

NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA Y EL IDEALISMO:
NEXOS Y CONCORDANCIAS

YOVANNY REYES FRANCO

UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
VICERRECTORÍA GENERAL DE UNIVERSIDAD ABIERTA Y A DISTANCIA
FACULTAD DE EDUCACIÓN
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA Y PENSAMIENTO POLÍTICO Y ECONÓMICO
BOGOTÁ, 2015

NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA Y EL IDEALISMO:
NEXOS Y CONCORDANCIAS

YOVANNY REYES FRANCO

Asesor:

ALONSO MALPICA CAPACHO

Trabajo de grado para optar al título de licenciado en
Filosofía y Pensamiento Político y Económico

UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
VICERRECTORÍA GENERAL DE UNIVERSIDAD ABIERTA Y A DISTANCIA
FACULTAD DE EDUCACIÓN
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA Y PENSAMIENTO POLÍTICO Y ECONÓMICO
BOGOTÁ, 2015

Tabla de contenido

1. Introducción.....	1
2. Justificación.....	3
3. Delimitación y planteamiento del problema.....	7
4. Objetivos.....	9
4. 1. Objetivo general.....	9
4. 2. Objetivos específicos.....	9
5. Marco referencial.....	10
5. 1. Antecedentes.....	10
5. 2. Referente conceptual.....	17
5. 3. Referente teórico.....	22
6. Referente metodológico.....	33
6. 1. Tipo.....	33
6.2. Enfoque.....	34
6. 3 Método.....	34
6.4. Técnicas e instrumentos.....	35
6.5. Etapas investigativas.....	35
7. Análisis y hallazgos.....	37
7.1. Metafísica y Ontologismo Parmenidianos.....	37
7.2. Platón: la realización del Idealismo como sistema.....	58
8. Conclusiones.....	77
9. Bibliografía.....	80
Webgrafía.....	83
Anexos	

INTRODUCCIÓN

La presente investigación versa sobre el pensamiento del filósofo colombiano Nicolás Gómez Dávila en las relaciones que éste tiene con el Idealismo clásico de Parménides y de Platón. Como es sabido, la obra de este ilustre bogotano se ha dado a conocer en Europa con algún éxito y sobre ella se han escrito monografías, unos pocos libros y se han organizado congresos y conversatorios en los que se han discutido aspectos de su vida o alguno de los tantos asuntos de los que da cuenta su obra, que bien pueden ser temas políticos, estéticos, morales, religiosos o filosóficos. Ahora bien: a cualquier lector de su obra, *Escolios a un texto implícito*, le parecerá que casi todas sus sentencias son una mordaz crítica en contra de los valores de la modernidad, sean el progreso, la democracia o la técnica, y que por lo tanto, es solamente un pensador político, o quizá, con mayor precisión, un reaccionario a la vieja usanza. Con toda probabilidad que quienes así piensan de su obra, los admiradores de su persona como los entusiastas que han tratado de llevar su pensamiento a la academia, aciertan en reconocerlo como un antimodernista pero yerran en motejarlo con el exclusivo remoquete de “conservador”.

Precisamente el presente estudio de su pensamiento viene a reivindicar su faceta de filósofo preocupado por los grandes temas de la filosofía clásica, fueren gnoseológicos o metafísicos, que sin cesar son mencionados en cientos de esos párrafos independientes y disímiles que constituyen su obra. No debe perderse de vista que Gómez Dávila fue un lector compulsivo y que la mayoría de los Escolios se redactaron como pensamientos o como anotaciones que le suscitaban los libros que estaba leyendo. Tenidas en cuenta las anteriores consideraciones se creyó posible indagar por los supuestos teóricos y filosóficos que alientan o fundamentan sus concepciones acerca del conocimiento así como por las influencias recibidas de los pensadores clásicos griegos que son fácilmente identificables en sus afirmaciones y pronunciamientos metafísicos. Se diría, pues, que con los resultados y conclusiones que se obtengan al final de la investigación se habrá cumplido, en parte, el objetivo académico de proponer una perspectiva de análisis de la obra de Gómez Dávila diferente al reaccionarismo y quedarán abiertas posibilidades para que las personas interesadas así como los centros de estudios filosóficos se centren en el contenido más estrictamente filosófico de la obra de este pensador.

En el marco de referencia se incluyó un apartado en el que se proponen algunas de las muchas definiciones que suele darse al término Idealismo y se contextualiza a la luz de la

historia, el origen, el desarrollo y las diversas formas que sus escuelas han adoptado a lo largo de los siglos, a fin de evitar los equívocos y de precisar el tipo de Idealismo al que con el título de la presente monografía se alude. En el referente teórico, a falta de teorías existentes acerca del tema específico del proyecto, se hace el análisis de las contribuciones de dos importantes filósofos que fueron trascendentales en el origen del Idealismo de Parménides y en el de Platón, sin los cuales las doctrinas de estos últimos no son comprensibles. Así, Jenófanes y Sócrates son tratados como los representantes más antiguos de la susodicha corriente de pensamiento y se consideran por antonomasia como los proto-Idealistas. Valga la verdad: el análisis histórico del lugar de estas dos figuras del pensamiento permitirá el análisis de los sistemas de Parménides y de Platón, y a su vez, ayudarán al objetivo de encontrar las relaciones que con la tradición filosófica griega tiene Nicolás Gómez Dávila.

En apartado distinto se hace una pequeña reflexión sobre las concepciones de Gómez Dávila referidas a la educación. Se señala su crítica a las formas educacionales modernas y al sistema educativo que en su concepto, en poco o nada, coadyuvan a la verdadera formación del ciudadano que reclama el mundo de hoy. En cambio de la educación formalista y escolar propone más bien la adopción de diferentes formas educativas que en todo caso rescaten las viejas formas humanistas practicadas en el mundo griego.

En lo que respecta a asuntos metodológicos la investigación se adelantó en el marco del paradigma cualitativo entendido como aquél modelo de indagación que pretende reconstruir el universo simbólico de los sujetos y en el cual el investigador comparte con los sujetos-objetos de estudio cosmovisiones, intereses e ideales. Siendo que el objeto de estudio era el pensamiento de Nicolás Gómez Dávila no se realizó trabajo de campo, y en cambio, se optó por las técnicas y procedimientos propios de la investigación documental: búsqueda de documentos, lectura exploratoria, toma de notas y lectura interpretativa. El enfoque hermenéutico, por su parte, permite la intelección de la obra de un autor como un todo y no solamente como el conjunto de signos gráficos puestos sobre el texto; es una forma de penetrar en los aspectos profundos del pensamiento del autor hasta sus raíces explicativas.

JUSTIFICACIÓN

Es ciertamente Nicolás Gómez Dávila un desconocido ilustre entre sus coterráneos. Y sería ello admisible si se tratara de un colombiano más y no de un hombre de sus particularidades. Su excelsa formación académica forjada al amparo de profesores particulares, su carácter de lector insaciable y la originalidad perspicaz de su pensamiento, deberían haberle hecho merecedor de un sitio de preeminencia entre la estrecha y siempre escasa élite intelectual colombiana. El olvido de la figura de Gómez Dávila no es, por acaso, un capricho de la historia ni la desventura merecida a una personalidad sin atributos. No, muy al contrario, su postura de reaccionario confeso le granjearon la animadversión de los partidarios de la derecha y de paso la cólera de los militantes del comunismo, aunque muchos de ellos hayan frecuentado su casa y sostenido con él, sin duda, conversaciones sobre temas políticos, económicos y filosóficos para los cuales la abundancia de sus lecturas le daban la licencia de autoridad. De cualquier modo, la condena al ostracismo de la que fue objeto no le victimizó. Su acomodada economía en la capital colombiana le permitieron la vida de ermitaño en las estrechas de su casa, o mejor, tan sólo en los lindes de su biblioteca.

Todavía más: ¿Por qué el calificativo de filósofo cuando él apenas se declara un reaccionario? Si bien en sus escritos y aforismos, denominados según su propio gusto como *Escolios*, es decir, como anotaciones y comentarios que se ponen al pie del texto para explicarlo, se muestra en toda su virulencia la crítica dura, razonada y argumentada a la modernidad y a sus fetiches, tal vez y muy a su pesar, en ellos se prefiguran los contornos de una verdadera y auténtica reflexión filosófica.

Así, en *Notas*, su primera publicación, cuyo tiraje mínimo se dedicó con exclusividad al número limitado de sus amigos y que es como bien dice Volpi (2003): “un texto experimental, compuesto por apuntes, máximas, observaciones, frases y juicios” (p.12), se muestra a un Gómez Dávila que en consecuencia con su pensamiento adopta una particular y casi desaparecida estilística de la escritura: el escolio. Tenemos, entonces, que el método (el Escolio), (la intencionalidad), la escritura austera y las ideas, “que nos eligen. Y que no creamos” (Gómez, 2003, p. 52) son el trípode en el que sostiene el andamiaje conceptual y filosófico de un pensador que sin ser reconocido convenientemente en su propio país tiene la hondura analítica y la penetración conceptual de un auténtico pensador.

Conviene, sin embargo, advertir que las razones por las que en Colombia se mantiene el pensamiento de Gómez Dávila en el olvido son las mismas por las que en Europa, desde hace ya algunos años, su pensamiento es valorado y parangonado al de ilustres figuras filosóficas del pensamiento europeo. En artículo publicado en la revista SEMANA, titulado “El buen odioso. La apoteosis alemana de Nicolás Gómez Dávila” el autor se pregunta “¿a cuenta de qué, en el país de eminentes aforistas como Lichtenberg y Schopenhauer y Nietzsche, el catequístico Nicolás Gómez Dávila goza de tal notoriedad?” y a reglón seguido responde:

Todo el mundo ama a un buen odioso. Y sin duda nuestro hombre fue uno. El crítico literario Jens Jessen afirma que Gómez Dávila es el único pensador contemporáneo que arremete contra tabúes aún existentes: contra la democracia, el liberalismo, el comunismo, el capitalismo, la alucinada adoración por el progreso, la tolerancia religiosa –y se podría añadir sin sorna: el homosexualismo, el Concilio Vaticano Segundo y la minifalda”. (Caro, 2008, p. 11).

Todo ello es meritorio, claro, pero ha de reconocerse en los *Escolios* la existencia de una doctrina o de un corpus filosófico que si bien no está expresado en la forma de una filosofía sistemática y de una argumentación hilvanada de acuerdo con los artificios del arte de la escritura, no por ello los *escolios* y los aforismos son recurso en desmedro del pensar sistemático. Como tampoco los *escolios* han de reducirse a sentencias morales a fin de afirmar los axiomas de determinado sistema axiológico sino que es posible reconocer en ellos la intencionalidad del autor por manifestar un discurso filosófico.

Acaece, no obstante, que el descubrimiento de Gómez Dávila en Europa y los buenos adeptos y divulgadores con que su obra cuenta, sean Franco Volpi o Georg Büchner, no han contrarrestado a sus críticos que aun admitiendo la sutileza, lo sugerente y lo chocante de sus escolios, por desgracia, no ven en ellos sino apenas proposiciones desarticuladas, cuando no contradictorias, de una ontología inexistente. Fernando Savater (2007) se cuenta entre el número de los desencantados. Afirma respecto de Gómez Dávila y su filosofía:

Para comenzar, debo decir que los fundamentos que subyacen al pensamiento de Nicolás Gómez Dávila me resultan perfectamente ajenos. Es más, en la medida en que uno puede atreverse a hacer aseveraciones metafísicas tajantes, creo que son completamente erróneos. La concepción ultra católica de la realidad como coartada positiva de un escepticismo radical, la vieja y obstinada querrela contra la democracia (tan anti-histórica, porque en la idea de democracia se reúne lo mejor de Grecia y lo mejor del cristianismo occidental), la fruición en denunciar los ideales ilustrados de Igualdad, Justicia, Progreso” (p. 5).

Después de todo, la obra de Gómez Dávila es, según Volpi (2003):

Un recinto cerrado: no hay paso racional ni deducción lógica que sirva para entrar. Comprender, en este caso, es en verdad cuestión de empatía, de saber adentrarse en el ideario del autor, conjugando intuiciones y visiones, simpatías e idiosincrasias, predilecciones y anatemas” (p. 12).

Sólo cuando se cohabita o se participa de una misma cosmovisión se hace inteligible Gómez Dávila. Su voz se nos presenta como profética, evocadora, sustituto de tantas otras voces acalladas.

El interés renovado por su obra en algunas universidades y entre jóvenes estudiantes ha permitido que se haya intentado ejercicios de hermenéutica interpretativa de muchos de los tópicos a que ella se refiere. Pero lo cierto es que muchos de esos escritos son apenas pequeñas semblanzas biográficas y atisbos tímidos sobre una obra monumental aún por develar.

Hasta donde se sabe, temáticas como la libertad, sus concepciones políticas, sus propias apreciaciones sobre teología, sus reflexiones sobre la ley y el deber, sobre la justicia y los tipos de gobierno, su crítica a la democracia y su lugar entre los pensadores colombianos, son, en resumen, los temas sobre los que se ha disertado en artículos, en ensayos y en monografías.

Queda, por lo dicho, muy buena parte de su obra por estudiar y analizar. Y lo que es aún de mayor relevancia, esto es, la identificación de sus fuentes y el entronque que sus concepciones tienen con sistemas precedentes. A ese respecto pretendo adelantar una investigación con el fin de mostrar los vínculos que existe entre la filosofía de Gómez Dávila y el idealismo de Parménides y Platón. No basta para ello el que el propio Gómez haya sido admirador y lector fervoroso de Platón y de los presocráticos como la cantidad de *escolios* que al ser leídos con detenimiento evocan fielmente a Platón y a su sistema, y traslucen, en aspectos precisos, el monismo ontológico de Parménides.

La presente investigación es un primer acercamiento a un problema conceptual no planteado hasta el momento por quienes de su pensamiento se han ocupado; cierto es, como de corriente pasa con casi todos los pensadores, el que se pueda, según los intereses del investigador, dar mayor relevancia a un aspecto u otro sin llegar por eso a traicionar ni al pensador en sus auténticos motivos y ni tampoco los intereses del investigador. Acaece, no obstante, como hecho confirmado que a Gómez Dávila se lo ha estudiado, podría decirse,

solamente en clave política y se han abandonado aquéllos aspectos de su obra auténticamente filosóficos.

Como se ve, hay razones que hacen que la presente investigación sea viable y que se justifiquen los esfuerzos dedicados al cumplimiento de su objetivo. Además de las razones ya mencionadas, cabría mencionar las siguientes: la presente investigación es, hasta cierta medida, novedosa. No es posible encontrar publicaciones de extensión considerable que aborden sistemáticamente el pensamiento de Gómez Dávila por su contenido propiamente filosófico. Por eso, la aportación fundamental de éste estudio monográfico consiste en plantear la problemática filosófica que rodea la obra aforística del susodicho pensador y en señalar, sin llegar a agotar la discusión, un derrotero investigativo para futuras reflexiones sobre acápites desconocidos de la misma.

Otra razón, quizá la de mayor trascendencia, consiste en que si bien se cumplen los objetivos planteados se habrá contribuido por un lado, a robustecer teóricamente el cuerpo de conocimientos sobre la obra de este pensador olvidado, y por otro, a suscitar que en la academia se vuelva a estudiar a los pensadores colombianos que han venido a menos por dar mayor relevancia a los filósofos y pensadores europeos, desconociendo lo que de profundos y auténticos tienen los que hacen filosofía desde las circunstancias y problemáticas propias de Latinoamérica.

Con todo y lo anterior no sobra advertir que Nicolás Gómez Dávila fue un pensador preocupado por la educación, entendida no como enseñanza institucionalizada ni como política pública, sino como ese ideal superior del que han ocuparse todos los hombres de letras a fin de hacer al hombre menos dependiente de sus instintos primitivos y más proclive al cultivo de las manifestaciones espirituales profundas, precisamente, de aquéllas que le hacen más humano. Es hora de reconocer como lo supone el autor de los *Escolios* que los procesos educativos trascienden a la escuela y se desarrollan en los diversos ámbitos en que se desenvuelve la vida de los hombres: en la familia, en su entorno próximo, en la sociedad, etc. De todos modos, la contribución pedagógica de esta investigación en curso consiste en recuperar la vieja concepción de la educación integral humanista practicada por los griegos para confrontarla con el paradigma utilitarista que cunde en la educación moderna.

Delimitación y planteamiento del problema

Lo exuberante de los temas tratados en los *escolios* como la multiplicidad de interpretaciones que los mismos permiten, han imposibilitado el acercamiento y la determinación de las fuentes mediatas que concurren en la configuración del pensamiento de Nicolás Gómez Dávila. Ciertamente, que las iniciativas hermenéuticas adelantadas en ese sentido han tropezado con la dificultad de si se debe considerar la experiencia vital del autor, habida cuenta de las particularidades de su personalidad como antecedente de su obra o si la sola lectura y análisis de sus escritos es ejercicio reflexivo suficiente para encontrar los indicativos conceptuales y las fuentes inspiradoras de sus concepciones.

Es significativo el saber que ya otros autores se han alejado de la consideración de la obra de Nicolás Gómez Dávila como auténticamente reaccionaria y se hayan propuesto recabar en sus profundidades interesados por los motivos metafísicos, estéticos e epistemológicos en ella contenidos.

Nicolás Gómez Dávila es un auténtico pensador, o en sentido lato, un verdadero filósofo; la lectura política que sugieren muchos de sus *escolios*, como genuino pensador reaccionario y que hacen emparentar su pensamiento con el de ilustres escritores a los que se ha denominado con ese mote, fuesen ellos un Donoso Cortés o un Cioran, es, ciertamente, una posibilidad, pero que en todo caso no hace justicia el contenido implícito, como lo sugiere el propio título de su obra, a las categorías filosóficas subyacentes en su pensamiento.

Todavía más cuidado, merecen los estudios que encuentran resonancias del romanticismo en el conjunto de su obra, entendidas y aceptadas sus inclinaciones estéticas (considérese su valoración del arte y sus posibilidades de ascensión hacia lo trascendente), su vitalismo desenfadado, su escepticismo en torno a la mísera condición humana y su crítica a la idea de progreso con sus consecuentes, la ciencia y la técnica. Por eso, paragonarlo con figuras como Pascal o Nietzsche no es un acto de desmesura sino el debido reconocimiento al talante de un pensador que rompió con todos los estereotipos y los clichés con que suele reconocerse a un filósofo.

Valga la verdad, los esfuerzos analíticos emprendidos hasta ahora se han tropezado con lo que pudiera denominarse las fuentes inmediatas y próximas y poco se han acercado a las fuentes inspiradoras de su pensamiento, dando lugar a múltiples interpretaciones y a semejante número de epítetos que en poco o nada hacen justicia al valor de su obra aforística.

Y, menos aún, al reconocimiento de las influencias decisivas que concurren en la estructuración de su pensamiento. Todo lo dicho hasta ahora explica el por qué se acometerá la tarea de determinar las verdaderas influencias filosóficas recibidas por Gómez Dávila. Justo es reconocer, por los *escolios* que se incluyen a continuación, que una de esas corrientes filosóficas decisivas es el Idealismo clásico griego representado en las figuras de Parménides y Platón, y en general, por la filosofía helénica concebida como forma o modo de vida, tan distante del espíritu intelectualista que adoptará siglos después.

En lo que respecta a la filosofía y a su verdadera naturaleza, Gómez Dávila (2003) dirá:

La filosofía, por ejemplo, tal como el moderno la concibe difiere de lo que los griegos llamaban con el mismo nombre. La vida filosófica que predicaban los pitagóricos y cuya noción adquiere plenitud en la filosofía de Platón, es, a pesar del intelectualismo de la escuela aristotélica, el eje mismo de la filosofía antigua.

El proceso del conocimiento filosófico tiene, para Platón, por condición ineludible un proceso de purificación y de ascesis; para él como para los místicos, el conocimiento es una función total de la persona.

En verdad, éstas son tesis que para un moderno carecen de sentido y que refutan radicalmente, a sus ojos, el enriquecimiento, el desarrollo y la multiplicación de las ciencias, las artes y las letras. (P. 241)

Y tanta será su compenetración con los problemas de la ontología parménídica como con los de la filosofía platónica que pese a la crítica que se ha hecho a la metafísica en los tiempos modernos, sentencia: “Tan repetidas veces han enterrado a la metafísica que hay que juzgarla inmortal”. Por Platón y su sistema Gómez Dávila (2003) no ahorra calificativos. Leamos: “La filosofía entera es un comentario marginal a los diálogos platónicos. En todo reaccionario resucita Platón” (p. 349). Como si fuera poco dice Gómez Dávila (2005) que “La idea es la forma de la realidad: la idea del amor es la forma, el esquema de todo amor. (p.190); como se ve, no faltan razones para asentar que el escoliasta bogotano es en materia filosófica un Idealista de corte platónico como se mostrará en el desarrollo de ésta investigación.

