en

²⁸ Aristóteles, *Acerca del alma*. (Madrid: Gredos. Madrid, 1978)

²⁹ Aristóteles, *Acerca del alma*. (Madrid: Gredos. Madrid, 1978)

potencia permanece como substrato inmutable, en tanto que las formas substanciales se suceden y desaparecen, de igual forma en que el mármol permanece inmutable por sobre la sucesión de formas accidentales³⁰.

De este modo, la propuesta de Parménides respecto del rol prácticamente estático del ser en su relación con los entes, queda, desde la perspectiva de Aristóteles, bastante cuestionado. Así como lo que distingue en Aristóteles al hombre de los demás seres vivos es la mente *–nous–*; pero con ella conviven tanto la propiedad general como la propiedad particular de lo sensible, con sus respectivas peculiaridades, que contribuyen, sin embargo, a su modo, en la operación del recuerdo. E. Zeller advierte que:

Entre las actividades sensibles del alma la percepción es un cambio producido en ella a través del cuerpo, es decir, se trata de la comunicación de la forma del objeto percibido al sujeto percipiente. Los sentidos individuales, como tales, nos dan informaciones sólo sobre las cualidades de las cosas a las que ellos especialmente se refieren. Lo que nos dicen es siempre verdadero. Por el contrario, las propiedades generales de las cosas que experimentamos por medio de todos los sentidos *–la unidad, el número, la magnitud, la figura, el tiempo, la quietud y el movimiento–* todo esto lo percibimos no a través de un sentido particular sino por el sensorio común (*sensibile comune*) en el cual se unen las imágenes producidas en los órganos sensibles. Gracias a este sensorio común podemos comparar y distinguir las percepciones de los diversos sentidos, referir a los objetos las imágenes que ellos comunican y llegar a ser conscientes de nuestras propias sensaciones³¹. Además, Eduard Zeller continúa, señalando que:

“Cuando el movimiento en el órgano sensible dura más que el tiempo de la percepción real y se comunica al órgano central y produce allí la renovación de la imagen sensorial, se le llama fantasía

³⁰ Muñoz, El desarrollo de la idea de alma en Aristóteles, tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía, Santiago de Chile: Universidad de Chile, 2003

³¹ Zeller, Fundamentos de la filosofía griega. (Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1968)

(el término también denota el poder de imaginar) y puede, como todo dato del sensorio común, ser verdadera o falsa. Si una imagen es reconocida como copia de una percepción anterior, en lo que con frecuencia resulta fácil engañarse, la llamamos recuerdo; si el recuerdo es provocado de manera consciente lo llamamos reminiscencia (*anamnesis*). Así la memoria tiene también su asiento en el sensorio común³².

3. ANALÍTICA DE TRES TEXTOS CLAVES DEL CORPUS ARISTOTÉLICO

En tres textos de Aristóteles: *Del sentido y lo sensible*, *De la memoria y el recuerdo*, los dos primeros, denominados como *Parva naturalia*, y el tercero, llamado *De anima*, ya que en ellos el filósofo naturalista intenta dar cuenta de la relación del hombre consigo mismo y su forma de aprehensión de la exterioridad. En estos tres textos de carácter representativos de Aristóteles, buscamos algunas claves taxonómicas-epistemológicas en el tejido filosófico clásico griego.

En el caso del primer tratado, *De sensu et sensibilibus*, Aristóteles se concentra en establecer que «la imagen es visible al ojo, [...] no existe en el ojo, sino en el que mira y observa; la modificación [...] es un fenómeno de reflexión»³³. Si bien es cierto que varios factores componen el acto mismo de la visión, tales como aire, agua y luz, con todo, es el fenómeno del movimiento lo que determina el ver. El sentido es reducido –advierte Aristóteles– a acto por su objeto. Lo sensible corresponde a cada uno de los órganos sensitivos: color, olor, tacto, sabor, etc³⁴. El aire y el agua, por ejemplo, tienen color, pues «su brillo es de la naturaleza del color». La naturaleza del color, en el caso del ojo, se sitúa por la relación del agua del ojo y la parte receptiva de la luz del mismo. La sensación, por su parte, es causada debido a que el objeto sensible pone en movimiento el medio transmisor de la sensación; es el contacto, advierte Aristóteles, lo que produce la sensibilidad, y no la emanación.

³² Zeller, Fundamentos de la filosofía griega. (Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1968)

³³ Aristóteles, *De sensu et sensibilibus*. (México D.F: Editorial Porrúa, 1993b)

³⁴ Aristóteles, *De sensu et sensibilibus*. (México D.F: Editorial Porrúa, 1993b)

Posteriormente, puede desprenderse en el escrito antes citado que los elementos externos que conforman la exterioridad de los objetos, sujetos y animales, generan cambios y transformaciones a los fenómenos en su acto de ver –tal cual la luz– y en el fenómeno del sentir como lo es en el tacto. El entorno, aire, luz, los mismos olores, puestos que unos son agradables y otros desagradables, se deben esencialmente a los atributos esenciales del aire o del agua –por ejemplo, algunos son delgados, dice Aristóteles– que gatillan en los sentidos, vista y olfato, respectivamente, generando sensaciones. Los objetos y las cosas se correlacionan con los sentidos. El campo de acción es el balance; el color y el estímulo producido por estos buscan precisamente ese equilibrio balanceado³⁵. En otro escrito, *Categorías*, que también forma parte del denominado *Organon* de Aristóteles, se advertía, sin embargo, que *γὰρ αἰσθητὸν πρότερον τῆς αἰσθήσεως* –«...en efecto, lo sensible parece ser anterior a la sensación...»³⁶.

Así las cosas, los elementos que producen sensaciones son sensibles por la excitación que estimulan³⁷. Por ello, Aristóteles estipula que la sensación no subyace plenamente en los sentidos, desde luego que aquí cobra real sentido el alma, puesto que ella percibe más de una cosa que los mismos sentidos³⁸. La naturaleza propia de lo sensible, en Aristóteles, subyace fundamentalmente en que ellos serán la fuente básica del conocimiento, desde donde se origina el mismo. Por vía, entonces, de lo sensible se llega a un conocimiento de lo particular, de modo que el fenómeno del conocer se identifica en la singularidad del evento.

Respecto *De memoria et reminiscencia*, se reconoce que «conocer y sentir» se disponen en una línea temporal del presente; lo que sucedió, se vio y se oyó forman parte del fenómeno perceptivo. La memoria no se determina desde el presente, sino que de ella se recoge lo perceptivo. Memoria y recuerdo conllevan, por tanto, un intersticio temporal de la cual se favorece el alma³⁹.

³⁵ Aristóteles, *De sensu et sensibilibus*. (México D.F: Editorial Porrúa, 1993b)

³⁶ Aristóteles, *Tratados de lógica (Organon): Categorías-Tópicos-Sobre las refutaciones sofísticas*. (Madrid: Editorial Gredos, 1982)

³⁷ Aristóteles, *De sensu et sensibilibus*. (México D.F: Editorial Porrúa, 1993b)

³⁸ Aristóteles, *De sensu et sensibilibus*. (México D.F: Editorial Porrúa, 1993b)

³⁹ Aristóteles, *De memoria et reminiscencia*. (México D.F: Editorial Porrúa, 1993a)

Los animales, reconoce Aristóteles, poseen sentido sensitivo primario, lo que de igual manera le acomete al hombre. No obstante, asociado a ello, la memoria también es parte de algunos ciertos animales, puesto que no se ubica en el alero de lo que es específicamente la facultad intelectual. La memoria, por el contrario, sitúa evidentemente a todos los seres vivos a una consciencia del tiempo de la cual, sin embargo, no todos los seres vivos, reconoce Aristóteles, son conscientes.

El carácter mismo de la sensación genera en el alma la afección; aquello requiere el uso de la memoria. Por su parte, en el recuerdo: ¿es la afección presente o el objeto que dio origen a ella lo que se busca?. Uno recuerda la afección. Pero en Aristóteles una afección se produce en la sustancia o un accidente, tal como «el asombro» en Platón es un principio del saber –otras afecciones pueden ser: la cólera, el miedo, la lamentación, el duelo, el amor, la rivalidad y los celos–. En Aristóteles, se aviene desde lo particular hacia lo universal, así la búsqueda de una explicación que, valga la redundancia, explique el cambio o la verificación de lo que se creía conocido⁴⁰. La noción del recuerdo conlleva entonces, con Aristóteles, el acto del relacionamiento. Es la imagen mental referida en su semejanza la que se determina como recuerdo y la memoria. El recuerdo y la memoria pertenecen a la facultad sensitiva primaria que corresponde, además, al rango donde percibimos también el tiempo. Recordar es re-experimentar los primeros movimientos o impulsos⁴¹. Pero ¿qué es el movimiento en Aristóteles? En Aristóteles hay dos tipos de movimiento: el movimiento accidental o el movimiento del alma. Hugo Barrionuevo Chevel señala que, en el caso del movimiento accidental: «Aristóteles se refiere aquí al caso de la percepción como cambio producido por la acción de los objetos perceptibles»⁴². A diferencia de su maestro que opta solo por la *dianoia*, Aristóteles quiere reconocer el rol de lo sensible –aesthetico- y sus facultades para construcción, sino original, al menos donde intervengan todos los factores que se dan cita en el acto del recuerdo.

⁴⁰ Ugalde, “El asombro, la afección originaria de la filosofía”. Areté, 39(2017): 172.

⁴¹ Aristóteles, De memoria et reminiscencia. (México D.F: Editorial Porrúa, 1993a)

⁴² Barrionuevo, Aristóteles: El problema de la unidad cuerpo-alma a la luz de los recursos criteriológicos de antero-posterioridad, Tesis para optar al grado de Doctorado en Filosofía, Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2013

Hay, no obstante, un mediador en el pensamiento epistemológico de Aristóteles, el alma. Respecto del movimiento del alma, es, sin embargo, una contradicción, puesto que esta es inmóvil. Hugo Barrionuevo Chevel señala:

“Reconoce en el alma, como dijimos más arriba, la posibilidad de que se mueva por accidente. Aristóteles busca en este contexto dialéctico una definición no material de alma que, al mismo tiempo y de manera intrínseca, contemple la relación con la materia viviente⁴³”.

De este modo, la naturaleza del recuerdo aristotélico requiere una existencia potencial en la mente, desde sí mismo y desde los movimientos que están en sí. Se genera, por tanto, una suerte de copertenencia entre el alma y el objeto, lo que establece y precipita el impulso al recuerdo. Lo que se sitúa allende a lo habitual hace que el recuerdo en el pensamiento sea rápido, pero un orden distinto a los hábitos del recuerdo genera, sin embargo, en la mente una relación con lo recordado, pero no el objeto a recordar, aquello es más atenuado, cuando la atención se vuelve hacia sí misma. Pero el acto del recuerdo en Aristóteles no se construye en una arquitectura puramente fenomenológica. No. En sí, conlleva el recuerdo, el sentido fundamental de situarse temporalmente. Este impulso o movimiento del recuerdo no recoge la determinación exacta de lo temporal, por ejemplo, lo que sucedió ayer, o bien poder recordar qué sucedió, sin saber cuándo este ocurrió. De modo significativo, Aristóteles precisa que el recuerdo difiere de la memoria, no de forma temporal especialmente, sino que, aunque muchos animales gozan de la memoria, no todos, con la excepción del hombre, recuerdan. Puesto que para el hombre recordar es inferir, o bien, deducir; así pues, recordar es a la vez buscar, intentar, hallar⁴⁴.

