

Filosofía antigua para el siglo XXI ¹

Julia Annas ²
University of Arizona

RESUMEN:

en este acercamiento, que la autora reconoce que no puede ser exhaustivo, se aborda la evolución de los estudios de la filosofía antigua, especialmente a partir de los años 50's y 60's en Gran Bretaña y Europa, y específicamente la ruptura que significó para estos estudios la aplicación de los métodos de la filosofía analítica. A partir de esta ruptura con la tradición precedente, la autora muestra las deudas que los estudios de filosofía antigua guardan con esta corriente filosófica, pero también los retos y perspectivas que se le plantean en busca de un área específica y una metodología propia en el siglo XXI.

PALABRAS CLAVE: Filosofía Antigua, Filosofía Analítica, Pensamiento Antiguo, Griego, Latín.

Ancient Philosophy for the 21st century

ABSTRACT:

In this approach, that the author recognizes that cannot be exhaustive; the evolution of the researches on Ancient Philosophy is studied, especially from the 50's and 60's in Britain and Europe, and specifically the breakup that meant for these studies the application of the methods of analytic philosophy. Starting from this breakup with the precedent tradition, the author shows the ancient philosophy debts with this philosophical stream, but also the challenges and perspectives stated to it in the search for a specific subject and an own methodology in the twenty-first century.

KEYWORDS: Ancient Philosophy, Analytic Philosophy, Ancient Thought, Greek, Latin.

¹ By Permission of Oxford University Press.

Este texto fue publicado originalmente como parte del volumen colectivo titulado *The Future for Philosophy*, editado por Brian Leiter (Oxford, Oxford University Press, 2004). Su traducción y reproducción en esta revista fue autorizada por los editores.

² Julia Elizabeth Annas (1946). Esta investigadora de origen británico que ha enseñado durante los últimos veinticinco años en los Estados Unidos es una de las helenistas más influyentes en la actualidad. Graduada en la Universidad de Oxford y doctorada en la de Harvard, ha escrito numerosos estudios sobre temas de filosofía griega antigua, específicamente ética, psicología y epistemología. Fundadora y antigua editora de la prestigiosa revista *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, actualmente se desempeña como profesora de filosofía en la Universidad de Arizona.

Podría sonar extraño sugerir que la filosofía antigua puede desarrollarse en una forma apropiada para el siglo XXI. Después de todo, ésta consiste en el estudio de un cuerpo de textos que, aparte de nuevos descubrimientos ocasionales, permanecen bastante invariables. Además, algunos de estos textos han sido estudiados por tanto tiempo, y tan intensamente, que deberíamos preguntarnos si existen desarrollos genuinamente nuevos que puedan ser hechos en su interpretación. La filosofía antigua, sin embargo, es una forma filosófica de comprometerse con éstos textos. Esto es lo que la distingue de otras maneras de estudiarlos. Y la filosofía se desarrolla de forma diferente, en momentos distintos, así que razonablemente deberíamos esperar que los últimos adelantos de la filosofía antigua reflejen su compromiso con la filosofía.

En el siglo XX la disciplina de la filosofía antigua ha sufrido dos grandes cambios. Primeramente, hubo un cambio radical cuando se unió a la corriente principal de la filosofía analítica. Luego ha ocurrido una serie de sucesos inherentes a ella, los cuales, a pesar de ser variados, van de la mano, y de hecho han producido una situación más coherente al comienzo del siglo XXI de lo que ha existido por algún tiempo. El futuro de la filosofía antigua en el siglo XXI es en su mayoría emocionante debido a su historia cargada de sucesos durante el siglo veinte.

Hay, por supuesto, líneas de estudio de la filosofía antigua que han escapado o ignorado su compromiso con la filosofía analítica. En lo siguiente me concentraré en la filosofía analítica simplemente porque ésta ha sido la fuerza principal en este campo, y sus efectos se han sentido en todas las áreas de la filosofía.

En la segunda mitad del siglo XX la filosofía antigua vino a estar enfáticamente presente en los departamentos de filosofía. Antes de ello, a pesar de que los filósofos enseñaron y estudiaron historia de la filosofía (con más o menos entusiasmo), especialistas incluso en Platón o Aristóteles tendían a pensar que su hogar profesional era el de los clásicos. (La concepción de “clásicos” o “estudios clásicos” como materia se ha vuelto más problemática, y deberé regresar a ello). Las habilidades de investigación necesarias para debatir con los filósofos antiguos, aun acompañadas de habilidades argumentativas, debían ser desarrolladas en el contexto de un estudio histórico y literario del mundo grecorromano antiguo ³. Luego, a finales de los años cincuentas y durante los sesentas, hubo un gran cambio. Los venerados trabajos de Platón y Aristóteles empezaron a ser tratados como iguales, más que como autoridades veneradas, en el debate filosófico. Un entusiasmo propio de los sesentas se dio cuando fue posible argumentar desde la base con pensadores antiguos. Un entusiasmo que, como muchos otros que se dieron alrededor de los sesentas, puede resultar exagerado en retrospectiva, porque sus resultados ya se han convertido en parte de nuestras formas comunes de pensamiento, pero aún sigue siendo retomado por los eruditos como un indicio de que algo realmente diferente estaba pasando entonces. Este entusiasmo se vio incrementado por un resentimiento sorprendentemente fuerte que despertó en algunos de los clasicistas más anticuados este nuevo enfoque analítico dado a figuras que fueron, para algunos de ellos, autoridades veneradas.

Por algún tiempo se asumió, en la mayoría de los departamentos de filosofía, que la filosofía antigua era parte de la filosofía. Aparte de algunos

³ No es sorprendente entonces que en el siglo XX tantas figuras prominentes en filosofía antigua hayan venido de Oxford, donde por accidente histórico se enseñaba filosofía en la carrera de clásicas.

excéntricos, los filósofos reconocen que sus colegas deberían incluir a alguien que enseñe filosofía antigua. Y los que enseñan filosofía antigua asumen que los textos antiguos deben ser estudiados filosóficamente. Sin embargo, la demanda general de que estudiemos a Platón en las partes del alma, o a Aristóteles “filosóficamente” sobre las categorías, genera algunas preguntas. Pero estas no surgieron en los años cincuentas y sesentas, cuando los filósofos empezaron a recuperar a Platón y Aristóteles como filósofos con argumentos que valía la pena examinar, más que como figuras históricas importantes sólo por la influencia de sus conclusiones. Para ese momento, precisamente lo que era más emocionante era la nueva habilidad de enfocarse en el contenido argumentativo de un texto antiguo, preguntando directamente ¿qué es exactamente el argumento, y es válido? ¿Cuáles son las premisas, y son ellas verdaderas?

Esto no es sorprendente si tenemos en mente que el ímpetu de tratar a Platón y Aristóteles como compañeros filósofos vino de la filosofía analítica, lo que debe verse simplemente mejor como una aplicación de los métodos de la filosofía analítica a los textos antiguos. La filosofía analítica, sin embargo, es tenida como un movimiento que ha sido notoriamente ahistórico, y en un todo hostil a la idea de que la historia de la filosofía es relevante para ella, así que deberíamos preguntarnos qué tanto funcionaría aplicar sus técnicas y metodología directamente a los textos antiguos. Examinar este tema nos iluminará no sólo sobre la filosofía antigua, sino también sobre la caracterización de la filosofía analítica en sí misma.

Tratar textos antiguos filosóficamente puede ser, y en los años cincuentas y sesentas ciertamente lo fue, considerado como metodológicamente muy directo. Uno lee textos antiguos buscando los

argumentos que suportan las posiciones filosóficas presentadas. Se identifican las premisas y se pregunta si son verdaderas. Se identifica el argumento y encuentra si es válido. Si lo que se encuentra falla en ser igual a un argumento sólido, se indica cuáles premisas necesitan ser añadidas, o cuáles pasos argumentativos necesitan ser corregidos, o ambas cosas. Esto le ha parecido a muchos un acercamiento neutral y transparente, en el que cada paso es simplemente responsable de los patrones de un buen argumento. Sólo por este motivo, por algún tiempo esto pareció la única forma filosófica de leer textos antiguos, la única manera de tratar a Platón y Aristóteles con respeto, como colegas filósofos más que como reliquias históricas.

El entusiasmo por discutir la filosofía directamente con Platón y Aristóteles de esta manera puede prevenirnos de darnos cuenta sobre qué tanto de nuestros propios intereses estamos trayendo al tapete, sobre qué tan fuertes son nuestras suposiciones sobre lo que vale la pena o no discutir. Si creemos que la única manera filosófica de leer a Platón, por decir algo, consiste en extraer un argumento de la forma anterior, y luego dialogar entre nosotros de la manera más directa posible sin tener en cuenta ningunas presuposiciones de fondo más amplias que las que estamos presentando, entonces probablemente seremos llevados a pensar que estas consideraciones más amplias son irrelevantes, porque simplemente estamos discutiendo los temas de la filosofía eternamente relevantes. Preguntarnos por qué justamente éste problema pareciera requerir una respuesta en el siglo IV a.C. o si ésta pareciera ser la misma al final del segundo milenio, viene a ser opcional en el mejor de los casos, o incluso una distracción de lo que es filosóficamente relevante.