Por todo lo anterior, se plantea la siguiente pregunta-problema que orientará la investigación:

¿Cuáles son las influencias del Idealismo antiguo en las concepciones gnoseológicas de Nicolás Gómez D.?

Objetivos

Objetivo general

Identificar las relaciones y los nexos conceptuales entre la filosofía de Nicolás Gómez Dávila y el Idealismo de los filósofos de la época presocrática y clásica en Grecia

Objetivos específicos

Caracterizar las posturas gnoseológicas de Nicolás Gómez Dávila en relación con la teoría del conocimiento y la metafísica de Parménides de Elea.

Determinar la influencia del pensamiento idealista de Platón en la obra aforística de Nicolás Gómez Dávila.

MARCO REFERENCIAL

Antecedentes

Una vez revisados los artículos publicados sobre Nicolás Gómez Dávila en revistas especializadas, los trabajos de grado, las memorias de eventos que se han hecho sobre el autor así como algunas publicaciones nacionales e internacionales, a continuación se reseñan algunas de ellas que tratan tópicos relativos al tema de la investigación

De las obras publicadas recientemente cabe destacar, al menos tres, que arrojan luces y marcan derroteros para posteriores investigaciones. Ellas son: la escrita por Franco Volpi, filósofo italiano, profesor en la universidad de Padua y quien ha sido el responsable de dar a conocer en círculos intelectuales y académicos del continente europeo a Gómez Dávila. Dicho escrito, aparecido parcialmente como proemio a *Notas* (Villegas Editores, Bogotá, 2003, p. 11-40) y publicado en su totalidad con el título de “El solitario de Dios” junto con la totalidad de la obra de Gómez Dávila publicada por Villegas Editores (2005) es, sin duda, la llave maestra para aproximarse certeramente a los flancos del que pudiera denominarse el corpus filosófico de Gómez Dávila

La segunda obra publicada, es la de Alfredo Abad Torres, bajo los auspicios de la Universidad Tecnológica de Pereira (2008) con el título: “Pensar lo implícito en torno a Gómez Dávila” y que se ha convertido en texto obligado y referencial para conocer o bien las influencias o bien el contexto mismo que explican, en parte, la génesis de la figura de Nicolás Gómez Dávila como filósofo reaccionario en Colombia.

La tercera obra constituye todavía una novedad editorial. Con ella, el profesor de la universidad Sergio Arboleda, Camilo Noguera Pardo, presenta en un pequeño opúsculo, y no por ello menos trascendental, una “Biografía intelectual de Nicolás Gómez Dávila. Esbozos escogidos de sus influencias (2012)” con el propósito de servir como texto insustituible en la comprensión de los antecedentes e influencias en la obra de Gómez Dávila. Así, pues, caracteriza la necesidad de su obra de la siguiente manera: “no basta basarse en la interpretación de los solos textos de Gómez Dávila, sino que es menester conocer, previamente, los distintos influjos responsables e incitantes de su pensamiento” (p. 15)

A continuación se esbozan y se exponen brevemente los contenidos principales de las publicaciones relacionadas anteriormente.

En *El solitario de Dios* (2005) Volpi inicia por ofrecer una semblanza biográfica de Gómez Dávila, en la cual resalta la grandeza de la obra del pensador como la extrañeza de su genio y lo casi inverosímil de su aparición en tierras americanas. Es, en efecto, un escritor sin antecedentes, “venido de la nada”, para el cual no es posible proponer paragón alguno, ni próximo ni lejano. Tal vez, si acaso, a decir de Volpi, en declaración entusiasta como arriesgada, la única ascendencia de Gómez Dávila es realmente la vieja tradición occidental europea con autores moralistas franceses como Montaigne o Pascal.

Si bien, en el itinerario vital de Gómez Dávila no hay sobresaltos, ni rupturas radicales, ni giros trascendentales que pudiesen despertar el interés de alguno de sus admiradores para hacerse su biógrafo, en razón de que simplemente “nació, escribió, murió” (Volpi, 2005, p. 199), son precisamente esas peculiaridades personales las que explican, en parte, el sentido de su reflexión filosófica como su opción por el aislamiento, el encierro, el ensimismamiento y la meditación profunda, que darán lugar, de paso, a su decisión por una forma de escritura tan extraña a la tradición literaria reciente como al mismo discurso filosófico: el escolio.

En *Notas* (1954), su primera obra publicada por interés de su hermano, Gómez Dávila, traza los anchos márgenes de lo que sería su paso por la filosofía y explica, para los lectores pocos a los que dedicaba su obra, la razón, los alcances y la verdaderas intenciones de sus glosas. Esos primeros escritos, no obstante, la poca significación que el propio autor les concedió son:

De una valor documental insustituible: nos permite entrar en el laboratorio de don Nicolás, observar sus movimientos creativos desde el principio, entender el espíritu que los alienta, intuir la genialidad y gustar el estilo ya inconfundible, construido sobre fulminantes cortocircuitos lingüísticos y mentales. En fin, *Notas* nos da la clave, especulativa, poética a veces también personal y biográfica, para ensimismarnos en la perspectiva gomezdaviliana” (Volpi, 2005, p. 25).

Así y todo, continúa Volpi, en *Notas* se ofrecen las explicaciones necesarias a las categorías y epígrafes que identifican su obra. Además, se resuelve el primer escollo con que puede chocar el hermeneuta de sus escritos. Cabe señalar, en gracia de discusión, que el escolio es una pequeña anotación aclaratoria que a manera de nota se introducía en los textos, o bien para aclarar algún fragmento confuso o para introducir explicaciones de índole gramatical o lingüístico. Y se pregunta Volpi (2005) ¿cuál es la razón de la vocación exclusiva de Nicolás Gómez Dávila por este género literario mínimo? (p.26). Como

conocedor profundo de su obra logra desentrañar, en parte, aquéllos aspectos ignotos para el lector desprevenido.

Pues bien, según éste entusiasta de la obra gomezdaviliana, el que haya elegido como forma literaria de su filosofía el escolio no obedece ni a razones de estilo, y menos aún, a la adopción de una alternativa de escritura fácil que le dispensara de la tarea engorrosa de la sistematización del pensamiento; tiene que ver, más bien, con razones de fondo:

Detrás de la vocación de escoliasta hay algo más sustancial. Al asumir la actitud de limitarse a anotar escolios en la margen de un texto implícito, se hace evidente una elección de vida y de pensamiento antes que de escritura y de estilo. Se trata de una decisión que privilegia la reserva, la modestia, el Ethos de la humanidad” (Volpi, 2005, p. 279).

De modo que el aforismo o la sentencia, recursos expositivos de que se valdrá Gómez Dávila, están a la estatura, o mejor, se corresponden con los alcances que ellos y ellas tienen como posibilidad expresiva. Al respecto declara el propio Gómez Dávila, citado por Volpi (2005):

La exposición didáctica, el tratado, el libro, sólo convienen a quien ha llegado a conclusiones que le satisfacen. Un pensamiento vacilante, henchido de contradicciones, que viaja sin comodidad en el vagón de una dialéctica desorientada, tolera apenas la nota, para que le sirva de punto de apoyo transitorio. (p. 27)

Es entonces, el escoliasta, como prefiere a veces llamarlo Volpi, un personaje sin pretensiones filosóficas pero en todo caso un crédulo en el poder de catarsis de las palabras: “humildemente acepto que me circunde un ancho silencio; pero haced, Dios mío, que las palabras pueblen mi soledad y labren en ella sus ricas mieles” (Gómez, 2002, p. 93). Pareciera por todo lo anterior que hay perfecta armonía entre la sencillez de su vida, su modesta pretensión intelectual y la propia manera, el escolio, como fórmula lingüística de expresión. Así entendidas las cosas, hay dos maneras de escribir: “una lenta y minuciosa, Otra corta y elíptica” (Gómez 2003, p. 21). Naturalmente se sabe por cuál de ellas decide su elección. Esa primera forma, detallada y meticulosa, que se detiene largamente en la consideración de las ideas y en la manera en que las palabras han de disponerse para formar cada proposición, convendría solamente a aquéllos espíritus tan amplios y profundos como un Proust, por ejemplo:

La otra, “la corta y elíptica”, es la mejor opción para quien apenas se adentra en los recovecos del pensamiento, para los que no se creen en posesión de razones definitivas y para

los cuales la escritura es sólo un buen pretexto de escamotear las trivialidades de la cotidianidad.

Ha quedado clara la razón por la que el escoliasta se decide por el aforismo. No obstante, aún persiste la pregunta por el significado real del título de su obra más conocida, la denominada *Escolios a un texto implícito*.

¿Cuál es ese texto implícito contenido en los escolios? Tendrá que ser, al leerse detenidamente fragmentos de sus escritos, como asegura Volpi, el texto total o ideal, al que siempre aspirará pero que siempre se escapará de sus manos. Así, pues, el texto fragmentario y difuso contenido en las sentencias simples, pero no por ello lingüísticamente menos rica que el párrafo extensivo, vienen siendo, al decir de éste insigne profesor italiano “sólo la estrategia expresiva de un pensamiento que intenta alcanzar el todo” (Volpi, 2005, p.34)

De otro lado, en otro capítulo del texto que estamos reseñando se hace énfasis en la temática misma de los *escolios*, que van desde aspectos morales o éticos, estéticos, religiosos, históricos, epistemológicos, antropológicos; y otros tantos tópicos más, que configuran el variopinto paisaje intelectual de Nicolás Gómez Dávila. No obstante, no es menos cierto que a este pensador se le ha motejado con el calificativo de “el reaccionario”. Y razón tienen quienes así lo juzgan. De entre los *Escolios* la mayoría de ellos dirigen su sátira y su crítica a la modernidad, a la ciencia positiva, a la idea de progreso, a la democracia y a todo cuando la modernidad tiene por valioso. Ese estilo provocador, caustico e irónico del que está impregnado los *Escolios*, son los que le han granjeado la simpatía y la admiración de todos cuantos ven en ellos la crítica más certera contra los paradigmas de la modernidad.

Por su parte, Alfredo Abad Gómez, en un estudio más amplio y de mayor alcance que el de Volpi, ofrece una panorámica general del pensamiento gomezdaviliano, penetrando en aspectos que si bien ya han sido tratados por otros comentaristas, les faltaba el análisis adecuado para develar, por decirlo así, las líneas generales de la obra aforística de Gómez Dávila. Así, en “*pensar lo implícito en torno a Gómez Dávila*” obra distribuida en tres capítulos acomete dicha tarea.

En el primer capítulo intitulado “la singularidad de un escritor” muestra las particularidades y la propia novedad que dentro de la cultura colombiana y latinoamericana, manifiesta una obra por tantos aspectos tan extraña a las corrientes literarias y de pensamiento que soplaban entonces por las tierras americanas. El primero, entonces, de esos aspectos singulares es el de que la producción y el pensamiento de Gómez Dávila no son

deudores ni tienen antecedentes próximos en corrientes literarias colombianas ni Latinoamericanas.

Es un escritor ajeno a su propio contexto. No pretendió la membresía de ningún círculo académico a los que sí pertenecieron amigos suyos, y su propio paso por Europa, en donde adelantó sus estudios iniciales, le acercaron un tanto más a la gran cultura de occidente y le alejaron por razones espirituales e intelectuales de lo que en Colombia se dijera o se escribiera.

Más aún, la imposibilidad de clasificación de su obra en razón de la multiplicidad de temas de que se habla en los *Escolios*, como la propia modestia del escritor al no pretender ni el dejar sentadas las bases para una escuela ni el de propiciar teóricamente el advenimiento de ninguna corriente filosófica, complica en exceso la hermenéutica de su obra porque “Siendo muchas las temáticas aludidas y diversas las tonalidades de las mismas, así como sus énfasis, no es posible concretar el pensamiento del autor con referencia un punto específico”(Abad, 2008, p. 27)

De modo que una verdadera hermenéutica de sus aforismos debería partir no de la contextualización de su figura en el ambiente general de la cultura de su tiempo, sino en los rasgos personales y biográficos, o mejor, en la comprensión de un patrón psicológico que lo hace reaccionar en contra de todo lo moderno, por la banalidad y la trivialización que despojando al hombre de su vocación por lo trascendente, le ha degenerado, hasta el punto de convertirlo en un instrumento de la propia idea de progreso, del tener por el tener.

Adviértase, pues, que Gómez Dávila se enajena voluntariamente del contexto social e histórico en que transcurre su vida, y en cambio, se instala espiritualmente, en un mundo, al que sólo se accede por la meditación y el pensamiento a través de las vías de la lectura y la escritura. Ellas, son, una opción de vida y quizá, la única alternativa posible de reacción ante el avance abrumador de la modernidad. Desde luego, que el ensimismamiento y la vida de anacoreta impenitente fueron su sello personal y la impronta definitiva de su filosofía.

Pese a todo, Abad (2008) cree saber cuál es el verdadero contexto desde el cual se puede penetrar y hacer inteligible la obra gomezdaviliana. En declaración tan novedosa como lacónica, declara: “Si se desea encontrar el contexto de su obra, no es otro que su biblioteca, esto es, un contexto nada estrecho que dificulta la enunciación de una elección interpretativa por donde sea viable encontrar un vínculo con el autor” (p. 30). Y claro, lo miles de volúmenes que la integraban bien daban cuenta de las preferencias del autor y de las

fuentes nutricias de su pensamiento, que no son otras que las obras cumbres del pensamiento clásico occidental.

Debe quedar bastante claro que el autor de la obra que estamos reseñando discrepa de la tendencia general consistente en encasillar a Gómez Dávila dentro de la sola denominación de reaccionario e ideólogo del conservadurismo. Nada más lejos de la realidad, según Abad, que tales apreciaciones, aunque algo de cierto estas pudiera contener. Pero nada más peligroso y ajeno a la propia voluntad de Gómez Dávila que la matrícula a una determinada ideología. A decir verdad, ente sus lecturas obligadas estaban Donoso Cortés o Maurras, escritores tradicionalistas con los que se pretendió emparentar a nuestro autor y que ciertamente fueron influencias importantes, pero no tan decisivas ni definitivas de su reflexión filosófica. Si se quiere hacer justicia a Gómez Dávila hay que asegurar que: “Nicolás Gómez Dávila dialogaba con la tradición, en su biblioteca, en una experiencia ascética como pocas se han dado dentro del panorama filosófico” (Abad, 2008, p. 369

En el segundo capítulo de la obra que se comenta, titulado “la escritura concéntrica” el autor se adentra un poco en el origen de la escritura fragmentaria o sentenciosa. Hace, desde luego, referencia a los textos gnómicos que caracterizó buena parte de la filosofía griega antigua, especialmente la de origen jónico como a viejas tradiciones orales expresadas en la forma económica del texto fragmentario, como el caso de la cultura sumeria o egipcia. Por supuesto no se queda sin mención el apogeo y el uso que la escritura sentenciosa desempeño en el marco general de la cosmovisión cristiana medioeval, habida cuenta de que varios libros de la biblia, especialmente los del antiguo testamentos, de origen hebreo, son esencialmente, literatura gnómica.

Precisa el autor que, no obstante las notas distintivas de la literatura fragmentaria antigua, cabría, hacer la distinción entre aquella y la que se origina a la sombra del movimiento renacentista y cuyo principal exponente fue Montaigne.

Aquella, la antigua y medieval se caracterizó esencialmente por su marcada relación con la tradición oral y por su vocación normativa, es decir, por su carácter prescriptivo y moral. Ésta, la escritura fragmentaria, renacentista es alentada por el espíritu individualista, la emergencia del yo personal y la conciencia plena de lo experiencia subjetiva. Así escribieron los moralistas franceses y así escribió Nicolás Gómez. En últimas:

La modernidad deja vislumbrar un tipo de reflexión cuyo desenvolvimiento es completamente marginal, esto es, provisto de una caracterización en torno a la manifestación individual de

una escritura solitaria, crítica, ajena a esquematismos, pero principalmente signada por un posicionamiento personal que le imprime su autor” (Abad, 2008, p. 72).

Camilo Noguera Pardo, en su “Biografía intelectual de Nicolás Gómez Dávila (2012)” propone un acercamiento a las fuentes mediatas que configuraron el pensamiento de este ilustre bogotano. Como bien lo advierte en la nota introductoria, al señalar los alcances de su ensayo, deja muy en claro que él “se enfoca precisamente en los predomios estéticos, moralistas y religiosos presente a los largo de sus aforismos” (p. 19). Sus primeras reflexiones en torno a Gómez son sobre su experiencia vital, su ascetismo casi religioso, la posibilidad de elevación del hombre en virtud de la contemplación estética de lo bello, lo bueno, lo justo, lo verdadero. Deja entrever, de paso, la opción del filósofo por la vida normativa, reglada, apegada a principios y normas dictadas por su propia conciencia y su sentido de la trascendencia. Mirándose hacia dentro Gómez Dávila exalta los valores de la existencia, de la racionalidad, de las experiencias personales que configuran el propio ser del hombre, en contraposición al simple existir de los animales. Así, son conceptos categoriales fundamentales en el origen de sus reflexiones aquéllos como la racionalidad, la vivencia, la reflexión, la intuición, la contemplación, lo concreto, etc.

Esa sensibilidad, mostrada por Gómez Dávila permite a Noguera Pardo, hacerlo próximo con el movimiento esteticista romántico, de origen decimonónico y con alcances hasta bien entrado el siglo XX. Así lo infiere de la lectura sosegada de los *Escolios*. Declara al respecto: “a lo largo de los textos puede encontrarse una fuerte presencia de todo lo sensual, aunada a un fuerte y convencido querer por la belleza y por el resultado del arte” (Noguera, 2012, p. 36). Escolios como los siguientes hacen creer que la aseveración es precisa: “siendo lo irrecusablemente gratuito, lo estético debe servir de pauta suprema al pensamiento” y éste otro “debemos utilizar las categorías estéticas como criterio de toda interpretación histórica”. Son esas características lo que hicieron de él un personaje admirador en exceso de las posibilidades de realización espiritual del romanticismo en contrapartida del auge de los criterios positivistas del progreso.

En apartados posteriores de su libro Noguera Pardo intenta comparar a Gómez Dávila con lo más granado del movimiento moralista francés para hallar criterios de identidad entre aquéllos y Gómez Dávila.

Hacen parte de su análisis: Pascal con sus apreciaciones teológicas y antropológicas, compartidas en mucho por Gómez Dávila; Chateaubriand con su contemplación de lo natural como manifestación del ser divino y La Rochefoucauld con su crítica y su pesimismo sobre la naturaleza humana.

REFERENTE CONCEPTUAL

El idealismo y su génesis. Antecedentes históricos y filosóficos

Como bien es señalado por los objetivos que se persiguen en la presente investigación, esto es, los de encontrar las cercanías entre el Idealismo y las teorías gnoseológicas e epistemológicas de que dan cuenta los escritos de Nicolás Gómez Dávila, principalmente los *Escolios* y algunos otros de sus escritos iniciales, resulta necesario definir, así sea sucintamente, el nacimiento de las diferentes corrientes de pensamiento que en la historia de la filosofía confluyeron en el advenimiento del Idealismo. De aquí, que la síntesis histórica que se presenta, pese a las arbitrariedades inherentes que los resúmenes comportan al dar preeminencia a algunos aspectos en desmedro de otros, se justifica por cuanto permite contextualizar en la historia del pensamiento las diferentes formulaciones de que ha sido objeto el problema metafísico, así como de determinar las influencias de éstas en la obra del escoliasta bogotano.

El punto de partida: la IDEA

La palabra *Idea* viene del griego (Eidos) y se ha traducido frecuentemente como *forma, apariencia e imagen*, y en todo caso, en asocio a los actos de la aprehensión. Así, pues, la *Idea* viene siendo la imagen o la representación que se hace la conciencia de las cosas que se le aparecen y le afectan.

