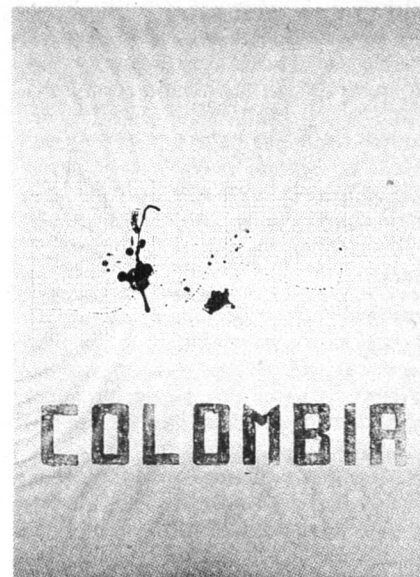


En el siglo pasado Santa Fé de Bogotá fue denominada (hiperbólica o irónicamente, no lo sabemos) "La Atenas suramericana". Este título parece ser bastante inexacto, puesto que el cultivo del humanismo en esta ciudad se reducía a un escaso número de personas como Miguel Antonio Caro o Rufino José Cuervo, y éstos se ocupaban principalmente de la lengua y la literatura latinas, mientras que sus conocimientos del griego quedaban a nivel elemental. La situación empezó a cambiar hace algunos lustros: nació el interés por la filosofía, la literatura y la cultura griegas. Señalé este cambio en unas reseñas publicadas en revistas colombianas, y luego reunidas en mi libro *Humanismo en Colombia*, Bogotá, 1980, págs. 67-109. Ahora quiero reseñar algunos estudios relacionados con la antigua Grecia y editados recientemente en el país.



ANTONIO CARO. "Colombia". Dibujo-técnica mixta. Grupo de 3. 100 x 70 cms. 1972.

## Los Antiguos Griegos entre nosotros (I)

Por  
Joozas Zaranka

### 1

**Danilo Cruz Vélez.** *La alegoría de la caverna*. Bogotá, 1978

Este ensayo ocupa todo un número de la revista *Golpe de Dados* Vol. VI, No. 33, 1978, págs. 41-60). Su autor conocido intelectual colombiano, analiza la célebre alegoría de la caverna apoyándose en las interpretaciones de Jaeger y de Heidegger. La ve desde el punto de vista del origen de la filosofía, pero admitiendo que ésta no es la única manera posible de interpretarla.

El autor del ensayo, antes de resumir el relato platónico, observa que Jaeger, el máximo representante del llamado tercer humanismo, "ve la alegoría desde el punto de vista de la *paideia*" (p.46), a través de la cual el hombre entra al reino de la filosofía, mientras que Heidegger la ve "desde el punto de vista de la verdad" (p.47); éste también acepta que la *paideia* es el centro de la alegoría, pero en su opinión la *paideia* platónica tiene un aspecto negativo, puesto que "ahoga

las fuerzas primigenias del pensamiento griego" (p.47). En esta forma, Heidegger critica a Jaeger sin mencionarlo.

Cruz Vélez, siguiendo a otros intérpretes, entiende el ascenso hacia el mundo de las ideas como la vida contemplativa, *bíos theoretikós*, y el descenso a la caverna como la vida política, *bíos politikós*. Señala que ambos tipos de existencia se mezclaron en Platón, precisando que su intervención en política durante su estadía en Sicilia terminó en un fracaso. Aquí recuerda el autor del ensayo la "desventurada conducta" de Heidegger como rector de la Universidad de Friburgo en 1933, durante los primeros meses del régimen hitleriano.

Me permito observar que Jaeger tampoco tuvo éxito; el tercer humanismo propugnado por él no pudo prosperar en Alemania después de la llegada de los nazis al poder. El autor de *Paideia* emigró a los Estados Unidos (1936), donde publicó los tomos segundo y tercero de la obra, en los cuales la insistencia en la *paideia* humanística no le permitió hacer una historia objetiva de la educación en Grecia. Esta fue escrita -como afirma A.

Momigliano, y en esto estoy inclinado a darle la razón- por el francés H.J. Marrou (*Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, 1948, trad. esp. Buenos Aires, 1965; hay varias reediciones).

El ensayo está escrito en lenguaje claro y estilo esmerado, como todas las publicaciones de Cruz Vélez. No encontramos en él ese diluvio de neologismos que hacen indescifrables e ilegibles algunos textos de filósofos contemporáneos.

