

El ἦθος como vía de acceso a la φύσις La “revolución copernicana” de Platón

HERNÁN GUERRERO-TRONCOSO

Resumen

El presente trabajo pretende mostrar en qué sentido la posición platónica en torno a la relación entre φύσις y ἦθος, y la función que cumplen las ιδέαι en ella, constituye una revolución del modo en que dicha relación se había concebido hasta ese momento. En las primeras tres secciones, se interpretan fragmentos de Heráclito y Parménides relativos al ἦθος y a la justicia (δίκη), con auxilio de algunos textos poéticos. Con ello se esboza la comprensión arcaica de ἦθος y φύσις, para la cual la justicia constituye un principio regulador de todo el κόσμος. En las dos secciones siguientes se exponen los rasgos con los que Platón caracteriza las ιδέαι, con énfasis en la ιδέα del Bien y en la importancia de la noción de δύναμις. Sobre esta base se presentará la fundación de la πόλις planteada en la *República*, a fin de observar el paso de la justicia cósmica a una visión según la cual constituye un principio propio de los seres que actúan por ἦθος y como una medida que trasciende todo lo ser, ya que se trataría de una ιδέα.

Palabras clave: Filosofía Griega Antigua - Heráclito - Historia de la ética - Parménides - Platón

Abstract: This article intends to demonstrate the way Plato's position regarding the relation between φύσις and ἦθος, as well as the role of ιδέαι in it, constitutes a revolution of the sense in which that relation had been conceived until then. The first three sections present some passages of Heraclitus and Parmenides regarding ἦθος and justice (δίκη), with the help of some poetic texts. This results in an outline of the

archaic notion of ἦθος and φύσις, according to which justice constitute an ordering of the κόσμος as a whole. The two following sections show the main characteristics of Plato's ιδέα, emphasizing the ιδέα of Good and the importance of the notion of δύναμις. From this standpoint the foundation of the πόλις proposed in the *Republic* is presented, in order to observe the passage from a cosmic justice to a notion that considers it as a guiding principle for beings that act according to their ἦθος and as a measure that transcends all being, given that it is an ιδέα.

Keywords: Ancient Greek Philosophy - Heraclitus - History of Ethics - Parmenides - Plato

El ἦθος como vía de acceso a la φύσις La “revolución copernicana” de Platón

HERNÁN GUERRERO-TRONCOSO ¹

Tradicionalmente, la “revolución copernicana” se asocia al cambio de paradigma en relación con la verdad que propone Kant al comienzo de la *Crítica de la razón pura*, según el cual el conocimiento de la realidad no proviene de una adecuación del intelecto humano a esta última, sino más bien, por el contrario, para darse a conocer en cuanto real, la realidad se debe configurar a partir de las condiciones dadas por el intelecto para su manifestación (*KrV* B xv–xviii. xxii–xxiv; Kant 1998, 21-22. 25-26; Neumann 2003, 124-131; Neumann 2008, 30-45; Sandkühler 2005, 86-93; Carl 2013). Pues bien, el hecho de aplicar esta expresión a Platón –que tradicionalmente se ha considerado que es objeto de una dura crítica por parte del

¹ Este trabajo se enmarca dentro del proyecto Fondecyt de iniciación N° 11170810 “Primacía del ser o primacía del ente. Un estudio comparado entre Enrique de Gante y Juan Duns Scoto”, y consiste en la versión revisada de la conferencia del mismo nombre, dictada el 16 de noviembre de 2017 en el XV Encuentro Internacional de Estudios Clásicos. Agradezco a la comisión organizadora por haber aceptado la ponencia, así como también a la Srta. Eduarda Brum Marquette (Universidade Franciscana, Santa Maria, RS, Brasil) por la transcripción de dicha conferencia. Todas las traducciones, a menos que se indique lo contrario, son propias.

filósofo de Königsberg– podría parecer al menos una provocación. Sin embargo, así como un examen detenido de los pasajes en los que Kant se refiere al filósofo ateniense deja en evidencia que la opinión que tiene de él posee también aspectos positivos (Santozki 2006, 35-43. 129-148; Neumann 2010, 131-133), la expresión “revolución copernicana”, dejando de lado su carácter anacrónico, puede ilustrar la magnitud de la transformación que sufrió la comprensión de la relación entre el ἦθος y la φύσις desde los poetas y los primeros pensadores a la época de Platón.

El presente trabajo pretende mostrar en qué sentido la posición platónica en torno a la relación entre φύσις y ἦθος, y la función que cumplen las ιδέαι en ella, constituye una revolución del modo en que dicha relación se había concebido hasta ese momento. Así, en las primeras tres secciones, se interpretarán algunos fragmentos de Heráclito y Parménides relativos al ἦθος y a la justicia (δίκη), con el auxilio de algunos textos poéticos. Con ello se espera esbozar la comprensión arcaica de ἦθος y φύσις, para la cual la justicia posee tal relevancia, que es posible hablar de una justicia cósmica. En la cuarta sección se exponen los rasgos fundamentales con los que Platón caracteriza las ιδέαι, con un énfasis particular en la ιδέα del Bien, así como también la importancia de la noción de potencia (δύναμις) para la ontología platónica. Sobre la base de esa exposición se presentará, finalmente, la fundación de la πόλις planteada en el libro II la *República*, con el fin de observar el paso de una justicia cósmica a una visión que la concibe como un fenómeno propio de los seres que actúan movidos por el ἦθος y como una medida que trasciende todo lo que es, dado que se trataría de una ιδέα.