La propia dinámica del desarrollo filosófico ha hecho que la “*Idea*” haya adquirido diferentes connotaciones, bien sea porque se la considera en su función lógica, es decir, como el primer paso del entendimiento para la aprehensión de los objetos y anterior al juicio y al raciocinio; una segunda connotación de carácter psicológico la considera como contenido o sustancia mental en la que tienen origen los conceptos. La tercera y más trascendental connotación es la metafísica porque iguala a la *Idea* con la realidad, tal como ocurre en la teoría de las Ideas de Platón que atribuye a la *Idea* no carácter de representación o de

concepto sino de realidad objetiva, inmaterial y arquetipo perfecto de donde emanan todas las cosas. Identificación plena entre el Ser, la *Idea* y la realidad.

El Idealismo como Filosofía.

Cierto es que la denominación de idealista, aplicada a aquellas corrientes filosóficas que ponen en el origen del conocer a la conciencia, a las ideas o al Yo, no satisface a todos y la aceptarían sólo en cuanto ella se contrapone al materialismo. Así, la clasificación genérica de idealismos objetivos o subjetivos, realistas o absolutos obedece a conceptualizaciones imprecisas y las propias orientaciones y giros que según determinadas circunstancias se han dado al sentido de la reflexión filosófica.

Al respecto conviene decir que el propio Ferrater (2006) en su diccionario filosófico advierte sobre los equívocos a que puede conducir el vocablo Idealismo atribuido al platonismo y a sus escuelas sucesoras, tenidas en cuenta las discusiones medievales en la que rivalizaron nominalistas y realistas:

Es bastante común emplear este término para referirse al platonismo, al neoplatonismo y a doctrinas filosóficas análogas. Sin embargo, como desde el punto de vista de la doctrina de los universales, los filósofos de tendencia platónica son calificados de “realistas” por afirmar que las ideas son reales, el término “Idealismo” en el sentido antes apuntado puede darse a equívocos. Preferimos aplicarlo a ciertos aspectos de la filosofía moderna” (p.173).

Hay, como se ve, razones para objetar el uso deliberado del término idealista o idealismo referido a la filosofía platónica como a sus escuelas afines, y en cambio, se lo aplica en sentido estricto al racionalismo renacentista a partir de Descartes.

Naturalmente que la discusión es muy amplia y razones tendrán quienes afirman una u otra cosa para ratificar sus posiciones. Lo importante es que si bien a la filosofía platónica se la ha moteado con el adjetivo de metafísica realista para diferenciarla de las filosofías subjetivistas del *cogito*, no por ello, la una y las otras, dejan de pertenecer a la familia de las filosofías idealistas. No es extraño, por tanto, que todos los idealismos rechacen de principio el materialismo y concuerden en la subordinación y dependencia de los Entes al espíritu, y en otros casos, encuadren la realidad exterior a las facultades del sujeto cognoscente.

La escuela Jónica y el Idealismo en sus albores

Es ya, un lugar común afirmar que la Filosofía tuvo su génesis en Grecia, entre los siglos VII y VI, antes de Cristo, en las islas y la costa occidental del Asia menor. La

polémica de si sea o no preciso atribuir exclusivamente a la genialidad griega la paternidad de la reflexión filosófica ordenada y sistemática desconociendo la influencia que culturas, como la china o la egipcia, pudieron haber ejercido sobre el nacimiento del saber filosófico, tenida en cuenta la cercanía geográfica de la Jonia griega con los centros de dichas civilizaciones, es en todo caso, un asunto baladí. Así, el propio contacto comercial y cultural hizo que los saberes, prácticas y conocimientos avanzados que ya dominaban los egipcios y babilonios, como la astronomía o las matemáticas fuesen asumidos por los griegos e integrados a su acervo cultural.

Ahora bien, que los griegos sean tributarios de las culturas orientales en algunos de sus conocimientos y técnicas no resta valor a la tradición que sostiene la originalidad del saber filosófico como creación helénica. Ciertamente algunos factores culturales aunados a la predisposición psicológica que siempre mostraron los griegos por la medida, la proporcionalidad y el juicio sereno, propiciaron las primeras reflexiones filosóficas que a diferencia de las formas que habían revestido con anterioridad, esto es, como supeditadas a las concepciones míticas y religiosas, ahora se presentaban como inquietudes naturales del hombre para cuya dilucidación no se tenía más recurso que el de la razón natural.

Echando sobre sus hombros, los griegos, la razón con todas sus implicaciones aparecen las primeras escuelas o movimientos filosóficos que se han agrupado bajo la denominación de presocráticos en razón del sentido y la orientación de aquéllas iniciales especulaciones.

Cabe, sin embargo, distinguir dos direcciones marcadas en el movimiento presocrático, según se consideren la profundidad de los razonamientos y la propia intencionalidad de sus representantes, aunque vistas en conjunto, son en esencia, dos niveles o grados de abstracción.

Bien es sabido que lo que precipitó al hombre a la filosofía ha sido y es la admiración. Es decir, la actitud filosófica es aquélla en la que se sobrepasa la habitual mirada y observación que se tiene de las cosas, como cosas dadas, para incursionar en las notas o características que las hacen únicas, particulares, pero a la vez, participantes de una esencia universal. El contacto permanente con las cosas le hace suponer al observador que ellas siempre han estado allí, que son parte de su mundo, de su experiencia sensible; sin duda, este primer sentirse en el mundo le ha sido deparado por las facultades de la vida sensitiva y se refuerza día tras día por el contacto, la interacción y la habituación.

En todo caso, “el hombre posee dos experiencias: la que le proporciona sus sentidos, la vida sensible, que le es común con el animal, y la que le depara su razón, ese superior modo de conocimiento que le es privativo” (Gambra, 1979. p. 40). Son dos experiencias que se imponen a la conciencia humana, y que en la mayoría de las veces, aparecen como contradictorias. Por un lado, los sentidos le advierten de las contingencias del mundo, del movimiento perpetuo de las cosas, del nacer y del decaer, del ser y del no ser, de lo aparente y lo fantástico; por el otro, la razón le exige o le sugiere la existencia de principios universales, inmutables e imperecederos que testifican de las leyes que rigen el universo.

Lo necesario y lo contingente, dos aspectos radicales de como las cosas o los entes se presentan a la conciencia del sujeto, son los que en últimas, han propiciado el nacimiento de la filosofía y de toda la trama que le ha acompañado, desde la Grecia esplendorosa hasta nuestros días. La manera como este problema radical sea abordado es lo que ha dado origen al Materialismo y al Empirismo como también al Idealismo y al Racionalismo, que son, no más que la formulación conceptual y con terminología remozada del mismo problema de los presocráticos.

Pues bien, esa primera dirección o tendencia del movimiento presocrático nace en Mileto, ciudad jónica que para entonces, siglo VI antes de Cristo, se constituía en una de las provincias griegas de mayor relevancia cultural por cuanto era lugar de tránsito y contacto obligado, entre la Grecia occidental y las civilizaciones de oriente, babilonia y Egipto. Acaso este aspecto no sea irrelevante en cuanto señala las condiciones mismas en que nació la filosofía y muestra el perfil de sus primeros representantes, que no fueron, en absoluto, el modelo ejemplar del filósofo dedicado al ascetismo y a la vida contemplativa. Por esta razón, Wilhelm (1981) observa al respecto:

La filosofía no nació en calmo retiro, sino en Mileto, el mercado del mundo antiguo en el que los pueblos del mediterráneo procedían al cambio de sus mercancías; y los más antiguos pensadores no fueron ascetas alejados del mundo, sino hombres distinguidos, curiosos y abiertos al mundo, políticos en parte” (p. 55).

Tales, Anaximandro y Anaxímenes serán las tres figuras estelares de la filosofía jónica. El primero es uno de los siete sabios de Grecia y un reputado matemático, astrónomo y político, los otros dos, compartirán sus mismas preocupaciones intelectuales y científicas.

Como ya se indicó, el origen del filosofar es la admiración; admiración por las cosas que en el conjunto del universo se muestran como únicas, variadas y en transformación, pero a su vez, como participantes de una naturaleza común. Así, pues, estos hombres inician por

preguntarse sobre la realidad de las cosas, sobre el principio, *arjé*, en que se sustentan y del cual derivan sus notas particulares. Pero proceden de un modo nuevo: dejan atrás el recurso a la mitología y la cosmogonía y apelan a la explicación racional a través del lenguaje indicativo y descriptivo.

El horizonte de análisis y su objeto de estudio será el universo entero, el cosmos y la naturaleza circundante. Lo ganado para la ciencia y la filosofía con este cambio de actitud, con esta nueva metodología de indagación tiene una doble repercusión: en un primer sentido, se da el paso definitivo para la conquista de la naturaleza a través del conocimiento de sus leyes, y en el segundo, se allana el camino para la búsqueda filosófica del principio universal. El logro es de gran significación: el método, *la razón*, y el objeto, *el arjé*, son los instrumentos definitivos que harán nacer la cultura occidental en contraste con culturas paralelas.

A pesar del salto cualitativo que significó las especulaciones de los milesios, todavía las limitaciones conceptuales que les impuso las rémoras del pensamiento mítico-teológico les hicieron caer en las doctrinas confusas del hilozoísmo. Para tales el principio último sustentador del universo era el agua; para Anaximandro era el *Ápeiron*, el principio indeterminado. Ciertamente en el *Ápeiron* se atisba, aunque de modo incipiente, un primer intento filosófico de trascender la materialidad de las cosas y ascender, perfectamente, a consideraciones metafísicas. Con Anaxímenes se pierde el impulso dado por Anaximandro y se vuelve a las estrecheces de lo fenoménico, indicando en el aire el principio originario.

A manera de valoración general bien puede afirmarse que: “la concepción unitaria o monista del principio se hace compatible con la afirmación del pluralismo físico de las cosas. La falta de una distinción neta entre la materia y el espíritu le hace derivar al hilozoísmo” (González, 1982, p. 11).

REFERENTE TEÓRICO

Si con el pitagorismo se abandona la filosofía física y cosmológica de los milesios para vislumbrar, acaso, una esencia aún más radical de la que testimonian los sentidos, se encuentran los pitagóricos con la realidad del número que es a su vez, reflejo y manifestación de lo que las cosas son intrínsecamente. Así, la verdadera esencia de las cosas no la constituye ya ni un principio material, ni un *Ápeiron* ininteligible, sino que más bien su esencia se deriva de una lucha de contrarios que a la manera de síntesis dialéctica se concilian por medio de la ley universal que gobierna en todo el cosmos. Aquí, como se ve, el número no es magnitud ni cantidad sino principio ulterior del que se constituyen todas las cosas. Con los pitagóricos la reflexión filosófica alcanza un estadio de mayor perfeccionamiento analítico y sin alcanzar todavía la elevación suficiente que los habría conducido a la metafísica, el *Ser*, se les difumina en una teórica de las formas y en un intelectualismo geométrico-espacial que no toca, todavía, la evidencia del *Ser* ni logra abstraer sus categorías.

La cosmogonía científica de los milesios, tributaria en mucho de la mitología egipcia y mesopotámica, cuya influencia se dejaba sentir con particular ímpetu en las ciudades de la jonia griega por su cercanía geográfica con estas grandes civilizaciones orientales, nació como reflexión inquisitiva sobre el mundo y sobre la manera en que el hombre opera sobre él.

De aquí, que contra la aseveración repetida con insistencia en la mayoría de los manuales de filosofía, el propio origen de la filosofía como saber radicalmente sistemático y racional, no es el resultado de la observación desinteresada del cosmos y sus fenómenos oculares sino el resultado de la trasposición que se hacía de las relaciones entre los hombres y su proyección al acontecer cósmico. El antropomorfismo presente en todas las cosmogonías prehelénicas y helénicas si bien podrá ser un aspecto de distorsión y de talanquera para el pensamiento metafísico y ontológico, no deja de advertir que la filosofía tiene como requerimiento esencial la praxis del hombre sobre el mundo y los aderezos y disposiciones condicionantes de la cultura.

Así, se hace comprensible que estos primeros filósofos no lo fueran en el sentido moderno y antes bien fuesen el prototipo del hombre sabio antiguo: hombres prácticos, recursivos y de imaginación exuberante. Si como lo hace notar Dilthey (1995):

Las ideas del mundo no son productos del pensamiento. No surgen de la mera voluntad de conocer. La comprensión de la realidad es un momento importante en su formación, pero sólo uno de ellos. Brotan de la conducta vital, de la experiencia de la vida, de la estructura de nuestra totalidad psíquica (p. 49).

De aquí, se da por sobreentendido que hay que saber justipreciar la historia de las ideas filosóficas en relación con los contextos sociales y culturales en las que han tenido origen.

A la línea empirista iniciada por los jonios, de espíritu más científico y práctico que especulativo y todavía muy afectados por las teogonías y las cosmogonías Homérica y Hesiodica, que a la imagen del hombre y sus facultades se moldean las fuerzas del universo, en orden cronológico y dadas las propias circunstancias políticas de la Grecia invadida, como ya se indicó, le sucederá la escuela pitagórica que cambiará definitivamente el rumbo y sentido, por un lado, de la filosofía, como conocimiento de las formas, y por otro, el de la investigación naturalista-inductiva, que tendrá que esperar siglos enteros hasta cuando la radical y nefasta separación entre los conocimientos matemático-deductivos y los lógicos-inductivos sea declarada artificiosa y contraproducente para el progreso cultural de la humanidad.

Entre tanto, con la ciencia del número y con la mística que le atribuyeron los pitagóricos, lo dice Russell (1978), se da inicio “a la influencia de las matemáticas en la filosofía...y que desde entonces ha sido tan profunda como funesta” (p. 49)

No obstante, entre Pitágoras y Parménides y entre éste y Heráclito, es de obligado reparar en la figura de Jenófanes de Colofón. Poeta irónico y lastimero de acuerdo al género elegíaco de sus escritos, de los que se conservan algunos escasos fragmentos recuperados por doxógrafos de la antigüedad helénica, se le ha considerado el vehículo de contacto, y a su vez, de ruptura entre la filosofía griega de la primera hora, la de los milesios, y precursor del monismo de los eleáticos.

Por lo general, se lo incluye como parte y precursor de la escuela de Elea. Si bien es cierto que algunos comentaristas no lo creen tan así, sino más bien como una figura filosófica independiente del Eleatismo como del Pitagorismo, no puede soslayarse, cuando de determinar los antecedentes de la metafísica se trata, del paso significativo que significaron sus intuiciones para el progreso cualitativo de la filosofía jónica y preludio conceptual para las metafísicas posteriores.

Así, la contribución de Jenófanes a la filosofía es en dos direcciones, a saber: como superación y como hallazgo: superación del antropomorfismo y hallazgo del método conducente a la verdadera sabiduría.

Se concibe pues, que si el antropomorfismo en sus inicios fue la salvaguarda de los griegos habida cuenta de que “nunca fueron esclavizados por un libro o por una iglesia...y de

que el olimpo era poblado por seres de sus mismas pasiones y apetitos” (Fisher, 1958, p. 35), de estas mismas circunstancias junto con las del perfil sereno y proporcionado que le fueron favorecidos por su geografía, que propiciaron la génesis de la filosofía como pensamiento exclusivamente racional, paradójicamente, son las mismas que se impusieron a los jonios como barrera infranqueable antes las insinuaciones de una metafísica de mayor aliento.

Avista Jenófanes, muy a pesar del origen e influencia jónica, que el antropomorfismo o el antropoteísmo (que al revés del primero consiste en exaltar los atributos humanos y elevarlos en categoría y cualidad, para parecerse el hombre a sus fuerzas deificadas) son, en definitiva, el atranco para la verdadera sabiduría y el conocimiento. Es, por tanto, justo reconocer que, en su concepción teológica que se identifica con su metafísica, lo predicable del hombre, sea bueno o malo, loable o despreciable, no puede en modo alguno predicarse de los dioses, leyendo:

Pero los mortales piensan que los dioses nacen. Que tienen vestidos, voces y figuras como las tuyas. A los dioses Homero y Hesíodo atribuyen todo lo que para los Hombres es ultraje y vergüenza: robar, cometer adulterio, engañarse uno a otro. Jenófanes (citado por Reale, y Antiseri, 1995, p.53).

Como se ve, estos versos sardónicos que dirige contra la religiosidad popular de los griegos y los denuestos que expresa contra sus divinidades, no habrán de tener buena recepción y causarán la repulsa, como es de lógico suponer, porque enjuician de forma inmisericorde la tradición y los estandartes míticos sobre los cuales se fundó la civilización de la Hélade. Desde la época arcaica con los relatos de la poesía épica, en las cuales sus protagonistas son los artífices de gestas gloriosas con la aparición en el teatro del mundo humano de estas divinidades que hacen amistad, compañerismo o guerra con los hombres, se configura una amalgama de sentimientos, creencias y representaciones que dotarán al griego de su personalidad histórica y de su creencia en un pueblo elegido. En realidad, la *Ilíada* y la *Odisea* de Homero junto con la *Teogonía* de Hesíodo, son las memorias de un pasado glorioso que entre la historia y la leyenda y entre la literatura y la imaginación, le testimoniaban al griego el valor de su raza y la grandeza de su pasado legendario.

Ahora bien: si la osada empresa de Jenófanes culturalmente no tuvo mayores repercusiones porque el culto a los dioses olímpicos se mantuvo durante siglos enteros y alcanzó hasta el periodo de decadencia de la cultura griega, en cambio, sí la tuvo, y de modo definitivo, en el rumbo que habría de tomar la especulación filosófica.

Adviértase, pues, que si su contribución en la teología fue colosal en la filosofía no fue menos trascendental:

Los etíopes dicen que sus dioses son chatos y negros, los tracios que los suyos tienen los ojos azules y los cabellos rojizos...si los bueyes, los caballos y leones tuviesen manos y si con sus manos pudiesen pintar y producir obras de artes como las que producen los hombres, los caballos pintarían imágenes de dioses parecidas a los caballos, y los bueyes semejantes a los bueyes, y les pondrían cuerpos tales como los tienen ellos. Jenófanes (citado por Grenet, 1992, p.33).

De lo anterior, bien puede concluirse que los alcances conceptuales de las elucubraciones del susodicho filósofo de Colofón son, por un lado, una ruptura radical y dolorosa con los antecedentes filosóficos y culturales de la tradición helénica, y por otro, un primer paso, decisivo y trascendental que enfrentará, no en pocas veces a la sabiduría venida y hallada por los medios racionales y las concepciones y creencias que como moneda corriente se intercambian en la cultura.

Metodológicamente ha encauzado a la filosofía por la vía de la Ontología y ha puesto de manifiesto la oposición entre el conocimiento sensitivo, limitado y voluble, del que es resultado de la verdadera sabiduría: el conocimiento o sabiduría del Ser.

Con Jenófanes ni la filosofía ni la teología, que para entonces concedían en su objeto de estudio, volverán a ser las mismas: si el horizonte de la filosofía trascenderá las barreras de lo fenoménico y se elevará, perfectamente, hasta las regiones del ser, avistándose lo inmutable, único y sin sombra de variación, en el campo de la teología, nunca más nadie osará concebir a la divinidad idealizando las facultades del hombre, y menos aún, suponiendo la multiplicidad de dioses.

Lo novedoso en el aedo de Colofón en relación con la dirección que entonces tomaría la especulación sobre el *arjé* o principio primordial de cuanto existe, está, en dos aspectos fundantes: la formulación del problema desde un ángulo nuevo, metafísico y no material, y, en la determinación de un principio unitario constituyente de la realidad entera, Dios, y en la enunciación de los predicamentos y notas que le son atribuibles esencialmente.

Pero si a Parménides no se lo puede entender soslayando a Jenófanes, de la misma manera, para hacer comprensible el idealismo platónico hay que remontarse, ineludiblemente, al pasado lejano y próximo de Platón, sea el relativo a las construcciones filosóficas de los pensadores anteriores o bien al que comprende el entramado de hechos políticos y sociales que constituyeron, por decirlo de alguna manera, su universo cultural.

En el primer caso, son inocultables las influencias que por sobre Platón ejercieron el pitagorismo y su teoría del número junto con su concepción religiosa proveniente del orfismo; luego, de Heráclito asumió lo que de negativa tenía su doctrina, esto es, lo que en el mundo sensible todos es inestabilidad y cambio perenne, y de Parménides, asumió el rechazo del dato sensorial como conocimiento válido para terminar por concluir que la realidad es una, estática e intemporal. Y, de Sócrates, de seguro aprendió el arte dialéctico de la discusión, el tono despreciativo y el considerar la reflexión ética como meollo y sentido último de la filosofía.

Cierto es que toda ésta influencia la asume Platón con todo y sus implicaciones en la procura de su sistema y que las propias circunstancias de la Grecia en la que le corresponderá vivir, son situaciones que concurren a la vez en la configuración de su filosofía, que por lo pronto, es metafísica y ética y comprende, de igual manera, la política.