### 2

**José Lorite Mena:** *El joven Aristóteles. Jalones de una inquietud realista*. Bogotá, Ediciones Uniandes, 1980, 154 págs.

**José Lorite Mena:** *A partir de los griegos* (selección de artículos). Bogotá, Universidad de los Andes, 1983, 336 págs.

Se reseñan aquí estos dos libros del profesor español radicado en Colombia por haber sido publicados en el país, pero se excluyen las publicaciones del mismo autor que han aparecido en París (*Pourquoi la Métaphysique. La voie de la sagesse selon Aristote*, 1976, que es su tesis doctoral en la Universidad de Friburgo,



Suiza, *Du mythe a l'ontologie. Glissement des espaces humains*, 1979), y en Madrid (*El animal paradójico. Fundamentos de antropología filosófica*, 1982).

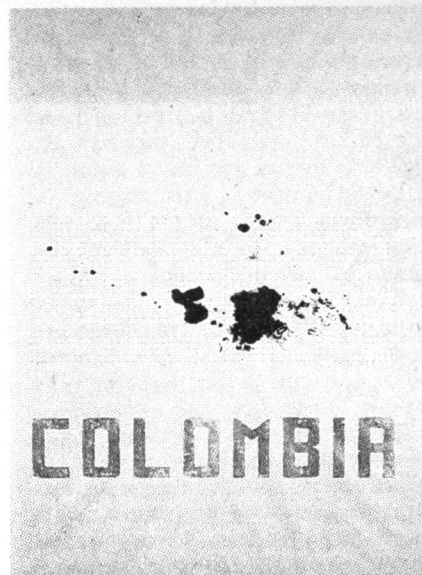
En el primer libro, como lo especifica el subtítulo, se trata del desarrollo filosófico del joven Aristóteles. Las obras aristotélicas suelen dividirse en exotéricas y esotéricas o acromáticas. Las primeras, escritas por el joven Aristóteles generalmente en forma de diálogo, estaban destinadas a un público amplio; fueron bien conocidas en la antigüedad y su estilo fue elogiado por varios autores, entre ellos Cicerón. Las segundas eran apuntes para los cursos que Aristóteles daba a sus discípulos o materiales de sus investigaciones. Estos apuntes y materiales fueron publicados solamente en el siglo I a.C. Por una ironía del destino sucedió algo paradójico: las obras exotéricas se perdieron y han llegado hasta nosotros solamente las obras esotéricas.

Ya en el siglo pasado comenzaron los esfuerzos por reunir los fragmentos de las obras exotéricas. Se debe anotar un hecho curioso: Valentine Rose, fue quien primero publicó una amplia colección de los fragmentos; quería demostrar que éstos y las obras a que pertenecían, ¡no eran de Aristóteles! En este siglo fue Jaeger quien dio impulso a la investigación de la obra exotérica del Estagirita, publicando en 1923 su *Aristóteles. Fundamentos para la historia de su desarrollo*. Este desarrollo consistiría, según Jaeger, en el paulatino alejamiento del joven Aristóteles de su maestro, sobre todo en lo que concierne a la teoría de las Ideas. La interpretación jaegeriana, aceptada con algunas pequeñas modificaciones por la mayoría de los investigadores, se ha convertido casi en la *communis opinio*, aunque no faltan especialistas que se apartan de ella. El profesor Lorite la acepta y considera que en las primeras obras exotéricas (*Grilo y Eudemo*) Aristóteles seguía fielmente a Platón, mientras que en las posteriores (*El Protréptico* y *Sobre la Justicia*) ya expresaría ciertas dudas inquietantes respecto a la doctrina de su maestro, de la que se apartó finalmente en los diálogos *Sobre las Ideas* y *Sobre la Filosofía*. Para fijar los jalones de este desarrollo el autor coteja los fragmentos de las obras perdidas tanto con los textos de Platón como también con las obras esotéricas conservadas de Aristóteles. El método es acertado y los resultados parecen convincentes.