Hay riesgos en un acercamiento excesivamente ahistórico, riesgos de los cuales los que trabajamos en filosofía antigua estamos cada vez más concientes. Es el trabajo en reacción a estos riesgos el que ha producido los mejores resultados en este campo en la última mitad del siglo, y el futuro de la filosofía antigua está en la promoción de este rumbo. En este sentido, el desarrollo de la filosofía antigua ha sido diferente al de la filosofía analítica no histórica, que en su totalidad ha procedido tranquilamente por líneas incuestionables⁴. El desarrollo de la filosofía antigua, por otra parte, puede ser mejor visto como un intento complicado y difícil por retener textos antiguos como sujeto de discusión filosófica por derecho propio, mientras se mantienen al tanto de la influencia de nuestros propios intereses filosóficos. En particular, hemos aprendido a evitar los callejones sin salida que han sido explorados muy minuciosamente en un compromiso excesivamente directo y ahistórico con los antiguos.

La idea de que simplemente podemos olvidar las diferencias entre nosotros y Platón, y que podemos discutir uno de sus argumentos de una manera que no conceda nada a la distancia histórica entre nosotros, nos lleva a un enfoque muy selectivo de la tradición antigua. En la práctica, sólo serán discutidos temas y problemas que los filósofos contemporáneos encuentren relevantes. Así, no es un accidente el que la filosofía antigua como primera práctica en la corriente filosófica principal se centrara en un puñado de textos, principalmente sobre Platón y Aristóteles, en los cuales los temas eran discutidos de manera que les permitieran ser tratados en términos de las suposiciones de 1950 y 1960, en particular suposiciones sobre la lengua y el significado, y de la centralidad de estos temas para el

⁴ Por supuesto no me refiero a que no hayan habido disputas, sino a que ha habido menos presión para retar suposiciones metodológicas básicas. La filosofía analítica no histórica, sin embargo, ha cambiado sus propias concepciones hasta cierto punto.

resto de la filosofía. La preocupación de los filósofos por los antiguos fue durante algún tiempo muy poco balanceada, con un gran énfasis en Platón y Aristóteles, y en esos pocos textos que permitían por sí mismos enfocarse en temas lingüísticos.

Una característica del ímpetu por tratar a los filósofos antiguos como compañeros contemporáneos fue, y hasta cierto punto se mantiene, unas ansias por demostrar que los autores antiguos, más que ser crasos errores arcaicos, merecen una atención contemporánea. Estas ansias pueden llevarnos a una actitud extraña en la interpretación, en la que no se escatima ningún esfuerzo por demostrar que un argumento que pueda parecer débil o falaz realmente contiene riquezas ocultas que merecen nuestro tiempo para ser exploradas. Una vez escuché a un intérprete analítico de Platón defender la posición que sostiene que, allí donde un argumento en un texto de Platón aparece débil o falto de premisas, es el trabajo del intérprete añadir los elementos que faltan trayéndolos de partes aledañas al texto o desde otros diálogos. Le preguntaron en qué punto pondría fin a esta corrección cooperativa del texto. Cuando tenga un argumento sólido, replicó sin vacilar. Como resultado de esta actitud algunos argumentos, particularmente en Platón, han recibido por parte de los filósofos analíticos una atención más amorosa y respetuosa que la de cualquier otro desde los comentaristas platónicos antiguos. Incluso, cuando el objetivo ha sido no estar de acuerdo con Platón, ha habido un poco de titubeo para fortalecer un argumento a veces vago e informal con un equipo moderno ⁵.

⁵ Es también cierto, sin embargo, que los primeros años del argumento analítico con los filósofos antiguos vieron mucho de los ahora afortunadamente olvidados artículos de revista en los que Platón y Aristóteles fueron descartados en un par de páginas por haber cometido la “falacia naturalista”.

La ironía aquí es justamente la aplicación de una ironía mas general, es decir, que la filosofía antigua se vio inmersa en la corriente principal de la filosofía analítica en el punto ahistórico más tardío. Raras veces una tradición puede haber estado menos interesada por el pasado de cualquiera, incluyendo el propio, que justo en el momento en que empezaron a aparecer los artículos en las revistas de filosofía analítica sobre el principio de individuación de Aristóteles y el “Argumento del tercer hombre” de Platón (un célebre problema al cual regresaremos). Solo gradualmente, en un período de años, pareció claro que un entendimiento de la estructura y motivación de la teoría de las formas de Platón, por decir algo, es improbable que venga en el formato de los cortos y rápidos intercambios de artículos que argumentaban sobre la estructura exacta del fragmento de una discusión en un diálogo particular ⁶.

Discutir la filosofía antigua dentro de la corriente principal de la filosofía analítica era un catalizador tremendo. Produjo trabajos brillantes como los artículos de Gwilym Owen ⁷. Esto hizo que los especialistas en filosofía antigua se dieran cuenta de que nuestra formación profesional debe ser igual de rigurosa que la de los especialistas en filosofía no histórica. Y la tarea de explicar Platón a audiencias sin ninguna formación nos forzó a enfrentar los temas filosóficos, plenamente y sin compromiso alguno, con los textos. También hizo que los filósofos que han asumido que la historia de la filosofía era sólo historia de las ideas se dieran cuenta

⁶ Desde el comienzo, hubo quejas, concernientes a Platón en particular, de que el enfoque analítico de los textos antiguos ignoraba el contexto histórico y literario de los argumentos. Estas quejas, sin embargo, tendían a surgir de fuentes que despreciaban o no estaban interesadas en la filosofía analítica, y por lo tanto no es sorprendente que los filósofos analíticos no encontraran lo suficiente como para dedicarse a ella. En años recientes ha habido una tendencia más amplia a apreciar la significación de la interpretación filosófica de los aspectos formales y literarios de la escritura filosófica, la de Platón en particular.

⁷ El trabajo de Owen, difícil y densamente argumentativo, no sobrevivió de la forma en la que sí lo hicieron los trabajos de autores más sencillos y accesibles. Owen siempre estuvo menos preocupado por sus publicaciones que por la enseñanza de textos antiguos en una forma filosófica más rigurosa, y le hubiese encantado pensar en sus estudiantes como su legado real.

de que, para dar un ejemplo, la sutil y difícil percepción de la idea del alma en Aristóteles podía proveer una iluminación filosófica real en el contexto de la filosofía moderna de la mente, y que valía la pena una discusión seria y no condescendiente ⁸.

La entrada de la filosofía antigua en la corriente principal analítica ha alterado irreversiblemente la forma en la que la filosofía antigua es enseñada y estudiada. Sin embargo, los progresos en filosofía antigua nos han apartado de la simple idea de que los textos antiguos pueden y deben ser discutidos como si fueran artículos modernos. Debo exponer las cuatro formas en las cuales considero que esto debe ser. Aquellos que sienten resquemor hacia la idea del progreso pueden decidir a juicio propio si la escena que describo es progreso o retroceso. Es ciertamente diferente de lo que acabo de llamar la simple idea.

Ahistoricidad

En años recientes, hemos visto un rechazo hacia un enfoque ahistórico pleno. Esto, por supuesto, nos obliga a ser más específicos al definir lo que aquí queremos que se entienda por “ahistórico”. Nunca han faltado historiadores antiguos y especialistas en literatura que reprendan el estudio de los filósofos antiguos de forma “ahistórica”, entendido como un estudio hecho sin situar histórica y culturalmente los trabajos en un contexto no filosófico. Este tipo de reclamo se niega a tomar seriamente la idea de estudiar los argumentos filosóficos por cuenta propia, y los estudiantes de filosofía antigua no tienen otra opción que la de enfrentarse

⁸ Una buena selección de artículos y bibliografía relevante puede encontrarse en M. C. Nussbaum y A. O. Rorty (Eds.): *Essays on Aristotle's De Anima* (Oxford, Oxford University Press, 1992). También es de utilidad la sección "Psychology", por Stephen Everson, en J. Barnes (Ed.): *The Cambridge Companion to Aristotle* (Cambridge, Cambridge University Press, 1995). Son contribuciones substanciales las de David Charles: *La filosofía de la Acción de Aristóteles* (London, Duckworth, 1984) y Stephen Everson: *Aristotle on Perception* (Oxford, Oxford University Press, 1997).

al hecho de que esto es un riesgo profesional que probablemente los acompañará siempre.

Es cierto que con los filósofos antiguos, particularmente anteriores a Aristóteles, no debemos subestimar la posibilidad de factores culturales importantes que nos hacen difícil enfrentarnos al argumento filosófico. Parménides y Empédocles, por ejemplo, escriben en versos homéricos hexamétricos, un estilo bastante diferente, por no decir nada malo, de las formas profesionales contemporáneas de escribir filosofía. Esto introduce problemas de vocabulario, estilo y sintaxis que complican nuestra interpretación de los argumentos, al igual que problemas de audiencia y recepción. De este modo, a veces, de hecho, necesitamos que se nos recuerde que hay un antecedente no filosófico antes de que podamos proceder a discutir la filosofía con seguridad. Pero esto no es universalmente cierto. La filosofía helenística y la filosofía tardía están frecuentemente más cerca en estilo a las formas modernas de producción filosófica escrita. En todo caso, ésta es sólo una forma en la que el estudio de la filosofía antigua puede ser “ahistórica”, y seguramente no es la más relevante.