Se sabe, por su propio testimonio, recogido en uno de sus últimos escritos redactado en forma de epístola, que intentó practicar y llevar a cabo, en Siracusa, un régimen político reformista de acuerdo a como lo había concebido y perfilado en su más importante diálogo, *La República*. Después de todo, no era su primer intento en procura de llevar a ejecución sus ideales de justicia desde el mando del estado: ya antes, en Atenas, cuando finalizó la guerra y Lisandro como guerrero victorioso toma la ciudad en nombre de Esparta, dos de sus parientes y condiscípulos, Critias y Cármides, hacen parte de la junta de gobierno conocida como la de los treinta tiranos. Es probable, sin embargo, que Platón no haya tenido en el arcontado la posición de magistrado o arconte, como su tío y su primo, pero es realista suponer que desempeñara algunas funciones por encargo, lo suficientemente comprometedoras como para hacerle desilusionar del ejercicio de la política y denostar de las formas arbitrarias, represivas e injustas usadas por la tiranía contra el partido de la democracia. Y si así de amarga fue su experiencia política en Atenas no será menos dolorosa la que sufrirá en Siracusa con Dionisio. Después de todo, Platón se apartará desilusionado de la política operativa y práctica y se inclinará, por la influencia de Sócrates, a la ascesis espiritual, como mejor podría definirse entre los griegos de su tiempo a la filosofía y su misión.

Con todo y lo anterior no está de más si se analiza un poco la influencia real que tuvieron, por un lado, Esparta y su régimen político, y por otro, la figura de Sócrates, sobre las motivaciones y los alcances del pensamiento de Platón.

No deja de ser asombroso, para el historiador de Grecia como para el historiador de las ideas políticas, la excepción, a veces desconcertante, de la singularidad de Esparta

respecto de las demás polis griegas. Ubicada al suroeste de la península del Peloponeso, era la capital de la región de Laconia. En sus orígenes, por el siglo IX, fue conquistada por las hordas de dorios procedentes del norte que al establecerse sojuzgaron a los aqueos, sus antiguos moradores, y crearon un estado-ciudad pequeño, rígido, estable y acuartelado, que sin embargo, llegó a despertar la admiración de todo el mundo helénico. Así y todo, para el progreso general de la cultura:

Esta ciudad tuvo un efecto doble sobre la filosofía griega: con la realidad y con el mito. Los dos son importantes. La realidad puso a los espartanos en condiciones de derrotar a Atenas en la guerra; el mito influyó en la teoría política de Platón” (Russell, 1978, p. 116).

Las conmociones recurrentes que golpearon a la mayoría de las ciudades griegas, sin embargo, no eran observables en Esparta que conservó, durante siglos, un régimen político de admirable estabilidad. Las leyes de Licurgo consignadas en la constitución del mismo nombre regularon la vida del ateniense en los asuntos relativos al estado, a su organización y a sus funciones como también a asuntos particulares de la vida familiar y los relativos a la educación de los niños. Desde luego, para “un filósofo como Platón, que especulaba sobre la ciencia política, el estado espartano se acercaba mucho al ideal” (Russell, 1978, p. 120). En muchos pasajes de *La República*, a decir verdad, Platón no esboza un estado ideal sino que más bien concibe su estado a imagen y semejanza del que en Esparta encuentra ya realizado. Tales son algunas de las razones por las que nos hemos detenido en el análisis de esta influencia directa sobre Platón y a las que se puede añadir una más y no menos trascendental: la teoría de las Ideas antes que sistema filosófico es la continuación, en un estadio superior, de las reflexiones que ya antes había iniciado Sócrates sobre las virtudes morales que debe observar el auténtico ciudadano de la Polis. Adviértase que, a pesar de todo y lo abstracto que por sus implicaciones gnoseológicas sea la teoría de las formas, al igual que su maestro, Platón, “también se interesa por la vida cotidiana, puesto que pone la mira en el hombre auténtico y en el estado auténtico” (Hirschberger, 1982, p. 32)

La segunda influencia sobre el pensamiento de Platón fue, sin duda, Sócrates, el maestro itinerante de Atenas condenado a muerte por el cargo de corromper a los jóvenes. Admitamos que a ciencia cierta son esos los dos aspectos de su perfil biográfico sobre los que hay alguna seguridad. En los demás aspectos hay que hacer un ejercicio de crítica histórica para determinar, entre testimonios y relatos a veces contradictorios de amigos obsecuentes o de enemigos declarados, cuál sea la verdad de la trascendencia de una figura que, histórica o

no, ha tenido influencia tan profunda en toda la filosofía clásica griega y en casi todas las escuelas posteriores.

Para entender la contribución de Sócrates a la filosofía hay que poner su figura en relación con el movimiento sofístico y con el ambiente creado por ellos en Grecia, en momentos en que el apogeo ateniense dominaba sobre las demás ciudades. Para entonces, los sofistas se habían convertido en los principales educadores de las gentes y dedicaban sus esfuerzos al adiestramiento de la juventud a través de lecciones de oratoria y elocuencia con miras al éxito en los asuntos políticos.

La nueva orientación que se adopta en la especulación filosófica, a partir de la sofística, estará caracterizada por la preocupación en los asuntos propiamente humanos y por el abandono, a veces en forma de desdén, del monismo cosmológico de la filosofía pre-ática. El propio Sócrates en la defensa ante el tribunal desmiente a quienes falsamente han hecho correr el rumor de que él “se ocupa de las cosas celestes, que investiga lo que hay bajo la tierra” (Platón, 1993, p. 21) para mostrar la distancia entre su posición ante la vida y la de aquéllos, los cosmólogos, que de corriente es entendida por el pueblo como abjuración de las divinidades de la religión popular.

A decir verdad, la antítesis dolorosa entre el ser estático de Parménides y el ser dinámico de Heráclito expuso a la filosofía a una de sus más grandes crisis. La realidad, así, se rasgaba en dos experiencias ininteligibles para el hombre ante las cuales ni el pluralismo ni las filosofías conciliadoras bastaban. Abandonada la cosmología se mirará hacia el hombre y hacia su posición en el universo dando, origen al eudemonismo.

Inmerso en el mismo ambiente cultural y filosófico auspiciado por la sofística, Sócrates, discute en el ágora con los jóvenes utilizando ciertamente la palabra y la persuasión, pero con un método e intencionalidad distintos. No se llamará sabio aunque el oráculo lo haya declarado tal, sino que subrepticamente se presentará ignorante de todo. Notablemente era un investigador de la verdad y de las esencias, es decir, de lo que en realidad consisten las cosas, pero su actitud irónica era sólo el aspecto peyorativo de su método pensado para desenmascarar la pretendida sabiduría universal de que se ufanaban los sofistas.

También es cierto, para hacer justicia a la sofística en cuanto sus aportaciones a la filosofía, que este movimiento fue la reacción que podía esperarse a las teorías inconclusas de la filosofía naturalista anterior; hay que hacer notar, además, que los sofistas traen al universo

de la especulación filosófica un núcleo de problemas nuevos que giran en torno al hombre y a su lugar en el cosmos. La pregunta que había ocupado a los filósofos anteriores consistía en la indagación acerca de qué era el cosmos, cuáles sus leyes y cuál su estructura, ahora en cambio, se hace descender la filosofía del cielo a la tierra para que responda a la pregunta de qué sea el hombre y cuál su sitio en el orden de la naturaleza. Tenemos, en consecuencia, que la sofística, al menos en sus orígenes, es un movimiento de clara tendencia filosófica ocupado en los asuntos del hombre, o mejor dicho, en el quehacer del ciudadano de la polis, y por eso, sus temas serán: la ética, la política y la religión.

Las consecuencias de una filosofía concebida solamente para lo humano y en la que “el hombre es la medida de todas las cosas”, según el dicho que se atribuye a Protágoras, no podían menos que ser catastróficas para el espíritu investigativo y desinteresado que hasta entonces había caracterizado a la filosofía. Nous, no es, pues, ni razón ni ley sino simplemente pensamiento personal, subjetivo. Si el criterio de verdad respecto de las cosas ha de ser según como el objeto parezca a cada persona, no habrá, consecuentemente, ninguna razón para creer superior un argumento sobre otro. Desaparecidos, así, los motivos estrictamente racionales y los que naturalmente habían llevado al hombre por la búsqueda de una sustancia primera sustentadora del universo, la filosofía se vulgariza hasta hacerla consistir en la sola disputa y en el triunfo, por medio de la elocuencia y la retórica, del pensamiento políticamente correcto o del bien hablar. La enseñanza sofística serán el relativismo y el escepticismo.

Esos signos exteriores que hacen ver en Sócrates a un sofista eran, en verdad, engañosos. Mientras aquéllos se llamaban sofistas, de “*sofos*”, locución que significa sabio, Sócrates asumió la posición del ignorante, del que no sabe nada. Es verdad que el oráculo, al ser preguntado, había declarado que Sócrates era el más sabio de los hombres y que él, por su cuenta, se propuso desmentirlo. Ensimismado durante largo tiempo quiso saber qué era lo que en definitiva dijo el dios en el oráculo, siendo que no se creía en posesión de ninguna sabiduría. Se lanzó a la plaza y a las calles a dialogar con los que tenían reputación de sabios y se encontró con que no lo eran; la conversación con un político ateniense le pondría de presente la veracidad del oráculo, y a su vez, le ayudaría a idear la base sobre la cual se apoya su método, es decir, la ironía:

Es probable que ni uno ni otro sepamos nada que tenga valor, pero este hombre cree saber algo y no lo sabe, en cambio yo, así como, en efecto, no sé, tampoco creo saber. Parece, pues,

que al menos soy más sabio que él en esta misma pequeñez, en que lo que no sé tampoco creo saberlo” (Platón, Apología, 1993, p. 27).

La docta ignorancia socrática, si se ve de cerca, difiere del método sofístico de la confrontación de ideas. Sócrates, pregunta y escucha al interlocutor y vuelve a preguntar, sin asentir si las afirmaciones del interrogado son falsas o verdaderas, dejando que sea el propio interlocutor el que se vea en la obligación de afinar, cada vez con más precisión sus respuestas, hasta que se acerquen a conceptualizaciones que se correspondan con la naturaleza de lo que las cosas sean en verdad.

Gómez Dávila reflexiona sobre este asunto de los verdaderos alcances de la ironía socrática y dirige, a Sócrates, algunos interrogantes: “Sócrates dice que no sabe nada; pero si no sabe, ¿cómo sabe que es falso lo que su interlocutor propone? ¿Cómo mide el error? ¿A qué compara la verdad? Extraño Sócrates, ¿fingías tan sólo ignorar? ¿Traicionó el oráculo tu irónico silencio?” (Gómez, 2003, p. 75.). En verdad el oráculo traicionó a Sócrates y su aparente ignorancia era sólo la parte de su método, anterior al alumbramiento de la verdad o mayéutica, que le permitía poner en entredicho las opiniones generalizadas que tenían las gentes por ciertas, pero que analizadas con un poco de perspicacia, le mostraban al interlocutor, los sin sentidos de las opiniones (*doxa*) que no se fundan en la razón ni constituyen verdadera ciencia.

Ya estamos, sin lugar a dudas, en el momento de decir la verdadera aportación de Sócrates a la filosofía y la manera como su vida y obra influyó positivamente las doctrinas platónicas. Precisamente, Aristóteles, el discípulo díscolo del maestro de la academia, citado por Marías (1985), afirma que la principal contribución de Sócrates a la filosofía consiste: “en los razonamientos inductivos y la definición universal” (p. 38). En el ambiente de escepticismo general que crearon los sofistas en Grecia, Sócrates restituye a la filosofía su dignidad y la encarrila, nuevamente, por el camino de la búsqueda racional de la verdad. De todos modos, la mayéutica es el método por el cual se trata de fijar en conceptos estáticos y permanentes lo que los objetos poseen como notas características. Además, la definición, según la etimología, tiene que ver con delimitar, fijar los límites precisos de acuerdo con el género o especie a que la cosa definida pertenezca. Pero hay más, sin ser un pensador sistemático y sin que sus disquisiciones tuvieran el alcance ni la hondura que habría de esperarse de un metafísico, hace volver a la filosofía sobre los asuntos humanos, evitando el rodeo de la cosmología, para retornar, en la línea que antes Parménides había practicado, marcada por la forma de un Idealismo incipiente que cree encontrar la verdad, la esencia y

consistencia de las cosas no en la naturaleza exterior sino en la realidad espiritual, manifiesta sólo a la razón y presente a la conciencia como pensamiento, que sin embargo, puede expresarse en alguna fórmula lingüística.

Es curioso, además, la constatación del hecho trascendental para la filosofía de que la reflexión ética se haya transformado en filosofía del lenguaje, y que ésta, a su vez, haya culminado, con Platón, en metafísica; cierto es que aún en éste la filosofía tendrá que ver con la ética y que la idea del bien será la principal y fundamental en su sistema, pero insistamos en que ya no tendrá que versar la filosofía sobre axiología o moral, según parezca o la practique cada quien, sino sobre el tenor de lo que la justicia, el bien o la valentía lo sean en sí, o mejor dicho, esencialmente.

Digamos, además, que el método socrático, esto es, la mayéutica, da por sentada cierta invariabilidad de los conceptos y presupone, igualmente, el innatismo de lo verdadero. Aquí, como se ve, se ha recuperado la concepción parmenidiana de que entre el pensamiento-aprehendiente y el Ser, existe alguna correspondencia.

No es exagerado afirmar que si pudiéramos establecer un diálogo, cómo imaginarlo de otra manera, entre Sócrates y Gómez Dávila, nuestro autor, acerca del quietismo de las ideas, los dos acordarían en afirmar que: “las cosas importantes, o nacemos sabiéndolas, o las aprendemos milagrosamente. Pero no hay profesor sino de trivialidades”. (Gómez, 2003, p. 295).

Por esta vía, la de la reflexión ética que había mostrado a Sócrates la realidad de la ciencia moral y los principios rectores, eternos e inmutables, por los que el hombre ha de conducirse en el mundo, Platón, continuará el desarrollo teórico de las ideas incipientes de Sócrates con la introducción de un buen número de términos y con las precisiones y definiciones de los conceptos cuya generalidad comprenderán, no ya solamente el hacer del hombre, sino todos los aspectos de la realidad hasta sus confines.

Lo original de Platón con respecto a la persona que reconoció como su maestro y que inmortalizó a través de sus diálogos, consistió en que “interpretó la vida de Sócrates en función de su muerte. El recuerdo de aquella muerte semi-voluntaria había de ser para Platón el criterio que le permitiera abarcar desde luego y para siempre lo verdadero y lo falso en toda cosa” (Guitton, 1967, p. 10).

Sócrates, a través de la inducción, mostró que la verdadera realidad de las cosas, en su caso las realidades morales, no consiste en los aspectos o hechos particulares en los que se

puede constatar, por ejemplo, a un hombre virtuoso o a un político justo, porque si bien estos son ejemplificaciones de la virtud y la justicia, no alcanzan, todavía, a develar lo que sean la virtud y la justicia en sí, con independencia de la experiencia. Si se hace justicia a Sócrates y a su doctrina del concepto y la abstracción que la mayéutica, como método inductivo comporta, se ha de decir, que lo que pretendía era hallar, en cada caso particular, los elementos estables del objeto de estudio, aquéllos no sujetos a cambio ni mudanza, que pudieran estar comprendidos en un concepto cuya definición fuese lo más general posible. Nótese, entonces, cuánta es la similitud entre la teoría de la definición y del concepto de Sócrates con la doctrina De la Idea o de las formas de Platón; en realidad, la justicia en sí o la virtud en sí, de las que se ocupó Sócrates con tanto ahínco se corresponden con su arquetipo eterno e inmutable, con su Idea, diría Platón. Pero esto en Sócrates era todavía una intuición y no un sistema.

REFERENTE METODOLÓGICO

El abordaje investigativo de problemas filosóficos es, ciertamente, cuestión que en las más de las veces comporta no pocas dificultades para ser encarados según los paradigmas, modelos y técnicas dentro de los enfoques cuantitativo o interpretativo en sus acepciones más comunes; no obstante, es posible y hasta conveniente que la investigación documental, como en el presente caso, apele a la perspectiva epistemológica subjetivista en el marco de la investigación cualitativa porque la realidad sobre la que se indagó y sobre la que versa la presente monografía es la relativa al pensamiento de Nicolás Gómez Dávila en lo que concierne a sus relaciones con el Idealismo clásico de los filósofos griegos Parménides y Platón. Así, pues, la conveniencia de esta perspectiva epistémica cualitativa radica en que “el subjetivismo es una teoría filosófica que sostiene que la realidad se somete al pensamiento...y hace referencia a todos los fenómenos de conciencia, o sea se accede a ellos por introspección del sujeto de conocimiento”(Bautista, 2011, p. 31)

En ese orden de ideas cabe mencionar que entre las principales características de la investigación cualitativa está el que no se adopta el método científico de forma rígida y que las técnicas utilizadas por el investigador son de diferente naturaleza. Es cierto que en la mayoría de los casos se hace investigación de campo, el objeto de estudio se analiza y se observa en su medio natural; después de todo, la principal peculiaridad del paradigma cualitativo consiste en que permite la adopción de múltiples perspectivas hermenéuticas y la variedad metodológica con miras a darle sentido a las acciones de los sujetos en el mundo.

La presente investigación se inscribe, por lo anterior, dentro del enfoque cualitativo porque pretende por medio del análisis textual, de las técnicas de indagación bibliográfica reconstruir el sentido (holismo) filosófico y los signos racionales que del mundo y del Ser puede dar cuenta una obra filosófica. A fin de cuentas, la investigación cualitativa puede definirse como “un conjunto de prácticas interpretativas que hacen al mundo visible, lo transforman y convierten una serie de representaciones en forma de observaciones, anotaciones y documentos” (Hernández Sampieri, 2006, p. 9)

Debido, por tanto, a que el objetivo principal y los secundarios que se han planteado buscan establecer la concordancia conceptual y filosófica entre las concepciones y posiciones gnoseológicas de Nicolás Gómez Dávila, con los principales supuestos teóricos del

idealismo de Parménides y de Platón, se ha optado por la conveniencia metodológica de la investigación monográfica de tipo documental-hermenéutico.

No es, por tanto, redundante anotar entre las principales características de la monografía, como lo anota Sabino (2000) que:

Es un trabajo que tiene la particularidad de versar sobre un tema único, bien delimitado y preciso. En general, por lo tanto, resulta un escrito breve en el que se prefiere sacrificar la extensión de los asuntos a tratar en beneficio de la profundidad. (p. 20).

Los estudios y las investigaciones documentales, por su parte, se orquestan con base en documentos y archivos existentes sobre el tema que se va a investigar, los cuales han de someterse a los procesos lógicos de clasificación, ordenación y análisis. Una definición bastante satisfactoria de lo que es la investigación documental es aquella que la considera como:

El estudio metódico, sistemático y ordenado con objetivos bien definidos, de datos, documentos escritos, fuentes de información impresas...los cuales una vez recopilados, contextualizados, clasificados, categorizados y analizados, sirven de base para la comprensión del problema, la definición o redefinición de nuevos hechos o situaciones problemáticas, la elaboración de hipótesis o la orientación a nuevas fuentes de investigación en la construcción de conocimiento. (Páramo, 2011, p. 196)

De otro lado, Como la realidad a la que aludimos no es física ni material y como el propio objeto de estudio (el pensamiento de Nicolás Gómez Dávila) escapa a las categorías analíticas de los diseños experimentales, el método más adecuado será el que por metodólogos de la investigación se ha dado en llamar racional (en este caso, Hermenéutica filosófica) , cuyo “punto de partida es la observación de esta realidad (no material) y la aceptación de ciertas proposiciones evidentes, principios o axiomas, para luego proseguir por deducción o inducción, en virtud de exigencias únicamente lógicas y racionales” (Cervo y Bervian, 1980, p. 21). Se trata, en definitiva, de penetrar intelectivamente en el universo discursivo del autor y en la interpretación de sus textos para trascender lo puramente documental y lingüístico hasta alcanzar todo “lo que lleva un signo, que tiene sentido, y que es menester desentrañar” (Olsen, 1979, p. 9)

De aquí, que como el objeto de estudio de la presente investigación es el pensamiento de Nicolás Gómez Dávila manifiesto en su obra escrita en diálogo con los padres del idealismo clásico, esto es, con Parménides y Platón, no quede otro camino investigativo que el de incursionar en el análisis textual y crítico de sus obras para encontrar la correspondencia filosófica que el escoliasta bogotano deja traslucir por los filósofos de la filosofía griega.