⁴³ Barrionuevo, Aristóteles: El problema de la unidad cuerpo-alma a la luz de los recursos criteriológicos de antero-posterioridad, Tesis para optar al grado de Doctorado en Filosofía, Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2013

⁴⁴ Aristóteles, De memoria et reminiscencia. (México D.F: Editorial Porrúa, 1993a)

En el texto aristotélico *De anima*, la misma es, precisamente, el agente causal de todo⁴⁵. En el ámbito sensitivo se percibe por una vía tripartita: «la vista», «el oído» y «el olfato», así como también se percibe por contacto inmediato de forma dual: «el tacto» y «el gusto»⁴⁶. En el acontecimiento de lo sensible es determinante, en el planteamiento aristotélico, reconocer que es la potencia y no la magnitud de lo que están dotados los órganos de los sentidos⁴⁷. Nosotros nos concentramos, sin embargo, de forma breve en el Libro II. De inmediato puede recogerse que son variadas las cualidades –heterogeneidad de un único sentido– que se perciben a través de un mismo sentido⁴⁸. Pero puede darse también, el hecho de que cada sentido, perciba una sola cualidad (color, sonido) o bien que, en un acto de percepción conjunta de un objeto por todos los sentidos, cada uno manifieste una pluralidad de cualidades sensibles de ese objeto.

No obstante, puede darse una cierta peculiaridad: que «el acto de lo sensible y el del sentido son uno y el mismo, si bien su esencia no es la misma»⁴⁹. Por ejemplo, «al sonido en acto y al oído en acto», lo mismo puede darse en la visión *en acto* y el color *en acto*, señala Aristóteles, atendiendo a su teoría de la sensación, donde el rol de la memoria es precisamente retener. Pero, si las emociones se adhieren a lo corporal, tal cual lo pensaban los físicos, o si se producía una elaboración dianoética, es decir, mental, tal cual pensaban los dialécticos, el hecho es que Aristóteles pretende elaborar una hipótesis más o menos consecuente entre el fenómeno y el sujeto mismo. Las afecciones del alma se dan en el cuerpo, reconoce Aristóteles; en rigor, el mismo cuerpo se ve «afectado» [πασχει]⁵⁰. Precisamente, en la *Ética a Nicómaco*, se anuda a que la emoción se determina en la afección, en esta última queda todavía más representable, visible en el cuerpo:

⁴⁵ Aristóteles, *Acerca del alma - De anima*, lib. I. (Buenos Aires: Colihue, 2010)

⁴⁶ Aristóteles, *Acerca del alma - De anima*, lib. II. (Buenos Aires: Colihue, 2010)

⁴⁷ Aristóteles, *Acerca del alma - De anima*, lib. II. (Buenos Aires: Colihue, 2010)

⁴⁸ Aristóteles, *Acerca del alma - De anima*, lib. III. (Buenos Aires: Colihue, 2010)

⁴⁹ Aristóteles, *Acerca del alma*. (Madrid: Editorial Gredos, 1983)

⁵⁰ Trueba, “La teoría aristotélica de las emociones”. *Signos Filosóficos*, 11(2009): 147-170.

“Entiendo por pasiones [*páthēi*], apetencia [*epithymía*], ira [*orgē*], miedo [*phóbos*], coraje [*thrásos*], envidia [*phthónos*], alegría [*chará*], amor [*philía*], odio [*misos*], deseo [*póthos*], celos [*zēlos*], compasión [*éleos*] y, en general, todo lo que va acompañado de placer o dolor [*hois hepetai hedonē ē lúpe*]⁵¹”.

Estas emociones hacen que los hombres tengan una concepción o representación no tan rígida de la realidad y de su entorno. Las afecciones son, por tanto, una forma de situar corporalmente la emoción, hacerla visible como un estado de ánimo que conlleva en su decir y describir a través del lenguaje, su corolario final. En *Retórica*, Aristóteles sitúa la misma emoción como agente de cambio de voluntad de los hombres:

“Las pasiones son, ciertamente, las causantes de que los hombres se hagan volubles y cambien en lo relativo a sus juicios, en cuanto que de ellas se siguen pesar y placer (*hois hepetai lúpe kai hedonē*)⁵²”.

Epicuro también consideró que las pasiones [*páthe*] son dos: el placer [*hedonē*] y el dolor [*algedón*], las mismas que se dan en todos los seres vivos⁵³. Si bien, y a su modo, todas las emociones van aparejadas de placer y dolor, con todo, no a todos le significan el mismo dolor o placer. Puede, incluso, que exista una actitud desvergonzada hacia el mismo placer. Carmen T. Atienza sostiene que para Aristóteles no todas las emociones conllevan una creencia ni están las mismas asociadas a creencias, o bien a algún tipo de juicio⁵⁴. En el acto mismo de creer [*δοχα*] algo que es temible [*δειν|ν*], de inmediato se sufre «la impresión/συμπασχομεν»; en la imaginación [*φαντασία*], no obstante, puede darse en un contexto completamente apacible, como

⁵¹ Aristóteles, *Ética nicomáquea*. *Ética eudemia*. (Madrid: Editorial Gredos, 1998)

⁵² Aristóteles, *Retórica*. (Madrid: Editorial Gredos, 1999)

⁵³ Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. (Madrid: Alianza Editorial, 2007)

⁵⁴ Trueba, “La teoría aristotélica de las emociones”. *Signos Filosóficos*, 11(2009): 147-170.

la contemplación de una escena terrible en un museo. Pero esta impresión, es decir, «φαντασία» en griego (transliterado como: *phantasía*) e imaginación en latín, en *De anima* es tanto racional como sensible⁵⁵. Si a las emociones se les anuda la relación lógica, es decir, racional, es que en el lenguaje aristotélico se estructura una semántica rica en insumos para el lenguaje etimológico.

En efecto, no es ningún escollo advertir que, con el preceptor de Alejandro Magno, el lenguaje se vuelve un tanto racionalista. Pero la triada: sensación, memoria y lenguaje conlleva una arquitectura del sentido naturalista de la realidad. Jaime Bernal Leongómez ha propuesto de modo satisfactorio que la naturaleza del lenguaje aristotélico no es en modo alguno una cuestión al azar, puesto que, en suma, el lenguaje busca enrolar lo que conlleva su *telos*, es decir, la esencialidad que se enmarca en el juicio a través de la proposición. El lenguaje no solo añade, sino que crea y dispone lo que de suyo coparticipa de la sensación, el cuerpo y los sentidos. Un ejemplo de ello es la dicotomía casi extralingüística entre *tema/rhema*, en que la primera, *tema*, es la parte de un hecho en cuya manifestación referencial se limita a hechos o hecho ya conocidos, por consiguiente, *rhema*, contiene información nueva y concreta de ese hecho que se determina a través de una oración. Ello implica la rítmica del lenguaje y la disposición lógica del mismo en la representación de una realidad que jamás será plenamente abarcada en simultáneo, ni en el decir ni tampoco en un constructo oral o escrito del hombre. Por ello es que, en el mismo nombre, tanto el verbo como la proposición son determinantes en la estructura de la representación lingüística aristotélica⁵⁶.

Para Aristóteles, la imaginación, vital en el acto creativo, no se adscribe, sin embargo, propiamente a la verdad, por cuanto esta última se adhiere en mejor medida a lo habitual y lo potencial, lo que necesariamente se ajusta a los atributos de la ciencia y el intelecto, ya que en ninguno de estos dos aspectos se posibilita la falsedad, lo que sí se encuentra en la imaginación. En el mero acto doxológico, sin embargo, se opera el ejercicio persuasivo de la palabra, reconoce Aristóteles.

⁵⁵ Aristóteles, *Acerca del alma*. (Madrid: Editorial Gredos, 1983)

⁵⁶ Bernal, “Algunas ideas de Aristóteles sobre el lenguaje”. *Thesaurus*, 38(1983): 494-519.

De donde concluye Aristóteles que la imaginación no es ni doxología sensitiva ni una relación aleatoria con ambas, sino que la imaginación es una construcción doxológica sobre el objeto sensible de modo no accidental⁵⁷. Aristóteles se esfuerza en plantear que, si los objetos presentan una imagen falsa a los sentidos, no obstante, el juicio que se hace de ellos es conforme a la verdad de quien emite el juicio. Una suerte de transliteración al concepto griego de imaginación, es decir, *phainesthai* y *phantasia*, ayudaría a mejorar qué es lo que Aristóteles y, por extensión, el pensamiento griego clásico de su tiempo entiende con estas palabras. En rigor, *phainesthai*, es decir: «lo que aparece», lo que implica una percepción sensible que aludía Aristóteles y *phantasia*, que conlleva en su defecto: «lo que parece» al sujeto, de modo que esta última palabra repercute en un juicio que se tiene ante un fenómeno dado. De este modo, a la acción propia del intelecto devienen tanto imaginación como juicio –razón– en la juntura del ejercicio cognitivo.

En Aristóteles, en *De anima*, tenemos también los términos, transliterados del griego, «*noûs*» y «*noeîn*», intelecto e inteleción, respectivamente. Conlleva, el primero de ellos, una especie de conocimiento específico frente a «*la aisthesis*», «*la doxa*» y «*la episteme*», focalizándose sin embargo en las dos últimas la cuestión del intelecto. Por otro lado, inteleción se desarrolla en el conocimiento general y, sin embargo, verdadero, y al cual se le anexa tanto «*la phónesis*» como «*la episteme*» y «*la doxa*». La imaginación es, por tanto, parte del conocimiento general que tenemos de las cosas⁵⁸. El término *voûs*, que hemos traducido como «intelecto», desde su etimología conlleva una contracción del genitivo, «*voûs*», que se abre, sin embargo, a una ampliación semántica, haciendo no tan rígido su significado; dicha ampliación alcanza matices filosóficos como «intelecto», «espíritu»⁵⁹. La cuestión que conlleva es que no puede disponerse una interpretación puramente racionalista de la concepción del intelecto en Aristóteles, al menos desde el origen del término.

⁵⁷ Aristóteles, *Acerca del alma - De anima*, lib. III. (Buenos Aires: Colihue. Buenos Aires, 2010)

⁵⁸ Aristóteles, *Acerca del alma*. (Madrid: Editorial Gredos, 1983)

⁵⁹ Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots* (vol. 3). (París: Les Editions Klincksieck, 1968)

Es ciertamente relevante atribuir, en palabras de E. Zeller, respecto a que el concepto, a propósito del «*noûs*», denota la esencia de las cosas, su forma como distinta a la materia, es decir, que el concepto es mostrar las cosas como ellas son⁶⁰. En palabras de X. Zubiri, el concepto en Aristóteles es la mensura de la cosa previamente como en su realidad, de este modo, *valis nolis*, la intelección posee desde un comienzo su base desde la cosa misma⁶¹. La esencia es la cosa en sí que, en cuya simetría, recoge también, en su disponerse como fenómeno, lo presente de sí. En suma, la relación «*noûs*» y «*noeîn*», que planteó a su modo Aristóteles, descansa de un modo todavía sustantivo en el germen platónico, sin embargo. Pues, como bien lo expuso en su momento Jorge Luis Borges en su poema: *El Golem*⁶²:

“Si (como afirma el griego en el *Crátilo*)
el nombre es arquetipo de la cosa
en las letras de 'rosa' está la rosa
y todo el Nilo en la palabra ‘Nilo’”.