Lorite cita muchísima bibliografía moderna, tal vez demasiada, el texto de

unas 130 páginas está acompañado de 237 notas y, en la mayoría de los casos, una nota contiene varios libros y artículos, aunque hay que anotar que muchas obras se citan enteras, sin la indicación de la página pertinente. No se entiende sin embargo qué utilidad puede tener tal acumulación bibliográfica, si no se discuten las opiniones de los autores citados (Hay excepciones, pero pocas, v. gr., cuando Lorite argumenta contra Pépin, y lo hace con buenas razones, págs. 116-118). Se puede tomar como ejemplo el caso del profesor sueco I. Düring, autor de varios libros y artículos sobre Aristóteles y editor de su *Protréptico*. Lorite lo menciona en varias notas, pero deja en silencio el hecho de que Düring rechaza la interpretación jaegeriana de un Aristóteles platonizante que evoluciona hacia el realismo. Para él Aristóteles, desde el principio, era empirista (realista). La profesora holandesa Cornelia J. de Vogel (1965) trató de refutar los argumentos de Düring y defender la interpretación de Jaeger pero ella misma terminó aceptando que “en ningún fragmento se atestigua expresamente que él (es decir, Aristóteles) haya aceptado más o menos durante 10 o 15 años la teoría de la Ideas”. Según ella, Jaeger tiene razón cuando afirma que Aristóteles durante unos 15 años se situaba muy cerca de la metafísica y la psicología de Platón y que los fragmentos muestran que su crítica de la teoría de las Ideas no aparece muy temprano. En 1966 Düring replica a la profesora de Vogel defendiendo su posición anterior. No es aquí el lugar de exponer sus argumentos, pero Lorite debía tenerlos en cuenta y demostrar que eran equivocados, porque si Düring tiene razón, el libro de Lorite debería ser escrito de una manera completamente distinta.

Volviendo a la bibliografía, se debe señalar que la manera como la presenta el autor dificulta su consulta al lector, quien pierde el tiempo buscando en qué nota apareció por primera vez una obra con su título completo para descifrar *op. cit.*, o el título abreviado. Actualmente casi todos los autores y las casas editoras presentan en obras científicas la bibliografía de una manera más racional: la ponen aparte, en una lista organizada alfabéticamente, según las abreviaturas que en general se reducen al apellido del autor y la fecha de su publicación; luego, después del signo de igualdad, se ponen los datos bibliográficos completos. Así la lista bibliográfica ayuda a descifrar fácilmente las abreviaturas citadas en las notas.



ANTONIO CARO. "Colombia". Dibujo-técnica mixta. Grupo de 3. 100 x 70 cms. 1972.

Al terminar la breve reseña de esta obra de Lorite es conveniente hacer alguna observación sobre su lenguaje. Que un lituano diga a su estimado colega español: “El castellano de su libro me suena a veces bastante raro”, es paradójico, descortés y ciertamente desagradable para ambos; sin embargo hay que decirlo acordándose del maestro Aristóteles: “*Amicus Plato, sed magis amica veritas*”. Abre Lorite las reflexiones iniciales (p.7) con puntos suspensivos (raros veces usados en textos filosóficos) y preguntas retóricas. Cuestión de gustos. Pero ya en la página siguiente, donde el autor trata del texto, leemos estas oraciones confusas: “Solamente, las exigencias del prurito intelectual de la comprensión empuja a añadir evidencias (textos, tejidos, cadenas) a una evidencia de base. Un discurso circular y acumulativo que acepta en su juego -en la estrecha margen de la familiaridad del texto original- las preguntas ‘domesticadas’. (¿Una pregunta domesticada es todavía una pregunta? ¿Puede el abismo tener sabor de hogar?). Para salir del texto -y nuestra historia es más (cont)- texto que vivencia, que sub- texto-, confrontarse a la ‘nada’ socrática, al extrañamiento, para des-textuar o des-discutir nuestra realidad, no entra en el intercambio civilizado de evidencias”.