Ésta perspectiva hermenéutica facilita, según Álvarez y Niño (2012) que: “mediante el concepto “discurso-escritura” se pueda entender la obra filosófica o artística como una totalidad de sentido con un dinamismo interno cuya lógica rige sus múltiples niveles de significación” (p. 60).

Técnica e instrumentos:

Para efectos del desarrollo de la investigación se adoptará como principal técnica la lectura y análisis de los escritos de Nicolás Gómez Dávila así como la de los filósofos griegos Parménides y Platón en sus textos reconocidos como gnoseológicos o metafísicos.

El instrumento escogido, acorde con el tipo de investigación como con la técnica, es el de la elaboración de fichas bibliográficas y matrices de análisis a fin de recolectar la mayor cantidad de información posible que sea relevante tanto para la ejecución misma de la investigación como para el alcance de los objetivos propuestos. Así, el principal insumo para el análisis serán las fichas bibliográficas y la información contenida en ellas, teniendo presente que “su construcción obedece a un trabajo creador, de análisis, de crítica o de síntesis...ya que aunando la lectura y la reflexión, se extraen los aspectos de utilidad para la investigación” (Tamayo, 1994, p. 121).

Fases investigativas:

Una vez escogido el tema y delimitado se formuló la pregunta investigativa, y con base en ella, se redactaron los objetivos. Las siguientes fueron las fases que tanto en el orden lógico como en el cronológico se siguieron a fin de llevar a cabo la investigación:

Primera fase: lectura de exploración o pre-lectura.

En esta fase se buscó y seleccionó todo el material bibliográfico disponible relativo al tema escogido y se clasificó, según su originalidad y pertenencia, en fuentes primarias y secundarias. Se construyeron las fichas bibliográficas para recoger en ellas los fragmentos alusivos al tema y los comentarios y anotaciones que esa primera lectura de los documentos ha suscitado.

Segunda fase: lectura selectiva y crítica.

En esta etapa se seleccionó con un criterio aún más riguroso que en la anterior sólo aquellos pasajes o notas que se consideraron ayudaban a responder a la pregunta problema y

servían al propósito de los objetivos planteados. Luego, a fin de conocer lo que en verdad los autores han dicho sobre el tema de investigación se procedió al ejercicio de sintetizar, de comparar y de valorar reflexivamente, por su significado profundo, cada una de sus afirmaciones para diferenciar lo sustancial de lo accesorio. Aquí se trató de ascender desde el significado nominal de los términos hasta el sentido que ellos tienen en una concepción o visión integral del problema de estudio.

Tercera fase: lectura interpretativa o hermenéutica.

Ésta fase, como la última del proceso de la investigación, reviste particular importancia. En primer lugar, se intentó determinar la intencionalidad del autor y valorar los contenidos significativos de la información que sus textos ofrecen, así como indagar sobre los supuestos y las hipótesis filosóficas en que se fundan sus conclusiones y sus preferencias. Seguidamente se buscó la relación y la correspondencia de las afirmaciones de los autores con el problema y los objetivos a los que se está buscando respuesta. Así, se justipreciaron las ideas y conceptos de los autores en función de los objetivos investigativos de la monografía. Por último, una vez hechos los análisis y la valoración crítica de todas las aportaciones de los autores en la resolución del problema investigativo, se procedió, a sintetizar y a integrar conceptualmente los resultados o hallazgos en un marco interpretativo de mayor alcance, esto es, en el Idealismo como filosofía.

Análisis y hallazgos

Metafísica y ontologismo parmenidianos

Con Parménides, que vivió con probabilidad entre finales del siglo VI y las primeras décadas del V, la filosofía tomará por la senda que hasta hoy recorre: la de la metafísica. Así, La importancia de Parménides y de su escuela en la historia de la filosofía se debe fundamentalmente a dos grandes hallazgos: al objeto propio de la filosofía, al Ente, y al método de indagación, esto es, el pensamiento o Nous en el sentido amplio como se lo entendía en la antigüedad: bien como mente o bien como espíritu.

Su poema conocido con el nombre de *El ser o sobre la naturaleza*, cuya denominación es una convención usual entre los presocráticos preanuncia los rasgos y el método de su filosofía. Si por su contenido el poema es una obra excelsa de metafísica y ontología, en cuanto al estilo y el lenguaje adoptados puede decirse que son la mejor manera de mostrar que la verdad y el conocimiento directo de lo real es como lo fue para los pitagóricos, una contemplación de la esencia y no una reconstrucción analógica por vía de inferencias de los hechos y fenómenos de la naturaleza, como en los milesios. Está claro: Parménides “pretende rehacer la teogonía y reemplazarla por la ontología” (Grenet, 1992, p. 499).

De los fragmentos recuperados de su poema, obra acometida en la antigüedad por Simplicio y Sexto Empírico, suele hacerse la siguiente división en razón al contenido filosófico: la primera de ellas corresponde a la introducción o Proemio en donde se narra el viaje que hace Parménides o el imaginado poeta hasta el entrecruzamiento de los caminos de la noche y del día hasta que está en presencia de la diosa; el segundo apartado corresponde al poema ontológico y es el fragmento de mayor relevancia desde el punto vista filosófico; y el tercero, corresponde a la exposición del discurso sobre la vía de los mortales que parece ser la crítica a la fenomenología de Heráclito cuyos apartes y versos, por lo fragmentarios y oscuros, son quizá los de mayor dificultad hermenéutica.

En la parte introductoria se relata la travesía que emprendía el poeta subido en un carruaje, tirado por unos caballos o yeguas y que guiado o tirado por las diosas solares le llevarían hasta el punto de origen de los dos caminos, divididos o separados por un puerta cuya custodia está a cargo de Dike o la justicia. Las helíades persuaden a la justicia para que

permitan el paso al poeta, y cuando finalmente lo logran, transitan por la senda de la luz hasta que se encuentran con la divinidad, que después de dar al invitado la bienvenida, le declara:

Doncel, De guías inmortales compañero, que, por tales caballos conducido, a nuestro propio alcázar llegas, ¡salve! Que mal hado no ha si quien a seguir te indujo este camino tan Otro de las trilladas sendas por dó pasan los mortales. (García, 1963. p. 59)

Si se lee con cuidado el fragmento anterior se entenderá en su verdadera dimensión la relación, que ya se indicó, entre el lenguaje mítico y las primeras formas expresivas de la filosofía en sus albores. Es más, estos versos ponen de presente que para el griego, es este caso Parménides, la sabiduría y el conocimiento, es decir, la verdadera ciencia, no es una búsqueda ni un asunto que el hombre emprende por cuenta suya a su propio riesgo. Ahora bien, que la introducción del poema coincida con la reseña de un viaje es cosa muy suya del genio de los griegos proclives a la aventura y arrojados por las circunstancias geográficas y políticas a las campañas de conquista.

Habría que decir, también como principio de hermenéutica filosófica que la apelación ilustrativa al mito, como ocurre con frecuencia entre los presocráticos, devela todavía los estrechos vínculos entre la tradición épica y gnómica con el pensamiento racional que apenas nacía. Aquí conviene detenerse un momento a fin de rectificar la idea moderna de considerar al mito como relato fantástico, como recurso imaginativo que individual o colectivamente buscaba el domoño de las fuerzas de las naturalezas y el poder nominativo sobre las cosas. Precisamente, Gómez Dávila (2005) dice al respecto: *El mito no es ciencia prematura del universo, sino dimensión específica del lenguaje*. (Escolios, 2005, p. 304), así, pues, se ha de entender y aceptar que la fuerza evocadora y explicativa del mito no viene de la precisión de sus conceptos, ni semántica ni etimológicamente, sino de su capacidad de abstraer, de reducir a sencillas imágenes las verdades y leyes de otras maneras ininteligibles.

Ahora veamos la significación de las figuras que utiliza Parménides y la de su relación estrecha con la mitología Hesiódica y con los misterios órficos de práctica habitual por los miembros de la escuela pitagórica.

Entendemos que el camino de la luz que siguen los corceles coincide, en su esencia, con los ritos iniciáticos del orfismo que concibe la búsqueda de la verdad y del *Ser* como purificación y como ascensión, por vía ascética, al reino puro de lo celeste. A esa vieja forma de concebir la filosofía entre los griegos es a la que adhiere Gómez Dávila en el entendido de que: *“La filosofía es una vida. La filosofía es una manera de vivir penetrada íntimamente de inteligencia y de razón, plenamente lucida y ordenada hacia los objetos propios del espíritu”*

(2003, P. 164). El academicismo y el intelectualismo, en ese orden de ideas, son una desviación, un apartarse del ejercicio del filosofar que ha de comprometer no sólo la razón sino la vida entera.

Si volvemos atrás del poema, en su fragmento inicial, sería de destacar dos expresiones interesantes: 1) aquélla que habla del “renombrado camino” por donde conducen 2) “tan resabidos caballos...en tirante tensión” al poeta-vidente.

Lo de renombrado es posible que haga alusión a una cierta forma de espiritualidad o vía iniciática conocida de muchos pero a la que sólo los “resabidos caballos”, conocedores de su ruta y de destino pueden hacer llegar al iniciado. Es interesante hacer notar que Platón se servirá de esta misma imagen de los corceles y el carruaje pero en relación con el alma y sus pasiones y no como guías y luminarias como en el caso de Parménides.

Esta parte introductoria del poema, por su carácter virtual y dramático, tiene implicaciones filosóficas de relevancia: por un lado:

El hombre es pasivo: el carro lo lleva, las hijas del sol lo conducen, una diosa va a instruirle.

Es decir que la verdad es una mujer y que el intelecto no tiene más que dejarse seducir por la evidencia, pero una evidencia que tiene que obtenerse por la oración” (Grenet, 1992, p.50).

Y por el otro, una cuestión de método: la verdad no es un hallazgo sino una revelación. Basta con dejarse apabullar por lo evidente y dejar que la verdadero alumbre en el interior porque como bien dice Gómez Dávila (2003): “*Las cosas importantes, o nacemos sabiéndolas, o las aprendemos milagrosamente*” (P. 295)

Al llegar a este punto caben algunas observaciones sobre el sentido profundamente filosófico de esta parte introductoria del poema. Sin entrar en detalles en torno a la discusión de si el relato que hace Parménides es una alegoría, o una descripción de algún rito iniciático de alguna hermandad de sabios, sería consecuente, no obstante, preguntarse sobre el sentido del viaje y su significación. Gigon (1980) sostiene en aporte a esta controversia que:

En lo esencial no puede haber duda alguna. El camino de la noche a la luz es el camino de la opinión del hombre hacia la verdad que está en la divinidad. La luz del día es al mismo tiempo el reino de la verdad. (p. 277).

En realidad cuando “las doncellas solares...con sus manos el velo a sus cabezas hurtando, mostraban el camino hacia la luz” (Parménides, 1963, p. 57), según dice el poema, se está aludiendo al tránsito de la reflexión mítico-religiosa hasta el estadio superior de la conciencia teórica. De manera que la verdad es un descubrimiento o develamiento progresivo del ser no obtenido sólo por el esfuerzo racional y la búsqueda personal del conocimiento sino como una gracia de la divinidad, como una emanación del *ser*.

Aquí, precisamente, Gómez Dávila nos dirá certeramente que “La verdad, sin duda, es una categoría del individuo, mas no porque éste la produzca o la engendre, sino porque sólo la percibe”. (Gómez, p. 72). No sería correcto suponer atisbos de iluminismo de tinte religioso ni el escoliasta ni en el filósofo de Elea, no obstante, de que en Parménides de modo decisivo se deja adivinar una teoría que podría considerarse como el antecedente más antiguo del innatismo cuyo postulado esencial advierte de la existencia de ideas nacidas con el hombre e infusas en su conciencia. Sin duda, que por el escolio arriba citado, Gómez Dávila es partidario y deudor de este Idealismo primigenio del que tenderemos ocasión de ocuparnos con algún detalle a continuación, cuando abordemos el análisis del segundo apartado del poema correspondiente al tratado ontológico.

Preciso es, pues, continúa la diosa que tú (Mortal vidente) conozcas todas las cosas: de la verdad, bellamente circular, la incommovible entraña tanto como opiniones de mortales en que fe verdadera no descansa. Has de aprender, con todo, aun éstas, Porque el que todo debe investigar, Y de toda manera, preciso es que conozca fielmente aun la misma apariencia. (Parménides, 1963, p. 59)

De esta manera, la diosa le ha declarado el sentido y carácter de su mensaje: darle a conocer el camino recto de la verdad como también el camino torcido y engañoso de las apariencias. Es decir, la vía de la verdad y la del error. De todos modos, como la investigación se dirige a todo el universo de lo investigable es menester que se conozcan los atributos del ente, de lo que es, y también el camino de la opinión a fin de determinar y tener el juicio preciso de la valoración que tal conocimiento merece.

De modo que, el verdadero conocimiento se corresponde con la develación de la verdad y ésta comprende aún el conocimiento vulgar que las gentes toman por verdadero, y linda, por extensión, hasta con lo que no es, la vía impracticable que conduce al absurdo.

Con Parménides desaparecerá, por algún tiempo, la filosofía ingenua de la búsqueda del arjé o principio material como elemento explicativo de la realidad y la problemática se dirigirá al problema lógico y metafísico de lo real. La filosofía, en adelante, será la búsqueda de la verdad para lo cual no hay sino dos caminos (métodos) por lo demás excluyentes y absolutos: “uno, el de la verdad inmutable y perfecta, al que conviene el pensamiento lógico; otro, el de la opinión y de sus apariencias diversas y mudables, que está dominado por la costumbre y por la confusa experiencia de los sentidos” (Robin, 1956, p. 82).

Es además, de alguna significación hacer notar que el acento místico de la introducción “ha conservado un rasgo netamente orifico: la bifurcación de los caminos. En

los órficos, la iniciación garantizaba al iniciado que sabría tomar la decisión que conducía a las islas de los bienaventurados” (Grenet, 1992, p. 51).

Ya se sabe que, el culto a Orfeo que, luego, adoptará el pitagorismo en sus ritos de iniciación, incluía como practica esencial la observancia de principios y normas de conducta cotidiana a fin de purificar el alma, contaminada y limitada por el cuerpo. Y por eso, sus fines eran soteriológicos y salvíficos. En Parménides, como es posible inferir, los caminos bifurcados no van a ser los de la corrupción o la salvación sino los de la verdad y el error. Como se ve, el problema inicia con caracteres y tintes religiosos y termina en problema ontológico y metafísico.

Ahora, hay que ver y aceptar que el filosofar básico e incipiente de los milesios ha sido arrinconado por el vigor y las pretensiones del saber omnímodo de Parménides. El tema no va a ser la búsqueda de principio físico alguno. Muy al contrario, la introducción de un principio de revelación, o al menos, la premonición de que el conocimiento y la sabiduría no son propios del sujeto sino don concedido porque “*yo seré quien hable; pon atención tú, por tu parte, en escuchar el mito*” (Parménides, 1963, p. 63), hace que el conocimiento como búsqueda activa sea sustituido por la revelación pasiva, la clarividencia mística y una cierta razón (logos) que como en Heráclito sujeta y ordena todas las cosas por su fuerza inmaterial.

Hay más, si el ser se pierde para Heráclito en la variación perenne de las cosas, en el flujo permanente de ellas por el nacer y el morir, el hallazgo parmenídeo consistirá en una verdad pétrea, incommovible, y sobre todo, evidente en sí misma: el *Ser*. A su comprensión y extensión ya no escapará ningún aspecto de la realidad porque aun la nada, la innominable nada, será afirmación con sentido sólo cuando se la columbre con respecto al *Ser* y a sus atributos. Así, el universo entero se identifica y es participado por el *Ser*; y, el propio pensamiento, ya no podrá versar sobre realidad distinta.

Con la expresión, *bellamente circular*, referida a la verdad Parménides trasluce de modo positivo la influencia pitagórica y el sentido abstracto de sus especulaciones. A decir verdad el círculo y lo circular era tenido por los griegos como modelo y figura mental de aquello definitivamente hermoso, terminado y perfecto. Dado que el sol como principal luminaria celeste reunía, de forma material, todos los atributos predicables del círculo, el sol vino a ser la figura que a manera de metáfora se tomaba como la verdad. Y ello no es gratuito. Si hemos de tomar el tropo del círculo por la verdad se dirá que ésta, por necesidad, está delimitada por una circunferencia que le restringe su extensión y la constriñe a sus

límites necesarios. Así, metafóricamente, podría argüirse que el ser parmenídeo es finito y que en todos sus puntos, desde el centro hasta sus bordes, es idéntico así mismo.

El *Ser* de Parménides es concebido, pues, como un todo uniforme y en oposición a lo múltiple, que de ser aceptado atentaría contra la esencia del *Ente* puro para caer en el mundo del fenómeno que no proporciona sabiduría verdadera. La cualidad de único e idéntico así mismo que se atribuye al *Ser*, conduce a Gómez Dávila (2003) a aceptar, de acuerdo a la lógica de la escuela eleática que el monismo es una imposición de la naturaleza a la realidad ontológica como también al pensamiento, siendo imposible abstraer o descomponer a la totalidad de lo verdadero por sus partes: “La totalidad del universo existe tanto en el universo entero como en cada uno de sus aparentes fragmentos. Creer que el universo es la suma de sus partes es sucumbir ante la ilusión de la multiplicidad” (2003, p. 426)

El *Ser*, como el sol, desde su centro candente emana el ser y hasta su último extremo todos sus puntos son alumbrados, sino de la misma intensidad, sí con la misma luz y energía esencial que los hace gravitar y depender del mismo centro. De modo que “se le da a la verdad esta calificación probablemente porque en cualquier parte donde inicie el encadenamiento de su razonar se le puede seguir circularmente, pasando sucesivamente por cada uno de los eslabones, hasta llegar al punto de partida” (Kirk y Raven, 1981, p. 376). Pero hay más: la circunferencia vendría siendo el extremo justo del *Ser* y el límite funesto con el no ser, con la nada, la vía de investigación impracticable e ininteligible. La verdad y el ser, la verdad y la realidad, como también puede enunciarse, coinciden esencialmente.

No es de olvidar, como cierre al análisis que se ha adelantado en torno a la sección introductoria del poema de Parménides, los aspectos en que Gómez Dávila concuerda con el filósofo de Elea. Por un lado, el escoliasta bogotano dirá que: “El concepto de revelación no excluye la preexistencia de nociones similares o idénticas a las nociones reveladas. La revelación no consiste tanto en enseñar una noción nueva, como en autenticar una existente” (Ecolios, 2005, p. 29). Él, Gómez Dávila comparte con Parménides, la convicción de que el verdadero conocimiento tendrá por objeto la realidad que excede por mucho aquello que puede impresionar o afectar los sentidos. Si bien el concepto de revelación que invoca el escoliasta, de tono judaico y cristiano no es del todo semejante al que se refiere Parménides, digamos, por lo pronto, respecto al aspecto estrictamente filosófico, que juntos, hacen depender el conocimiento de una entidad o un ser que no es propiamente el sujeto cognoscente.

Se insiste además, en que en Gómez Dávila el saber y el conocer es únicamente posible por la magnanimidad del ser superior y que el hombre es sujeto pasivo y depositario de la revelación, aunque, esa revelación no sea más que una confirmación, una ratificación de unas nociones preexistentes y nacidas con el hombre. De lo anterior, consecuentemente, se deduce el Idealismo tanto de Gómez Dávila como de Parménides al hacer depender, por emanación o por participación, todas las cosas de un ente no material, principio y sustancia primigenia de la realidad.

Y de otro lado, los dos, son panteístas de cuño filosófico porque no ven en el mundo más que manifestaciones o revelaciones del ser: “Las verdades convergen todas hacia una sola verdad” (Escolios, 2005, p. 29). Esa sola, única y evidente verdad, tendrá que ser, por necesidad lógica, Dios. Por lo demás el verdadero conocimiento será, entonces, esa “autenticación” de las nociones que, infusas en el intelecto y en la conciencia, permiten la abstracción y la intuición inequívoca de los atributos del ser.