Pero el nudo en el texto aristotélico, específicamente el Libro III, Capítulo VII, busca restringir, si no someter, tanto a lo epistémico como al objeto mismo, e incluso a la temporalidad, «al origen de todo»⁶³, en cuyo aspecto dicha enteleguía es desde luego también un acto de la imaginación. Ciertamente que «al origen de todo» es el motor inmóvil de Aristóteles, pero es hacia donde convergen, sin duda, todos los elementos involucrados. La suerte de libertad de los fenómenos no es tal, sino que su ámbito regulador escapa a lo particular, sometiendo todos los fenómenos y los aspectos que devienen tras ellos a lo universal. *Koinón* es lo universal en el sentido de lo que es común a distintos elementos, lo que vale para una comunidad. Lo sensible es, sin embargo, ni puro acto ni pura potencia. Es algo que se halla en constante construcción, es decir, en cuanto a la materia. En palabras de Francesco de Nigris:

⁶⁰ Zeller, Fundamentos de la filosofía griega. (Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1968)

⁶¹ Zubiri, Sobre la esencia. (Madrid: Alianza Editorial, 1985)

⁶² Borges, “El golem”, Publicado en *El otro*, el mismo 1958. (Buenos Aires: Editorial Debolsillo, 2012)

⁶³ Aristóteles, *Acerca del alma - De anima*, lib. III. (Buenos Aires: Colihue. Buenos Aires, 2010)

“Aristóteles pretende que la οὐσία sea la forma universal para todas las cosas a partir de la intuición que tenemos de ellas⁶⁴”.

Así, la problemática de la entidad no es otro que la cuestión de la sustancia. Se podría decir que la misma, indistinta, múltiple, se comporta el ente –el ente puede decirse de distintas formas en Aristóteles, que es precisamente la tesis fundamental de F. Brentano, «Τό ὄν λέγεται πολλαχως»⁶⁵, conlleva consecuentemente una triple posibilidad: συμβεβηκός; ἀληθές; ψεῦδος, es decir: «fortuito» (también traducido como «relativamente»), «verdadero» y «falso», respectivamente⁶⁶. En el ámbito del comportamiento de la materia, el movimiento tiene de suyo proveerse de algo permanente en ella. El paso de acto a potencia, por el cual lo sensible se proyecta, y que hace mella en la materia, se recoge, sin embargo, hacia lo universal por quien mueve y es así mismo, sensibilizada el alma, o bien obra a través del alma, el decir, el Motor que lo mueve todo y no es movido por nada.

El alma en Aristóteles, a diferencia de su maestro Platón, en cuanto entelequia primera del cuerpo físico-orgánico que tiene la vida en potencia, depende tanto de la materia, si no en cuanto a su esencia, sí al menos en su operación, adscribe Marcelino Rodríguez Donís⁶⁷. El alma entiende a través de la imagen. Pero las distintas cualidades sensibles que se desprenden de un único objeto, del mismo modo que todas las facultades desarrolladas en ese acto, convergen a su vez bajo una única facultad. Es una facultad que unifica las distintas cualidades sensibles. Aristóteles se consulta: ¿qué diferencia puede haber, en efecto, en preguntarse cómo se discernen cualidades heterogéneas y cómo se discernen cualidades contrarias, por ejemplo, blanco y negro? A través del proceso de conmutación, y con la correspondiente analogía, el maestro de Alejandro Magno

⁶⁴ de Nigris, “El ser y la sustancia de Aristóteles ante la razón vital: las cuatro reducciones de la Realidad”. Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, 29(2012): 625-648.

⁶⁵ Aristóteles, Metafísica. (Madrid: Editorial Gredos, 1994)

⁶⁶ Brentano, Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles. (Madrid: Editorial Encuentro, 2007)

⁶⁷Rodríguez, “La naturaleza humana en Aristóteles”. Fragmentos de Filosofía, (2011): 127.

busca establecer el principio de equivalencia entre las relaciones (tenemos: A [lo blanco] es a C [facultad que percibe lo blanco] como B [lo negro] es a D [facultad que percibe lo negro]).

Puesto que «la facultad intelectual entiende», lo hace a través de «formas en las imágenes», señala Aristóteles⁶⁸, así mismo en las sensaciones, dolor y placer, por ejemplo, que son las delimitaciones de las sensaciones, la imagen de la sensación se repliega hacia el mosaico de imágenes para hallar el motivo teleológico de la representación. Por ejemplo, si se percibe la antorcha, es fuego; si, viendo que se mueve, a través del sentido común se advierte que es un enemigo, señala Aristóteles. La cuestión de carácter temporal puede también ser objeto de apreciación también por esta vía. Futuro y presente pueden, a través de las imágenes y el alma – lugar donde se genera un endomovimiento–, establecer un criterio temporo-espacial. Del mismo modo que cuando algo es doloroso o placentero se busca huir, estableciendo una acción concreta en el sujeto. Es notoriamente significativa la frase final del apartado de Aristóteles, al señalar que «el intelecto en acto, se identifica con su objeto»⁶⁹. Pues, al parecer, la naturaleza general que se determina por el objeto, desde una relación doxológica, bien que también la consciencia que se tiene de los alcances que se derivan del mismo objeto, tal como su aprehensión epistemológica conclusiva, no hacen, sin embargo, el ejercicio trascendente; una especie de apropiación de carácter marginal hace las veces de sentido común que se tiene de las cosas.

En cuanto a un texto aristotélico denominado ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ [*De la proposición*], que, de acuerdo con Boecio, s. V d.C., debe traducirse en latín como *De interpretatione*, nos interesa establecer la relación respecto del cómo se debe comunicar un pensamiento, de forma de develar la relación sujeto y predicado en la arquitectura del lenguaje y la cosa. Este tratado traslapa lo que hemos dicho hace ya rato, sobre la coparticipación de las sensaciones, el recuerdo y la memoria y la construcción taxonómica de la realidad.

⁶⁸ Aristóteles, *Acerca del alma*. (Madrid: Editorial Gredos, 1983)

⁶⁹ Aristóteles, *Acerca del alma - De anima*, lib. I. (Buenos Aires: Colihue, Buenos Aires, 2010)

Derechamente el texto establece el criterio de que «Así, pues, lo “que hay” en el sonido son símbolos de las afecciones “que hay” en el alma, y la escritura “es símbolo” de lo “que hay” en el sonido»⁷⁰. En este sentido, tal cual el texto se plantea, lo que se modifica no es el *lógos*, sino la imagen. El concepto, desde su teleología, es ya una modificación en el alma. La alteración del movimiento interior para su verdadera representación subyace en la modificación que se lleva a cabo en el alma. El *lógos* no es desde su conceptualización una objetividad propia, sino más bien una adecuación que se realizó desde el movimiento interno del alma, desde su entelequia hacia una exégesis de lo sensible. Por tanto, el nombre dado a las cosas no es, desde luego, tampoco el nombre que se señala de forma inmediata, sino más bien, su significancia es una «convención», «un convenio» entre el alma y la cosa⁷¹.

La relación por separado, si en caso de un verbo, o bien un enunciado cualquiera, ‘hombre’, por ejemplo, señala Aristóteles, de suyo no dice nada, a menos que se realice una cópula lingüística por encadenamiento, de este modo, la oración es una creación por relación⁷². Así también, no puede darse una relación en cuya comprensión se encuentre ausente la mediación del alma. El alma es el crisol de los objetos, de modo que la imagen favorezca el claro decir de la palabra. Tanto en lo universal como en lo particular, las afirmaciones, señala Aristóteles, pueden ser verdaderas o falsas. La afirmación que, desde luego, sea falsa o verdadera, no pone ni quita al enunciado, sino que ratifica al enunciado, negándolo o afirmándolo, pero en modo alguno condicionándolo⁷³. Lo que nos parece relevante es precisamente que la naturaleza de los enunciados crea, sobre la base de sus declaraciones, el nudo asignado de las interpretaciones, tanto de las cosas como de los hombres.

Aristóteles parece poner mucha atención al devenir del proceso, ya que busca a través de ello

⁷⁰ Aristóteles, *Tratados de lógica (Órganon II): Sobre la interpretación. Analíticos primeros. Analíticos segundos.* (Madrid: Gredos, 1995)

⁷¹ Aristóteles, *Tratados de lógica (Órganon II): Sobre la interpretación. Analíticos primeros. Analíticos segundos.* (Madrid: Gredos, 1995)

⁷² Aristóteles, *Tratados de lógica (Órganon II): Sobre la interpretación. Analíticos primeros. Analíticos segundos.* (Madrid: Gredos, 1995)

⁷³ Aristóteles, *Tratados de lógica (Órganon II): Sobre la interpretación. Analíticos primeros. Analíticos segundos.* (Madrid: Gredos, 1995)

liberar a los fenómenos de un sentido de interpretación un tanto arbitrario, puesto que los fenómenos se hallan determinados no por la forma de los enunciados, sino condicionados por la existencia de los mismos. Una batalla naval, por ejemplo, que se efectúe mañana, puede que sea y no sea⁷⁴, así las cosas, concluye Aristóteles, no hay, por tanto, existencia necesaria. Sin embargo, es plenamente plausible que, ante una definición, por ejemplo, que sustituya al nombre, con todo no se genere una contradicción, puesto que el modo accidental de proceder de un fenómeno como ese no oculta los atributos propios del fenómeno en cuestión⁷⁵. Pero estas mismas definiciones que pueden estar cargadas de afirmaciones o negaciones que se expresan a través de las palabras, se sitúan, sin embargo, en el espíritu, es decir, en el alma⁷⁶. Antoni Prevosti Monclús, con anticipación, ha propuesto que en la filosofía aristotélica de la naturaleza [φύσις, la misma cópula semántica de φύσις, es decir: φύ de un llegar a ser o ser, oscila en esas determinaciones naturales] conlleva la impronta «del ser y del llegar a ser de las cosas»⁷⁷. Aquello implica que las sustancias de las cosas tienen el principio del movimiento en sí mismas, dicho movimiento tiene justificación y causa en la misma naturaleza. Por tanto, en Aristóteles, las cosas mutables son compuestas de potencia y acto, y lo potencial que subyace en la materia aspira al acto, es decir a la forma. Así las cosas, Prevosti Monclús concluye que «el cambio y el movimiento natural de cada ente es lo que se dirige a su propia perfección y a comunicar su ser y su forma...»⁷⁸.