“Es un lugar común para la crítica moderna que cada texto deba ser localizado dentro de una cadena compleja de prácticas materiales y culturales”⁹. ¿Qué relevancia tiene esto en el estudio de la filosofía antigua? No estamos en una posición, con los filósofos antiguos, de

⁹ Kathryn A. Morgan: “Socrates and Gorgias at Delphi and Olympia: *Phaedrus* 235 d 6 – 236 b 4”, pp. 375-386, *Classical Quarterly* 44 (II), 1994. No estoy criticando a Morgan, quien no afirma estar leyendo el texto filosóficamente. Ella resalta que una referencia a la dedicación de las estatuas en Delfi, en el *Phaedrus* de Platón, probablemente sea una referencia histórica al sofista Gorgias, pintorescamente subrayando el desdén evidente de Platón hacia los famosos practicantes de la retórica en el diálogo. Morgan también está bastante al tanto del hecho de que “los estudiantes del mundo antiguo suelen sentirse a veces en desventaja; simplemente no tenemos tanta información como nos gustaría para poder contextualizar en su totalidad. Esto ha ocurrido especialmente así en el estudio de los diálogos platónicos” (p. 375).

contextualizar su trabajo en términos de historia y cultura contemporánea. En la mayoría de los casos es muy poco lo que sabemos sobre los antecedentes, las tradiciones biográficas han sido contaminadas en su totalidad por la polémica filosófica y hagiográfica, y algunos autores, entre los más notables Platón, escriben de una manera que pareciera destinada a frustrar la explicación en términos de los antecedentes contemporáneos ¹⁰. Además muchos filósofos antiguos escriben de una manera para la cual el antecedente histórico es totalmente irrelevante. El “Epítome a Platón” del platonista medio “Alcino”, por ejemplo, fue escrito en algún momento entre el siglo I a.C. y el II d.C., pero nada lo fecha dentro de ese período, así que nada en él puede ser explicado a través de los grandes cambios políticos y culturales de ese tiempo. Existen unos pocos textos filosóficos en esta especie de limbo multicientenario, pero en cualquier caso, el conocimiento agregado sobre los antecedentes históricos y culturales no ayuda al entendimiento filosófico de los textos. Cuando mucho, tales antecedentes pueden llevar a alguien a enfocarse en la filosofía, y a veces esto resulta ser una distracción.

Sin embargo, el estudio de la filosofía antigua se ha convertido definitivamente “menos ahistórico” en los últimos treinta años, así que de alguna manera los textos han sido contextualizados, más que ser tratados por el análisis filosófico contemporáneo de una forma no intervenida por completo. En parte esta naturalidad proviene de la decepción producida por los resultados obtenidos al enfocarse en los argumentos individuales, aislándolos de su contexto intelectual, una decepción que ha llevado a exigir más contextualización intelectual de tales argumentos. Un caso de

¹⁰ Algunos de los diálogos de Platón tienen un trasfondo densamente descrito, y su vivacidad puede hacernos olvidar que están cronológicamente ubicados al menos una generación en el pasado. Además, Platón complica las cosas con su uso deliberado de anacronismos históricos.

estudio dentro de esta especie de cambio puede encontrarse en los destinos cambiantes del llamado argumento del “Tercer hombre”.

En el diálogo platónico Parménides, el joven Sócrates establece lo que ciertamente parece una posición que encontramos en otros diálogos sobre las llamadas “formas”. Parménides, un filósofo mayor, le hace seis objeciones a ésta posición, ninguna de las cuales Sócrates es capaz de encontrar. El segundo, un pasaje bastante corto de menos de media página, establece un problema sobre las formas usando el ejemplo de la forma grande. La afirmación de Sócrates, de que hay una forma grande lleva, aparentemente, hacia una regresión infinita. Esto ha sido reconocido por mucho tiempo como un argumento significativo, frecuentemente referido como el argumento del “Tercer hombre”, más que como el “Tercer gran argumento”, porque “El tercer hombre” es el nombre dado por Aristóteles a un argumento que parece ser más relevante que éste.

El argumento en sí mismo es engañosamente fácil de exponer. Cuando consideramos un número de cosas grandes, notamos que todas comparten una característica en común, que es la de ser grandes, y a esto es lo que llamamos la forma. La forma es el artículo elegido en virtud del cual todas las cosas grandes son grandes. Pero luego pasamos a considerar un segundo grupo de cosas grandes: las cosas grandes originales y la forma en sí misma. Y ahora parecieran compartir una característica en común, requiriendo una forma de vuelta para ser el artículo elegido en virtud del cual todas son grandes. Pero una vez introducido, esta línea de pensamiento lleva a la conclusión de que si tenemos una sola forma, tenemos indefinidamente muchas.

Un artículo de Gregory Vlastos, una de las figuras más influyentes en la filosofía antigua del siglo XX, inició una corriente de investigación filosófica sobre el argumento. Vlastos sugirió que el problema del argumento reside en que Platón sostuvo una posición que contiene dos suposiciones que no están explícitas en el texto. La primera es que la forma de F es en sí misma F. La segunda es que, sea lo que sea, F no puede ser F por sí misma. Supongamos que dijéramos que hay una forma de lo grande, pero que no es grande en sí misma; o que es grande, pero es grande por sí misma. En ningún caso obtenemos la regresión infinita.

¿Por qué debe ser este punto en particular crucial en la interpretación de Platón, generando una serie de artículos, con frecuencia rigurosamente desaprobatorios? Para entender esto, debemos tener en mente que el antecedente era visto como uno en el que Platón establece una “Teoría de las formas”, esto es, que tiene una posición sobre las formas que está organizada en una manera explicativamente ambiciosa comparada con la de la teoría filosófica moderna. Tal teoría es vulnerable de un contraargumento exitoso, y si ésta depende de afirmaciones que, cuando se hacen explícitas, llevan a la regresión infinita, entonces ha fallado como teoría. Desde entonces el “Tercer hombre” fue visto como el contraargumento crucial a la “Teoría de las formas”. El argumento ha girado por décadas entorno al tema de que si el argumento destruye la teoría, o si la teoría sostiene el argumento, o si Platón estaba al tanto o no, de las afirmaciones que estaba haciendo y sus implicaciones. Vlastos sostuvo que el argumento es un registro de la “honesto perplejidad”: Platón pudo ver que había un problema fundamental, pero no pudo identificar cuál era. Algunos clasicistas de la vieja escuela adujeron que la teoría sostiene al argumento, ya que el argumento depende de una malinterpretación de lo que son las formas. Algunos señalaron que Platón

reconoció el resultado del argumento y cambió su teoría de las formas para evitarlo.

Cada una de estas visiones tiene implicaciones para lo que es frecuentemente llamado “el desarrollo del pensamiento platónico”. Si el argumento reposa en una malinterpretación de la teoría, entonces no nos da ningún motivo para pensar que la teoría haya cambiado. Si el argumento daña a la teoría, y Platón lo reconoció, entonces deberíamos esperar que los trabajos escritos después del Parménides así lo reflejen. Si Platón se da cuenta de que algo está mal, pero no puede identificar qué es, deberíamos seguir esperando una menor seguridad en el uso de la “Teoría de las formas” que antes. Así que una gran parte de la controversia involucró el problema sobre si el pensamiento de Platón se desarrolló marcado, bien por el abandono, bien por la modificación de la “Teoría de las formas”. El estudio enfocado en los diálogos generalmente consideró ser más tardío que los argumentos en el Parménides, pero esto no resultó ser concluyente. Debido a que Platón nunca desarrolló una terminología técnica, puede quedar en disputa si varios pasajes realmente constituyen una referencia a las formas, y si lo que parece ser el ejemplo principal de un diálogo “reciente”, que contiene una narración de las formas vulnerables al “Tercer hombre”, el Timeo, no debería ser más reciente que el argumento.

Todo esto supone que la “Teoría de las formas” es una parte definitoria del pensamiento de Platón, y que el problema sobre si puede sostenerse a pesar del argumento del “Tercer hombre” es una de las respuestas que determinará problemas centrales sobre la filosofía platónica. Esto explica la actividad en curso, por más de dos décadas, de libros y artículos que contenían enfoques sumamente ingeniosos y

refinados sobre el argumento y sus problemas inherentes, especialmente el referido a la forma F que es F en sí misma (llamado “autopredicación”) ¹¹. Esta actividad eventualmente murió de cansancio, mientras los movimientos y contramovimientos se hicieron claros, y no hubo un ganador definitivo.

Sin embargo el “Tercer hombre” no permanece como un persistente problema no resuelto. En vez de eso, ahora podemos ver que gran parte del tiempo y el escándalo estaban fuera de lugar, y que el argumento proporciona un mejor entendimiento filosófico si en vez de sacarlo de contexto y tratarlo como si fuera directamente un argumento moderno, atacando un tipo de teoría moderna, tratáramos de ubicarlo dentro de su vasto contexto filosófico.