La fuerza poética y la cadencia del lenguaje del proemio van a sustituirse, en esta segunda parte del poema, por la exposición razonada, sistemática y metódica sobre las vías posibles de investigación y sobre el objeto propio de la filosofía. En beneficio de Parménides y por los alcances de sus especulaciones no es desmedido asegurar que “en sus manos la filosofía llega a ser metafísica y ontología; no va a versar ya simplemente sobre las cosas, sino sobre las cosas en cuanto son, es decir, como entes” (Marías, 1985, p. 19). Definidos el objeto, es decir, aquello de que ha de ocuparse la filosofía, el ente, a renglón seguido su tema será el del método, el del camino o la vía investigativa que posibilitará la aprehensión del objeto del filosofar, del *Ser*. Es por eso, que se pueden anticipar algunas consideraciones sobre las implicaciones trascendentales de esta nueva manera, de esta peculiar ontología cuyo sello e impronta son verificables aún hoy. Se me figura, así de momento, que otra de las particularidades del método filosófico como hallazgo y cuyo rasgo siempre ha conservado la filosofía es que, al contrario del método científico e histórico, el método propio de la filosofía sea un alumbramiento al interior del pensador, una cierta lógica propia de una determinada inteligencia y no una receta de principios que se prediquen objetivos.

Si como afirma Gómez Dávila (2005) “Para filosofar, nuestro cuerpo y nuestro espíritu, enteros ambos, apenas bastan”. (Gómez, p. 325) se podrá entender por qué ningún sistema filosófico se puede separar del pensador que lo ha engendrado. Esa condición, aplicable a lo más genial de la filosofía es, precisamente, la que nos da la licencia de enaltecer y valorar, sin zalamerías ni adulaciones inútiles, el valor que para la filosofía tienen

determinadas personalidades. En este orden de ideas, respecto de Parménides y de sus contribuciones, Popper (1999) nos dice:

Creo que Parménides fue el primer gran teórico, el primero que creó una teoría deductiva, fue uno de los mayores pensadores de todos los tiempos. No sólo construyó el primer sistema deductivo, sino también el más ambicioso, el más audaz y el más pasmoso que nunca se haya dado. Y además su validez lógica era intuitivamente inmaculada (p. 109).

Acometamos ahora la tarea de desentrañar la doctrina y el método filosóficos contenidos en el segundo fragmento, denominado como el poema ontológico.

Con la unción de quien recibe un mensaje divino, se apresta Parménides a escuchar el mensaje-exhortación que musita la diosa:

Atención, pues; que yo seré quien hable; Pon atención tú, por tu parte, en escuchar el mito: Cuáles son las únicas sendas investigables por el pensar.

Ésta: **Del Ente es ser; del Ente no es no ser.** Es senda de confianza, Pues la verdad la sigue.

Esta otra: **Del Ente no es ser; y del Ente es no ser,** por necesidad: te he de decir que es senda impracticable y del todo insegura, Porque ni el propiamente no-ente conocieras, Que a él no hay cosa que tienda, ni nada de él dirías; **Que es una misma cosa el pensar con el ser.**

Así que no me importa por qué lugar comience, ya que una vez y otra a lo mismo deberé arribar. (Parménides, 1963, p. 63)

El fragmento anterior puede entenderse como el manifiesto ontológico de Parménides porque constituye el meollo de su doctrina. De todos modos, no se puede pasar por alto una cuestión de hermenéutica elemental. En el proemio, como vimos, se habla de dos vías que corresponderían, por un lado, a la vía de la verdad, *bellamente circular*, y por otro, a la vía de la opinión “en que fe verdadera no descansa”. Ahora, en cambio, nos habla de la senda de la verdad, esto es, de la que el Ente es ser y no puede ser que no sea; y la otra, vía impracticable y absurda que predica que del Ente es no ser. A decir verdad, si nos atenemos fielmente a estos enunciados tendremos que reconocer la existencia, no de dos, sino de tres vías, a saber: 1. La del Ente es ser; 2. La del Ente es no ser; 3. La vía de la opinión o doxa. Ahora bien. Las dos primeras sendas son, por su formulación lingüística, un problema de orden lógico con relación a la verdad, mientras que la tercera hace relación sencillamente al saber ilusorio que proporcionan los sentidos.

Cabe señalar, además, un aspecto de relevancia que permite clarificar las implicaciones de la posición y la contestación que ofrece Parménides al interrogante básico de toda la filosofía presocrática, a la pregunta metafísica de ¿quién existe o qué es el verdadero ser? Ese aspecto, tal olvidado, es, sin embargo, de relevancia única. García

Morente (2002) lo enuncia en los siguientes términos: “la filosofía de Parménides no se puede entender bien, si no se pone en relación polémica con la filosofía de Heráclito, el pensamiento de Parménides madura, crece, se multiplica en vigor y en esplendor, conforme va acometiendo la crítica de Heráclito” (p. 60)

Las respuestas, a ese interrogante primordial que es la base de la metafísica y que se formulan por primera vez los milesios no dejaban de ser, antes de Parménides, con la exclusión tal vez de los pitagóricos y de Heráclito, meras aproximaciones ingenuas y del sentido común a una pregunta fundamental que reclamaba contestaciones de mayor radicalidad. Heráclito, sin embargo, da a ese interrogante una solución por lo demás novedosa y atestiguada, sin reparos, por lo sentidos. Al contrario de sus predecesores que buscaron un elemento base, antecedente y generador de todos los demás, Heráclito, pragmático y muy buen observador, se fija en que el cambio permanente, la permuta de los fenómenos, el nacer y el morir, que él ejemplificaba en el fuego, son el verdadero *ser*. Con todo y lo anterior la tesis de Heráclito no admitía duda y era confirmada por el hecho y la experiencia. Así, el devenir, el fluir perpetuo es la única constante, la justicia cósmica en que se resuelven, por la lucha de los contrarios, todas los fenómenos para aparecer y desaparecer, nacer y morir.

Atenidos pues, a la cronología hemos de decir que Parménides parte de la tesis de Heráclito y hace una crítica general a dichos postulados. Inicia Parménides, en tono positivo, por admitir como válida la teoría del fluir permanente, la ley del devenir eterno como la realidad más sustancial, pues, así, lo testimonian los sentidos. Pero si llevamos a sus últimas consecuencias la tesis del devenir se encuentra algunos escollos insalvables. Veamos: como nada es idéntico, al instante siguiente de que lo hemos visto, a como era cuando lo observamos la primera vez, hemos de admitir, por el tránsito continuo, que las cosas son y no son; o mejor dicho, que siempre están en el umbral entre el ser y el no ser, entre la nada y la existencia. Y si como el atributo esencial del ser primigenio es que es, que es existencia, no puede entonces admitirse que no sea. La filosofía de Heráclito ha quedado invalidada por errónea, por contradictoria.

A partir de la ininteligibilidad y de la invalidez conceptual de la doctrina *del oscuro*, Parménides se propone construir su propia teoría a la que Heráclito contribuirá en mucho. La crítica a Heráclito le ha dejado una cosa muy clara, le ha develado, por oposición, un principio evidente por sí mismo y lógicamente necesario: “del Ente es ser; del ente no es no ser”. Es, como se ve, la primera enunciación del principio de identidad y coincide con la

primera vía de investigación, la de que el ser, es. Por eso “el primer gran metafísico fue Parménides, y la primera metafísica sistemática fue la filosofía eleática” (Barnes, 1992, p. 214).

Este principio irrenunciable para el pensamiento y que Parménides no postula en primera persona sino que lo asume como parte de la revelación de la diosa, va a ser el axioma metodológico que será la base incommovible de su doctrina. Al afirmar que el ser, es y el no-ser no, es, como principio metodológico cierra las posibilidades a cualquier otra forma posible de investigar el problema metafísico fundamental de responder a la pregunta de qué o quién es lo que verdaderamente existe. Así, las “únicas sendas investigable por el pensar” y que difieren, hay que decirlo, de la senda de la opinión o la doxa, porque son las únicas posibles para la razón, son, a saber, dos: La que el ser, es y la del que el ser, no es. La primera posible y la última impracticable. De entonces acá, la lógica de Parménides impuso a la reflexión filosófica la camisa de fuerza del monismo metodológico y marcó a la filosofía, como ciencia de los principios, con la impronta del panteísmo, convirtiéndolo según Gómez Dávila (2005) en “la tentación imperialista de la filosofía” (p. 185)

A partir de este hallazgo Parménides ha respondido satisfactoriamente a la pregunta sobre el ser primordial. Existe el ser y es imposible lógicamente que no sea. Por lo menos, de esta verdad evidente y apodíctica no puede escapar razonamiento alguno si no quiere verse abocado al error. Entre tanto, podemos asegurar que si el ser es todo lo existente y que la naturaleza propia del ser es su existencia, la negación del ser, o mejor dicho, la afirmación del no-ser, es un contrasentido lógico e imposible de enunciarse en formula lingüística válida porque “nada de él dirías”, por sustracción de materia, por ser innominable; “y aquí se encuentra la estrecha vinculación del Nous y el Ón, del ente y la mente o espíritu en la verdad” (Marías, 1985, p. 21).

Precisamente, en la formula, “que es una misma cosa el pensar con el ser” se ve con mucha claridad uno de los postulados básicos del idealismo objetivo o del realismo metafísico de Parménides consistente no en reducir lo real al sujeto o la conciencia que lo piensa, sino en determinar como único objeto del pensar, el *ser*. Consecuentemente, si la realidad es el ser, el pensamiento tendrá, entonces, por objeto de razón la realidad del ser, su omnipresencia. Esto quiere decir, de acuerdo con el comentario que hace García (1963) a este fragmento del poema ontológico de Parménides que:

Los caminos del pensar y de pensar el ser van en un solo sentido y dirección: o sólo afirman o sólo niegan; si la afirmación es verdadera, la negación será siempre y necesariamente falsa; e

inversamente, si la negación es verdadera, la afirmación será siempre y necesariamente falsa. Principio de exclusión de tercero y de incompatibilidad absoluta entre afirmación y negación. (p. 133)

El hallazgo del principio de identidad condujo a asentar la existencia radical del ser y a definir el único método posible de su intelección: el pensamiento. Aquí se encuentra, dijéramos, rudimentariamente los principios de la filosofía analítica y la relación estrecha entre el ente y el pensamiento, la función del lenguaje como instrumento del conocer. Ya se sabe que estas posiciones distan en mucho del solipsismo al que ha querido a veces reducirse la filosofía de Parménides y en cambio ratifican que el *Ser*, la verdadera realidad, el mundo exterior, es inteligible en tanto es objeto del pensamiento. Patente el *Ser* al pensamiento todo predicado lingüístico ha de hacer referencia, ineludiblemente, al ser y sus atributos.

De manera que por sus implicaciones dicha teoría de la verdad descarta por completo la existencia del error absoluto; las proposiciones lingüísticas serán o no falsas sólo por razones gramaticales o sintácticas porque todo enunciado ha de hacer referencia a algún objeto, es decir, al *Ser*. Para Gómez Dávila (2003) la relación entre el sujeto aprehendiente y el objeto del conocimiento estará irremediablemente mediada por el lenguaje y “*Aun cuando todo lo que se diga sea falso, en hablar de determinada manera hay una verdad que no pasa*” (P. 125.)

Como quiera que sea, Parménides “asienta la tesis fundamental de que las cosas fuera de mí, el ser fuera de mí, es exactamente idéntico a mi pensamiento del ser” (García, 2002, p. 64). Pensamiento y realidad se adecuan pero no se asemejan; que el ser se manifieste a la conciencia y que a través del pensamiento se haga inteligible, no es, por lo demás, sino una forma de indicar que las cosas, los entes que aparecen a los sentidos más allá de sus determinaciones accidentales y provisionales, tienen una consistencia anterior, esencial, que las hace ser, consistir. La novedad, en Parménides, está en afirmar que esas cosas, esa consistencia o nota particular que constituye la esencia de las cosas sólo es manifestada o presente al pensamiento, *Nous*.

En la expresión doble, afirmativa y negativa, correspondiente a la primera vía se proclama que: *del Ente es ser; del Ente no es no ser*, para indicar, que si se afirma rotundamente lo primero, es decir, que la naturaleza o esencia del Ente es que es, es que existe, se sigue, lógicamente, que no podría el Ente no ser porque es su atributo básico. No se trata de una negación de la nada sino más bien de una proposición que afirmando la existencia, es decir, al Ente, refuta la posibilidad de cómo es que no es posible que así no sea,

que no haya ser o existencia. Y por eso, Parménides no ha dicho que el no-ser no sea, aunque se le negaren al Ente sus atributos, sino que ha señalado una característica que no podría convenir lógicamente al ente sin anularlo, sin desnaturalizarlo.

Conviene sin embargo, advertir que no parece correcto, si se tiene en cuenta la formulación lingüística, concluir que la afirmación del ser excluya necesariamente la inexistencia del no-ser. De manera que si, del *Ente es ser y del Ente no es no ser*, mal podría tenerse por válida la muy extendida aseveración de que el espíritu de la filosofía de Parménides se contrae en la fórmula de que “el ser es y el no-ser no es”. Recordemos que Jenófanes, antecedente filosófico de Parménides, por vía parecida, llegó a la conclusión de cuáles eran los atributos que predicados del *Ser* o de la divinidad no convienen en modo alguno ser predicados de las criaturas, sin que el ser no se vea disminuido en su esencia, en su unicidad y en su identidad consigo mismo.

Cierto es que la forma enunciativa de ésta primera vía conserva las particularidades morfológicas de las tautologías, figura lingüístico-retórica, que consiste en repetir con palabras sinónimas la misma verdad contenida en la afirmación inicial sin añadir ni una nota, ni una característica adicional a lo que ya antes se había afirmado. De todas maneras Gómez Dávila (2003) se aparta de la consideración de las tautologías en su connotación retórica y en cambio acepta, desde sus implicaciones lógicas, su validez universal: “*Sólo son “verdades eternas” las tautologías. Toda verdad es una epifanía casual*” (P. 302)

No obstante, este no es uno de esos típicos argumentos circulares que después de los circunloquios terminan por afirmar lo ya implicado inicialmente, sino que con la expresión “del Ente no es no ser” se ha fijado con exactitud lo que el Ente sí es, su nota primordial. En resumidas cuentas lo que ha dicho el eleata, en palabras de Gigon (1980) es que:

El no-ente no puede ser pensado, no puede caer en el ámbito del pensamiento. Parménides no dice, por ejemplo, que el no-ente no sea. Eso está más allá de lo que podemos saber. Él sabe únicamente que sobre el no-ser no podemos decir absolutamente nada, porque el campo del pensamiento está siempre dentro del ser. Se limita, pues, a afirmar la impensabilidad del no-ente y no la no existencia (p. 283).

Todo esto es particularmente importante porque ya ha quedado claro que el objeto del pensar es el ser y que la nada o el *no-ser* es imposible, región ininteligible, sin posibilidades de ser penetrada por el pensamiento racional. Esta lógica inexcusable de Parménides, muy al pesar de su ropaje mítico y redundante, ha encauzado a la razón y al pensamiento por su verdadero módulo, le ha delimitado su derrotero y le ha señalado sus límites.

La vía impracticable, según Parménides, es la, *del Ente no es ser; y del Ente es no ser*, es decir, la del que el Ente no existe, y consecuentemente, de cómo es lógica o necesariamente que no lo sea. Como nada de él, *no-ente*, se puede decir ni pensar, aparte de que no es, de que no tiene algún consistir o esencia, a menos que se quiera teorizar en torno a la nada concediéndole, en efecto, alguna existencia o atribuyéndole el no ser absoluto, digamos, que la nada y el no-ente en sentido parmenídeo son un recurso lingüístico en beneficio de la definición de los atributos del ser. La nada y el no-ente es la fórmula proposicional lógicamente necesaria como negación al enunciado que afirma al ser. Así, como no es posible afirmar, en virtud del principio de contradicción que descubre el mismo Parménides, que el ser es y no es, y, habiendo demostrado como verdad evidente que el ser es, que existe, como verdad de razón, se sigue, en el orden lógico y en el ontológico, que respecto del mismo sujeto innominado en la proposición, la negación es imposible.

Si se piensa con algún rigor a nadie se le ocultará que el principio de identidad junto con el de contradicción, que son, a decir verdad, los dos hallazgos fundamentales de Parménides, son la base que harán posible su ulterior construcción metafísica. Parménides ha llevado el pensamiento a un estadio superior de abstracción y ha mostrado las leyes y el régimen que ha de guardar el pensamiento para que sea válido. Es más: en el aspecto de sus contribuciones a la lógica ha hecho evidente que la actividad del pensar debe guardar ciertas correspondencias y que las ideas y los conceptos, alternativamente, deben estar hilvanados unos con otros en una serie de secuencias y consecuencias, de antecedentes y consecuentes, de tal manera que todos ellos sean integrados, sin contradicción, al conjunto o sistema de juicios. No es, por tanto, fantástico afirmar que el eleata ha sentado por vez primera, de manera explícita y articulada, los principios o leyes de la lógica y ha formulado las exigencias de la razón para el juzgamiento de las cosas y las relaciones existentes entre ellas; es decir, los conceptos, las ideas y los raciocinios si pretenden validez y verdad deben guardar internamente relación y dependencia, o de otra manera, coherencia.

Como en el sistema parmenídeo no hay distinciones claras entre gnoseología y metafísica sino que la crítica del conocimiento conduce a la ontología, en virtud del principio de identidad (*A es A*), *del Ente es Ser; del Ente no es no ser*, y en el predicado se ha declarado la cualidad esencial del sujeto cual es la de ser, habremos de hacer notar que si del Ser es ser, no se está ya ante un principio de orden lógico sino ante una evidencia metafísica. Por eso, la identidad como principio ya no rezaría sólo y únicamente como patrón del pensamiento sino

que se extendería a la realidad ontológica. De axioma lógico se ha transformado en principio del ser.

Debe quedar bastante claro que si el único predicado conveniente al Ente es decir que es, y que su postulado opuesto es un imposible lógico, puede entonces inferirse que el único objeto del pensar es el ser: “Menester es al decir, y al pensar, y al Ente ser, Porque del Ente es ser; y no ser del no-ente” (Parménides, 1963, p. 64)

De otro lado, como lo dice Robin (1956): “lo que fundamenta el pensamiento es la esencia del ser, único objeto posible para el pensamiento” (p. 83). Y como el pensamiento y el ser se corresponden esencialmente, los contenidos de la conciencia que formarán las ideas, los conceptos y los juicios serán manifestación, presencia del ser. Así, si algo es objeto de aprehensión, es ser y si algo no es inteligible, porque escapa a la razón y a sus principios, no es real, por añadidura, no es ser.

Es significativo hacer notar que esta penetración entre el *Ser* y el pensamiento tiene repercusiones de trascendencia, Como nos la señala con precisos conceptos Gómez Dávila (2005):

Una afirmación filosófica afirma el ser, afirma en cuanto tiene conciencia del ser: de la posesión del ser nace la afirmación. La negación, en cambio, afirma una ausencia, afirma la no alcanzada posesión del ser: es la protocolización de un fracaso. Por lo tanto una negación filosófica no vale una afirmación filosófica, ya que la una se refiere al ser que logra poseer, mientras que la otra se refiere sólo a acto malogrado que no lo alcanzó. (Gómez, p.184).

Al llegar a este punto bien se puede señalar toda la influencia que deja Gómez Dávila transparentar de Parménides y su metafísica. Coincide con él en afirmar la omnipresencia del *Ser* y de cómo éste, el ser, es la verdadera realidad. Y de cómo los contenidos del lenguaje, las proposiciones coherentes y lógicas no pueden afirmar cosa distinta que alguna propiedad o parcela del ser que le es manifestada a la conciencia, al entendimiento. Como se ve, sus posturas gnoseológicas presuponen que la realidad se identifica con el ser y que el ser se identifica con el pensamiento. Esta especie de intuicionismo trascendental, además, predica que la única vía o manera de acceder al conocimiento de la realidad es la que pasa por la razón y sus principios. Conocer es advertir una presencia, una manifestación del ser a la conciencia de cuyo contenido el lenguaje es testimonio. Ahora bien: que Parménides haya dicho que es una misma cosa el pensar con el ser no nos da licencia para afirmar que es también de igual manera la relación del pensamiento con el lenguaje, aunque, el lenguaje

natural o artificial de función social o cognoscitiva es la forma convencional de expresar los pensamientos.

Se puede decir, que si no hay plena correspondencia ni semejanza entre el pensamiento y el lenguaje, oral o escrito, de todos modos los contenidos de las oraciones versan sobre contenidos del pensamiento presentes en la conciencia. Sin entrar, pues, en consideraciones psicológicas relativas a la formación de los lenguajes articulados ni de los procesos psíquicos que permiten su formación, podemos todavía insistir en que para Parménides como para Gómez Dávila, si nos atenemos a los textos que arriba citamos, no podremos hallar el ser sin una conciencia o sujeto pensante.