Hermenéutica y epistemológica y lenguaje en el pensar clásico griego

El consultarse por la representación en el ámbito del pensar griego es, sin más, hacer dialogar y colocar en su punto la noción del λόγος. En efecto, λόγος es, sin más, *palabra*; ante la que,

⁷⁴ Aristóteles, Tratados de lógica (Órganon II): Sobre la interpretación. Analíticos primeros. Analíticos segundos. (Madrid: Gredos, 1995)

⁷⁵ Aristóteles, Tratados de lógica (Órganon II): Sobre la interpretación. Analíticos primeros. Analíticos segundos. (Madrid: Gredos, 1995)

⁷⁶ Aristóteles, Tratados de lógica (Órganon II): Sobre la interpretación. Analíticos primeros. Analíticos segundos. (Madrid: Gredos, 1995)

⁷⁷ Prevosti, “La naturaleza humana en Aristóteles”. *Espíritu*, 60(2011): 35-50.

⁷⁸ Prevosti, “La naturaleza humana en Aristóteles”. *Espíritu*, 60(2011): 35-50.

guardando las proporciones diacrónicas, nos situamos como: «signo lingüístico»⁷⁹. Precisamente esa noción nueva de aperturamiento hacia el entorno es lo que Anaximandro trajo como acontecimiento reflexivo de los jónicos. Los rasgos geográficos del entorno de lo que fue el hombre de milesio son traídos al pensamiento no como anecdótico, sino como principio fundamental para una existencia que se pregunta por el espacio⁸⁰. Esta doxografía nos da una noción un tanto más amplia que la de Tales, a la vez que el propio Anaximandro introduce una serie nueva de taxonomías que hacen necesario reconstruir la idea de mundo de su tiempo.

Este modo de aperturamiento traerá consigo el cuestionamiento, si no total, al menos más que parcial, del modo interpretativo de la realidad de su tiempo. Un apretado resumen biográfico lo da Diógenes Laercio siglo III DC: este milesio, hijo de Praxiades, hace precisamente un giro interpretativo y escapa de las figuras míticas de su tiempo, sosteniendo que el inicio de todo consta de «principio y del elemento»⁸¹. De esta forma, deja un tanto tras de sí, la cuestión de buscar un origen desde «el aire», «el agua» o bien otra cosa. Deja tras de sí la construcción imaginativa de la relación con los elementos que tanto había sido la sofisticación fantástica del relato mítico. El hecho es que, desde ahora, la consulta que busca investigar (¿dónde y por qué ha llegado a ser el mundo?) se hace a través de una respuesta que se encauza por lo natural: φύσις. A modo de contraste, en los *Himnos Homéricos*, por ejemplo, y en particular el número XXX, intitulado «A la Tierra, Madre Universal», si Deméter es en la *Teogonía* de Hesíodo la representación del aspecto maternal en sentido de fecundidad, Gea –*Ge*, o *Gaia*– es la tierra en sentido cosmogónico. El himno en rigor es:

«A la Tierra, Madre Universal, cantaré, la de buenos fundamentos,
primigenia, que alimenta todo cuanto sobre la tierra existe;
tanto lo que por el suelo divino camina como lo que el ponto recorre
y cuanto vuela: todo ello se alimenta de tu riqueza.

⁷⁹ De Bustos, “Algunas observaciones sobre la palabra compuesta”. *Revista de Filología Española*, 49(1966): 255-274.

⁸⁰ Petrie, *Introducción al Estudio de Grecia*. (México D.F: FCE, 2010)

⁸¹ Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos más ilustres*. (México: Editorial Porrúa, 2013)

Gracias a ti se vuelven los hombres ricos en hijos
y frutos, augusta; de ti depende el darles la prosperidad
y el quitársela
a los mortales hombres; dichoso aquel al que tú
en tu ánimo
benévola honres: a su lado en abundancia todo lo tendrá.
Colmado tienen el sembrado que vida produce, y en sus
Campos
los ganados prosperan, mientras su casa se llena de bienes:
ellos son los que, con rectos juicios, en la ciudad de
hermosas mujeres
gobiernan,
y la dicha en abundancia y la riqueza les
acompañan. Los hijos de éstos con alegría juvenil se ufanan,
las hijas de éstos en los coros floridos con ánimo alegre
bailan joviales, entre las tiernas flores de la pradera:
de éstos, a los que tú honras, venerable diosa, generosa
divinidad.
Salud, de los dioses madre, compañera del Cielo
Estrellado:
benévola a cambio de mi canto riqueza que el ánimo
agrade concédeme;
que yo de ti me acordaré, y de otro canto»⁸².

Aunque es plenamente evidente en la rapsodia presentada arriba, donde Gea asume un rol, si no igual, al menos semejante al de Deméter; rol de cuidadora, protectora siempre benevolente,

⁸² Torres, Himnos Homéricos. (Madrid: Ediciones Cátedra, 2005)

trayendo a su tiempo «la dicha abundante» y los «hijos con alegría juvenil», se hace de Gea, sea desde una construcción imaginativa, la suma de los bienes en el hombre. Este quiebre, advierte Jean-Pierre Vernant, se ha trucado con Anaximandro, quien trae, desde una arquitectura interpretativa nueva, una imagen del mundo no tan imaginativo, sino natural, es decir, físico. Este género literario es conocido como: $\text{ἱστορία περὶ πηψσε} \sigma$ ⁸³. En efecto, de Anaximandro se dice que con él viene: $\alpha\rho\chi\eta\nu\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \sigma\tau\omicron\iota\chi\epsilon\iota\omicron\nu\ \tau\acute{o}\ \acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\nu$ ⁸⁴. En palabras de Agustín: «*principia singularum esse credidit infinita*»⁸⁵. Pero las consultas que se recogen en el pensamiento del milesio son de lo más variado y apuntan fundamentalmente a la composición de la naturaleza. El trueno, el viento ¿por qué se pasa de una cosa a otra? ¿A qué se debe que las cosas varíen?, se consultaba Anaximandro⁸⁶.

Así las cosas, Anaximandro explora hasta las formaciones de las grietas causadas por el agua, pero ahora como fenómeno natural y no como su maestro Tales, quien comprendía la función del agua como elemento primitivo del mundo. Es precisamente *el apeirón* [ἀπειρόν] lo que invita a la reflexión capciosa, y no la fuerza puramente imaginativa, rapsódica o teológica propiamente tal, sino que este principio y origen de las cosas ahora es la fuente exógena de reflexión. El *apeirón*, desde luego, en su constructo, se vale de un significante «borde», es decir: «específicamente el límite formativo por el cual algo es en absoluto perceptible»⁸⁷. De este modo, *apeirón* designa lo que sin limitación como tampoco determinación a través del espacio, está situado allí. Y, aunque todavía subyace la secuela homérica, es decir, aédica, con todo, lo mítico es remplazado por lo neutro, por lo opuesto mutuamente limitante en un constante presente invisible, haciendo consecuentemente que las cosas se ordenen según un sentido temporal.

⁸³ Vernant, Los orígenes del pensamiento griego. (Barcelona, Ediciones Paidós, 1992)

⁸⁴ Diógenes Laercio, Vida de los filósofos más ilustres. (México: Editorial Porrúa. México, 2013)

⁸⁵ Agustín de Hipona, *De civitate Dei*, VIII, 2 civ. (De Civitate Dei).

⁸⁶ Diels y Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch (vol. 1). (Berlín: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960)

⁸⁷ Diels y Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch (vol. 1). (Berlín: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960)

Se avanza y se retrocede, se aparece y desaparece, lo transitivo acomete. Los mismos conceptos de justicia, castigo, por ejemplo, que en el lenguaje homérico quedaban bajo el sentido y arbitrio de los dioses, ahora con Anaximandro son objetivados⁸⁸.

Livio Rossetti, en su comentario del *Peri physeōs* de Anaximandro, buscó describir en primera instancia cómo el pensador presocrático elabora una arquitectura ideológica de corte natural, cuya realidad pretende recoger una analítica del entorno del sujeto. Tales como la elaboración de Anaximandro del primer mapamundi de Occidente; la elaboración de la idea de que el sol tiene que continuar su viaje nocturno con la misma trayectoria circular; la identificación de una razón plausible para considerar lógico el hecho de que la tierra no corre ningún peligro serio de desplomarse en el vacío; la elaboración de la idea de que la tierra tiene que constituir una inmensa superficie casi del todo llana, circular, rodeada por un río Océano de longitud desmesurada, con un precipicio insalvable situado más allá de la orilla externa de Océano y, debajo, otra superficie de las mismas dimensiones; también, la elaboración de la idea de que en el *antitheton* no hay ningún riesgo de que las aguas y otros objetos no anclados al suelo caigan hacia la parte de abajo, es decir, que se alejen definitivamente de aquella superficie en términos generales llana; la elaboración de ideas acerca de los astros y, en particular, acerca de las distancias de los diferentes cuerpos celestes desde la tierra; la elaboración de conjeturas sobre qué pudo haber ocurrido a aquellos animales marinos que se esforzaron en sobrevivir fuera del agua por primera vez; la elaboración de una explicación unitaria de los fenómenos meteorológicos; y, finalmente, la determinación de la fecha exacta (es decir, cuántos días después del equinoccio de otoño) en que las Pléyades desaparecen en el horizonte⁸⁹.

Independiente de cómo se escribió esta obra de Anaximandro, bien que sea en un cuero de buey o un *pinax* (tablilla para escribir cubierta en cera), esta *Peri physeōs* o *Sobre la naturaleza* no buscaba ahondar la experiencia mítica de tiempos inmemorables y, sin embargo, plenamente

⁸⁸ Ries, *Die Philosophie der Antike*. (Berlín: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung. Berlín, 2005)

⁸⁹ Rossetti, “El tratado *Peri physeōs* de Anaximandro: Un nuevo tipo de enciclopedia”. *Nova Tellus*, 32(2015): 57-73.

retóricos en la narrativa poética de Homero, o bien Hesíodo. Es, a su manera, una obra que quiebra, que realiza un giro argumentativo más apegado a la ciencia. En palabras del mismo L. Rossetti:

“El hecho de que cada uno de estos sucesos necesite y tenga una explicación muy específica, muy diferente de la de otros, no es indicio de lo contrario, puesto que se nota fácilmente que esto depende de la especificidad de cada suceso tomado en consideración y que el tipo de explicación ofrecido pone en evidencia un denominador común consistente⁹⁰”.

Fuera o no que sus discípulos intentaron ahondar más la experiencia de los escritos de Anaximandro, al igual que su pensamiento, con todo, Anaxímenes y Hecateo expanden las ideas que se encuentran en él. Anaxímenes busca ahondarlas de modo más riguroso a través de un libro con el nombre homólogo al de su maestro y, en el segundo caso, Hecateo acentúa el ámbito geográfico al componer la *Periēgēsis*, amplio repertorio de informaciones acerca de las localidades más variadas y en un ámbito no tan distinto al del primero, pues busca centrarse en un sentido histórico, intentando construir una protohistoria de carácter universal. Así, una vez más, L Rossetti concluye que la obra de Anaximandro:

“Es reconocible también por el hecho de haber generado desde cero un modelo creíble de libro-archivo, de libro de texto, de libro-enciclopedia que podría abordar los más diversos temas y que, como sea, acerca de un tema (o, mejor dicho, acerca de un abanico de temas) ofrece una gama estructurada de doctrinas capaces de cubrir una extensión grande o enorme⁹¹”.