1. ἦθος ἀνθρώπων δαίμων (Heráclito, fr. 119 DK, 94 M, 98 F)

Según la traducción corriente, el fragmento se puede entender en castellano de esta manera: “El carácter para el hombre es su disposición divina” (Aguilera 2018, 54-55)². Esa traducción, no obstante corresponda al léxico y se haga cargo de algunos matices del texto griego, exige un examen más detenido del sentido en que Heráclito concibe esos términos que confluyen en el hombre y que muestran su comprensión del ἦθος y su relación con la divinidad aludida con

² Cf. Diels – Kranz 1960, 177: “Seine Eigenart ist dem Menschen sein Dämon (d. h. sein Geschick)”; Marcovich 1978, 347: “Il carattere dell’uomo è il suo genio”; Fronterotta 2013, 376: “Il carattere, per l’uomo, è il suo destino”.

el término δαίμων. Así, como punto de partida de una interpretación de este fragmento, es necesario destacar el papel articulador que juega el término central (ἄνθρωπῳ) en relación con los extremos, que lo convierte en una vía de acceso para comprender lo que afirma el pensador de Éfeso. En efecto, ἄνθρωπος aparece a primera vista como el único término de los tres que posee un sentido más o menos definido para un lector contemporáneo y, a su vez, el caso dativo pone en evidencia que constituye el término medio en el que confluyen los otros dos. Mediante un breve examen etimológico y una exposición del contexto en que algunos poetas anteriores a Heráclito entendían tanto ἦθος como δαίμων, se intentará dar un sentido más claro a las otras dos nociones del fragmento.

Por una parte, ἦθος era entendido originalmente por Homero y Hesíodo en plural, como algo habitual, que acostumbra hacer tanto los animales como los hombres y los dioses. Luego, en Hesíodo, se encuentra la forma singular, que indica la disposición habitual, el carácter. Más tarde, en Teognis, el ἦθος se modifica por afecciones tales como la propensión (ὀργή), el temperamento (ῥυθμός) y el hábito (τρόπος), las que permiten advertir el carácter estable del ἦθος en comparación con ellas. Por último, Píndaro destaca la relación que se da entre ἦθος y φύς, el carácter que al hombre le viene asignado de nacimiento (Chantraine 1999, 407; Hesíodo 1966, 113; Hesíodo 1978, 101-102. 105. 121. 129; Teognis 1971, 219; Píndaro 1997a, 41. 43; Píndaro 1997b, 76; Píndaro 1997c, 128; Darcus 1974, 391-393).

Por otra parte, δαίμων está relacionado etimológicamente con el verbo δαίωμαι, “repartir, dividir”. Sin embargo, el uso que se observa en Homero y los poetas posteriores, se encuentra asociado a θεός, es decir, se le asigna un carácter divino que está relacionado con el destino. Así, el δαίμων constituía una divinidad menos definida o de un nivel inferior al θεός, cuya actividad es reconocida por los hombres, sin que estos últimos sean capaces de determinar en particular de qué divinidad se trata. Asimismo, la actividad propia del δαίμων consistía en el hecho de que asigna un destino a cada hombre, o incluso se le llega a considerar como el destino mismo. Finalmente, si un hombre fuera merecedor de un destino sobrehumano, podría alcanzar después de su muerte un carácter de δαίμων (Chantraine 1999, 246-248; Darcus 1974, 394-397; Homero 1917, 63. 191; Homero 1920, 159; Fantini 1951; Untersteiner 2009; Hesíodo 1978, 100-101. 111; Teognis 1971, 181-182. 191. 193. 204; Píndaro 1997a, 32. 44; Píndaro 1997b, 64. 83. 89. 96).

Tal como afirma Darcus (1974, 393. 398), Heráclito constituye la primera instancia de uso filosófico de ambos términos. Además del fragmento en cuestión, se refiere a δαίμων y a ἦθος en otros dos fragmentos consecutivos, que entregan, si se los interpreta a partir de la manera en que eran entendidos por los poetas, una base para entender la confluencia de esos términos en el hombre. El segundo de ellos presenta un paralelo entre la relación entre el δαίμων y el hombre con aquella que se da entre este último y un niño:

ἀνὴρ νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος
ὄκωσπερ παῖς πρὸς ἀνδρός (fr. 79 DK, 92 M, 55 F).

En este fragmento, de acuerdo con Fronterotta, el aoristo ἤκουσε se debe entender en sentido gnómico, a saber, como “sentirse llamado como”, “jugar la parte de”, en el sentido de que el hombre se ha oído llamar “νήπιος” de parte del δαίμων, esto es, que este último lo considera y lo trata como a un infante, como a alguien cuyas palabras y cuyo razonamiento todavía no han alcanzado la madurez suficiente, del mismo modo como el hombre llama y trata al niño (Fronterotta 2013, 216-217). El término νήπιος se encuentra en Homero, en referencia tanto a los niños pequeños que se quedaron con sus madres, mientras los aqueos fueron a la guerra (Homero 1920, 26-27), como al mismo Aquiles, cuando era tan pequeño como para no conocer todavía la lucha (Homero 1920, 189), como también a los compañeros de Ulises, quienes no le prestaron atención cuando los exhortaba a huir y, enceguecidos como niños en medio de un juego, seguían bebiendo y matando bueyes para comer (Homero 1917, 149). En este sentido, tal como el niño aparece como un necio en comparación con el adulto, cuyo pensamiento y cuyo lenguaje está maduro y formado, que sabe lo que dice y que es capaz de reconocer lo que le es propio, lo que le conviene y lo que le es perjudicial, el hombre se siente llamar simplón por la divinidad.

En qué pueda consistir aquella necedad o simpleza con la que el δαίμων se refiere al hombre está señalado en el fragmento que lo precede y que esta vez opone el ἦθος humano con el divino, una oposición que gira en torno al conocimiento (γνώμη) que posee cada uno de ellos:

ἦθος ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας,
θεῖον δὲ ἔχει (fr. 78 DK, 90 M, 54 F).

Sin entrar en la discusión contemporánea acerca de si Heráclito admitiría o no que el ἦθος del hombre sea capaz de alcanzar el

conocimiento que posee el divino (Fronterotta 2013, 212-214), corresponde determinar en qué modo concibe el pensador de Éfeso aquello que permite distinguir entre el carácter del hombre y de los dioses. En este sentido, γνώμη no se reduce a un conocimiento puramente teórico, sino que también se extiende al ámbito práctico, en la medida en que es tanto juicio como inclinación o propósito y, por lo tanto, es una decisión consciente (Chantraine 1999, 224) Así, el ἦθος divino actúa porque conoce cuál será el resultado final de sus acciones y qué efectos tendrán, mientras que los hombres carecen de dicho conocimiento. Por ello, estos últimos, que actúan según su ἦθος, lo hacen sin saber si sus acciones tendrán el resultado esperado, si serán felices o desdichados. Los últimos versos de *Edipo rey* de Sófocles sirven para ilustrar este último aspecto:

Oh, habitantes de la patria Tebas, dirijan su mirada aquí, hacia Edipo,
Que conoció la respuesta a los famosos enigmas y era el hombre más
poderoso,
Al cual ninguno de los ciudadanos miraba sin envidia por su fortuna:
En qué gran terrible mar de desgracia vino a caer.
Así que quien sea mortal sin que aquella, la última
Mañana, haya visto, no se debe alegrar de nada, antes que
El límite de la vida haya atravesado sin haber padecido nada doloroso
(Sófocles 1990a, 179-180).