Pero no se juzgue, por eso, que ésta tesis es el antecedente del cogito cartesiano. El yo pienso luego soy que Descartes introduce en la historia del pensamiento es el postulado básico del idealismo subjetivo que tiende a reducir al ser, al conocimiento y la realidad entera al sujeto pensante. Aunque el racionalismo es y puede considerarse como una variante del idealismo, al menos en el punto de su valoración de la razón como instrumento fundamental del saber, no lo será ya en sus implicaciones gnoseológicas radicales. El solipsismo en que degenerarán los racionalismos llevados a sus extremos repugna cualquier valoración filosófica de fondo porque restringen la cuestión medular del conocer a la conciencia y a las representaciones que el sujeto, el Yo, se forma de la realidad externa. Todo, pues, se reduce al conocimiento del yo entendido como conciencia pensante. El hombre y su conciencia son la única realidad objeto del conocer y ese conocer, paradójicamente sólo es posible a través de los principios a priori provistos por la misma conciencia.

Como no es condición necesaria que el sujeto piense para que exista, como lo predica el racionalismo, convengamos en aceptar que no hay pensamiento alguno sin un sujeto pensante. Pero este pensamiento no debe ser entendido en el sentido naturalista de producto de las actividades cerebrales sino como el resultado de la actividad espiritual del hombre que le pone en contacto con el ser. Y si, *menester es al decir, y al pensar, y al Ente ser*, las realidades, la del sujeto que piensa y la del ser o Ente que le es manifestado, están perfectamente adecuadas y sincronizadas. En definitiva:

La realidad del pensar y la del ser es la misma. No en el sentido de que el ser se reduce al acto que lo piensa. Sino más bien en el sentido eminentemente realista de que el ser es el objeto formal del pensamiento. (Grenet, 1992, p. 53).

O, mejor, que el objeto intencional al que está referido el pensamiento es el Ente.

Si el sujeto de la predicación es el ente, según lo anterior, Gómez Dávila es inconfeso partidario del ser parmenídeo. Lo es, porque, es consciente de que todo predicado filosófico es una afirmación positiva del ser innominado y que la negación es sólo una proposición que afirma una *Ausencia*, una falta de sustancia. Aunque sea posible lingüística y gramaticalmente enunciar una proposición negativa respecto del ser, está será, en todo caso, una oración absurda y sin objeto real al que pueda referirse. Por eso, una “negación filosófica no vale una afirmación filosófica” por cuanto, se sobreentiende, que sólo se puede afirmar aquello de que la conciencia está imbuida, es decir, del *Ser*.

Si hemos insistido en hacer notar que Parménides hace ver en su poema la verdad como una revelación, casi como una parusía o advenimiento del ser, por su lado, Gómez Dávila, más precavido y menos inclinado a la imaginación mítica, nos dirá que “Ontológicamente la percepción es anterior a la sensación, aun cuando lógicamente le sea posterior”. (Gómez, 2003, p.184). De ello, se sigue, que la posesión del ser de que nos habla es un fenómeno perceptivo y de carácter espiritual que tiene lugar en la conciencia y del cual se originan los sustratos, las formas y los contenidos que servirán de base a los pensamientos. Allende la intuición sensitiva, el hombre racionalmente apto para los quehaceres filosóficos, intempestivamente se ve impelido, indefectiblemente, ante una presencia que se le impone, ante un objeto al que la conciencia pensante se arroja.

Esta percepción o intuición primordial que para Parménides es el ser como verdad evidente, como realidad próxima e inmediata no necesita para su aprehensión de la mediación del razonamiento lógico porque es una manifestación, una visión clara y directa del objeto. En cierto sentido la aparente contradicción entre la intuición ideal y el conocimiento racional o discursivo, es precisamente eso, un falso dilema que encontraría solución válida si se la considerara y se lo valorara como métodos del conocimiento aplicados a diferentes parcelas o regiones del ser. Mirándolo así, la intuición ideal o sensible constituye el acto fundamental de la intelección y constituirá, a su vez, la materia de que se formarán los pensamientos.

Ciertos de que la intuición es hecho verificable por la experiencia no sobra advertir que la intuición sensitiva en poco convendría al cometido de encontrar un conocimiento de las esencias por cuanto ella capta objetos particulares y singulares. El conocimiento del *Ser* sobrepuja en mucho a la intuición sensitiva y requiere, para su elevación, del hallazgo de principios y axiomas evidentes por sí mismos y que puedan ser admitidos sin demostración. Precisamente, el principio de identidad y el de contradicción que Parménides enuncia en

forma tan categórica no son la conclusión de un conjunto de sorites sino más bien la certeza de una visión espiritual.

Tan pronto como se tiene la percepción o la posesión del objeto, cuando se está frente a él o cuando la conciencia testimonia su presencia, el pensamiento se formará un concepto con arreglo a la naturaleza de la cosa manifestada. No es, extraño, pues, en este orden de ideas que para Parménides la verdad sea la adecuación entre el pensamiento y el Ente y para Gómez Dávila:

La verdad es la fórmula que expresa fielmente nuestra visión de un objeto. Siendo relación entre el objeto que se evidencia y la persona para quien es evidente, la verdad está ligada a una intuición concreta. La fórmula deja de ser verdad para quien no puede reconstruir con ella la experiencia que la funda. (Escolios, 2005, p. 256)

No es difícil descubrir que esa fórmula que testimonia, que pone en evidencia el objeto a la conciencia, según Gómez Dávila, no puede ser nada diferente a una proposición con criterio de falsedad o verdad respecto del sujeto con relación al predicado. De aquí, que el escoliasta bogotano es partidario de la doctrina clásica que concibe la verdad como la conformidad del objeto, sea real o ideal, con el juicio o forma verbal en que se expresa. Sabe que la verdad no es atributo ni predicado de los objetos del conocer sino condición de los juicios y de las formas proposicionales en que se afirman las cualidades, las relaciones y la naturaleza esencial de las cosas.

De todos modos, son bien conocidas las consecuencias lógicas del ser parmenídeo, fijo e inmutable, que rechaza en razón de su naturaleza la posibilidad de admitir existencia alguna diferente del ser. Notemos, entonces, cuán lejos está Gómez Dávila del monismo de Parménides y de la lógica implacable que le lleva a la negación de la realidad del mundo sensible. Ciertamente es que, como ya se dijo, a Parménides hay que valorarlo en relación con Heráclito en la antítesis que los dos representan: la pugna entre el ser y el devenir.

Ahora, como no se trata de modernizar el pensamiento de Parménides sino de ponerlo en relación con Gómez Dávila, continuemos diciendo que en el aspecto gnoseológico hay afinidades inocultables. A Parménides la crítica a Heráclito, la censura de “aquel otro camino por donde los mortales nada sabidores, bicéfalos, yerran perdidos” (Parménides, 1963, p. 64), le ha mostrado que la realidad exterior, mudable y nunca la misma, es ininteligible a la luz del principio de razón que él descubre, esto es, el principio de identidad. Puesto que no es posible, ni lógica ni ontológicamente, que una entidad sea y no sea, al mismo tiempo y en la misma modalidad, y siendo que los sentidos dan razón de un conjunto de seres en devenir

permanente, no queda otro camino a Parménides que negar, por incognoscible e ininteligible, a la realidad exterior del mundo y afirmar la única, eterna e inmóvil realidad del ser.

Con los descubrimientos de los axiomas lógicos de la identidad y de la no contradicción, Parménides ha fijado clara e irrevocablemente las leyes que ha de seguir el pensamiento y las exigencias a que ha de someterse la razón si quiere estar en posesión de la realidad última y trascendente, el ser. Si “lo mismo es el pensar y aquello por lo que es el pensamiento; que sin el ente en quien se expresa no hallarás el pensar” (Parménides, 1963, p. 68). Parménides ha roto con la tradición esencialista de los milesios y ha descubierto, acaso, una realidad superior: que hay existencia, que hay un algo enteramente idéntico así mismo y cuya naturaleza es, precisamente, ser.

En el orden lógico diremos que el primer acto que sigue la conciencia, en dirección al conocimiento, es de la aprehensión o posesión de ese objeto que se le presenta y le afecta y del cual, en esta primera fase, ni se afirma ni se niega nada. En el acto mismo en que se piensa, con Parménides, estamos de acuerdo en que del ser no se puede decir cosa diferente a que es, a que existe. Así, en ese preciso instante el pensamiento y su objeto están identificados esencialmente. No es posible, por tanto, abstraer ni considerar al pensamiento aparte de su objeto. “de esta manera, lo que regula el verdadero conocimiento es la realidad ontológica, la del objeto” (Robin, 1956, p. 82). Pero debe tenerse en cuenta que el susodicho objeto, en este caso el ser, es para Parménides el único y verdadero objeto aprehensible a la conciencia y no lo extiende a la comprensión de todos los objetos, materiales o ideales, como lo sostiene las teorías de la aprehensión de rasgo psicológico que se desarrollaron con posterioridad. Sea como fuere en Parménides la antítesis radical entre mundo sensible e inteligible conlleva a que tenga que decidirse por la afirmación necesaria del uno y la negación consecuente del otro. La doctrina-solución de los seres participados y de los objetos reflejos de las ideas innatas aparecerá, siglos después, como la fórmula de Platón para resolver las infranqueables aporías a que condujo la lógica inexcusable de Parménides.

Al acto simple de la aprehensión que es involuntario y acrítico le sigue el de la apercepción que es el que supone que el sujeto cognoscente es consciente, voluntariamente, del fenómeno espiritual y psíquico que tiene lugar en su intelecto. Las representaciones que la presencia, que la posesión del objeto le ha dejado como contenidos de conciencia ahora, en adelante, darán lugar a la formación de los conceptos que se corresponden con los elementos dispersos de las representaciones, de las experiencias psíquicas anteriores. Si nos propusiéramos reconstruir el proceso psicológico que ha llevado a Parménides a sentar el

principio de que sólo existe el ser como objeto al pensamiento, diríamos que tuvo primero la aprehensión, la manifestación del Ser a su conciencia, luego, tratándose de un objeto ideal infiere las características o atributos que lógicamente pueden predicarse del ente y que le son sustanciales, y por último, aparece, el concepto que ha de reunir todos esos caracteres comunes y necesarios del conjunto de las representaciones.

Subyace en todos estos detalles la discusión de si la lógica es una ayuda o una técnica para el conocer o si se trata más bien de metafísica. Según lo que se ha explicado, Parménides cree que los principios que ha descubierto son principios del ser antes que del conocer. Su lógica metafísica identifica los principios del pensamiento con los atributos del ser y cree posible una ciencia apriorística.

Habría que decir también que en su afán por determinar cuáles son los principios de la ciencia verdadera y del conocimiento exacto, Parménides, rechaza la posibilidad del conocimiento sensorial y deja invalidada la filosofía del devenir de Heráclito a la que identifica con el saber del hombre corriente y sin ciencia. La tercera parte de su poema, que se ha dado en llamar el poema fenomenológico, es realmente la parte destructiva y crítica de su doctrina dirigida con particular acento en contra que los que creen “que la misma cosa y no la misma cosa parece el ser y el no ser”, es decir, en contra de quienes aceptan sin problema como válidas las tesis contrarias que el ser es y el no –ser es, manera equivocada e impracticable no admitida por la razón y conducente al yerro, al absurdo y a la irracionalidad.

En todo caso la división que aparece por primera vez con Parménides, entre el mundo sensible y el mundo inteligible, ha desgarrado el mundo en dos experiencias que para la mayoría de los hombres, a lo largo de la historia, se han presentado como contradictorias y para las cuales la filosofía no ha dejado de proponer una multiplicidad de soluciones reduccionistas que no han solucionado el problema y antes, como en los tiempos presocráticos, ha conducido no pocas veces al escepticismo, ese mismo que hacen transparentar a Heráclito en la mayoría de imágenes que lo representan.

Se debe dar por último, una mirada sobre las contribuciones que al idealismo como doctrina comportan las elucubraciones de Parménides así como a las influencias notables de esta corriente gnoseológica sobre el conjunto de la filosofía de Gómez Dávila.

Vuelve a decirse: la identificación del *Ser* o ente con el pensar que tan maravillosamente se afirma en las aporías de Zenón, muestran sin posibilidades de reproche contundente, según esta lógica rigurosa, que el mundo o la realidad exterior no es ni puede ser diferente a la imagen que la conciencia se forma de él. Y no es, como se pretende, que

caprichosamente se niegue el devenir y el mundo sensual en beneficio y apoyo de la teoría del ser inmóvil de Parménides sino que si llevan a sus últimas consecuencias los principios de su lógica-deductiva, como si fuere un silogismo, no queda más alternativa que admitir sus conclusiones como válidas y apegadas a los principios que rigen el pensar. Y si echáramos una segunda mirada sobre la metafísica del eleata podría decirse que ella contiene, aunque poco se haya dicho, una concepción antropológica en nada desestimable. Partiendo de la crítica a Heráclito y de la imposibilidad lógica de conocer el mundo de la experiencia, compartida por hombres y animales, hace su trascendental hallazgo: existe el ser. Y, ese, ser no puede ser aprehendido más que por vía racional, intelectual.

Ha dicho, en pocas palabras “que el pensar es lo primordialmente humano y es lo único que nos eleva sobre el mundo de la experiencia y reúne en el hombre lo único verdadero, el ser mismo” (Hirsberger, 1982, p. 20).

De cualquier manera, sólo el hombre, y sólo él, es capaz de hacerse del mundo unitario, dos ideas contrarias, que le vienen de dos experiencias aparentemente contradictorias: la del mundo fenoménico y la que le procura su razón. Parménides ha tomado partido por la segunda y se ha hecho responsable por sus implicaciones. Aunque su descubrimiento no lo exhibe como el resultado de una acción personal sino que lo da a conocer, conforme la costumbre griega, con el ropaje de una narración mítica y de una revelación, nada hay más lejano de la superchería y la mitología que su método.

Si de las cosas pueden predicarse sus cualidades tales como el color, su contextura y sus rasgos principales, Parménides, va más allá, para asentar la verdad de que antes de que las cosas se distingan por esos accidentes, como los llamará después Aristóteles, las cosas, reales o ideales, simplemente son, tiene una existencia, o mejor, tienen una consistencia, que hace que sean lo que son y no otra cosa. Pero ante esa cualidad excepcional que es el descubrimiento principal de Parménides y que constituye su metafísica, me pone en contacto la razón, o Nous como lo llaman los griegos. Esa nota característica de las cosas puede atribuirse a ellas como predicado esencial. Así, cualquier proposición con contenido representativo tendrá un sujeto y un predicado que conviene esencialmente a la naturaleza del *sujeto-cosa*.

Aunque suele hacerse distinción entre lo que son los conceptos respecto de los objetos a que hacen referencia, no obstante, para Parménides la identificación entre el pensamiento y el ser, le hace afirmar la indisoluble unión entre los entes y el Nous, sin que sea posible concebir al uno sin el otro. Aquí, el pensamiento no es el correlato del objeto Ente sino su

determinador. El esencialismo parmenídeo consiste en que si no es posible encontrar al pensamiento sin el ser, como pudiera, en otros casos, diferenciar alguien el concepto carro del vehículo que efectivamente sirve para movilizarse, las notas constitutivas del ser han de ser por fuerza el módulo para el pensamiento. Siendo, los caracteres del ente la eternidad, la unidad y la inmovilidad quedan enunciados definitivamente las señales necesarias del ser sin que lógicamente pudiera añadirse o quitarse algo.

De estas circunstancias nace el hecho de que Gómez Dávila comparta los postulados básicos del idealismo. Cree, junto con Parménides que la realidad entera no la constituyen sólo el mundo sensible sino que allende el mundo de la sensación nos encontramos con una realidad que trasciende los órganos sensoriales de la percepción. Como quiera que sea, diferencia al mundo material del mundo ideal. Lo podemos inferir de estas sus palabras:

Si la totalidad actual del mundo fuese idéntica a su totalidad concreta, la filosofía sería inconcebible. Si la totalidad concreta fuese dada, el parecer sería idéntico al ser y, así, el conocimiento carecería de sentido ya que el cómo y por qué se disolverían en un-ser-ahí total (Gómez, 2003, p. 81).

Sabe cuál es el objeto material y formal de la filosofía y conoce que el ser envuelve y está implicado en el mundo del tal forma que las cosas y todo cuanto tiene existencia está participado por una sustancia primera a la que se ha llamado Dios.

Platón: la realización del Idealismo como sistema

“La filosofía entera es un comentario marginal a los diálogos platónicos”

(Gómez. p. 369)

Antes de avanzar en la exposición del platonismo, se debe insistir en las peculiaridades del método que ha escogido Platón para hacer su filosofía. Si la filosofía nació, precisamente, como oposición del pensamiento racional a la explicación mítica del universo, en Platón, para sorpresa de muchos, el mito será revalorizado en una dimensión lingüística hasta entonces no reconocida. Sabe Platón como la sabía Sócrates, que el lenguaje es la principal arma de que dispone el logos para penetrar la realidad del ser y que el reconocimiento de las notas esenciales de lo que las cosas sean en verdad, se logra, al cabo de un muy arduo trabajo de disección y de descomposición del significado próximo y vulgar de los términos, hasta que quede de ellos lo que se corresponda con la intuición, con esa imagen o forma ya presente a la conciencia como objeto del conocimiento, conscientes de que la “verdad no se adopta, se engendra” (Gómez, 2003, p. 303)

Y por eso, Sócrates, no escribió nada, en razón de que era consciente de que el logos o razón de las cosas se alcanza después del ejercicio, metódico y analítico, de contraponer y enfrentar ideas, posposiciones y sentencias en el dialogo vivo y directo; el lenguaje escrito, como se entenderá, no cabía dentro de las opciones de la mayéutica porque es de suyo la esteticidad y la inmovilidad semántica tan lejana y extraña al espíritu de la acción dialógica.

Después de todo, Platón, en todos sus escritos utilizará la forma discursiva de Sócrates y acudirá, en la redacción de sus diálogos, a las infinitas formas de la expresión literaria que le valdrán la reputación universal de esteta del lenguaje, pero que en el fondo, traslucen la misma sospecha de Sócrates. Él, que pudo adoptar la forma aforística de Heráclito o bien hubiera podido expresar su pensamiento en la forma poética del verso dáctilo de Parménides, se decidió por la prosa, por la escritura larga, extensa, llena de imágenes evocadoras, y por los circunloquios, esa forma del lenguaje abigarrado de que dan cuenta los *Diálogos*.

Así, los ropajes del *Ser* lo serán también del lenguaje y más vale una metáfora que el laconismo de una sentencia. En esas condiciones, el mito, el relato fantástico de la acción de los dioses en el mundo, transgredirá el horizonte de explicación del acontecer cósmico y, en cambio, junto con el logos racional, será convertido en dimensión lingüística capaz de sobrepujar, por su fuerza invocadora, los limitados alcances del lenguaje sintético.

Tendríamos que decir, mejor, que para Platón “El mito es el lenguaje de la percepción mediata, es decir: de la que intuye lo trascendente en lo sensible. (Gómez, 2003, p. 310). Es por decirlo así, un metalenguaje y la única forma posible de traducir, en alguna imagen sugerente, la comunicación estrecha de las almas cuando contemplan las esencias y de las que el lenguaje es sólo una mimesis.

Imbuido en el problema capital de la filosofía presocrática, es decir, en la pregunta sobre qué sean en realidad las cosas, cuál sea su esencia primordial, Platón, asume todo el pasado filosófico y su problemática a fin de formular un sistema que salve, por un lado, la existencia del ser uno, idéntico e inmutable de Parménides, y por otro, haga explicables las cosas del mundo sensible, mostrando del universo una visión integral como superadora de la antítesis insoluble a que condujeron el formalismo intelectual de la escuela de Elea al igual que el escepticismo insufrible de Heráclito.

Ciertamente, ya no podrá Platón dislocar la realidad en dos experiencias contradictorias, la de la razón y la de los sentidos, pero asumiendo lo que de verdad encontró en las especulaciones de sus antecesores se apresta a edificar sobre esas bases su metafísica, su ontología, y como era de común entre los pensadores de su tiempo, también su teología. Ahora bien: el Nous, entendido como razón, como pensamiento, ha puesto de manifiesto que el verdadero ser de las cosas se esconde, por decirlo así, atrás de las cosas mismas y que él mismo no es un atributo de los seres u objetos sino aquello por lo cual cobran las cosas sensibles, precisamente, su consistencia. Dicho de otra manera: el ser de las cosas por el cual éstas vienen a la existencia habrá de ser distinto de ellas mismas, y por tanto, inmaterial. Diríamos, en vocabulario filosófico, trascendente. El gran hallazgo de Platón consiste, pues, en haber encontrado una realidad superpuesta, que no contraria, a la realidad sensible, accesible sólo por vía racional a través del método que ha descubierto, esto es, la dialéctica.