Este nuevo enfoque interpretativo de la naturaleza se constituye desde ahora en el nuevo paradigma al cual deben ajustarse todos los pensadores posteriores.

⁹⁰ Rossetti, “El tratado Peri physeōs de Anaximandro: Un nuevo tipo de enciclopedia”. *Nova Tellus*, 32(2015): 57-73.

⁹¹ Rossetti, “El tratado Peri physeōs de Anaximandro: Un nuevo tipo de enciclopedia”. *Nova Tellus*, 32(2015): 57-73.

Se pasa de una mirada imaginativa-simbólica a una natural-lógica. Por ello, J-P. Vernant situará a Anaximandro en una relación con el cosmos en un espacio matematizado, construido por relaciones puramente geométricas⁹². Su contribución geométrica de la realidad del cosmos rivaliza de modo señero con las representaciones mitológicas de su tiempo. En la construcción simbólica de la representatividad griega, es de destacar *grosso modo*; la propuesta un tanto arcana de L. Gernet, parece todavía estar vigente, respecto de cómo se trababan los niveles de representatividad simbólica en los aspectos comunes de la cotidianeidad griega. Al punto de que lo que parece estar plenamente en lo común, y, por lo tanto, dissociada de toda construcción ideológica ritualista, por el contrario, se halla fuertemente concatenada a aspectos si no mítico-sociales, ciertamente político-culturales. No se pueden, por lo tanto, deslindar los matices naturales e ideológico de la construcción representativa de la realidad, lo mítico subyace también en la misma idea⁹³. El lenguaje en Anaximandro se vuelve lenguaje natural.

Representación y lenguaje

Este lenguaje conlleva una suerte de términos que re-construyen el desiderátum lingüístico de su tiempo. En efecto, el nuevo orden geométrico dispone de un centro —μεσον— fijo al cual se ordena toda cuadratura, tanto en lo social como en lo natural. Esta « $\text{H}\epsilon\sigma\tau\downarrow\alpha$ », que es el símbolo del ágora en el nuevo orden humano, en donde la novedad fenomenológica consiste en el sentido físico del universo. De modo que el naturalismo griego, tal cual Anaximandro, considera que «entre las cosas y las palabras que las nombran hay una relación directa y propia, y que a cada cosa le corresponde un único y verdadero nombre», reconoce Jorge Alejandro Flórez⁹⁴. Así las cosas, en el lenguaje natural, tanto en Anaximandro como en Pitágoras, le viene dada la seguridad de no situarse de modo ingenuo entre la realidad de los fenómenos con los nombres, puesto que ambos

⁹² Vernant, Los orígenes del pensamiento griego. (Barcelona: Ediciones Paidós, 1992)

⁹³ Gernet, «Sur le symbolisme politique en Grèce Ancienne: Le foyer commun». Cahiers Internationaux de Sociologie, 11(1951): 21-43.

⁹⁴ Flórez, “El concepto de kosmos en la literatura griega de los siglos VIII-VI a. de C”. Helmantica, 58(2007): 319-338.

están plenamente conscientes de que los nombres son imágenes e imitaciones, ya que no pueden ser las cosas mismas. Esta imitación –*mímesis*– que hace el alma de lo inteligible –en el caso de Pitágoras, en la apreciación del número–, la hace en virtud del alma, lo que Platón atenderá posteriormente con el lenguaje. Parece que, conforme puede reconocerse, entre los presocráticos abundaba un estilo de lenguaje mimético, para este periodo.

Sin embargo, aquí lenguaje mimético no busca precisamente tanto imitar algo, por el contrario, su ascendencia etimológica [$\mu\mu\acute{o}\varsigma$] nos lleva a empalmar la justeza del término más precisamente a un sentido festivo del mismo. Más específicamente, a una fiesta griega de corte agrario, en cuyo ceremonial se agradece por la cosecha otorgada por los dioses. La fiesta misma provoca éxtasis entre los contertulios, de modo que se preparaban los cuerpos para ser poseídos por una deidad. Bien ha advertido Giovanni Gutiérrez Canales, respecto del estar poseso en el momento festivo griego, que a este estado se le denominaba «*mimós*» y a la experiencia estática se le denomina «*mímesis*»⁹⁵. La cuestión mimética alcanza profundidades epistemológicas más complejas que una mera imitación, puesto que se busca encarnar la experiencia del ser divino. Esta suerte de «*mimeisthai*» es, desde luego, un cambio de personalidad del adorador festivo, en este caso, semejante a los *Himnos homéricos*; en particular, al Himno III de Apolo Delio. Esta «encarnación de cualidades identitarias», hace que la naturaleza mimética griega, al menos desde su arquitectura etimológica-histórica, cuestione el sentido laxo de la imitación y se circunscriba sin más el término a un: «*estar en lugar de*»⁹⁶.

Esta expresión última, «*estar en lugar de*», conlleva los alcances de una *mímesis* que no se queda en la mera imitación en su alcance etimológico, sino filológico-histórico del término; es decir, la figura encarnacional, si no posesiva de la divinidad. En el caso del latín, la misma palabra *mímesis*, según ha apuntado Ana Luisa Coviello, «la traducción de $\mu\mu\eta\sigma\iota$ como imitación, mediada por el latino *imitatio*», no se establece como una palabra rígida, tal cual la mera copia,

⁹⁵ Gutiérrez, “Sobre el concepto *mímesis* en la Antigua Grecia”. *Byzantion nea Hellás*, (2016): 97-106.

⁹⁶ Gutiérrez, “Sobre el concepto *mímesis* en la Antigua Grecia”. *Byzantion nea Hellás*, (2016): 97-106.

según se establece por la influencia romántica de su tiempo, sino por el contrario, tanto *imitatio* e intertextualidad, comportan matices semejantes, a saber, la primera fue la base del sistema literario y la enseñanza [*paideia*] en la época antigua, la intertextualidad, por su parte, proporcionó los fundamentos interpretativos –hermenéuticos– y metodológicos al quehacer pedagógico⁹⁷.

Representación y mundo

Roberto Cañas Quirós advierte que el concepto de mundo en griego [κόσμος] conlleva, sin embargo, reconocer que «la fuerza imaginativa de las obras homéricas revela una singularidad muy propia del alma griega»⁹⁸. Ciertamente, es verdadero el hecho de que, posteriormente a ello, se plasmará la concepción especulativa determinada por el uso imaginativo que acompaña la analítica de la realidad. Hay que afirmar además que, tal cual lo piensa Hesíodo, precisamente al nombrar a Calíope [Καλλιόπη], esta es la más importante de todas las musas⁹⁹. Cañas Quirós cree que es así por «el contenido de las palabras que dan el sentido de la realidad»¹⁰⁰. Así las cosas, la cosmogonía hesiódica se debate entre el Caos y el Tártaro¹⁰¹. No es menor el hecho de que al Caos le sucediera, como acto posterior, «la negra Noche» y, posteriormente, «Éter y el Día». No obstante, el Caos no es en modo alguno la completa desarmonía, el desorden mismo o la hendidura, sino por el contrario, es la manera más intuitiva de compenetrar el despliegue divino-teogónico hacia lo emergente. Así, tal cual el significado de su nombre, Hesíodo: «camino que orienta a la búsqueda de algo», según María Isabel Lorca Martín de Villodres, recoge al menos una instrucción hacia la configuración de una realidad mítico-física del entorno griego¹⁰².

Es cierto que, como lo expresa A. Momigliano:

⁹⁷ Coviello, La sátira romana: Género de fronteras y antitexto en Horacio y Persio, Tesis Doctoral en Filología Latina. (Barcelona: Universidad de Barcelona, 2005)

⁹⁸ Cañas, “El origen de la filosofía en Grecia: La unidad del hombre con el cosmos”. Espiga, 7(2006): 3.

⁹⁹ Hesíodo, Teogonía. (Madrid: Editorial Gredos, 1990).

¹⁰⁰ Cañas, “El origen de la filosofía en Grecia: La unidad del hombre con el cosmos”. Espiga, 7(2006): 3.

¹⁰¹ Hesíodo, Teogonía. (Madrid: Editorial Gredos, 1990).

¹⁰² Lorca, “Recensión de la obra «Hesíodo siglo VIII a.C.»”. Revista Prolegómenos – Derechos y Valores, 16(2013): 247-250.

“Los poemas de Hesíodo presentan un tiempo ilimitado, tratan de épocas diversas, tienen un sentido preciso por la sucesión cronológica en base a las generaciones. La historia que nos narran es historia acrítica, como descubrió con complacencia Hecateo de Mileto, pero es historia. Hesíodo sentía incluso el peso del destino histórico: «quisiera no estar entre los hombres de la quinta generación, preferiría haber muerto antes, o haber nacido después»¹⁰³” .

De modo que el pensar creativo de Hesíodo y del mismo Homero obedecen no solo a aspectos puramente narrativos-imaginativos, sino que las composiciones literarias de sus escritos dibujan pictográficamente en la imaginación la manera de situar al hombre, sus temores y anhelos en las expresiones de la vida concreta. Esta composición literaria, que todavía posee significativa influencia en el pensar de Occidente, se constituye también teniendo un fuerte apego al sentido de realidad que les embarga. Momigliano ha acentuado que no son meras composiciones literarias, sino un modo de pensar el cosmos y su propia existencia situada en el cosmos la que busca tener relevancia en la experiencia. Estas mismas reflexiones ahondan también un carácter literario-teológico y son claramente distinguibles en los primeros filósofos griegos, tal cual lo demostró a su tiempo W. Jaeger¹⁰⁴.

Jorge A. Flórez Restrepo recoge la denuncia de Aryeh Finkelber, denuncia que se centra en el marcado aspecto de posición entre caos y cosmos, no advirtiendo con Aryeh Finkelber que: Jaeger intentó sostener el surgimiento de una nueva visión del mundo que ha sido ocasionada por los pensadores presocráticos. Su aproximación fue conceptual: al discutir las teorías de los presocráticos, él no argumentó desde el uso que ellos hacían del *κόσμος* y, por lo tanto, sus conclusiones son formalmente independientes de las consideraciones terminológicas.

¹⁰³Momigliano, La historiografía griega. (Barcelona: Editorial Crítica, 1984)

¹⁰⁴Jaeger, La teología de los primeros filósofos griegos. (México D.F: FCE, 1952)

No obstante, al denominar el surgimiento de la nueva visión del universo como «el descubrimiento del mundo-orden», y también al haberlo definido y haberse referido sistemáticamente a él como «cosmos», ligó íntimamente el «descubrimiento espiritual» de los presocráticos con el término *κοσμος*, el cual se supuso era adecuado a la esencia de esta visión; la «idea de un cosmos» se convirtió en el concepto terminológico de *κόσμος*. En las discusiones siguientes la palabra ha llegado a ser tratada como un término presocrático conocido para la nueva y distinta visión del mundo, tanto así que el último objetivo de estudio ha sido, no determinar el alcance preciso de la aplicación de la palabra, sino de algún modo —en parte de forma tácita, pero principalmente explícita— explicar cómo la palabra vino a adecuarse a la concepción del «cosmos». Obviamente, tal aproximación no ha favorecido un análisis crítico de la evidencia¹⁰⁵.