Esto incluye, en primer lugar, reconocer que el Parménides es un diálogo, no un tratado filosófico. La mayoría de los escritos sobre la forma del diálogo en Platón en el siglo XX provienen de fuentes literarias y no analíticas, y han sido frecuentemente tan hostiles hacia la filosofía, que los filósofos analíticos han estado comprensiblemente renuentes a darles un papel importante. Sólo recientemente ha quedado claro que la forma del diálogo juega un rol epistemológico importante para Platón. Esto lo distancia de lo que haya sido dicho incluso por Sócrates, de manera tal que el lector debe inhibirse de aceptar sin miramientos que Sócrates dice lo que Platón piensa. Esto no implica que Platón lo rechace o tengas dudas al respecto, es cierto. El punto es realmente sobre la forma en que el lector lo percibe. Si aceptamos que lo que encontramos en Platón es de su

¹¹ Un análisis muy completo, con referencias a la literatura moderna, se puede encontrar en Gail Fine: *On Ideas* (Oxford, Oxford University Press, 1993). Fine trabaja con las críticas de Aristóteles a la teoría de las formas de Platón de una manera susceptible a toda la evidencia, y a las diferencias metodológicas entre los dos filósofos.

autoría, incluso si lo que hemos captado es cierto, no lo hemos hecho de forma reflexiva y filosófica. Platón presenta sus argumentos diseñados de manera tal que nos lleva a percibirlos como argumentos. Sólo si pensamos en las conclusiones y en la forma en las que son alcanzadas, estamos avanzando por cuenta propia hacia el entendimiento filosófico. Esta es la explicación más verosímil sobre la razón por la cual nunca encontramos una “Teoría de las formas” presentada en forma de tratado, por el contrario, encontramos las formas en diversos pasajes y diversos roles argumentativos que debemos encontrar por nosotros mismos. Por supuesto, estos pasajes son parte de una ubicación mas grande, pero no hay escritos de Platón donde el trabajo haya sido hecho por nosotros, y todas las partes de tal ubicación han sido juntadas por nosotros y presentadas como una teoría en el estilo moderno.

La primera parte del Parménides además, no es simplemente un diálogo, pero se parece mucho a los diálogos socráticos donde Sócrates encara a alguien que dice ser un experto, pero demuestra una falta de entendimiento cuando no puede responder sus preguntas sobre la naturaleza del tema. En el Parménides, es Sócrates un facilitador demasiado confiado en una posición en la que las preguntas de Parménides muestran que realmente no entiende. Si tomamos este punto en serio, podemos apreciar que el resultado de las respuestas erróneas de Sócrates es el mismo resultado de otros en los diálogos Socráticos – aporía, confusión, es el estado en el que uno se encuentra cuando se da cuenta que uno no entiende algo que pensó que entendía. Esto no es la destrucción completa de una teoría, porque fallar en responder preguntas de sondeo adecuadamente, no prueba que uno esté equivocado. Uno puede estar en lo correcto, pero todavía tiene mucho trabajo por hacer antes de poder entender realmente la posición en la que uno se encuentra.

Una vez que nos tomamos esto en serio, podemos ver por qué el resultado en el diálogo no es que Parménides le dice a Sócrates que sus formas no están bien, si no más bien le dice que su compromiso con la idea ha sido prematuro: el debe adiestrarse más en diversos tipos de argumentos abstractos positivos y negativos antes de poder decir que los entiende. Finalmente, una vez que nos tomamos este punto en serio, podemos ver por qué la primera parte del Parménides está seguida de una segunda parte que consiste justamente en este argumento en pro y en contra de un alto número de tesis abstractas. Además, es en la revisión minuciosa de la segunda parte que los filósofos han encontrado argumentos y temas altamente esclarecedores sobre los argumentos en la primera parte, incluyendo el “Tercer hombre”¹².

El destino de la copiosa literatura sobre el “Tercer hombre” nos da una relación cuidadosa sobre lo que ocurre cuando un texto antiguo es acaparado irreflexivamente, y tratado como si tuviéramos una confrontación teórica con contraargumentos como aquellos que se presentan en las revistas de filosofía analítica. Una vez que el argumento es sacado de su contexto argumentativo y su trasfondo intelectual, su significación es malentendida, y se exagera su importancia – y estas son las supuestas implicaciones sobre el desarrollo del pensamiento platónico. Adquirimos mucho más entendimiento cuando nuestro compromiso con éste está mediado por el respeto a la metodología de Platón, particularmente su uso filosófico del diálogo.

¹² Véase M. Shofield: ‘Likeness and Likenesses in the Parmenides’, en C. Gill and M. N. McCabe (Eds.): *Form and Argument in Late Plato* (Oxford, Oxford University Press, 1996). M. L. Gill, en su introducción a la traducción del *Parmenides* de Hackett, hecha por M. L. Gill y P. Ryan (1996) da cuenta clara de las opciones, en referencia al trabajo previo.

Es obvio, sin embargo, que nuestra mejoría en el entendimiento tanto del argumento como de su rol no representa una caída de los estándares del rigor analítico del argumento. Sólo deja claro que la precisión y el cuidado en el manejo de los argumentos no trae con ello más que suposiciones modernas más localizadas, como la de que una posición filosófica debe tomar la forma de una teoría que en principio puede caer en un contraargumento único. También muestra cómo la precisión en la argumentación realmente se incrementa una vez que tenemos en mente que para los filósofos antiguos no hay nada metodológicamente extraño en exponer una teoría de manera tal que reconozca explícitamente que tiene problemas y que no ha sido entendida del todo.

Este tipo de contextualización obviamente requiere un conocimiento histórico de, por ejemplo, la mayoría del trabajo de Platón y no solamente de este diálogo, así como estar consciente de las diferencias entre la metodología moderna y la antigua donde la teoría y el argumento están involucrados. En un perfecto sentido, este es un enfoque menos “ahistórico” que el visible en el enfoque previo al “Tercer hombre”. Pero nada de esto es histórico en un sentido opuesto al rigor filosófico, que implica que Platón ha sido tratado como historia de las ideas. De hecho, sólo cuando contextualizamos el argumento de esta manera obtenemos un entendimiento filosófico preciso de éste.

Amplio alcance

Los filósofos que tuvieron el primer y más fuerte atractivo para la gente que quería abordar los textos de forma analítica fueron Aristóteles y

Platón. Esto era simplemente natural: sus textos eran accesibles sin fuentes críticas, ya eran prominentes en la tradición docente y diversos temas en ellos ya eran familiares para los que no eran especialistas. El tratamiento de Platón y Aristóteles, sin embargo, estuvo al comienzo restringido por el enfoque de la tradición analítica en el idioma y el significado: muy pocos de los diálogos platónicos, como el Teeteto y el Sofista, fueron destacados por los problemas de referencia y significado que encontraron allí, y el interés en Aristóteles se enfocó en su mayoría en los temas de idioma y realidad que encontraron en las Categorías y en los libros centrales de la Metafísica. El interés por la filosofía de la mente también condujo al estudio intensivo de los trabajos de Aristóteles sobre el “alma”. Es importante señalar que ninguno de estos temas fueron considerados como centrales en el debate filosófico antiguo.

Una vez más, el interés filosófico en un círculo temático limitado y trabajado intensivamente se agotó. Desde finales de 1970, sin embargo, se dio una ampliación de los intereses entre los filósofos antiguos, los cuales se centraron dentro y fuera de los estudios de Aristóteles y Platón. Una vez más, no hubo un desprendimiento de la exactitud analítica y del rigor en el argumento. Sólo eran limitaciones parroquianas de interés del siglo XX, que fueron superadas una por una. Un ejemplo llamativo es el interés renovado en los relatos de Platón sobre la filosofía y el amor, y en los libros de Aristóteles sobre la amistad, textos que hasta el momento habían sido abordados por la mayoría con pena o timidez. Que textos como estos pudieran ser tratados en formas filosóficas gratificantes fue un gran paso para traer estos temas a la corriente principal, incluso de la filosofía analítica no histórica ¹³.

¹³ Mucho de esto se debe al trabajo de Martha Nussbaum sobre diálogos platónicos como el *Banquete* y el *Fedro*, que han sido abordados no solo por su contenido, sino también por su rico estilo literario, aislados de los filósofos analíticos contemporáneos. El trabajo de Nussbaum sobre

Otra limitación que se superó rápidamente fue la del interés en Platón y Aristóteles. Grupos de filósofos antiguos, nacional e internacionalmente, se enfocaron filosóficamente en la filosofía postaristotélica en particular, un área que ha sido pensada como preservada sólo para los especialistas: la mayoría de los textos mayores estaban disponibles sólo en sus idiomas originales, y la tradición de la discusión se había limitado mayormente a los clasicistas. En las últimas dos décadas, sin embargo, ha habido una oleada de traducciones de textos tardíos y debates filosóficos que los ha traído a la corriente principal de la enseñanza e investigación en filosofía antigua. La filosofía antigua tardía se encuentra ahora disponible en todos los niveles educativos, y como resultado el campo se ha ampliado de forma sorprendentemente rápida. La lógica estoica, la ética epicúrea, y los argumentos de autorrefutación escéptica ocupan ahora tanto espacio en el campo definido por la enseñanza, las publicaciones y las conferencias, como por Aristóteles y Platón. El resultado ha sido una redefinición del área entera. No solo hay más filósofos antiguos incluidos, sino que ahora nuestra concepción de la filosofía antigua está mucho menos enfocada en grandes figuras dominantes, como fueron Aristóteles y Platón, y más en continuos temas y debates. Y vemos a Platón y Aristóteles en sí mismos como lo hicieron los antiguos: no como gigantes solitarios, sino como filósofos entre otros, con un amplio rango de argumentos e intereses filosóficos.