El conocimiento que distingue el ἦθος humano del divino, que determina el modo en que se comporta a lo largo de su vida, es decir, cómo trata a los demás y a sí mismo, cuál es su relación con las cosas y los dioses, sería entonces el del destino que le fue otorgado (Μοῖρα), del lugar que ocupa dentro de la disposición del mundo (Θέμις) y de aquello que, a partir de lo anterior, le corresponde hacer (Δίκη). En virtud de ese conocimiento, tanto los dioses como los hombres, que actúan de acuerdo con su ἦθος, deciden cómo actuar.

2. οὐ τί σε μοῖρα κακή ... ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε (Parménides, fr. 1, 26-28)

En este saludo que le da la Diosa a Parménides, cuando lo recibe una vez que ha llegado a su morada, resuenan los nombres de tres divinidades, encargadas, de acuerdo con la traducción corriente, del destino, la costumbre y la justicia: Μοῖρα, Θέμις y Δίκη. Según el relato de Hesíodo, Dike y las Moiras son hijas de Themis, la segunda esposa de Zeus (Hesíodo 1966, 145) –a pesar de que el poeta afirma

también que las Moiras son hijas de la Noche (Hesíodo, 1966, 120. 229. 408)–. Díke sería una de las Horas, junto con Eunome y Eirene, y ellas son “las que se ocupan de ordenar los trabajos de los humanos mortales” (αἵ τ’ ἔργ’ ὠρεύουσι καταθνητοῖσι βροτοῖσι, Hesíodo 1966, 145). Las Moiras –Cloto, Láquesis y Átropos–, por su parte, son “las que conceden a los mortales hombres la posibilidad de estar bien o mal” (αἵ τε διδοῦσι θνητοῖς ἀνθρώποισιν ἔχειν ἀγαθόν τε κακόν τε, Hesíodo 1966, 145). La relación propuesta por el pensador de Elea, en cambio, parece distinguir entre el modo en que procede la μοῖρα, que tendría un carácter arbitrario, y el orden que establecen θέμις y δίκη, que correspondería a una determinación dispuesta desde siempre.

Pues bien, si se observa la etimología de estos términos, no solo es posible elucidar la relación que se da entre ellos, sino también queda más claro el sentido en el que se deben entender. En primer lugar, μοῖρα deriva de μείρομαι (de donde también provienen μέρος –“parte, porción”– y μόρος –muerte, el destino final del hombre, una vez que lo ha alcanzado–, Chantraine 1999, 678-679), y significa ella también la parte de un terreno, o bien aquella porción que le corresponde a alguien y, por último, el destino. Θέμις, por su parte, lleva a pensar en una relación etimológica con τίθημι, pero su flexión en –στ presenta varias dificultades para confirmar dicha relación (Chantraine 1999, 427-428). Sin embargo, la costumbre a la que alude el término se puede explicar a partir de τίθημι, ya que se trata de una estructura de comportamientos –no necesariamente de carácter ético– que ha sido dispuesta desde siempre. Finalmente, la relación etimológica de δίκη con el verbo δεικνύμι –“mostrar, indicar– explicaría el primero de sus sentidos, el de modo, uso, juicio, que luego conducirá a la comprensión más amplia de justicia (Chantraine 1999, 283-284). Así, en concordancia con el relato de Hesíodo, se puede entender la noción de δίκη como lo indicado, aquello que a cada uno le corresponde hacer y evitar, que le conviene según su condición.

Sobre la base de estas nociones, es posible postular una estructura extrínseca que permite al mismo tiempo apreciar en qué consiste el ἦθος y poner en evidencia su relación con la divinidad y con la totalidad de los seres que componen el universo. Dicha estructura se puede articular a partir de lo que plantea Parménides en su poema, cuando relata las palabras con las que la Diosa lo recibe:

Y la Diosa me recibió cordialmente y con su mano la mano
derecha me tomó, y estas palabras pronunció y se dirigió a mi:

“Oh muchacho, consorte para los cocheros inmortales

Y para las yeguas que te condujeron, has llegado hasta nuestra morada.

¡Bienvenido! ya que no te forzó un mal destino a recorrer este camino, el que ciertamente está alejado del trayecto de los hombres, sino que así estaba dispuesto y era lo indicado (ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε); no me queda más que referirte todo ya sea el incólume corazón de la verdad que bien persuade, ya sean las presunciones de los mortales, en las que no hay convicción verdadera” (Parménides 2009, 53-55).

El poema de Parménides comienza en medio del viaje al que se refiere la Diosa. En ninguna parte da una explicación del motivo de ese viaje, ni dónde ni cuándo comenzó y –salvo la alusión a ciertas doncellas que lo saludan el su paso desde la región de la noche a la de la luz– tampoco describe el camino que recorrió. Y aun así, incluso si se trata de un camino que “está alejado del trayecto de los hombres”, el viaje del pensador y el conocimiento que a partir de ese momento la Diosa le presenta no son algo que vaya contra el modo de ser propio del hombre, sino que, al contrario, estaban dispuestos por θέμις y δίκη. Según la explicación etimológica que se dio de esos términos, se puede afirmar que ambas constituyen dos aspectos de una misma estructura. En efecto, si θέμις se entiende como “lo dispuesto” y δίκη como “lo indicado”, resulta que el viaje de Parménides y el discurso que la Diosa expone en lo que sigue del poema, no obstante lo poco usual que sea para el común de los mortales, es algo propio de su naturaleza, algo de lo cual son capaces de llevar a cabo y de conocer. Por el contrario, si el viaje hubiera sido ordenado por un mal destino, ello hubiera sido la ruina del pensador.