La cuestión de *κόσμος* como algo ordenado en un sentido puramente estético no parece tener asidero y, sin embargo, es lo más recurrente en su significado. Desde luego que la expresión *κόσμος* conlleva en su semántica los antecedentes de «orden», «mundo», pero también de «gobierno». Dichas apreciaciones no pueden definir meramente *κόσμος* como «orden», quedando bajo un sentido fuertemente especulativo y carente de evidencia lingüística su significancia. Para precisar su significancia no solo es menester adentrarse un poco más atrás de la línea presocrática, sino que también reconstituir la semántica del término si no, ciertamente, reconstruir en lo posible la exégesis morfológica del mismo: el verbo *κοσμεω*, el adjetivo *κοσμι*] y el adverbio *κοσμι*√].

El campo semántico de *κόσμος* alcanza la raíz del término *κοσμ*. ¿Qué deviene de esta raíz? Significativo es que cada uno de los énfasis del término obedece a un surgimiento específico de la literatura griega. En el siglo V a.C., es Platón quien da al término *κοσμητική* un sentido positivo, admirable y sublime.

¹⁰⁵ Finkelberg, “Sobre la historia del ΚΟΣΜΟΣ griego”. *Discusiones Filosóficas*, 8(2007): 173-207.

En Homero, el verbo κοσμέω desea señalar el orden que posee el ejército para la batalla. La función de los príncipes, señores y jefes en la *Ilíada* es denominada como agente ordenador [κοσμήτωρ]¹⁰⁶. La expresión: εὐ κατὰ κόσμος, identifica el sentido de «hacer las cosas bajo una norma» o «bien ordenadas». También Homero utiliza en sentido adverbial el término κόσμος, de forma muy precisa, en sus metáforas. En efecto, en la *Odisea*, dice:

“Más, ¡jea!, cambia ya de canción y celebra el ardid [κοσμοῖ] del caballo de madera, que Epeo fabricó con la ayuda de Atenea y que Ulises divino llevó con engaño al alcázar tras llenarlo de hombres que luego asolaron a Troya¹⁰⁷”.

En síntesis, Homero utiliza el concepto en un sentido de orden propio de las cosas, especialmente la batalla. Finalmente, utiliza el sustantivo κόσμος para referirse a objetos de gran importancia, que sirven como galardón o premio para los vencedores¹⁰⁸. Por su parte Aryeh Finkelberg ha puesto cuidado en la analítica del término en función de su alcance histórico lingüístico. El caso que cita es un texto del ya comentado Anaximandro, en cuya alocución Hipólito denota el sentido de «mundo» para la palabra κόσμος. Ciertamente, «αὐτοῖς κόσμους» podría estar sujeto a la generación de mundos a partir del *apeirón* y, por tanto, la frase griega «αὐτοῖς κόσμους» solamente indicaría «los cielos y los arreglos en ellos»¹⁰⁹. En el caso de Parménides, según A. Finkelberg, el hecho es que κόσμος asume un sentido narrativo en un relato, en el sentido de «orden, o bien ordenamiento». Pero es con Empédocles, fragmento B 134, 5, donde el concepto de κόσμος, alcanza el sentido de mundo, antes que solo orden. El texto en cuestión, con exégesis en Diels y Kranz¹¹⁰, dice:

¹⁰⁶ Flórez, “El concepto de kosmos en la literatura griega de los siglos VIII-VI a. de C”. *Helmantica*, 58(2007): 319-338.

¹⁰⁷ Homero, *Odisea*. (Madrid: Editorial Gredos, 1993)

¹⁰⁸ Flórez, “El concepto de kosmos en la literatura griega de los siglos VIII-VI a. de C”. *Helmantica*, 58(2007): 319-338.

¹⁰⁹ Finkelberg, “Sobre la historia del ΚΟΣΜΟΣ griego”. *Discusiones Filosóficas*, 8(2007): 173-207.

¹¹⁰ Diels y Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch (vol. 1). (Berlín: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960)

ουδέ γάρ ἀνδρομέη κεφαλῆι κατὰ γυῖα κέκασται,
οὐ μὲν ἀπαὶ νότοιο δύο κλάδοι αἰσσοῦνται
οὐ πόδες, οὐ θοὰ γοῦν', οὐ μηδεα λαχνήεντα,
4 ἀλλὰ φρήν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος ἐπλετο μοῦνον,
φροντίσι κόσμον ἀπαντα καταίσσοῦσα θοήσιν.

[Posible traducción:

Pues su cuerpo no luce una cabeza de hombre,
Dos ramas no brotan de su espalda,
No tiene pies, ni rodillas veloces, ni sexo velludo,
4 No era más que un pensamiento santo y soberano,
Que corre a través del orden del mundo con sus pensamientos veloces.]

Pero hasta el siglo V a.C. la palabra griega κόσμος continuaba significando aspectos cosmológicos, según reconoce en su detallado comentario, ya citado, A. Finkelberg¹¹¹. Pero la consulta en cuestión es: ¿En qué momento del pensar griego, el concepto κόσμος, significó la reunión de la naturaleza misma unificada? De modo de delimitar una escabrosa investigación del término que, según nuestros aciagos esfuerzos, solamente pretende establecer que para el siglo IV a.C., por ejemplo, ya nuestro término ha dado un nuevo sobresalto, puesto que la idea de οὐρανός, es decir, «cielo», vino a significar por extensión lo mismo que κόσμος, es decir: «mundo», tanto en Platón como en Aristóteles¹¹². Detrás de la arquitectura lingüística de Homero, bien que también del mismo Hesíodo, entre la moldura y forma de comunicarse de lo divino hacia lo humano, en la textura misma del texto, subyace un tanto lacónico el concepto que debe interpretarse. Es que, en rigor, el concepto como tal no sucumbe ante los embates del lenguaje poético-simbólico, sino que parece que, en la construcción de la realidad griega, el mismo concepto se halla en su ocultas,

¹¹¹ Finkelberg, "Sobre la historia del ΚΟΣΜΟΣ griego". *Discusiones Filosóficas*, 8(2007): 173-207.

¹¹² Finkelberg, "Sobre la historia del ΚΟΣΜΟΣ griego". *Discusiones Filosóficas*, 8(2007): 173-207.

seguro, resguardado del tiempo. El lenguaje conlleva la figura embrionaria del pensamiento al cual se desea adscribir y, a juicio de andarnos a pleonasmos, el mismo no es aséptico en modo alguno.

De lo dicho ya, al no haber, desde luego, un aspecto transitivo de carácter plenamente normal en la dinámica del lenguaje griego, ni el advertirnos el cómo el conjunto de campos semánticos al cual se encuentra adscrita la palabra κόσμος, no encontramos en modo alguno un aliciente literario seguro de traspaso teórico-interpretativo más amplio. La cuestión del lenguaje, tal cual lo señaló Émile Benveniste: «siempre ha sido inculcado a las criaturas humanas, y siempre en relación con lo que se llaman realidades, que son realidades definidas, por necesidad, como elementos de cultura»¹¹³. Y, por lo tanto, «la palabra» como excitación nerviosa de las realidades que hacen del lenguaje un campo abierto a posibilidades siempre dinámicas, mentado el hecho de la ácida crítica de Jacques Derrida, respecto de la arbitrariedad del signo, queriendo hacer secundario el lenguaje respecto del pensamiento¹¹⁴. Esta mutua aceptación entre la representación unificada de las cosas, es decir, mundo y la palabra como órgano de lo humano y lo sensible, correlacionan el quiebre de todo intersticio.

Representación y naturaleza

Ante la consulta: ¿Cómo comprendió el griego la palabra que hemos traducido por «naturaleza», a saber «φύσις»? El griego advierte que la expresión φύσις/naturaleza, conlleva consigo la expresión un tanto metafórica de «brotar»; como puede verse hoy en día –en primavera– «el brote que da inicio a los nuevos frutos que pondremos en la meza». Esto que está frente a mí, –¡¡qué sé yo!!– «el imperar de la historia humana, los sucesos naturales, un hecho histórico cualesquiera», aquello, el griego ha denominado con la palabra que nos ocupa, φύσις/naturaleza. Aquel suceso natural, histórico, la hazaña portentosa de Héctor, el rapto consentido de Paris con Helena, todo ha despuntado, ha brotado en tanto que ha quedado de manifiesto un acontecer

¹¹³ Benveniste, Problemas de lingüística general (vol. 2). (Madrid: Ediciones Siglo XXI, 1999)

¹¹⁴ Derrida, Márgenes de la filosofía. (Madrid: Ediciones Cátedra, 2010)

histórico natural, por decirlo de algún modo. Como podrá notarse, lo que brotó, despuntó, lo que ahora es figura consular en estado natural para el historiador, para el hombre de las ciencias sociales, el científico acucioso, antes ya se mantenía oculto, pues, decía Heráclito, aquello ama ocultarse/κρύπτεσθαι φιλει. Nos consultamos: ¿Cuál es la esencia de la φύσις/naturaleza en el pensar griego? Es, pues, el ocultarse. Luego el axioma sería: Al verdadero sujeto, le queda propio de sí el desocultar el ente de la naturaleza. Eso dice Heráclito. Tarea no fácil. No obstante, ¿es solamente el lenguaje del Heráclito el Oscuro la medida de nuestra reflexión? No. Viene a nuestro encuentro Platón. Precisamente, en el Banquete 219a. Allí se dice: ἡ τῆς διανοίας ὄψις. ¿Cómo hemos de traducir esto ahora? Una traducción palabra por palabra, diría algo como esto: «A causa/δια del pensamiento/νοίας, los ojos/ὄψις». Esta interpretación no hace juicio del pensamiento del Banquete, donde busca ahondarse sobre el amor. El filólogo alemán Paul Friedländer ha interpretado el texto del *Banquete* 219a como sigue: «la vista del pensamiento...»¹¹⁵.

Friedländer ha interpretado el texto del *Banquete* 219a como: «la vista del pensamiento...» Puede apreciarse esto. Pero aquí tenemos un problema no menor. ¿Cuál? El griego tiene al menos cinco palabras para expresar el concepto ver. Resaltaremos al menos tres: a) ὄψις, b) θεωρία y c) εἶδος. Para el primer caso, ὄψις atiende al hecho puramente natural de la acción de ver y al instrumento corporal del sentido que ocupa esa labor en este caso, el ojo. Par el segundo caso, θεωρία conlleva un matiz aún más rico, semánticamente hablando, pues los θεωροί son los dioses griegos que usan las veces de protectores de la πόλις. Esta especie de dioses protectores que contemplan el estado de la ciudadanía; incluso, la expresión morfológica del término θεωρία, a saber, θεωρός, «espectador» y «ver». Así, del mismo modo el latinismo «*specularis*» que significa *stricto sensu* «ver a través del espejo», recoge el mismo impacto griego de nuestro término: θεωρία. De este modo, la teoría no requiere de los ojos físicos para mirar, sino los del alma para contemplar. Y, no obstante, nos queda una última acepción, a saber, εἶδος. ¿Qué aspectos distintos nos ofrece

¹¹⁵ Friedländer, Platón: Verdad del ser y realidad de vida. (Madrid: Ediciones Tecnos, 1989)

este término a los otros ya mencionados? Nos entrega algo relevante para nuestro estudio, pues εἶδος significa de este modo: «algo que para la acción de ver abre la entrada». Así Friedländer, advierte:

“Podría ser que «idea» fuera, en un primer momento ya, «la visión», en donde se reúne la actividad de ver y lo que llegaría a ser visible al ojo; «*eidos*» más bien lo visible y lo visto, imagen, forma, figura, que objeto de mirar¹¹⁶”.