Los que han resistido la lectura de algunas páginas del libro de J. Derrida intitulado *De la Grammatologie* (1967), reconocerán en el pasaje citado de Lorite un



cierto parentesco con la lengua de aquel gramatólogo. El filósofo E. Gilson *Lingüística y Filosofía*, p. 231, n. 8), mencionando el libro de Derrida, escribe: "Señalo este libro por la importancia del tema, pero resultándome a menudo ininteligible la lengua que usa el autor, no me siento autorizado para exponer las conclusiones. Había esperado yo aclararme leyendo el estudio que le ha consagrado M. Gérard Granell..., pero al estar este estudio escrito en la misma lengua que el libro no he avanzado más". Luego expresa Gilson sus temores: "Puede uno temer que esta epidemia del lenguaje se propague". En realidad, la epidemia se propagó en Francia, donde varios autores, generalmente con apellidos extranjeros, publicaron y siguen publicando obras de lingüística, teoría literaria y filosofía en la "nueva" lengua críptica entendida por pocos iniciados. En su libro *Dy mythe a l'ontologie*, Lorite también sucumbió a esta epidemia (y escribió un libro ilegible). No se ha curado de ella completamente ni en *El joven Aristóteles*, porque el embrollado texto antes citado no es, por desgracia, el único que aparece en el libro.

La situación del francés frente a la "nueva" lengua no es muy preocupante: la claridad de la lengua francesa (Napoleón decía: "Lo que no es claro, no es francés") y la larga tradición filosófica expresada en esta lengua, ayudarán a curarse de la epidemia. Pero la situación en América Latina es distinta: para la investigación filosófica naciente, sería un golpe fatal si ella se hundiera en la confusión del lenguaje. Esperamos que Lorite se da cuenta de esto y maneje más respetuosamente su lengua materna.

El segundo libro de Lorite es una colección de estudios anteriormente publicados en revistas colombianas o extranjeras. Es difícil reseñarlo porque abarca muy variados temas referentes a la vida cultural, política, social y religiosa de los griegos, a los filósofos presocráticos, a Platón y Aristóteles, y algunos temas que en gran parte se salen del ámbito griego, como los relacionados con el aborto y el sexo.

La colección será útil para los que deseen profundizar sus conocimientos en el campo de la historia de la cultura y filosofía griegas, aunque como es natural no todas la tesis o hipótesis logren convencer al lector crítico. Hay una tendencia en los estudios de Lorite a formular conclusiones bastante categóricas que van más allá de lo que permiten afirmar las premisas históricamente comprobadas.

Por ejemplo, en el primer estudio Lorite coloca a Homero en la época que ya conoce la escritura alfabética, y afirma que el poeta "es el primer gran representante de la alianza entre la eficacia de la nueva técnica expresiva y el poder" (p.9). Pero si se demuestra con argumentos serios (como lo hace Bruno Gentili, *Poesía e pubblico nella Grecia antica. Da Omero al V secolo*, Roma-Bari, 1984, págs. 20-23; por su fecha, el libro no podía ser conocido por nuestro autor cuando escribía su estudio) que Homero no hacía uso de la escritura, ¿en qué se apoya la hermosa construcción de Lorite que une la escritura con el poder y convierte a Homero en un obsecuente servidor "de los señores que detentan el poder y que ofrecen al poeta, con su protección, ventajas insustituibles"? Pareciera que Lorite se inspirara en la situación que deben soportar los poetas de nuestro tiempo en los países totalitarios para pintar a su Homero de ficción. Y afirmar que en la obra de Homero "esta hábil y erudita recolección de costumbres, leyendas, mitos... no se realiza de una, manera 'neutra', imparcial, sino que opera selectivamente, siguiendo los meandros de los gustos y exigencias de los señores...", afirmar esto equivale a olvidar que Homero, cantando a los griegos sobre la guerra que ellos habían hecho contra Troya, tiene suficiente espíritu de independencia para representar al troyano Héctor más humano y más simpático que la mayoría de los héroes griegos.

No se entiende cómo las palabras que las musas dirigen a Hesíodo en la *Teogonía* v. 27-28): "Sabemos contar mentiras semejantes a la realidad, pero también sabemos, cuando queremos, contar verdades", pueden ser interpretadas por Lorite como un ataque contra Homero (p.15). Si Hesíodo es anterior a Homero, como lo afirma West, editor y comentarista oxoniano de la *Teogonía* y de los *Trabajos y Días*, la afirmación de Lorite choca contra una imposibilidad cronológica. Si se acepta la versión tradicional (jamás bien demostrada) según la cual Hesíodo es posterior a Homero, tampoco las palabras de las musas tienen el alcance que les atribuye nuestro autor, puesto que existen varias expresiones paralelas en Homero, en que los dioses engañan o dicen verdad a los hombres (ver el comentario de West referente a este pasaje).