De acuerdo con esta estructura propuesta, se puede sostener que el camino, el viaje y el encuentro con la Diosa constituyen algo dispuesto de antemano, establecido y abierto para los hombres, a pesar de que el camino que transitan corrientemente se encuentre alejado de la senda de la verdad. Al decir que su viaje no solo es lícito, en la medida en que estaba dispuesto, sino que también indicado, la Diosa le asegura a Parménides que no ha transgredido los límites de los mortales, es más, que con ello cumple con una actividad que es propia de los hombres. Y puesto que el pensador está en presencia de la Diosa, ella reconoce que “no me queda más que referirte todo” (χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι, Parménides 2009, 53). No se trata de que ella se encuentre constreñida por algo ajeno a ella, más bien admite que le corresponde exponerle el conocimiento de lo verdadero y lo falso, ya que para eso fue que el pensador fue conducido a su morada.

Por otra parte, si bien el viaje hacia la morada de la Diosa constituye algo dispuesto e indicado para el hombre, solo se puede llevar a cabo por una convocatoria de la divinidad. En todo momento Parménides es conducido por las yeguas, las cuales a su vez son guiadas por unas doncellas en su trayecto por el “camino de muchos discursos de la Diosa” (ὁδὸς πολύφημον δαίμωνος), similar en ello a las asambleas (Parménides 2009, 270-271). El hecho de que las yeguas conduzcan al pensador de Elea “tan lejos como mi ánimo (θυμός) jamás habría podido llegar” destaca precisamente que, sin esa llamada de la Diosa y ni la guía de aquellos seres divinos, el hombre es incapaz de alcanzar la morada de la Diosa ni transitar el camino que ésta le presentará a lo largo del poema (Parménides 2009, 49). Ahora bien, si se compara el viaje del pensador con la oposición entre los modos en que Heráclito considera que están dispuestos el ἦθος humano y el divino –según la posesión o la carencia de γνώμη–, es posible afirmar que el llamado de la Diosa consume la capacidad intrínseca del hombre de alcanzar el conocimiento que poseen los dioses, que se constata en la tendencia, que nace de su ánimo (θυμός), de ir en su búsqueda. Así, en la medida en que el hombre tiende de suyo a conocer, sería lícito afirmar que algo de divino está presente en su ἦθος, y dicha presencia permitiría al hombre reconocer a los dioses y establecer un trato con ellos. Por consiguiente, la estructura extrínseca constituida por θέμις y δίκη, el orden dispuesto desde siempre, se encuentra a la vez remitido al aspecto intrínseco, que mueve al hombre (θυμός) a cumplir con su destino, esto es, para consumir su determinación propia, aquella que le fue asignada por los dioses.

3. Δίκης ὄνομα οὐκ ἂν ἤδεσαν εἰ ταῦτα μὴ ἦν (Heráclito, fr. 23 DK, 45 M, 85 F)

Se puede decir que Heráclito alude al reconocimiento de la relación con los dioses y su dependencia de ellos, cuando sostiene que “el nombre de la justicia no habrían conocido, si todo esto no hubiera estado presente (εἰ ταῦτα μὴ ἦν)”. Sin entrar en la discusión textual e interpretativa en relación con lo que se debería entender por “todo esto” (Senzasono 2012, Fronterotta 2013, 332-335) y descartando que el conocimiento de la justicia dependa de la existencia de algo –de las cosas justas, de su contrario o de alguna otra cosa–, al menos como hipótesis es posible postular que el simple hecho de ser, entendido como estar presente tanto al intelecto como en la realidad, permite el reconocimiento de aquello que supera la mera percepción, pero

cuya presencia en lo que se percibe no puede ser negada. Así, el orden de las cosas no radicaría en cada una de ellas en particular, como si cada individuo se diera su actividad propia y su destino de manera arbitraria, sino en algo que lo dispuso así, que determinó de antemano la actividad de cada cosa y prestableció el rol que le corresponde jugar en medio de la disposición de todas las cosas que están en el universo. A cada hombre, por ejemplo, ciertas acciones le son propias por el hecho de ser ese que es –guerrero, monarca, pastor, etc.–, hay algo que le es lícito, otras cosas le están vedadas y, finalmente –por el hecho de haber nacido en una época y en un lugar determinados, de ciertos padres, con una serie de características dadas–, puede aspirar a alcanzar un destino, que le traerá dicha o desgracia. Todo esto le ha sido dado de antemano, dispuesto por alguna divinidad, igualmente como está dispuesta la sucesión de las estaciones del año, el movimiento de los astros, la época de florecimiento de las plantas, etc.

Sin embargo, puesto que aquello que aparece constantemente no es sino el devenir, que en sí mismo no muestra nada más que su propio carácter efímero, se podría considerar dicha disposición como arbitraria, extrínseca, ajena a las cosas que están en constante flujo. Ante esto, Heráclito estaría afirmando, sobre la base de una relación intrínseca entre las cosas sometidas al devenir y aquello que las dispuso según un orden prestablecido, que guía dicho devenir, la realidad de dicho orden, su pertenencia a las cosas que fluyen y el hecho de que el devenir de esas cosas constata la presencia del orden. Esto sería lo que sostiene en otro fragmento, de acuerdo con la traducción de Fronterotta, “el saber no es sino una única cosa, comprender aquello que dirige todas las cosas a través de todo” (ἐν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνῶμην ὅτεω κυβερνᾶται πάντα διὰ πάντων, fr. 41 DK, 85 M, 9 F; Fronterotta 2013, 39-43).