No debe sorprender que la corriente principal de la filosofía analítica no histórica no haya mantenido esta expansión de los horizontes históricos. Uno de los resultados de esta creciente divergencia fue el

filosofía antigua moral ha sido de remarcable importancia porque se benefició de la consideración de la rica psicología moral involucrada, y esto a su vez ha enriquecido su trabajo sobre el pensamiento político y ético moderno.

nacimiento de una cantidad de nuevas publicaciones periódicas de filosofía dedicadas a la filosofía antigua, y un correspondiente descenso de tales artículos publicados en revistas de filosofía analítica no histórica. Las nuevas revistas de filosofía antigua, nacidas a finales de los años '70's y principios de los 80's, aún conservan su fuerza, y su contenido ilustra muy bien la forma en la que la filosofía antigua se ha o no se ha apartado de la filosofía analítica. Los artículos no difieren en sus intereses de los modelos corrientes de las revistas no analíticas, y su temario se ha creado con los debates que han surgido dentro del área. Estos son, sin embargo, tan rigurosos y exactos como los artículos en las revistas analíticas no históricas. A diferencia de los artículos anteriores a 1950 sobre los mismos temas, es difícil que contengan grandes cantidades de griego y latín no traducido, y que se enfoquen en puntos filológicos, a menos que sean cruciales para un argumento.

Muchas de las conferencias y encuentros que desencadenaron el nuevo e inmenso interés en la filosofía griega tardía fueron internacionales, y otro resultado de que la filosofía antigua se haya vuelto más independiente de la corriente principal analítica en los países anglófonos fue que aquélla se volvió más internacional en su perspectiva. Hubo un incremento en la cooperación con los filósofos antiguos que trabajaban en Europa, y los resultados se pueden ver en el aumento de la internacionalización de las revistas de filosofía antigua. En la Europa continental, la filosofía antigua tiene una relación diferente con la filosofía analítica, con la que se encontró un poco más tarde de lo que lo hicieron los anglófonos. En las tradiciones europeas, especialmente la francesa, la filología nunca se volvió un estudio tan ateórico como lo hizo en Gran Bretaña, y tuvo más reservas preparadas para su encuentro con la filosofía analítica. También, la filosofía analítica nunca tuvo en el continente europeo una presencia tan poderosa como la que tuvo en los países

anglófonos, y por eso nunca pudo imponer su propio sentido de las prioridades filosóficas como lo hizo al comienzo en estos países. No es sorprendente, entonces, que desde el principio el impacto de las formas analíticas de hacer filosofía en los países europeos residió en enfocar la atención en una forma más rigurosa y exacta en los argumentos de los filósofos antiguos. Esto estaba en un claro contraste a las formas filosóficas concernientes a leer textos antiguos en estos países, donde a menudo los trataron de formas amplias e irrefutables. Sin embargo, esto se ajustó bien a una tradición que insistía en la erudición filológica, y que nunca estuvo interesada en perder el control de los dogmas e intereses filosóficos de los filósofos analíticos anglófonos no históricos ¹⁴.

Metodología

Algo que hemos venido a entender mucho mejor, a medida que hemos investigado más teorías y argumentos en el área de la filosofía antigua, es la metodología filosófica antigua. Era filosóficamente emocionante, en los años 60's, reemplazar la visión clasicista de Platón como un gran sintetizador general, más interesado en la visión que en argumento, por un Platón con el cual simplemente discutimos, esbozando sus argumentos y debatiendo con ellos. Pero, como lo muestra vívidamente

¹⁴ En Francia deben ser mencionados Jacques Brunschwig y André Laks como figuras principales en este acercamiento continental a los textos antiguos. Véase A. Laks: "Hermenéutica y argumentación", pp. 146-154, *Débat* 72, Paris, Gallimard, 1992. En Alemania, la influencia y los discípulos de Guenther Patzig han sido notables. En un estudio de esta envergadura, no puedo hacer más que mencionar algunos momentos cumbres en las tradiciones que merecen una investigación completa, pero no debo pasar por alto las valiosas contribuciones holandesas, particularmente los estudios doxográficos de Jaap Mansfeld en Utrecht, y el notable florecimiento de la filosofía antigua en Italia, particularmente bajo la influencia recientes de Gabriele Giannatoni en Roma y Marcello Gigante en Nápoles, el cual revitalizó el estudio de los escritos epicúreos de Herculano. Muchos filósofos antiguos italianos se han vuelto más conocidos en el mundo anglófono, tales como Anna María Ioppolo y Carlo Natali

el caso del “Tercer hombre”, esto nos puede conducir a una actitud en la que se pierda la metodología propia de Platón por tratar de imponer ciegamente la nuestra.

Ha sido un proceso gradual a través del tiempo el que los filósofos entiendan los argumentos de la filosofía antigua en los términos de la metodología filosófica antigua. A medida que esto ha venido ocurriendo, nos ha llevado inevitablemente a un aumento de la autoconciencia sobre nuestra propia metodología, y por lo tanto a un debilitamiento del punto de vista ahistórico implícito al tomar a los filósofos antiguos como compañeros en un argumento eterno. Lejos de llevar a un debilitamiento del impulso filosófico en la discusión de estos textos, esto nos ha conducido a un profundo compromiso filosófico con ellos, el cual puede tener implicaciones tanto para la filosofía moderna como para nuestro entendimiento sobre los antiguos.

Un ejemplo de esto es el problema de la teleología. Aristóteles en particular ha sido blanco de diversas críticas basadas en el hecho de que su biología depende de ideas “metafísicamente” inaceptables, como la teleología. ¿Sin embargo, qué es exactamente la teleología? Cuando se hizo un pequeño intento por explorar la biología de Aristóteles, frecuentemente se asumía que la teleología debía implicar una visión antropomórfica general del mundo natural, en el cual las cosas naturales y sus procesos fueron pensados como si tuvieran deseos, planes, etc. El incremento de la atención en la biología, y en sus relaciones con la epistemología aristotélica de la ciencia y del resto de su ciencia, ha dado como resultado una aclaratoria de la idea general de la teleología. Ahora queda claro que la teleología de Aristóteles no es antropomórfica y de ninguna manera depende, como algunas teorías tardías hacen, en la noción de un plan divino del

mundo. Es una teleología inmanente, que reconoce que en el mundo natural hay muchas cosas y procesos cuya naturaleza no podemos entender hasta que reconozcamos el papel que juegan “por el bien de un sistema más grande”. El aumento en la sofisticación de nuestro entendimiento sobre teleología ha tenido un impacto tanto en los estudios científicos como en los modernos sobre el tema ¹⁵.

Los resultados más dramáticos, sin embargo, se han dado en las áreas de la ética y la epistemología. El contraste entre la forma en que la epistemología de Platón fue vista, por ejemplo, en los años 60's y la manera en que es estudiada ahora es asombroso. Cuando Platón comenzó a ser discutido en términos de la filosofía analítica, sus afirmaciones sobre el conocimiento eran simplemente interpretadas en términos conocidos, y el resultado fue marcadamente curioso. Las formas fueron tomadas como objetos abstractos que conocemos por una manera peculiar de observación mental ¹⁶, y no es sorprendente que esto pareciera ser, en términos de conocimiento, tan misterioso como extravagante.

Desde entonces, un trabajo cuidadoso nos ha mostrado que el interés de Platón por el conocimiento es complejo. En los diálogos “Socráticos” el modelo de conocimiento es el de la habilidad o la pericia. El

¹⁵ El entendimiento de la biología de Aristóteles ha aumentado enormemente en especialización en la última mitad del siglo. El trabajo de David Balme ha recibido un mayor reconocimiento. Véase la colección de artículos en su honor editada por Allan Gotthelf: *Aristotle on Nature and Living Things* (Pittsburg, Mathesis Publications / Bristol Classical Press, 1985). *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, editado por Allan Gotthelf y James Lennox, es otra colección influyente de artículos pioneros. También son importantes la *Aristotle's Classification of Animals* de Pierre Pellegrin, traducida por A. Preus (Berkeley, University of California Press, 1986), y *Aristotle's Philosophy of Biology. Cambridge Studies on Philosophy and Biology* (Cambridge, Cambridge University Press, 2001), artículos reunidos de James Lennox.

¹⁶ Platón fue llevado a “plantear... la existencia de Ideas como entidades constantes reales visibles a la mente, y por lo tanto [*sic*] calificadas para ser objetos de conocimiento en el más amplio de los sentidos” (R. M. Hare: *Plato*, Oxford, Oxford University Press, 1982, p. 37). Hare considera esta posición como ridícula, pero en vez de buscar un entendimiento más compatible, acusa a Platón de diversas confusiones en las que supuestamente el lenguaje y las referencias llevan a esta absurda posición.

experto es la persona que tiene entendimiento de su objeto de estudio, y por tanto, de acuerdo con Platón, debería ser capaz de “dar cuenta” de éste – esto es, explicar y justificar lo que sea sobre la materia, lo cual es la base para su práctica exitosa. En el caso de las personas que fallan en el conocimiento del criterio para el entendimiento de la virtud, la piedad, la justicia y sus semejantes, podemos discernir el fundamento de los requerimientos de Platón para el conocimiento de lo que él llama la forma – el objeto de conocimiento en que se basa la práctica exitosa en el campo de la ética. La exigencia viene de la misma fuente de la exigencia diaria que le hacemos a un experto de que sea capaz de articular y comunicarnos la base de su entendimiento, y por tanto el conocimiento en cuestión, lejos de ser un observador pasivo de un objeto abstracto, es concebido esencialmente como una especie de conocimiento práctico –un conocimiento sobre cómo actuar, que es como el de un experto cotidiano en asuntos prácticos ¹⁷.