Sobre las dos luchas que existen en el mundo no se habla en la *Teogonía* (en el libro reseñado leemos: *Teología* sino en los *Trabajos y Días* (vv. 11-26), pero no se trata de la lucha de las armas opuesta a

COLOMBIA

ANTONIO CARO. "Colombia". Dibujo técnica mixta. Grupo de 3. 100 x 70 cms. 1972.

la de la palabra como, para las necesidades de su teoría sobre el poder, interpreta Lorite (p.15), sino opuesta a la emulación en el trabajo.

Se afirma (págs. 58 y 82) que la predicción de un eclipse por Tales proporciona la fecha de nacimiento de la filosofía: es el 28 de mayo de 585 a. C. Pero se trata de una falsa alarma: no hubo en esta fecha tal alumbramiento, porque Tales no ha podido predecir el eclipse con exactitud, como lo admite con razón nuestro autor (págs. 66-67).

Lorite afirma con insistencia que Platón en el *Cratilo* deriva el nombre de Hestia de la *ousia* entendida como esencia estable (págs. 143-4), pero al leer con atención todo el pasaje del mencionado diálogo (401 b-e), se ve que se trata de la realidad, y ésta, en el contexto empapado de heraclitismo, no es estable sino fluente.

Los ejemplos anteriores muestran que el libro de Lorite exige del lector mucho espíritu crítico. No hay necesidad de volver a hablar sobre la "nueva" lengua que aparece también en muchos pasajes de esta colección y dificulta su lectura. La consulta se hace casi imposible a causa de la falta de índices. Agreguemos además que es al menos una descortesía con el lector indicar en notas las revistas a veces inaccesibles en que han aparecido algunos de sus estudios y no mencionar allí mismo que están reimpresos en este libro.



Hay bastantes errores de imprenta, sobre todo en las palabras griegas transcritas en alfabeto latino; pero el error más desagradable está en esta última lengua, cuando el *homo erectus* -el hombre erguido, dos veces se convierte en *homo eructus* -el hombre vomitado, o más exactamente eructado (págs. 132-133).

3

**Eugenio Lakatos Janoska:** *La antropología filosófica de los presocráticos*. Bogotá, Ediciones Rosaristas, 1981, 209 págs.

Del diseño bastante sentimental que adorna la portada del libro podría ser culpable sólo su autora, pero el profesor Lakatos, húngaro nacionalizado en Colombia, comparte la culpa, porque acepta el grabado con entusiasmo y a su exégesis dedica toda una página. El libro termina con las siguientes exhortaciones, expresadas en tono más digno de un predicador que de un tratadista de la filosofía: "¡No tengamos miedo a las realidades! ¡Volvamos a estas pautas presocráticas en nuestras Antropologías Filosóficas y veremos que el hombre otra vez será HOMBRE! (pág. 204).

A causa de envoltura tan sentimental y retórica, el lector empieza a sospechar que el contenido del libro pueda ser muy edificante y, tal vez, mucho menos instructivo. La sospecha se convierte en inquietud cuando se lee el subtítulo: "Pautas para una Antropología Filosófica postmoderna a través de sus fragmentos". La inquietud surge por dos motivos:

1. No sabemos si las fuerzas del autor alcanzarán para trazar tales pautas, aún limitándolas, como lo indica el título de la primera parte, a América Latina. (Aquí cabría la pregunta de si la filosofía latinoamericana ya existe, o todavía no; parece que los peritos no se ponen de acuerdo, pero mientras tanto, en Bogotá, alguna universidad resuelve el problema prácticamente abriendo cursos de postgrado en esta especialización.)

2. En las investigaciones históricas la preocupación por el futuro, aunque ésta sea muy noble, a menudo termina en una distorsión de la imagen del pasado. En realidad, Lakatos, en vez de establecer las pautas para la filosofía antropológica a través del estudio serio y objetivo de los fragmentos de los presocráticos (dudo que ellos proporcionen una base suficientemente amplia para tal tarea),