Ahora bien, según Heráclito, aquello que dirige la actividad propia de las cosas y de los hombres, incluso de los dioses, sería la justicia, Δίκη: “Helios jamás podría sobrepasar sus límites, ya que si lo hiciera, las Erínides, servidoras de la Justicia, lo descubrirían y se lo harían pagar” (Ἥλιος οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα, εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπικούροι ἐξευρήσουσιν, fr. 94 DK, 52 M, 34 F). De esta manera, no basta con referirse a la totalidad de los seres como mundo o como universo, ya que, en último término, dicha totalidad está sometida a un orden dispuesto, en el cual cada uno juega un papel determinado, llevando a cabo una serie de actividades prestablecidas. Es necesario,

más bien, hablar de un κόσμος, regido por la justicia. En ese κόσμος, los seres cuyo ἦθος constituye el principio que los mueve a y guía su actuar, se dan a sí mismos su propio destino hasta donde les es posible, en la medida en que tienen conciencia de que ocupan un lugar en el orden universal –aun cuando no posean, como le ocurre a los seres humanos, conocimiento (γνώμη) del destino que les corresponde– y que deben actuar dentro de los límites que les fueron asignados para estar a la altura de sí mismos (Engmann 1991; Senzasono 2012, 52-54).

En este sentido, se puede afirmar que entre ἦθος y φύσις no hay distinción cuando se trata de los seres que actúan en vista de un propósito, sea que posean o no conocimiento (γνώμη) del resultado y las consecuencias de sus acciones o, incluso, que para ellos ἦθος es lo mismo que φύσις. De hecho, si es el ἦθος lo que lleva al hombre a atravesar el mar en medio de la tormenta, a hacer producir año a año a la tierra, a cazar a los animales de los cielos y el mar, a domar hasta las bestias más salvajes de los montes y los llanos, en breve, si, de entre todas las cosas terribles, “nada más terrible que el hombre hay que pueble la tierra” (πολλὰ τὰ δεινὰ κούδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει, Sófocles 1990b, 196-197), se le debe considerar como aquello divino que tiene lugar en él, el principio intrínseco que le permite darse su propio destino, hasta donde le es posible, y reconocer la presencia de lo divino en el mundo que lo rodea: ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων. En la medida en que se da a sí mismo su propio destino –incluso si eso conlleva su propia ruina– y, con ello, no depende por completo de su entorno o de algún agente extrínseco para actuar, su modo de ser en la Tierra no consiste en el simple despliegue de un destino prefijado, sino más bien en un imponerse, ya que, para alcanzar su propio destino, el hombre debe disponer de lo que le ofrece el mundo que lo rodea y sobreponerse a aquello que le impide lograr su objetivo. Incluso si los dioses lo pusieron en el lugar en que vive y dispusieron para él un destino feliz o desdichado, debe luchar por hacer que ese destino tenga efectivamente lugar, ya que la lucha es inherente a todo lo que es: “Se debe saber que la guerra es común a todo, que el conflicto es justicia y que todas las cosas se producen a partir del conflicto y la necesidad” (εἰδέναι χρῆ τὸν πόλεμον ἔόντα ξυνόν καὶ δίκην ἔριν καὶ γινόμενα πάντα κατ’ ἔριν καὶ χρεών, Heráclito fr. 80 DK, 28 M, 13 F [traducción de Fronterotta])³.

³ Compárese con la posición de Darcus, para quien el ἦθος depende del δαίμων, cf. Darcus 1974, 407: “[Man’s] potential for sharing the Divine is in the *daimon* that shapes his *ethos*”.

4. La revolución ontológica. La concepción platónica del ser en cuanto *ιδέα* y la *δύναμις* como su fundamento

La revolución que se consuma en el pensamiento de Platón en lo que respecta a la comprensión del *ἦθος* y la *φύσις* se puede observar claramente en la separación entre lo que determina a cada cosas en cuanto tal y el despliegue de esa determinación. Tal separación se constata en la propuesta platónica de las *ιδέαι* como fundamento de la realidad de todo lo que es, en particular en la *ιδέα* del Bien (Platón 2003, 247-255; Wieland 1976, 22-27; Krämer 2015, 137-145), la cual presupone una comprensión de aquello que permite el despliegue de la realidad como algo diverso, común e indistinto, de la cosa, a saber, como potencia (*δύναμις*).

La *ιδέα* del Bien se halla expuesta el primero de los tres símiles que se encuentran en la parte central de la *República*, en el símil del sol, y es considerada por Platón como “el conocimiento más alto” que se pueda alcanzar (*τὸ μέγιστον μάθημα*, Platón 2003, 248), es decir, como aquella *ιδέα* en virtud de la cual es posible conocer todo lo que es en cuanto tal y, asimismo, que permite que toda generación tenga lugar, aun cuando “el bien no es parte del ser, sino que permanece más allá del bien, superándolo en nobleza y poder” (“*οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ’ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος*”, Platón 2003, 255). Ahora bien, el modo en que tiene lugar la relación entre la *ιδέα* del Bien y la totalidad de las cosas que son, constituye el modelo según el cual todas las demás *ιδέαι* se relacionan con las cosas, que en cada caso son y son conocidas gracias a ellas. Por consiguiente, todo poder y conocimiento –es decir, toda realidad– tendría lugar efectivamente más allá de lo que aparece como real ante los sentidos, en su *ιδέα*, la cual solamente el intelecto es capaz de percibir. Con esto, nuestro filósofo estaría afirmando que no se puede concebir ningún conocimiento ni ningún poder intrínseco en aquello que se manifiesta ante los sentidos, ya que esta manifestación depende por completo de su *ιδέα*, la cual trasciende la esfera de los sentidos (Platón 2003, 253-254; Krämer 1969, 16-18; Wieland 1976, 27-30).

Antes de esta exposición, Platón había propuesto el poder (*δύναμις*) como algo común a todos los seres. De acuerdo con la definición que da por boca de Sócrates, poder sería algo en virtud de lo cual tenemos el poder de hacer lo que está en nuestro poder, es decir, aquello que permite al agente actuar según sus capacidades (*φήσομεν δυνάμεις*

εἶναι γένος τι τῶν ὄντων, αἷς δὴ καὶ ἡμεῖς δυνάμεθα ἃ δυνάμεθα καὶ ἄλλο πᾶν ὅτι περ ἂν δύνηται, Platón 2003, 215). Esto quiere decir que la fuente de cualquier acción no reside en el agente, sino en otro lado, que es extrínseca a todo agente y, por ende, común a todo ser. En efecto, los ojos ven en virtud del poder de la visión, los oídos oyen en virtud del poder del oído y así sucesivamente. Es más, y en relación con el asunto principal de este trabajo, alguien actúa de manera justa o buena, en virtud de la justicia o de la bondad, ambas concebidas como poderes (Wieland 1976, 22-27). Por consiguiente, no habría ninguna acción ni ser humano intrínsecamente bueno o justo, sino lo serían solamente en la medida en que toman parte de la ἰδέα del bien o de la justicia. Así, el poder para ser bueno o justo, así como los parámetros dentro de los cuales es posible concebir y encontrar la bondad o la justicia, se encuentran en otra parte, más allá de lo que se manifiesta como bueno o justo.