En diálogos como la República también podemos ver la influencia de las matemáticas como un modelo de conocimiento en general –algo que a su vez tiene implicaciones en la manera de observar las formas. Es de la República que obtenemos la mayoría del imaginario para el conocimiento de las formas (particularmente en el famoso pasaje del mito de la caverna). Ambos modelos son influyentes en gran parte del trabajo de Platón, pero también encontramos un tercero en el Menón y el Teeteto, uno más cercano a la epistemología moderna en su enfoque de la relación del conocedor individual en relación con un hecho en particular, y sobre la idea de que el conocimiento debe generar alguna clase de mejora en las

¹⁷ El artículo clásico que muestra la importancia de la habilidad o la pericia en el conocimiento para Platón en los diálogos socráticos es el de Paul Woodruff: “Plato’s early theory of knowledge” en Stephen Everson (Ed.): *Epistemology* (Cambridge, Cambridge University Press, 1990), ch. 4, (“Companions to Ancient thought” 1 – el volumen también contiene una extensa e importante bibliografía).

creencias verdaderas. Se ha hecho un gran progreso al atar diferentes cabos en el pensamiento platónico sobre el conocimiento, y esto no solo ha mejorado nuestra interpretación sobre Platón, sino que ha producido un nuevo pensamiento sobre las diferentes concepciones del conocimiento y el muy variado carácter de la epistemología antigua. Un especial interés ha surgido en torno al modelo de la pericia práctica con un reto implícito para el dogma filosófico del siglo XX que establece que los valores no pueden ser de naturaleza práctica¹⁸. Y ha habido también mucha reflexión acerca de la noción de entendimiento, algo que no se corresponde bien con ninguna noción epistemológica moderna, pero aparece en los textos antiguos como una prominente y poderosa idea¹⁹.

El trabajo sobre el escepticismo antiguo, emprendido por Myles Burnyeat y otros especialistas²⁰, ha redescubierto en efecto toda una metodología antigua que había permanecido mal entendida por algún tiempo. Por su desarrollo dentro de la filosofía analítica moderna, el escepticismo es generalmente entendido como un postulado sobre la

¹⁸ Mi artículo, "Conocimiento moral como práctica moral" en Paul, Miller y Paul (Eds.): *Moral Epistemology* (Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 236-56), resalta explícitamente el contraste entre los postulados antiguos y modernos sobre la epistemología moral.

¹⁹ Aquí el trabajo de Myles Burnyeat ha sido importante, notablemente en referencia a los famosamente difíciles postulados de Aristóteles sobre el *nous* (frecuentemente traducido como "entendimiento" o "comprensión"). Véase el trabajo de Burnyeat: "Aristotle on Understanding Knowledge", en E. Berti (Ed.): *Aristotle on Science: the Posterior Analytics* (Padua, Editrice Antenore, 1981, pp. 97-139). Christopher Taylor, en su estudio "Aristotle's Epistemology", en Stephen Everson (Ed.): *Epistemology* (Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 116-42), hace referencia a otro trabajo sobre el tema escrito por James Leshner, Aryeh Kosman y Charles Kahn.

²⁰ Los creativos y sumamente discutidos artículos de Jonathan Barnes, Myles Burnyeat y Michael Frede están reimpresos en M. Burnyeat y M. Frede (Eds.): *The Original Sceptics: A Controversy* (London, Hackett, 1997). Importantes argumentos escépticos se encuentran traducidos y comentados en *The Modes of Scepticism: Ancient Texts and Modern Interpretations*, Julia Annas y Jonathan Barnes (Cambridge, Cambridge University Press, 1985) y hay una traducción reciente de *Esbozos de Sexto Empírico* por Julia Annas y Jonathan Barnes en la serie *Cambridge Texts in the History of Philosophy* (Cambridge, Cambridge University Press, 2000). Ha habido un incremento de libros y artículos recientes sobre muchos aspectos del escepticismo antiguo, de los que vale la pena mencionar el de Jonathan Barnes, *The Toils of Scepticism* (Cambridge, Cambridge University Press, 1990); el de Richard Bett, *Pyrrho, His Antecedents and His Legacy* (Oxford, Oxford University Press, 2000), y el de Charles Brittain, *Philo of Larissa: the Last of the Academic Sceptics* (Oxford, Oxford University Press, 2001).

posibilidad de conocimiento, tanto en un área general como en una específica. Si esta suposición es traída a los textos antiguos, el resultado será una interpretación obviamente inadecuada. El estudio minucioso de un amplio grupo de textos antiguos ha recuperado una comprensión propia del escepticismo antiguo, la cual consiste en una actitud encaminada a la investigación de cualquier postulado discutible, y que tiene que ver con las creencias como con el conocimiento. A diferencia del escepticismo moderno, que con pocas excepciones asume la viabilidad de una posición filosófica aislada de los efectos prácticos, el escepticismo antiguo se toma seriamente la idea de que nuestra actitud hacia nuestras creencias cambiará si nos encontramos con que éstas carecen del soporte racional que previamente asumimos que tenían.

Como resultado, en la medida en que la diferencia entre las concepciones modernas y antiguas del escepticismo se vuelven más claras, recuperamos el sentido del conflicto antiguo entre las interpretaciones de Platón tomado como escéptico y las interpretaciones que asumen su trabajo “dogmáticamente”, es decir, como un sistema de doctrinas. En la comprensión moderno del escepticismo, es extraño pensar en Platón como un escéptico; cuando recuperamos la concepción antigua del escepticismo, podemos ver que ésta es una sutil y poderosa interpretación, y que tiene mucho atractivo. Este rescate de las opciones antiguas ha hecho mucho por desasirse de las preconcepciones contemporáneas en la interpretación de Platón, y en guiarnos hacia una actitud más abierta sobre cómo leer –y enseñar– al más evasivo de los filósofos antiguos.

Más dramático aún es el caso de la teoría ética. La ética antigua ha sido estudiada a lo largo del siglo XX más que nada en la versión de Aristóteles, pero ha sido vista generalmente como un objeto de interés

meramente histórico. El resurgimiento del interés filosófico en los textos antiguos no hizo más que sumarse al principio a esta visión: diversos argumentos antiguos fueron condenados a una “derivación de los valores de acuerdo a los actos”, o faltas similares, y el supuesto argumento sobre la “función” de Aristóteles fue sacado de contexto, dándosele una importancia exagerada y en su mayoría malentendida. El estudio de la ética, sin embargo, se benefició ampliamente de la expansión del interés en un espectro más amplio de la filosofía antigua, debido a que la teoría de Aristóteles es sólo una de tantas teorías antiguas producida dentro de una misma tradición, en la que la felicidad y la virtud son conceptos básicos.

La ética antigua comienza por la reflexión de mi vida como un todo, y en mis intentos de vivir una buena vida, más que en aquella cuya forma es dada por la adherencia irreflexiva a normas y prioridades. Diferentes teorías éticas suelen ser concebidas como respuestas diferentes a la pregunta sobre cómo puedo, de hecho, vivir una buena vida, y la ética es por tanto vista como una lucha por encontrar el plan detallado de mi fin último, la meta que estoy buscando en mi vida como un todo. Debido a que este fin es caracterizado en el pensamiento antiguo como eudemonía o felicidad, este tipo de teoría ética es correctamente llamada eudemonística. Hasta las últimas décadas, las teorías de éste tipo han sido vistas como de una relevancia contemporánea muy limitada, principalmente debido a las toscas y poco criticadas concepciones de la felicidad. La teoría de Aristóteles, por ejemplo, fue frecuentemente descartada por ser egoísta, dada la suposición de que la felicidad es el disfrute o algún otro estado deseado por uno mismo, que uno está tratando de producir. Problemas relacionados con esta interpretación afectaron la comprensión de la virtud en una teoría de este tipo. Está claro, al ver la teoría de Aristóteles por ejemplo, que la virtud, el hecho de ser una cierta clase de buena persona,

es algo multifacético y complejo. Sin embargo, ha sido persistentemente confundida con un tosco tipo de composición ocasional de tendencia del comportamiento, un estado surgido de alguna manera en uno.

El progreso para una mejor comprensión de las ideas antiguas ha recibido una gran ayuda gracias a la extensión del interés desde Aristóteles hacia otras teorías antiguas. Las teorías éticas de Epicuro y los estoicos, por ejemplo, han sido tradicionalmente abordadas, la mayoría de las veces, como un todo, oscureciendo el punto de que su marco teórico es el mismo que el de Aristóteles, a pesar de lo mucho que disienten en otros puntos. El estudio comparativo de ésta y otras teorías permitió que su marco eudemonístico común pudiera ser visto con mayor claridad, y en este caso esta iluminación fue igualmente sorprendente en ambas direcciones: ahora podemos ver que los debates antiguos sobre ética tomaron en un amplio margen la forma de comparar y criticar diferentes opciones dentro de un marco compartido ²¹, y tenemos una mejor comprensión desde nuestro propio lado de las ricas y éticamente prometedoras concepciones de la virtud y la felicidad ²².