estudia a los presocráticos a través de los anteojos de su antropología filosófica ya preconcebida y esbozada en la portada del libro con los tres círculos: Dios-cosmos-hombre. No hay que extrañarse entonces que resulten excluidos del estudio los presocráticos que no caben en el esquema ya trazado por el autor: los sofistas y Demócrito. Los motivos de tal exclusión están expuestos en las páginas 7 y 8. Lakatos admite que "mientras los primeros filósofos griegos en su mayoría se inclinaban hacia los problemas cosmológicos, los sofistas se dedicaban a los problemas antropológicos". Pero añade: "...nuestro interés se concentra más bien en la voluntad de querer descubrir pautas valederas para una antropología filosófica en una época que no ha sido todavía inundada por intereses ajenos a tal disciplina como era en los tiempos de los sofistas. Por tal motivo excluimos a los sofistas de entre los presocráticos... A propósito dejaremos al lado a Demócrito, a pesar de que tenga una doctrina finamente elaborada sobre el hombre, sobre su cultura, sobre el lenguaje, sobre la estructura del cuerpo humano, sobre el móvil del progreso en la vida del hombre, etc. Porque Demócrito depende... de su paisano el sofista Protágoras..."

Sin duda será difícil encontrar en un libro de filosofía un razonamiento más ilógico, porque las citas anteriores equivalen a la declaración: en este libro se estudia la antropología filosófica de los presocráticos excluyendo de su número precisamente a los que dieron prioridad al problema del hombre. La verdadera causa de la exclusión parece ser ésta: los sofistas y Demócrito no estudiaban, según Lakatos, al hombre "bajo el horizonte de la totalidad del ser análogo" sino bajo el "esquema horizontal" que para el autor es heideggeriano (pág. 8).

Después de tal preámbulo, es difícil esperar que el autor interprete objetivamente aun a los filósofos admitidos por él: Anaximandro, Jenófanes, Heráclito y Empédocles (dónde se perdió Parménides, es un misterio).

Así, en el único fragmento más o menos completo y en otros formados por palabras sueltas de Anaximandro, que se consideran como auténticos, la voz *phusis* no aparece. Otra cosa son los testimonios en que autores de épocas posteriores, al hablar de Anaximandro, usan la terminología de su propio tiempo. Sin embargo, Lakatos, para sus necesidades apologéticas, equipara el *ápeiron* de Anaximandro con la *Phusis Universal* y, citando textos desde Homero hasta Sine-

sio (IV-V s.d.C), la convierte en divinidad. De esta manera se obtiene el primer círculo de la portada.

Al frente de la *Phusis particular* que es el cosmos. De nuevo no cita ningún fragmento de Anaximandro sino que lanza una serie de fragmentos de otros presocráticos y considera que el *Fedro* de Platón es "un resumen excelente" de la doble noción de la *Phusis* atribuida por Lakatos a aquel filósofo (págs. 47-53). Si esto es un método científico, al mezclar sin discernimiento toda una serie de filósofos de varias épocas, se puede obtener cualquier antropología filosófica deseada.

Otro ejemplo podría ser el *logos* de Heráclito que se convierte en divino. ¿No lee Lakatos al filósofo de Efeso a través de doctrinas estoicas y cristianas? Se podría aumentar el número de interpretaciones falseadas, pero ya es suficientemente claro que en el libro hay muchas inexactitudes.

Se debe subrayar también el desenfoque histórico en el estudio de Lakatos. El presenta el cuadro de la época (págs. 9-24) basándose en los historiadores del siglo pasado: Fustel de Coulanges (cuyo libro es de 1864), Burckhardt (quien murió en 1897) y Mayer (el texto de su *Historia de la Antigüedad* no ha sido cambiado desde 1902). Todos ellos son venerables historiadores pero sus libros ya no están al día. Pero si se perdona este atraso bibliográfico, de todas maneras no se entiende por qué Lakatos insiste en las reformas de Solón, Pisístrato o Clístenes, las cuales concernían al Atica, siendo que ninguno de los cuatro presocráticos estudiados tenían relación con Atenas.

En la bibliografía se echa de menos la extensa *Historia de la filosofía griega* de Guthrie (6 vols.) que está apareciendo en traducción española. Hay muchas inexactitudes en la información sobre las colecciones anteriores a la de Diels-Kranz (págs. 4 y 5). La sigla "DK 22 (12) A 16" está mal explicada por Lakatos: el número (12) no indica la edición de Bywater sino las ediciones 1-4 del mismo Diels.

Para terminar, el autor de estas líneas siente la obligación de aclarar que no se opone a que se tracen las pautas de la antropología filosófica según la tradición occidental de nuestra cultura que tiene sus raíces en la religión judía, el pensamiento griego, el derecho romano y el cristianismo, pero le parece ilícito cristianizar a los presocráticos.