Es más, Platón afirmará más tarde, en el *Sofista*, que el ser mismo se debe concebir como la capacidad (δύναμις) de llevar a cabo o de padecer una acción (δύναμις εἶτ' εἰς τὸ ποιεῖν εἶτ' εἰς τὸ παθεῖν, Platón 1995, 436; Fronterotta 1993, 320-324; Fronterotta 2008, 188-193; González 2011, 65-71). En esta definición es posible observar que la noción de ser en cierto modo se desdobra. Por una parte, es una capacidad que se despliega ya sea porque lleva a cabo una acción o porque la padece y, al mismo tiempo, es algo común a ambos extremos, pues los dos constituyen el despliegue de la δύναμις, y algo que los trasciende, ya que la capacidad no se puede identificar con ninguno de los extremos, pues entonces uno de ellos quedaría fuera de la esfera del ser. Con ello, en cierta medida, esta definición preserva uno de los aspectos más problemáticos de la ἰδέα del Bien, a saber, el hecho de que siempre permanece ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, más allá de cualquier determinación, incluso de aquella que es propia de su definición. En otras palabras, δύναμις consiste tanto en la capacidad que se despliega al llevar a cabo o al recibir una acción, así como también en el poder originario que permite que dicha capacidad se despliegue. El primer sentido conlleva una determinación, mientras que el segundo aparece como una condición necesaria para cualquier determinación, una condición que trasciende cualquier determinación, dado que es común a todas ellas. En consecuencia, la ἰδέα constituye el principio según el cual todas las cosas están determinadas y son conocidas en cuanto tal o cual cosa –el hombre en cuanto hombre, los dioses en cuanto dioses– y a partir del cual puede tener lugar el despliegue de dicha

determinación. Asimismo, a pesar de que consiste en lo más propio de cada cosa, se encuentra más allá de ella, puesto que su carácter común impide que se identifique completamente con una cosa, en cuanto que la manifestación de estas últimas implica un devenir constante y, con ello, un continuo venir a ser otro.

En sentido lato, entonces, se puede sostener que la *ιδέα* constituye la *φύσις* de todo lo que pertenece a la esfera del ser, ya que asigna la determinación propia de cada cosa y los términos a partir de los cuales se puede dar su despliegue, a saber, aquello que es su causa y que es capaz de afectarla, la manera en que actúa, el punto en el que alcanza su consumación. En un sentido más estricto, en cambio, la *φύσις* consiste en el principio del despliegue propio de las cosas que se encuentran sometidas al devenir, al movimiento (*κίνησις*), en la medida en que los parámetros de dicho despliegue se encuentran establecidos de antemano. Así, los cuerpos tienden hacia arriba o hacia abajo, según el elemento que los constituya como tales, los seres vivos están organizados de modo tal de ser capaces de llevar a cabo sus funciones propias. Lo único que puede escapar a los designios de la *φύσις*, hasta un cierto punto, es el *ἦθος*, aun cuando, al menos en el caso de los seres humanos, solo puede actuar en los confines dados por aquella.

5. De la *δίκη* a la *δικαιοσύνη*. El paso de la justicia cósmica a la justicia en cuanto principio del actuar humano

Esta comprensión de la realidad, articulada sobre la base de principios comunes a todas las cosas y que al mismo tiempo las trascienden, debido al carácter eterno e inmutable de dichos principios, implica asimismo una revolución en lo que se refiere a la manera en que se concibe la justicia y su carácter intrínseco o extrínseco. En efecto, dado que la *ιδέα* constituye el principio según el cual se determina todo cuanto es, la justicia también posee una *ιδέα*, un principio que trasciende todas sus manifestaciones y que, por consiguiente, se encuentra también más allá de ella. Así, en lugar de hablar simplemente de *δίκη*, Platón busca conocer en qué consiste la *δικαιοσύνη*. Por lo tanto, la justicia deja de ser aquel principio que dispone los límites de cada cosa, vela por que dichos límites no sean transgredidos y establece la estructura de la realidad en su conjunto, tanto respecto de los seres que actúan simplemente en virtud de su *φύσις* como de aquellos que lo hacen por *ἦθος*, para pasar a ser algo propio de estos últimos. De este modo, el paso de una justicia cósmica –entendida en relación tanto con la

disposición de la totalidad de lo que es (θέμις) como del rol que a cada cosa le tocó en suerte, en particular a los seres que actúan por su ἦθος (μοῖρα)– a una justicia eminentemente humana, se consuma expresamente en la fundación que lleva a cabo Platón de una πόλις justa, a saber, una ciudad en donde todos sus habitantes puedan llevar a cabo su actividad propia.

Así, en primer lugar, con la fundación de una πόλις –incluso si se trata de una mera propuesta⁴– Platón pretende conocer en qué consiste la justicia en cuanto tal (δικαιοσύνη), a fin de demostrar por qué es mejor vivir de acuerdo con ella que de manera injusta. Ahora bien, dado que es difícil de percibir en qué consiste la justicia en el hombre en términos generales –es decir, adecuados a su ιδέα, prescindiendo de las condiciones y limitaciones bajo las cuales se manifiesta la justicia en cada hombre en particular–, en la πόλις sería más fácil reconocer aquello que determina a la justicia como tal, ya que ella es propia tanto de los seres humanos como de la πόλις (Platón 2003, 58-60). Por otra parte, el motivo por el cual surge la πόλις radicaría en el hecho de que ningún hombre es capaz de vivir de manera autónoma, sino que carece de muchas cosas que le son necesarias para la vida y, por lo tanto, la πόλις nacería a partir del intercambio recíproco de aquello que cada uno tiene por aquello que le falta. El origen de la πόλις se encontraría, entonces, en la propia necesidad (χρεία, Platón 2003, 60). Ésta se manifiesta, antes que nada, en las necesidades de alimentación, vivienda, vestimenta y calzado, sin las cuales los seres humanos no pueden sobrevivir, descansar, ni estar protegidos de las inclemencias del clima. A partir de ellas, luego, queda en evidencia el sentido más profundo de la necesidad, en donde se halla a su vez el lugar propio de la justicia. Platón sostiene que no es conveniente que cada uno de los habitantes se dedique a satisfacer por sí solo todas sus necesidades, ya que no cuenta con el tiempo necesario para llevarlas todas a cabo, ni tampoco es posible que sea capaz de realizarlas bien. Por consiguiente, lo mejor es que cada uno se dedique a una actividad –a cultivar la tierra, a construir viviendas, a confeccionar vestimentas o calzado, etc.–, de acuerdo con sus capacidades, y que ponga a disposición de los demás los frutos de su trabajo, al tiempo que se beneficia del trabajo de estos últimos, en lo que él no puede proveer por sí mismo (Platón 2003, 60-61).