Así, el estudio de la virtud y la felicidad a través de un amplio rango de teorías ha tenido dos resultados que se soportan mutuamente. Por una parte, ahora tenemos un mejor entendimiento de teorías como las de Epicuro y los Estoicos. Epicuro ha sido visto simplemente como un

²¹ Por lo tanto, ha habido un interés renovado en el trabajo de Cicerón sobre filosofía ética, *De finibus*, el cual toma precisamente la forma de los debates en pro y en contra las teorías éticas de aquellos tiempos. Hay una nueva traducción de este diálogo al inglés moderno hecha por Rafael Woolf: *Cicero on Moral Ends, Cambridge Texts in the History of Philosophy* (Cambridge, Cambridge University Press, 2001).

²² Mi propio trabajo, *The Morality of Happiness* (Oxford, Oxford University Press, 1993), trata sobre la estructura del eudemonismo antiguo y analiza las teorías de Aristóteles, Epicuro, los estoicos y las teorías híbridas tardías aristotélicas/estoicas como opciones dentro del marco eudaimonístico. Esto permite a los conceptos de virtud y felicidad en ética antigua surgir en detalle, de manera que se minimiza la interferencia de los factores de las concepciones modernas sobre la teoría ética.

Hedonista, y los estoicos como inverosímilmente magnánimos sobre la virtud. La interpretación de ellos de una forma filosóficamente rigurosa, y ver sus teorías como intentos de producción de concepciones defendibles diferentes de vivir una buena vida, ha descubierto que estas teorías son mucho más ricas y filosóficamente aplicables.²³ Por otro lado, nuestro conocimiento mejorado de la virtud y la felicidad en las teorías antiguas ha sustentado el reavivamiento de la llamada “ética de la virtud”. Por algún tiempo, la virtud se ha vuelto un concepto prominente en la teoría ética, pero las hipótesis modernas han limitado la iluminación que ésta puede traer. La exploración de diferentes tipos de teorías antiguas que están basadas en la virtud y felicidad ha abierto las diversas vías en que estos conceptos pueden figurar en una teoría ética moderna.

La ética siempre ha tenido las de ganar en una separación de las prioridades substanciales de la filosofía analítica. A pesar de que ha habido excepciones que se han incrementado notablemente en la última mitad del siglo²⁴, la filosofía ética estuvo hasta hace poco muy perjudicada en la tradición analítica por hipótesis metafísicas de tipo empírico, las cuales, a parte de sus propios problemas, dificultaron que se le hiciera justicia a las teorías antiguas, e hicieron particularmente difícil el que se tuviera un entendimiento apropiado del papel de la felicidad y la virtud en esas teorías. La creciente y creciente prominencia de la “ética de la virtud” en sus muchas variedades debe mucho a la manera en que las teorías

²³ Así como *The Morality of Happiness* (ver la nota anterior), ha habido muchos otros trabajos sobre el hedonismo epicúreo, comenzando con el de Phillip Mitsis: *Epicuru's Ethical Theory* (Ithaca, Cornell University Press, 1988), y vigorosamente continuando con las revistas, y sobre ética estoica, especialmente tenemos el de Brad Inwood: *Ethics and Human Action in Early Stoicism* (Oxford, Oxford University Press, 1985). La discusión de estas teorías tiende a mantenerse en un nivel especializado debido a la naturaleza de nuestras fuentes, pero hay trabajos disponibles más amplios como los de Richard Sorabji: *Emotion and Peace of Mind: from Stoic Agitation to Christian Temptation* (Oxford, Oxford University Press, 2000), y el de Lawrence Becker: *A New Stoicism* (Princeton, Princeton University Press, 1998).

²⁴ Elizabeth Anscombe, Phillipa Foot, John McDowell, Bernard Williams y Rosalind Hursthouse son filósofos, por ejemplo, cuyas propias visiones son muy diversas.

antiguas han sido mejor entendidas. Este es un ejemplo notablemente claro de la forma en que la filosofía antigua puede retroalimentarse dentro de esta corriente principal, pero también de la manera en que las prioridades e hipótesis propias de la filosofía analítica pueden ser descartadas sin perder el interés por la claridad del argumento y la precisión del significado. El trabajo en la ética antigua se ha vuelto mucho más “analítico” en el sentido del cuidado por el rigor en la comprensión de los debates antiguos.

Lo que importa a la Filosofía Antigua

Los que trabajamos en filosofía antigua ya no nos sentimos llamados a demostrar que Platón ya es de interés para la gente que no está interesada en la historia de la filosofía (lo que nunca es un empeño equilibrado, en primer lugar). El proyecto de demostrar que Platón es (a pesar de las apariencias) interesante porque tiene un problema que puede ser resuelto al introducir la distinción entre una referencia opaca y una transparente, o el proyecto de demostrar que Aristóteles es interesante porque tiene alguna clase de teoría funcionalista en mente, son proyectos que durante un tiempo no han tenido futuro.

La filosofía antigua ha aumentado su confianza en sí misma y también su autoestima. Ya no diferimos de los intereses de los filósofos con mentalidad ahistórica, o tomamos los intereses de la filosofía analítica del reciente siglo XX como presuposiciones incuestionables de cualquier pregunta propiamente filosófica. Lo que hacemos es aplicar a los textos antiguos un interés por la precisión y rigor en el argumento, lo que está asociado a la filosofía analítica.

Este resultado puede resultar pobre, y hasta irónico. Pobre porque la filosofía antigua hasta ahora comparte muy pocas de las hipótesis y prioridades de la filosofía analítica no histórica. Irónico porque la influencia de un movimiento ahistórico tal pareciera haber producido una tendencia en la filosofía histórica cuyo vigor aumenta con su conciencia histórica ²⁵. Aun propiamente entendida, la deuda de la filosofía antigua, tal como en el presente se practica, con la filosofía analítica dista mucho de ser pobre. La filosofía antigua ha sido reubicada dentro de la filosofía de forma definitiva. Y la ironía se disminuye una vez que reflexionamos en que el resultado ha sido un interés renovado en la filosofía antigua como práctica del argumento filosófico –y de hecho ha reavivado el interés en periodos de la filosofía antigua en que ésta tomó una forma particularmente especializada y sofisticada. Así, el estudio de la filosofía antigua ha terminado haciendo lo que los filósofos antiguos hacían, a saber, argumentar y debatir sobre una amplia variedad de temas filosóficos. Lo que es sorprendente ahora no es que podamos entrar en debates filosóficos antiguos. Lo que es sorprendente, más bien, es que en la primera parte del siglo nuestra tradición se haya vuelto tan estrecha y aislada de la actividad de los filósofos que razonaban de una manera no-histórica. El compromiso con la filosofía analítica restauró el estudio de la filosofía antigua al vigor filosófico. Ha sido tan exitosamente vigorizante, que ha quedado claro que el estudio de la filosofía antigua, lejos de necesitar de la filosofía no histórica para garantizar una lista de temas interesantes, más bien tiene mucho que enseñar a algunas ramas de la filosofía moderna, particularmente a la ética y la epistemología.

²⁵ Algo similar es cierto, creo, acerca de la historia de la filosofía moderna temprana, pero el caso debe ser tratado independientemente.

Si el estudio filosófico de los filósofos antiguos ahora comparte algunas prioridades y suposiciones con la filosofía analítica no histórica, ¿debería decirse que comparten la misma empresa? Una comparación entre el último número de una revista sobre filosofía antigua y uno de una revista sobre la principal corriente analítica debe llevarnos a pensar esto, ya que es improbable la presentación de muchos temas o metodologías que coincidan. Sin embargo, el mismo punto acerca de si estos temas despiertan el interés sobre la definición propia de la filosofía analítica tampoco ha dejado de ser discutido. Es rebatible que a finales del siglo XX la filosofía analítica se haya caracterizado esencialmente por un interés en la precisión y rigor del razonamiento, menos atada a hipótesis particulares sobre el significado y el papel de la ciencia, que los primeros filósofos analíticos²⁶. Si este es el caso, entonces la filosofía antigua aún se mantiene firme en el pliegue analítico. Solo si la filosofía analítica es llevada a incluir hipótesis filosóficas substanciales se distanciará del estudio de la filosofía antigua. Yo asumo que este no es un tema que pueda ser fácil ni rápidamente resuelto, y si se entienden sus implicaciones no hay una fuerte necesidad de resolverlo²⁷.

¿Que hay sobre la relación de la filosofía antigua con los clásicos? Esto se ha complicado mucho por el sobre enfoque masivo de los clásicos como materia. Cuarenta años atrás los clásicos, particularmente el estudio de las lenguas clásicas, estuvo tan limitado a las escuelas, tanto en Europa como en América, que cualquiera que fuera a especializarse en filosofía antigua ya debía tener una sólida formación lingüística y cultural. Este ya no es el caso. Los graduados que desean especializarse en filosofía antigua frecuentemente aprenden griego y latín como herramientas de

²⁶ Estas hipótesis son predominantemente de carácter empírico, y en el pasado algunas de ellas han llevado a malas interpretaciones de filósofos como Platón.