Sin embargo, en el viejo Platón, a propósito de la doctrina de las ideas, se advierte, en la Carta VI 322, que: τῆ τῶν εἰδῶν σοφία τῆ καλή ταύτη que a juicio traduciremos exegéticamente como: «con ese bello conocimiento de las ideas». Se abre en Platón un respaldo, ahora en uso epistemológico del concepto de «*eidos*». En términos todavía más claros, la idea se posesiona como claro de luz –*Lichtung* heideggeriano–, como el aspecto rector del entendimiento.

En una síntesis un tanto ya de sumo apretada: ¿cómo se allega al hecho de que la φύσις, término griego que hemos traducido por naturaleza, también como brote, se disponga ahora como una epistemología un tanto rectora del conocimiento, es decir, como una idea? Pensemos un tanto en la primavera. Un joven griego –impactado, quién sabe, por las lecturas de Homero y la situación de Paris y Helena, o bien de Hesíodo– acomete su experiencia un tanto estética de mirar una flor. Toda su representación estética no se socaba allí, pues desde ahora la contemplación se abre al hecho en el interior, es decir: «*mirar con los ojos del alma*». Por tanto, la idea del amor nace ya como concepto. En otras palabras, el griego no construye la conceptualización a partir de lo abstracto. No, sino más bien, avanza desde lo concreto —como la flor— a lo ideal. No se podrá, por tanto, hacer bastante hincapié en las construcciones de objetividad conceptual del pensamiento griego, o bien, del modo como deviene su ideario de la realidad, puesto que las observaciones de Hilary Putnam aplican plenamente aquí.

¹¹⁶ Friedländer, Platón: Verdad del ser y realidad de vida. (Madrid: Ediciones Tecnos, 1989)

Dichas observaciones atienden el rango de «objetividad», tan señeramente defendido por la ciencia moderna. Precisamente esa objetividad, establece H. Putnam, que cree «un carácter completamente independiente de las prácticas», no se halla en el pensamiento griego, puesto que todo lo que se tiene por verdadero, sino ya «objetivo» a la manera griega; en donde dicha objetividad se encuentra plenamente dependiente y construida desde los parámetros humanos¹¹⁷. De modo que el objetivo de dicho razonamiento griego no es tan distinto al moderno, si con ello es «descubrir a partir de lo que ya sabemos», tal cual lo señaló Charles Sanders Peirce¹¹⁸. Los griegos no lo hacían tan distinto a los modernos o contemporáneos.

En el caso de Aristóteles, de «voz balbuceante»¹¹⁹, lo prueban, además, el aspecto «*peripatético*» de su metodología, pues «paseaba enseñando»; desde el entorno mediato se elabora lo conceptual y el juicio¹²⁰. En la *Ética a Nicómaco*, Nicómaco es el hijo muerto en batalla de Aristóteles. Él escribe estas notas como tributo póstumo del hijo que llevaba el nombre de su padre, según dicen. En la *Ética a Nicómaco*, Lib. VI, 1: «El deseo que el alma busca es la verdad» Si en caso ya «deseo», en latín, «*cupiditas*», a esto refrenda que el alma se halla atraída. Sí, el alma, tal cual Platón en el *Timeo* ha querido favorecer eternamente. Aristóteles advirtió que el alma se satisface solamente en la verdad [αλήθεια]. Pero, si en caso hemos repetido el término verdad, de decir en cuanto ella, hemos dicho poco, sino nada en la *Ética a Nicómaco*, VI. No obstante, la Σοφία como comprensión contemplativa y φρονησις como circunspección solícita, se interpretan como realidades específicas donde se lleva a cabo la intelección, el pensar/νοῦς. Es decir, que la afluyente de la σοφία y la φρονησις, buscan favorecer cada uno a su manera y, a manera de dos vertientes diversas, humectar sus propias virtudes.

¹¹⁷ Putnam, “La importancia del conocimiento no-científico”. *Teorema: International Journal of Philosophy*, 1(1997): 1-17.

¹¹⁸ Peirce, “The Fixation of Belief”. *Popular Science Monthly*, 12 (1877): 1-15.

¹¹⁹ Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos más ilustres*. (México: Editorial Porrúa, 2013)

¹²⁰ Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos más ilustres*. (México: Editorial Porrúa, 2013)

En la *Ética a Nicómaco* se lee: «...ἀληθεύει ἡ ψυχή τῷ καταφάναι καί αποφάναι [...] τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις, σοφία, νοῦς...»¹²¹. ¿Cómo interpretamos esto? y ¿de qué modo, el conjunto interpretativo de las palabras, se transforman en un único funcional-hermenéutico? Si, tal cual hace ya un rato, ¿no habíamos dicho en el lenguaje de Heráclito que la naturaleza... κρύπτεσθαι φιλεῖ/ama ocultarse y, en el caso y para el caso, con el λόγος buscamos el desocultarla/ἀλήθεια de ella todo? En efecto, el pensar clásico griego aquí descripta, pone en desoculto el modo por el cual la naturaleza queda al descubierto, entre tanto que el alma tiene en custodia aquello, a saber: el proceder técnico-productivo/τέχνη, la determinación que observa, discute y demuestra como conocimiento/ἐπιστήμη, que se halla en entredicho con la opinión/δοξα la circunspección o conciencia de bien/φρόνησις y la comprensión intuitiva/σοφία, del mismo modo que el pensar puro/νοῦς¹²².

Si lo que queda ya al des-oculto, en tanto que las herramientas excavan, cuanto más abajo, tanto mayor riqueza queda entreabierto y al escrutinio del sujeto; la total riqueza de la naturaleza, pues, el pensar un tanto fenomenológico de ente-siendo, dejó brotando el existir fáctico de la cosa. Las cinco herramientas, a saber, nos dice Aristóteles: τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις, σοφία, νοῦς son para el educador, teólogo, filósofo, hermeneuta, científico, el modo de adentrarse hacia un espacio que para el hombre no le es propio, pero a través del lenguaje [*lógos*] puede distinguirse como real, propio y no ajeno, es decir: como mundo circundante. Pero con Aristóteles también se da la relación de la prudencia. El modo como se ocupa el sujeto en discernir los acontecimientos del bien y el mal son parte preponderante de su modo de educar su vida, y también el de exponerla:

Lo propio de la prudencia es deliberar, discernir el bien y el mal, distinguir siempre en la vida lo que debe buscarse y lo que debe evitarse, usar con discernimiento de todos los bienes que se poseen, escoger las relaciones amistosas, pesar bien las circunstancias, saber hablar y obrar a

¹²¹ Heidegger, Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica). (Madrid: Trotta, 2002)

¹²² Aristóteles, Metafísica. (Madrid: Editorial Gredos, 1994)

tiempo, y emplear convenientemente todas las cosas que son útiles. La memoria, la experiencia, la oportunidad, son cualidades que nacen todas de la prudencia, o que, por lo menos, son su resultado. Unas obran como causas al mismo tiempo que aquélla, como la experiencia y la memoria; y otras son, en cierta manera, partes de ella, como el buen consejo y la precisión de espíritu¹²³.

Desde luego que lo presentado arriba habla a las claras respecto de que, para el griego, no viene a ejecutarse la palabra [λόγος] como un simple instrumento que despunta en su *decir algo*. El uso del lenguaje se dispone en el tiempo necesario, en tanto que hay una suerte de axiología del tiempo oportuno de la *dixi*, al igual que a renglón seguido, y no de modo subrepticio, se van creando otros patrones que configuran al espíritu humano de forma simultánea. Por ello, ya advertido por Nietzsche, λόγος es, desde luego, incluso en el teatro o en la misma tragedia griega, el objetivo por el cual el ciudadano griego se disponía a escuchar y se justificaba en ese acto. El griego es ciertamente amante de las palabras y de la lógica que, a su modo, constituye la palabra misma¹²⁴. Así, los griegos se acercan a los teatros fundamentalmente para «oír las palabras» más que para disfrutar del histrionismo de los actores.

4. CONCLUSIONES

A manera de conclusión la experiencia poética del hombre griego es la experiencia de la palabra y no de lo que deviene con ella, es decir, el simbolismo. A su modo, el sentido de inmediatez del griego hace que la reflexión no se compenetre en lo imaginativo. La imaginación se suscita en el tiempo, no así la palabra, que se recoge desde el instante y se nutre a través de él. El acto del entretenimiento es, desde luego, la experiencia con el morbo de la palabra y para ello Aristófanes era el indicado. A través de la palabra, se dispone la queja contra la moralidad de los jueces en el caso de «*las Avispas*».

¹²³ Aristóteles, *Virtues and Vices*. (Londres: Cambridge, MA: Harvard University Press; William Heinemann Ltd, 1952)

¹²⁴ Nietzsche, *Ciencia jovial: La Gaya Scienza*. (Caracas: Monte Ávila Editores, 2010)

El modo contra el cual se combate la corrupción es la palabra, empleada ahora como estructura crítica-social a través del lenguaje. Pensamiento y palabra se unen para construir una imagen colectiva de la justicia corrupta en Atenas¹²⁵. En las tragedias griegas, en especial las tebanas, la forma como se representa el mito, en particular, el modo escénico teatral de las mismas, buscan recoger la intencionalidad del fenómeno representado; tal es el caso de Eurípides. Se busca con él conjugar, así, tanto lo emotivo como lo cognitivo en la interpretación o expresión escénica. Esta interpretación emotiva, ciertamente, conlleva variados matices, donde prevalece, sin embargo, lo real como propuesta escénica. En ciertas ocasiones, como el caso de Esquilo, un solo acto recoge toda la fuerza teatral en carácter emotivo-representativa, haciendo inocuo todo tipo de diálogo epirremático. En Esquilo, la tragedia, por su parte, se representa con la angustia de una ciudad sitiada. Las sumas de emociones hacen, sin embargo, resaltar lo heroico y lo nefasto. En Sófocles, los argumentos –agones– son determinantes. Tal es el caso de Edipo, donde se encuentran significativamente planteados los agones que descubren, sin embargo, la impaciencia, el orgullo, la violencia, las incapacidades para ceder y comprender de sus personajes¹²⁶.

Ante el consultarnos si es posible una construcción epistemológica del pensar clásico griego, trasuntos a los objetivos trazados, la respuesta es positiva. Si bien es cierto es dispersa la elaboración del material en los textos presocráticos y posocráticos, con todo, la elaboración de al menos criterios epistemológicos, pueden determinarse con el concepto de imaginación como una construcción activa del sujeto griego. Los textos del *corpus aristotelicus*, nos han favorecido que, en la construcción del ámbito del pensamiento, el rol del alma es determinante en la configuración del pensamiento. La misma hace las veces de articulador entre lo sensible y lo insensible, de modo que el acto del recuerdo se favorezca por la intervención de estímulos externos –reminiscencia– haciendo que el pensamiento sea una nervadura y una elaboración del sujeto.