Ahora bien, esta división de los trabajos estaría dada por la φύσις de cada uno, ya que cada ser humano nace distinto de los demás,

⁴ Cf. Platón 2003, 60: “Si contempláramos en un discurso (θεασάμεθα λόγῳ) una πόλις que nace, ¿acaso no veríamos también cómo nacen la justicia y la injusticia propias de ella (τὴν δικαιοσύνην αὐτῆς καὶ τὴν ἀδικίαν)?”.

en el sentido de que unos poseen una aptitud para llevar a cabo una cierta actividad y otros otra: el agricultor, a cultivar la tierra, el albañil, a construir edificios, el sastre, a confeccionar vestimentas, etc.⁵. Así, por ejemplo, ya que en la πόλις todos necesitan de la actividad del agricultor, este tiene la posibilidad de consumir su disposición natural, para beneficio no solo de sí mismo, sino también de todos los demás. Si no se requiriera jamás la actividad del agricultor, en cambio, no podría alcanzar la consumación de su φύσις, la cual quedaría incompleta. La necesidad, entonces, se puede entender en un sentido más profundo como aquel impulso que posee cada ser vivo por desplegar su propia φύσις. En el caso de los seres que actúan solo por naturaleza (φύσει), si se dan las condiciones para que ella se despliegue, tendrá entonces lugar. Cuando se trata de seres cuyo principio de acción radica en el ἦθος, en cambio, aquellas condiciones no son suficientes para que se despliegue su actividad, ya que ellos actúan a partir de aquello que conocen.

Es aquí donde se puede apreciar claramente que la justicia ya no es considerada un principio rector de todo el universo, en términos cósmicos, sino como un principio que determina la bondad de la actividad que realiza un ser que actúa en virtud de su ἦθος. Si en los seres puramente naturales en el hecho de alcanzar su consumación constituye el bien adecuado a ellos, en los seres que actúan por su ἦθος la consumación de la propia actividad debe redundar en un bien para todos quienes se ven afectados por ella o tienen un interés en ella. En ese bien, entonces, consistiría la justicia. Así, aun cuando el agricultor cultiva la tierra porque en eso consiste su actividad propia, el producto de ella permite que toda la πόλις se alimente de los frutos de la tierra, y el agricultor será justo si pone a disposición de la πόλις el producto de sus esfuerzos y, a su vez, los demás habitantes serán justos con el agricultor si le pagan un precio adecuado, porque así le permiten vivir de su trabajo y no se ve en la necesidad de hacer otras labores para sobrevivir.

6. A modo de conclusión

Por consiguiente, en este punto se pueden apreciar los alcances de la revolución en torno a la noción de justicia que se constata en Platón. En primer lugar, en vez de constituir un principio intrínseco de acción, que actúa observando los límites dispuestos para cada ser, mediante

⁵ Platón 2003, 61: “ἐννοῶ γὰρ καὶ αὐτὸς, εἰπόντος σοῦ, ὅτι πρῶτον μὲν ἡμῶν φύεται ἕκαστος οὐ πάνυ ὅμοιος ἐκάστῳ, ἀλλὰ διαφέρων τὴν φύσιν, ἄλλος ἐπ’ ἄλλου ἔργου πράξις”.

los cuales puede llegar a consumir el destino asignado para él por los dioses, la justicia aparece como una medida común para un cierto ámbito de seres, los que actúan según su ἦθος. Toda acción que se despliegue de acuerdo con esa medida es considerada justa, mientras que toda acción que se oponga a ella es injusta. Su carácter común deja en evidencia, en segundo lugar, que constituye un principio extrínseco, que se encuentra más allá de todo agente cuyas acciones se encuentran relacionadas con ella y que, a la vez, le confiere o le niega el carácter justo a dichas acciones. En ese sentido, la justicia es aquel poder (δύναμις) en virtud del cual las acciones de los seres que actúan según su ἦθος son consideradas justas o injustas. Por consiguiente, dichas acciones ya no son en sí mismas justas o injustas en la medida en que concuerdan o se oponen al despliegue o la imposición de la determinación propia de cada cosa, contrariamente a cuanto propone Heráclito. Por último, en cuanto a la relación entre ἦθος y φύσις, resulta que el primero aparece como un principio que trasciende esta última, en la medida en que el agente lleva a cabo su actividad propia sobre la base del conocimiento de su finalidad y de aquello que se debe hacer para alcanzar dicha finalidad. Tal conocimiento se encuentra en las ιδέαι, en particular en la ιδέα del Bien, y en ese sentido no estaría vedado a los hombres. Sin embargo, solo ciertos seres humanos en particular, quienes dedican su vida a la contemplación de la realidad en cuanto tal y que a la vez están capacitados para llevar a cabo dicha contemplación, los así llamados “amantes de la contemplación de la verdad” (φιλοθεάμονες τῆς ἀληθείας, Platón 2003, 212), los verdaderos filósofos, son capaces de alcanzar aquel conocimiento más alto. Serían entonces los filósofos quienes preservan esa relación con la divinidad, aunque sea en la medida en que se ocupan de aquello eterno e inmutable que se manifiesta en el constante devenir de la realidad.