²⁷ Agradezco a Brian Leiter por sus sugerencias sobre este punto.

investigación, y por lo tanto carecen inevitablemente de una formación clásica más amplia. Su interés por la filosofía antigua probablemente no vaya acompañado por intereses independientes en historia o literatura antigua²⁸. Además, debido a las presiones para la publicación, especialmente en Norteamérica, frecuentemente es difícil para los aspirantes obtener suficiente dominio del material para hacer contribuciones valiosas, con tiempo suficiente para avanzar en sus carreras. Como resultado, los clasicistas pueden encontrar que algunos investigadores de filosofía antigua no están capacitados o lo suficientemente interesados en asuntos textuales y literarios, los cuales pueden determinar puntos locales de importancia filosófica.

Mientras tanto, los departamentos de clásicas se han desarrollado por sí mismos en una dirección mucho menos filológica y especializada, y se han asimilado más al modelo de los modernos departamentos de literatura, con énfasis en el género y perspectivas étnicas, y con la pedagogía influenciada por la teoría literaria de moda en el momento. Esto, a veces, ha producido un distanciamiento, e incluso hostilidad, hacia la filosofía antigua analíticamente practicada, debido a que la teoría literaria involucrada frecuentemente ha sido derivada de tradiciones filosóficas muy diferentes. También, y con una cierta cantidad de ironía, los clasicistas con frecuencia se encuentran reacios a aceptar la filosofía antigua en sus propios términos debido a una teórica insistencia en interpretar los textos en términos de sus antecedentes no filosóficos. Un ejemplo particularmente extraño es la nueva Cambridge Companion to Greek Tragedy, que se preocupa en las producciones originales de los dramas antiguos, y no contiene discusión alguna sobre la Poética de Aristóteles, ni

²⁸ Ha habido una tendencia análoga con la historia antigua, la cual se encuentra ahora con frecuencia en los departamentos de historia más que en los departamentos de clásicas, enseñada por personas con formación de historiadores.

de ninguno de los problemas teóricos que plantea Aristóteles. Como resultado, una especie de división disciplinaria se ha dado entre la filosofía antigua practicada analíticamente, y la metodología empleada por los clasicistas más jóvenes. Esto no es universal, pues se encuentra más pronunciadamente en Norteamérica que en otros países anglófonos, y puede haber intentos de acortar la brecha que pueden ser exitosos principalmente con Platón, el único filósofo que es substancialmente atractivo para ambas partes ²⁹.

Conclusión

En una forma interesante, el impacto de la filosofía analítica en el estudio de la filosofía antigua la ha rejuvenecido, precisamente a través del reconocimiento de que este estudio no es una actividad atemporal sin presuposiciones filosóficas substanciales. Más bien, es un estudio de textos antiguos que les concede el mismo rigor en argumento y énfasis en el conocimiento bien fundamentado que motivó a sus autores originales. Al igual que esos autores, tenemos hipótesis filosóficas y preferencias metodológicas propias, de las que hacemos bien en estar conscientes.

El futuro de la filosofía antigua por lo tanto reside en continuar con lo que ya hemos venido haciendo: comprometernos con los textos antiguos con rigor analítico, pero sin necesariamente tomar en cuenta las hipótesis específicas modernas ni las preocupaciones de la filosofía analítica no histórica. ¿En qué se diferencia esto de lo que hacían los filósofos antiguos? No mucho en realidad (permitiendo, por su puesto, diferentes estilos y métodos). Por tanto, que lo que debemos estar haciendo es nuevo y viejo a la vez. Esto no es sorprendente si reflexionamos, como algunos

²⁹ Algunos ejemplos de exitosas colecciones interdisciplinarias sobre Platón son J. C. Klagge and N. Smith (Eds.): *Methods of Interpreting Plato and His Dialogues* (Oxford Studies on Ancient Philosophy, vol. supp. 1992); Charles Griswold (Ed.): *Platonic Readings, Platonic Writings* (London, Routledge, 1998), y Julia Annas and Christopher Rowe (Eds.): *New Perspectives on Plato, Modern and Ancient* (Harvard, Harvard University Press, 2002).

olvidaron hacer al primer destello de emoción analítica, que la historia de la filosofía es por naturaleza una actividad híbrida e impura. No estamos haciendo filosofía analítica “pura”, pero tampoco estamos haciendo historia. De ahí, que podemos esperar siempre crítica imperceptible de ambos lados. Argumentamos con los antiguos, pero siempre estando conscientes de nuestras hipótesis y de las de ellos. Si nos olvidamos de tomar en cuenta nuestras propias hipótesis filosóficas, no entenderemos bien a los antiguos. Si nos olvidamos de tomar en cuenta las de ellos, nosotros tampoco los entenderemos. Es un proyecto difícil, claramente con un continuo y amplio riesgo de entender mal las cosas. El futuro de la filosofía antigua radica en aceptar lúcidamente esto y la complejidad que conlleva. Debemos evitar, por un lado un intento de abandonarse a la supuesta pureza de unos debates atemporales y descontextualizados, pero por el otro también un retroceso a hacer historia de las ideas.

Debo enfatizar en conclusión el punto ya obvio, de que esta no ha sido, a pesar de su inevitable enfoque histórico, una medición del trabajo hecho en filosofía antigua en las últimas décadas, y no hace predicciones sobre qué áreas en particular serán las ganadoras en las apuestas de la investigación. El trabajo en filosofía antigua nunca ha estado más vivo ni más expandido. El progreso y los alcances se orientan a muchas direcciones distintas. Además, un estudio que le haga justicia a la gran cantidad de excelentes trabajos hechos en Europa, Gran Bretaña y Norteamérica en las últimas décadas sería una clase de empresa completamente diferente ^{30 31 32 33}.

³⁰ Hago reconocimiento al trabajo hecho en el Reino Unido a partir de 1990 en “Royaume-Uni III: La philosophie antique”, en *La philosophie en Europe*, bajo la dirección de Raymond Kilibansky y David Pears (Paris, Gallimard, 1993, pp. 398-404).

³¹ La mejor introducción reciente a la filosofía antigua como materia es *Philosophie grecque*, bajo la dirección de Monique Canto-Sperber en colaboración con Jonathan Barnes, Luc Brisson, Jacques Brunschwig y Gregory Vlastos (Paris, Presses Universitaires de France, 1997). El estudio de la materia se ve hoy favorecido por un reciente aumento de las herramientas de investigación.

Tenemos un amplio número de nuevas y buenas traducciones. Las traducciones de los Presocráticos se pueden encontrar tanto en la docta presentación de Cambridge de Kirk, Raven y Schofield, como en las versiones más populares de Barnes y Waterfield. También numerosas traducciones recientes de Platón pueden encontrarse en los *Oxford World's Classics* de Penguin, así como en los nuevos trabajos completos de Hackett. La traducción antigua de Oxford de las obras completas de Aristóteles ha sido revisada, y se encuentran disponibles numerosas traducciones recientes de sus trabajos individuales. La filosofía post-helenística se encuentra disponible en un número de nuevas traducciones de autores individuales (notablemente Sexto Empírico y Cicerón) y en las antologías hechas por Inwood y Gerson y por Long y Sedley. Comentarios filosóficos pueden encontrarse en las Series Oxford de *Clarendon Plato*, *Clarendon Aristotle* y *Clarendon Later Ancient Philosophy translations*. Cambridge ha producido útiles *Companions* para Platón, Aristóteles, el Estoicismo y la Primera Filosofía Griega, que contienen artículos y bibliografía de interés actual. Hay una nueva *Enciclopedia de Filosofía Clásica* de Greenwood, un *Diccionario Clásico de Oxford* revisado y nuevas historias de filosofía antigua de Blackwells, Routledge y Harvard (tomadas de Flammarion). Hay historias recientes de Cambridge sobre pensamiento político antiguo y filosofía helenística, así como la serie de textos de Cambridge (traducidos y con notas) sobre la historia de la filosofía y la historia del pensamiento político, así como los *Cambridge Companions* para el Pensamiento Antiguo que son de interés actual. Las fuentes electrónicas también están en expansión: toda la literatura grecolatina se encuentra ahora disponible en CD-ROM, la base de datos del Proyecto Perseo se encuentra disponible para ayudar a los aprendices en (<http://www.perseus.tufts.edu>) y el Proyecto Archélogos, un análisis argumentativo de los textos filosóficos, se encuentra en desarrollo en la web (<http://www.archelogs.com>). Esta lista dista de ser exhaustiva. El área nunca había sido tan fácil de abordar, ni tan vívida y variada.

³² Christopher Gill: "El impacto de la filosofía griega en la filosofía ética contemporánea", que aparecerá en un volumen de la Sociedad Platónica Internacional en honor a Thomas Robinson, es un reconocimiento valioso que da detalles sobre figuras prominentes tales como Terence Irwin y Nicholas White, al que mi estrecho enfoque aquí ha omitido.

³³ Me gustaría agradecer a todas las personas con las que he discutido estas ideas, especialmente a Brian Leiter, Christopher Rowe, Myles Burnyeat y André Laks. No es necesario decir que soy la única responsable del resultado, con el que no espero que todos en el área estén de acuerdo (una buena señal, creo).