¹²⁵ Lariguet, “El aguijón de Aristófanes y la moralidad de los jueces”. DOXA, Cuadernos de Filosofía del Derecho, (2013): 107-126.

¹²⁶ Rodríguez Adrados, „Estructura formal de las tragedias tebanas”. HVMANITAS, 47(1995): 151-163; Errandonea, “La «Antígona» de Sófocles: Una revisión de su estructura dramática”. THESAURUS, 16(1961): 126-168.

El rol del lenguaje, de suyo, el hombre mismo es por cierto el agente hermenéutico por naturaleza. El mismo abre la concepción de mundo del sujeto, de modo que al aperturarse, nos haga una relación de lo natural, de lo intelectual, de lo sensible y lo traduce en criterios hermenéuticos que quedan expresados en un λόγος activo.

5. REFERENCIAS

Agustín de Hipona, *De civitate Dei*, VIII, 2 civ. (De Civitate Dei).

Aristóteles. 1952. *Virtues and Vices*. (H. Rackham, trad.). Cambridge, MA: Harvard University Press; William Heinemann Ltd. Londres.

Aristóteles. 1978. *Acerca del alma*. (T. Calvo, trad.). Gredos. Madrid.

Aristóteles. 1982. *Tratados de lógica (Órganon): Categorías-Tópicos-Sobre las refutaciones sofísticas*. (M. Candel, trad.). Editorial Gredos. Madrid.

Aristóteles. 1983. *Acerca del alma*. (T. Calvo, trad.). Editorial Gredos. Madrid.

Aristóteles. 1993b. *De memoria et reminiscentia*. (F. Larroyo, trad.). Editorial Porrúa. México D.F.

Aristóteles. 1993c. *De sensu et sensibilibus*. (F. Larroyo, trad.). Editorial Porrúa. México D.F.

Aristóteles. 1994. *Metafísica*. (T. Calvo, trad.). Editorial Gredos. Madrid.

- Aristóteles. 1995. Tratados de lógica (Órganon II): Sobre la interpretación. Analíticos primeros. Analíticos segundos. cap I, 16a pp. 35, 36. (M. Candel, trad.). Gredos. Madrid.
- Aristóteles. 1998. Ética nicomáquea. Ética eudemia. (J. Pallí, trad.). Editorial Gredos. Madrid.
- Aristóteles. 1999. Retórica. (Q. Racionero, trad.). Editorial Gredos. Madrid.
- Aristóteles. 2010. Acerca del alma - De anima, lib. I. (M. D. Boeri, trad.). Colihue, Buenos Aires.
- Aristóteles. 2010. Acerca del alma - De anima, lib. II. (M. D. Boeri, trad.). Colihue. Buenos Aires.
- Aristóteles. 2010. Acerca del alma - De anima, lib. III. (M. D. Boeri, trad.). Colihue. Buenos Aires.
- Barrionuevo, H. 2013. Aristóteles: El problema de la unidad cuerpo-alma a la luz de los recursos criteriológicos de antero-posterioridad (tesis de Doctorado en Filosofía), Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago de Chile.
- Benveniste, É. 1999. Problemas de lingüística general (vol. 2). Ediciones Siglo XXI. Madrid.
- Benveniste, É. 2014. Últimas Lecciones. Collège de Frances 1968-1968. Ediciones Siglo XXI. Argentina.

- Bernal, J. 1983. Algunas ideas de Aristóteles sobre el lenguaje. *Thesaurus*, 38(3): 494-519.
- Brentano, F. 2007. Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles. Editorial Encuentro. Madrid.
- Borges, JL. 1958. “El golem”, Publicado en *El otro, el mismo*. Ed Debolsillo, 2012. Buenos Aires.
- Cañas, R. 2006. El origen de la filosofía en Grecia: La unidad del hombre con el cosmos. *Espiga*, 7(13): 3.
<https://doi.org/10.22458/re.v7i13.977>
- Chantraine, P. 1968. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots (vol. 3). Les Editions Klincksieck. París.
- Colombani, M. C. 2005. Homero. *Ilíada*: Una introducción crítica. Santiago Arcos Editorial. Buenos Aires.
- Coviello, A. L. 2005. La sátira romana: Género de fronteras y antitexto en Horacio y Persio (tesis Doctoral en Filología Latina), Universidad de Barcelona, Barcelona.
- De Bustos, E. 1966. Algunas observaciones sobre la palabra compuesta. *Revista de Filología Española*, 49(174): 255-274.
- de Nigris, F. 2012. El ser y la sustancia de Aristóteles ante la razón vital: las cuatro reducciones de la Realidad. *Anales del Seminario de Historia*

de la Filosofía, 29(2): 625-648. doi:
https://doi.org/10.5209/rev_ASHF.2012.v29.n2.40703

Derrida, J. 2010. *Márgenes de la filosofía*. Ediciones Cátedra. Madrid.

Descartes, R. 2016. *El discurso del método*. Editorial Panda. México D.F.

Diels, H., y Kranz, W. 1960. *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch* (vol. 1). Weidmannsche Verlagsbuchhandlung. Berlín.

Diógenes Laercio. 2007. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. (C. García Gual, trad.). Alianza Editorial. Madrid.

Diógenes Laercio. 2013. *Vida de los filósofos más ilustres*. (J. Ortiz y Sanz y J. M. Riaño, trads.). Editorial Porrúa. México.

Eliade, M. 1991. *Mito y realidad*. Editorial Labor. Barcelona.

Errandonea, I. 1961. La «Antígona» de Sófocles: Una revisión de su estructura dramática. *THESAURUS*, 16(1): 126-168.

Finkelberg, A. 2007. Sobre la historia del ΚΟΣΜΟΣ griego. *Discusiones Filosóficas*, 8(11): 173-207.

Flórez, J. A. 2007. El concepto de kosmos en la literatura griega de los siglos VIII-VI a. de C. *Helmantica*, 58(157): 319-338.

- Friedländer, P. 1989. Platón: Verdad del ser y realidad de vida. Ediciones Tecnos. Madrid.
- Gadamer, H.G. 1997. Mito y razón. Editorial Paidós. Barcelona.
- Gernet, L. 1951. Sur le symbolisme politique en Grèce Ancienne: Le foyer commun. Cahiers Internationaux de Sociologie, 11(julio-diciembre): 21-43.
- Gutiérrez, G. 2016. Sobre el concepto mimesis en la Antigua Grecia. Byzantion nea Hellás, (35): 97-106.
<http://dx.doi.org/10.4067/S0718-84712016000100005>
- Heidegger, M. 2002. Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica). Trotta. Madrid.
- Heidegger, M. 2007. Filosofía, ciencia y técnica. Editorial Universitaria. Santiago de Chile.
- Hesíodo. 1990. Teogonía. (A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez, trads.). Editorial Gredos. Madrid.
- Homero. 1993. Odisea. (J. M. Pabón, trad.). Editorial Gredos. Madrid.
- Jaeger, W. 1952. La teología de los primeros filósofos griegos. FCE. México D.F.

- Lariguet, G. 2013. El aguijón de Aristófanes y la moralidad de los jueces. DOXA, Cuadernos de Filosofía del Derecho, (36): 107-126. doi: 10.14198/DOXA2013.36.05
- Lorca, M I. 2013. Recensión de la obra «Hesíodo siglo VIII a.C.». Revista Prolegómenos – Derechos y Valores, 16(32): 247-250.
- Marín, H. 2006. Muerte, memoria y olvido. Thémata. Revista de Filosofía, (37): 309-319.
- Momigliano, A. 1984. La historiografía griega. Editorial Crítica, p. 76. Barcelona.
- Mondolfo, R. 1950. El hombre como sujeto espiritual en la filosofía antigua. En Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía (Mendoza, 1949) (tomo 3, pp. 1998-2004). Universidad Nacional de Cuyo. Buenos Aires.
- Morgado, I. 2005. Psicobiología del aprendizaje y la memoria. Cuadernos de Información y Comunicación, 10: 221-233.
- Muñoz, R. 2006. El desarrollo de la idea de alma en Aristóteles (tesis de Magíster en Filosofía), Universidad de Chile, Santiago, Chile.
- Nicol, E. 2013. La idea del hombre. FCE. México D.F.
- Nietzsche, F. 1975. El origen de la tragedia. Ediciones Espasa-Calpe. Madrid.

- Nietzsche, F. 2010. Ciencia jovial: La Gaya Scienza. Monte Ávila Editores. Caracas.
- Peirce, S.Ch. 1877. The Fixation of Belief. Popular Science Monthly, 12 (noviembre): 1-15.
- Petrie, A. 2010. Introducción al Estudio de Grecia. FCE. México D.F.
- Pizarro, Á. 2017. La melancolía en la antigüedad: El problema XXX en Aristóteles. Ediciones Universidad Católica de Chile. Santiago de Chile.
- Platón. (2012a). Crátilo. Obras completas. (P. Azcárate, trad.). Medina y Navarro Editores. Madrid.
- Platón. 2012b. Fedón. Obras Completas. (P. Azcárate, trad.). Medina y Navarro Editores. Madrid.
- Platón. 2012c. Menón. Obras Completas. (P. Azcárate, trad.). Medina y Navarro Editores. Madrid.
- Prevosti, A. 2011. La naturaleza humana en Aristóteles. Espiritu, 60(141): 35-50.
- Putnam, H. 1997. La importancia del conocimiento no-científico. Teorema: International Journal of Philosophy, 1: 1-17.

- Ries, W. 2005. Die Philosophie der Antike. Weidmannsche Verlagsbuchhandlung. Berlín.
- Rodríguez Adrados, F. 1995. Estructura formal de las tragedias tebanas. HVMANITAS, 47: 151-163.
- Rodríguez Adrados, F. 1996. Sociedad, amor y poesía en la Grecia Antigua. Alianza Editorial. Madrid.
- Rodríguez, M. 2011. La naturaleza humana en Aristóteles. Fragmentos de Filosofía, (9): 127.
- Rossetti, L. 2015. El tratado Peri physeōs de Anaximandro: Un nuevo tipo de enciclopedia. Nova Tellus, 32(2): 57-73.
- Scott, D. 1987. Platonic Anamnesis Revisited. Classical Quaterly, 37(2): 345-366.
- Torres, J.B. 2005. Himnos Homéricos. Ediciones Cátedra. Madrid.
- Trueba, C. 2009. La teoría aristotélica de las emociones. Signos Filosóficos, 11(22): 147-170.
- Ugalde, J. 2017. El asombro, la afección originaria de la filosofía. Areté, 39(1): 172.
- Vernant, J.P. 1992. Los orígenes del pensamiento griego. Ediciones Paidós. Barcelona.

Vernant, J.P. 1995. El hombre griego. Alianza Editorial. Madrid.

Williams, B. 2012. El sentido del pasado. Ensayos de historia de la filosofía.
FCE. México D.F.

Zeller, E. 1968. Fundamentos de la filosofía griega. Ediciones Siglo Veinte.
Buenos Aires.

Zubiri, X. 1985. Sobre la esencia. Alianza Editorial. Madrid.