Bibliografía

- W. CARL (2013), “Kants kopernikanische Wende”, en S. Bacin et al. (eds.), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses*, De Gruyter: Berlin – New York, vol. 1, 163-177.
- P. CHANTRAINE (1999), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, avec un Supplément sous la direction de A. Blanc et al., Klincksieck: Paris.
- S. DARCUS (1974), “‘Daimon’ as a Force Shaping ‘Ethos’ in Heraclitus”, en *Phoenix* 28/4, 390-407.
- H. DIELS – W. KRANZ (1960), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 9te. Aufl. herausg. von W. Kranz, vol. 1, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung: Berlin.
- J. ENGMANN (1991), “Cosmic Justice in Anaximander”, en *Phronesis* 36/1, 1-25.
- J. FANTINI (1951), “Theos y daimon en Homero”, en *Helmantica* 2/5, 3-48.
- FRONTEROTTA, F. (1995), “L'être et la participation de l'autre: Une nouvelle ontologie dans le *Sophiste*”, en *Les Études philosophiques* 3, 311-353.
- (2008), “La notion de δύναμις dans le *Sophiste* de Platon: *koinônia* entre les formes et *methexis* du sensible à l'intelligible”, en: CRUBELIER, M. et al. (eds.), *Dunamis. Autour de la puissance chez Aristote*, Peeters: Leuven, 187-224.
- GONZALEZ, F. J. (2011), “Being as Power in Plato's *Sophist* and Beyond”, en: HAVLÍČEK, A. – KARFÍK, F. (eds.), *Plato's Sophist. Proceedings of the Seventh Symposium Platonicum Pragense*, Oikoymenh: Praha, 63-95.
- HERÁCLITO (1960), en Diels – Kranz, vol. 1, 150-182.
- (1978), *Frammenti*, a cura di M. Marcovich, La Nuova Italia: Firenze.
- (2013) *Frammenti*, a cura di F. Fronterotta, BUR: Milano.
- (2018) *Discurso acerca del todo. Heráclito*, estudio, traducción y notas de S. Aguilera, Nadar Ediciones: Santiago de Chile.

- HESÍODO (1966), *Theogony*. Edited with Prolegomena and Commentary by M. L. West, Clarendon Press: Oxford.
- (1978), *Works and Days*. Edited with Prolegomena and Commentary by M. L. West, Clarendon Press: Oxford.
- HOMERO (1920), *Ilias* I-XII, en *Homeri Opera*, recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt D. B. Munro et Th. W. Allen, vol. 1, Clarendon Press: Oxford.
- (1917), *Odyssea* I-XII, en *Homeri Opera*, vol. 3, Clarendon Press: Oxford.
- I. KANT (1998), *Kritik der reinen Vernunft*, ed. J. Timmermann, Meiner: Hamburg.
- KRÄMER, H. J. (1969), “ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ. Zu Platon, *Politeia* 509 B”, en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 51/1, 1-30.
- (2005), “Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis (Buch VI 504a–511e.)”, en HÖFFE, O. (ed.), *Platons Politeia*, Akademie Verlag: Berlin, 135-153.
- H. NEUMANN (2003), “Revolución e hipótesis copernicana”, en P. Brickle (ed.), *La filosofía como pasión. Homenaje a Jorge Rivera Cruchaga en su 75 cumpleaños*, Trotta: Madrid, 111-131.
- (2008) “El carácter hipotético de la Revolución Copernicana”, en C. Lambert – J. Alarcón (eds.), *En torno a Kant. Seminario de reflexión*, Ediciones Universidad Católica del Maule: Talca, 21-45.
- (2010) “Kant como intérprete de Platón”, en A. Narváez – P. Pulgar (eds.), *Nec verbum verbo reddere! O la palabra renovada. Homenaje al Prof. Albino Misseroni Dalla Serra*, Corpus delicti: Valparaíso, 119-134.
- PARMÉNIDES (2009), *The Fragments of Parmenides, A Critical Text with Introduction and Translation, the Ancient Testimonia and a Commentary* by A. H. Coxon, Parmenides Publishing: Las Vegas – Zurich – Athens.
- PÍNDARO (1997a), *Olympia*, en *Pindari Carmina cum fragmentis. Pars I: Epinicia*, post B. Snell edidit H. Maehler, ed. stereotypa ed. 8ae, Teubner: Stuttgart – Leipzig, 1-49.
- (1997b), *Pythia*, en *Carmina*, ed. Snell – Maehler, 50-102.
- (1997c), *Nemea*, en *Carmina*, ed. Snell – Maehler, 103-138.

- PLATÓN (1995), *Sophista*, en *Platonis opera*, recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt E. A. Duke et al., vol. 1, Clarendon Press: Oxford, 383-471.
- (2003), *Platonis Rempublicam*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit S. R. Slings, Clarendon Press: Oxford.
- H. J. SANDKÜHLER (2005), “Kants ‘Revolution der Denkungsart’ – Die Kritik der Erfahrung und der Vernunft”, en H. J. Sandkühler (ed.), *Handbuch Deutscher Idealismus*, J. B. Metzler: Stuttgart – Weimar, 86-93.
- U. SANTOZKI (2006), *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie. Eine Analyse der drei Kriterien*, De Gruyter: Berlin – New York.
- L. SENZASONO (2002), “Proposta di nuova lezione nel frammento eracliteo 23 DK e considerazioni attinenti ad essa”, en *Myrtia* 17, 4556.
- SÓFOCLES (1990a), *Oedipus rex*, en *Sophoclis Fabulae*, recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt H. Lloyd-Jones – N. G. Wilson, Clarendon Press: Oxford, 119-180.
- (1990b), *Antigone*, en *Fabulae*, 181-238.
- TEOGNIS (1971), en *Iambi et elegi graeci ante Alexandrum cantati*, edidit M. L. West, ed. altera aucta atque emendata, Clarendon Press, vol. 1, 172-241.
- M. UNTERSTEINER (2009), *Il concetto di δαίμων in Omero*, ASEQ: Roma.
- WIELAND, W (1976), “Platon und der Nutzen der Idee. Zur Funktion der Idee des Guten”, en *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 1/1, 19-33.