Así, se encuentra con la vieja distinción procedente, quizá, de los pitagóricos, entre dos mundos, uno material y otro inmaterial. Notemos, entonces, que si bien esta concepción era parte del conjunto de creencias religiosas del orfismo practicado por los pitagóricos, es de aclarar, que en ellos tenía un carácter salvífico y puramente espiritual a fin de explicar la bajeza moral del hombre y de señalar el destino ultraterreno a que estaban destinadas las almas, lo inmaterial del hombre, en otro mundo en donde se recibiría la recompensa o castigo por las acciones, buenas o malas. En honor a la verdad: Platón comparte en sus generalidades estas doctrinas pero lo aquí nos interesa destacar es que Platón llegó a la conclusión de la existencia de dos mundos o dos realidades, en planos diferentes, por la vía del logos racional

y no por el de la creencia religiosa. No se ha de dudar que para él como para los pitagóricos el alma es prisionera del cuerpo y que está llamada a una vida plena, fuera del mundo sensible de lo fenoménico, pero en éstos, la vía de la liberación es la de la ascesis y la purificación, mientras que en aquél, lo será la de la búsqueda racional, desinteresada y afanosa del puro saber, del conocimiento de las esencias, en lo cual, en definitiva, consistirá la filosofía. Podría afirmarse, en consecuencia, que:

El punto en el que Platón coincide incuestionablemente con los pitagóricos es la creencia de que el alma humana es una sustancia independiente que ha existido antes de entrar en su actual morada corporal y que existirá de nuevo separada del cuerpo después de la muerte... es también consciente e inteligente y posee un conocimiento que no ha sido obtenido a través de los sentidos corporales” (Cornford, 1988, p. 77)

Se debe observar, como en las disquisiciones y en el preguntar socrático ya se atisbaba, como en germen, el supuesto de la existencia de una realidad trascendente a la realidad sensible. La doctrina del concepto puso de manifiesto, como en las verdades matemáticas que tanto sedujeron a Platón, que los objetos del mundo sensible nunca se corresponden plenamente con las ideas que la conciencia guarda como su modelo eterno.

De todas maneras, hay que dejar claro que en Platón no existen en verdad dos mundos, sino más bien dos estratos de una misma realidad que se participan y que la distinción, *chorismós*, no se refiere a lo sensible respecto de lo inteligible sino probablemente a la separación, en razón de la naturaleza, del cuerpo y del alma. Al llegar aquí, Platón ha superado los límites hasta donde había llegado Sócrates y ha descubierto la contraparte, el otro aspecto de la realidad oculto hasta entonces y ha arribado, por el pensamiento, al verdadero y auténtico mundo, no mudable y no sometido al devenir. La antítesis entre Parménides y Heráclito queda superada y está en posibilidades reales de explicar racionalmente la realidad y su estructura:

La realidad en sí, de cuyo ser damos razón en nuestras preguntas ¿se presenta siempre del mismo modo y en idéntico estado, o cada vez de manera distinta?...necesario es, Sócrates_ respondió Cebes_ que se presente en idéntico modo y en idéntico estado.

_ ¿y qué ocurre con la multiplicidad de las cosas bellas, como, por ejemplo, hombres, caballos...o demás cosas, que tienen esa cualidad o que son iguales, o con todas aquellas, en suma, que reciben el mismo nombre que esas realidades? ¿Acaso se presentan en idéntico estado, o todo lo contrario que aquéllas, no se presentan nunca, bajo ningún respecto en idéntico estado, ni consigo mismas, ni entre sí?

_así ocurre con estas cosas _respondió Cebes_; jamás se presentan del mismo modo... ¿quieres que admitamos- prosiguió Sócrates_ dos especies de realidades, una visible y la otra invisible? _admitámoslo

_ ¿y que la invisible siempre se encuentra en el mismo estado, mientras que la visible nunca lo está?_ Admitamos también esto, respondió Cebes. (Platón, Fedón, 1988, p 29-30)

De cualquier manera, Platón, ha fundado la metafísica y ha establecido para el mundo sensible una explicación racional. La concepción dualista de la realidad seguirá gravitando, inevitablemente, sobre todos los filósofos posteriores y condicionará, sea que la afirmen sea que la nieguen, la mayoría de los supuestos y las conclusiones de todos los sistemas desde entonces. Hay que reconocer, además, que aunque se consideren, lo fenoménico y lo metafenoménico, como realidades en oposición, estas dos manifestaciones del *ser*, si se permite la expresión, encuentran cabal y perfecta comunicación a través de una tercera realidad no menos trascendental: la del sujeto aprehendiente. Al fin de cuentas la realidad es única, sólo que reviste diferentes apariencias que pueden ser reconocidas por las facultades de los órganos del conocimiento de que el hombre está dotado; pero sea como fuere, la verdad es la representación y la enunciación en juicios con pretendida objetividad de intuiciones propias, personales, como siempre lo ha predicado el Idealismo, en premisa que Gómez Dávila (2003) enuncia así: “*Una verdad no es verdad mientras no aparece como la formula abstracta de una experiencia propia*” (Gómez, P. 381)

No sería absurdo afirmar, en este orden de ideas, que con Platón alcanza su plenitud la filosofía humanista que tuvo como precursores a los sofistas y a Sócrates y recobra pleno sentido la tesis de Protágoras de que el hombre es el régimen y proporción de todas las cosas. A decir verdad ésta sentencia se ha tergiversado en el sentido de que postula, sin más, un subjetivismo y un relativismo que lleva a aceptar como válida cualquier opinión sostenida por cualquier hombre, pero si se analiza con más cuidado y se inscribe ella, la frase y a quien la sostuvo, a Protágoras, en las propias circunstancias históricas de la Atenas victoriosa de las guerras médicas y del gobierno del providente Pericles, se entenderá, que lo que se postula es que la razón, el logos, es el criterio ineludible de la verdad y que lo que pueda decirse o predicarse del *Ser*, como en Parménides, tiene que estar adecuado con el pensamiento y sus leyes. Se diría, pues, en refuerzo de los argumentos anteriores, según, Gómez Dávila (2005) que “La verdad es objetiva, pero no es impersonal” (p. 378).

Sería prudente, a continuación, explicar un poco qué sea para Platón la realidad en sí o realidad invisible de la que habla con tanta insistencia y cuál su relación con la realidad

visible, la fenoménica, en la que está inmerso el hombre y desde la que procura elevarse hasta la contemplación de las esencias. Descubierto ya los dos planos o los dos estratos de la realidad, lo sensible y lo inteligible, términos, utilizados por el propio Platón, se pregunta, qué son en verdad las cosas, cuál es su verdadera constitución. El mundo físico no puede ser objeto de verdadero conocimiento porque aquí nada es eternamente y porque ningún predicado cabe a ninguna cosa de modo absoluto. Lo curioso, es, que aún con todas sus imperfecciones, en el mundo sensible, las cosas traslucen, como los reflejos luminosos de la luz que se proyecta sobre alguna superficie, las tenues siluetas de las verdaderas esencias. En lo múltiple se constata lo único. Entre las sombras se atisban rayos de refulgente luz. Siendo que “La percepción nos da un objeto real, pero no el objeto en su totalidad, y por lo tanto nuestro universo es real a la vez que incoherente” (Gómez, 2003. P. 88). ¿Qué son las cosas del mundo visible respecto de las esencias del mundo inteligible?

A esas entidades que hacen que las cosas sean lo que son, las que les dotan de consistencia, pero que, sin embargo, no son las cosas mismas, Platón las llama Ideas, arquetipos eternos de las cosas, sus modelos ejemplares. Pero antes cabe una observación a fin de evitar un equívoco muy recurrente entre quienes leen a Platón. La *Idea* platónica no es la imagen intelectual ni la representación mental que pueda hacerme de tal o cual objeto, no. Tampoco lo son los conceptos ni los contenidos de conciencia. Si nos atenemos a su etimología, *Idea*, viene del griego Eidos y significa simplemente ver, vislumbrar, y en algunos casos, se ha traducido por forma o imagen. Así, mejor que teoría de las ideas debería denominarse teoría de las formas para hacer justicia a su significado nominal y a lo que con ello aludía Platón cuando creó ese neologismo. Como bien lo dice Grube (1973) “la teoría de las ideas es la aceptación de realidades absolutas, eternas, inmutables, universales e independientes del mundo de los fenómenos” (p. 19)

Pero si quisiéramos ahondar un poco más en el tema, las apreciaciones de Gómez Dávila, calibran en sus justas dimensiones lo que es en verdad la teoría de las ideas y, de paso, lo que ella tampoco es. Señalan, además, la distancia respecto de la mayéutica socrática y refutan la manera como en la filosofía moderna se interpreta a Platón. Leamos sus consideraciones:

La teoría platónica de las ideas no es una metodología. Se equivocan al atribuirle un carácter puramente lógico. En verdad, no es un método sino el resultado de un método, es la ontología en que culmina una búsqueda de la esencia. La teoría de las *Ideas* no es una teoría de la *definición* por medio de conceptos, ni el límite de una pura dialéctica conceptual, es una teoría

de las esencias que edifica una dialéctica de la intuición concreta de la esencia. (Gómez, 2003, p. 183)

Importante recordar, una vez más, que Platón llega a la teoría de las ideas partiendo de dos supuestos filosóficos de sus antecesores: por un lado, de la metafísica y del descubrimiento del ser uno, inmóvil y eterno de Parménides, y por otro, con la definición socrática que busca incluir dentro de un concepto general al mayor número de cosas posibles por sus características compartidas. La genialidad suya consistió en que atribuyó los atributos del ente parmenídeo a las ideas; son eternas, inmutables, únicas e incorruptibles y en que determinó que el concepto de mayor extensión, ese que buscaba Sócrates, se correspondía enunciativamente con las ideas, es decir, faltaba sólo insuflar en cada uno de ellos un hálito de vida, de existencia, y tenemos, ya, a la Idea, al arquetipo eterno.

Pero si, a Parménides los predicados del ente le llevaron, consecuentemente, a la negación de cualquier posibilidad del movimiento y a la afirmación, contraria a la experiencia de los sentidos, de la inexistencia del mundo corpóreo porque se contradecía con las verdades de razón del ser, Platón halló un puente, una fórmula salvadora que le permitió hallar verosímiles al ente estático en unión con el ser dinámico del mundo sensible. Es, sin más, la doctrina de la participación. El mundo sensible es, por supuesto, menos consistente, menos real, si se quiere, que el mundo inteligible, pero los dos, están intercomunicados porque las cosas del mundo visible, frágiles y fugaces, no obstante, están participadas por su modelo eterno.

La idea, pues, viene a suplir ese elemento, el *arjé*, buscado por los presocráticos y se constituye en la causa real y formal de la totalidad de los entes del mundo sensible. Con la *Idea*, se ha superado el escepticismo de los sofistas porque el conocimiento es posible y se ha refutado, también, al relativismo porque la verdad tiene, ahora, un criterio absoluto. Además, las *Ideas* permiten explicar racionalmente la aparición, la corrupción y la mutación de todos los entes sin contravenir los atributos que de suyo corresponden al *ser*.

La unidad y la multiplicidad, términos antitéticos y excluyentes se reconcilian, aunque parezca paradójal, en la *Idea*, que se convierte en unidad sintética que agrupa la multiplicidad dentro de la unidad. Como en el concepto socrático, la idea unifica en una sola especie la disparidad de predicados que convienen al mayor número de entes. Así, todos los actos justos será referidos y podrán determinarse como tales en la medida en que participan de la *Idea*, una e inmutable, de justicia. En gracia de discusión, Gómez Dávila (2003) argumenta en favor de reconocer que la *Idea* es la esencia de las cosas y su fundamentación

última, aunque, de principio se le aparezcan como dentro de los seres mismos y no fuera en un mundo suprasensible, acercándose más al inmanentismo aristotélico que al realismo Platónico:

Quizá haya dos clases de generalidades: la una interior a las cosas, la otra exterior a ellas. Natural la una y social la otra. Llamemos idea a la primera y a la segunda concepto. En la idea lo particular resume la plenitud de atributos de que su realización concreta lo despoja; en el concepto lo particular se encuentra reducido a los atributos que elige un propósito clasificatorio. (P. 120)

Para el escoliasta es claro que si bien la Idea no se corresponde con el concepto en el sentido metafísico, de todas formas, la una y el otro, aunque de naturaleza diferente, se hacen comprensibles por la participación activa del Nous que logra abstraer, por un lado, las notas esenciales del Ente que su propia realidad física oculta, y por otro, posibilita la agrupación de esas características en una especie que sin hacer perder a las cosas su singularidad, las hace depender jerárquicamente de un concepto de mayor extensión en el entendido de que: “Todo ser es infinitamente único e infinitamente común. (Gómez, 2003. P. 328). En esto, precisamente, se hacen evidentes las inclinaciones de Gómez Dávila por el Idealismo al reconocer que si bien todo ser es uno y auténtico no es menos cierto que intelectivamente en el universo mismo existe un orden jerarquizado y una cadena de interdependencias, objetivas o subjetivas, naturales o racionales, que remiten, inevitablemente, todos los seres a uno superior, el bien supremo, lo llamará Platón, ubicado en la cúspide de la pirámide ontológica.

A la pregunta fundamental de quién existe o cuál sea el verdadero ser de las cosas Platón ha respondido con la *Idea*. Existen las ideas, los modelos ejemplares en un mundo aparte y diferente del mundo sensible; no obstante, aun en las imperfecciones de la materia el hombre sabe y testimonia de la existencia de estos arquetipos eternos que de algún modo misterioso le son presentes a la conciencia, están latentes dentro de su ser. ¿Cómo es posible, pues, que el hombre pueda llegar a conocer la realidad y naturaleza de las ideas, siendo que pertenecen a un orden distinto del natural-sensitivo?

La respuesta a este interrogante corresponderá a la teoría del conocimiento de Platón, su gnoseología, que sin embargo, dentro del conjunto de su obra, estos es, los Diálogos, representa apenas una pequeña extensión si se compara con la amplitud de comentarios y de análisis que dedica a temas como la política, la ética o el amor. Para desentrañar su teoría del conocimiento nos limitaremos a comentar aquellas parábolas filosóficas que aparecen en

algunos de sus diálogos de madurez y que constituyen, peculiaridad muy suya, verdaderos tratados de metafísica pero expuestos con el ropaje literario de un verdadero rapsoda.

En el Fedro, Platón, da cuenta, a través de una bella alegoría de una concepción del universo en la que quedan explicados la situación del hombre y su origen, la posibilidad del conocimiento y la verdadera realidad o *arjé*.

El alma, dice Platón a Fedro,

Se parece a las fuerzas combinadas de un tronco de caballos y un chochero; los corceles y los cocheros de las almas divinas son excelentes y de buena raza, pero, en los demás seres, su naturaleza está mezclada de bien y de mal. Por esta razón, en la especie humana el cochero dirige dos corceles, el uno excelente y de buena raza, y el otro muy diferente del primero y de un origen también muy diferente; y un tronco semejante no puede dejar de ser penoso y difícil de guiar” (Fedro, 1993, p. 261).

Los dos corceles o caballos, representan, en su orden, la parte del alma que tiende hacia el bien y cuya cualidad principal es la nobleza, éste es de color blanco; y uno de color negro que simboliza la parte oscura del alma y se relaciona con lo pasional, lo bajo y lo instintivo. Estos dos corceles son guiados, o dirigidos por el auriga o la razón que ha de conducirlos por las regiones más altas del cielo empíreo. El alma vivía en eterna contemplación de la verdad, de las ideas en su estado más puro, sin conocer las debilidades ni la corrupción; no obstante, el alma, por la discordia entre el caballo blanco y el corcel díscolo, cae en tierra encarnando en un cuerpo material. Es trascendental señalar que Platón afirma que para que un alma pueda encarnar en un hombre, es necesario, que ésta haya visto o avisorado de alguna forma la verdad. En ese sentido, se da al hombre el carácter de ser espiritual y trascendente; el alma no es terrena sino divina. El alma es la parte esencial del hombre.

Así, si el hombre es el compuesto de cuerpo y alma, de cualquier manera, es ésta y no aquél, la verdadera naturaleza del hombre. Hay más: según las almas encarnadas en los cuerpos hayan, en su vida contemplativa anterior, estado en contacto estrecho con las *Ideas*, podrán en la tierra animar, en grados sucesivos de imperfección, primero, la de un filósofo y ocho más hasta terminar en la de un tirano. De cualquier modo, la práctica de la justicia hará, cualquiera sea su posición, posible su redención y su regreso, después de ocurrida la muerte, a su lugar originario.

Es posible sin embargo, que esta imagen del hombre caído, que esta rememoración de la introducción al mundo del pecado original, como consta en textos y relatos muy anteriores a Platón, no haya sido en él sino un pretexto alegórico para desarrollar su teoría del

conocimiento y enunciar su método. Caídas en desgracia las almas por su inserción en un cuerpo, han olvidado los arquetipos eternos que antes veían nítidamente, sin obstáculos. “entorpecidos nosotros mismos con órganos groseros, apenas pueden algunos, aproximándose a estas imágenes, reconocer ni aun el modelo que ellas representan” (Platón, Fedro, 1993, p. 268).

Sin embargo, las cosas del mundo sensible, los seres del mundo evocan en las almas el recuerdo de los arquetipos que antes había visto, en estado puro. Sea como fuere, sombras o imágenes, todas las cosas que se presentan a la vista de las almas en el mundo sensible, participan de la idea inmutable que se haya en estado inmutable en el mundo inteligible. Por eso, conocer es recordar.

La *anamnesis* platónica se convierte en método y teoría del conocimiento. A fin de cuentas, conocer es traer al recuerdo, es rememorar a través del ejercicio de la dialéctica un conocimiento ya presente, pero apaciguado, de lo que las cosas son realmente. Los entes del mundo sensible son sólo el objeto estimulante del intelecto para que las almas puedan “elevarse de las cosas de este mundo hasta la perfecta belleza por la contemplación de los objetos terrestres que llevan su nombre” (Platón, Fedro, 1993, p. 269)

Por lo pronto, permítasenos introducir algunas observaciones sobre la teoría de las ideas que bien pueden ayudar a entender, en su conjunto, a Platón y a su sistema, y de paso, posibilitan, de acuerdo con los objetivos de esta investigación monográfica, encontrar los puentes filosóficos y conceptuales entre Platón y el escoliasta bogotano Gómez Dávila.

Ciertamente, como ya se ha mostrado, a la teoría de las *Ideas* llegó Platón por la influencia directa de Parménides como por las del órfico-misticismo de los pitagóricos en concurso con el magisterio de Sócrates. Pero en lo que respecta a la aportación original y única de Platón en la formulación de la doctrina como por la trascendencia de su Idealismo en la historia del pensamiento occidental, cabe, según sea entendida como teoría del conocimiento o como teoría del ser, afirmar, con Russell (1978) que “esta teoría es en parte lógica, en parte metafísica” (p. 143)

La parte lógica de la doctrina es la que tiene relación con las palabras y con el lenguaje, o mejor, con la formación y la función de los conceptos generales que pretenden hallar, en la multiplicidad de la naturaleza de los objetos, la especie, es decir, los caracteres comunes compartidos por un conjunto de objetos que guardan entre sí alguna semejanza. En ese sentido, expresó el Sócrates platónico, en la Apología, la razón y sentido de su actividad

en las calles de Atenas y los caracteres de su método, la mayéutica, a fin de acometer la investigación sobre la esencia de los valores:

Y si alguno de vosotros discute y dice que se preocupa, no pienso dejarlo al momento y marcharme, sino que le voy a interrogar, a examinar y a refutar, y, si me parece no ha adquirido la virtud y dice que sí, le reprocharé que tiene en menos lo digno de más y tiene en mucho lo que vale poco” (Platón, Apología, 1993, p. 40).

Sócrates se proponía, como se ve, determinar, a través de un proceso de definición y de redefinición de los conceptos, hacer ver al interlocutor, inductivamente, que la verdadera ciencia consiste en hallar de los innúmeros casos particulares, la constante universal, el concepto de mayor generalidad, que comprenda cuantos casos o cosas sea posible imaginar. De todo esto se puede concluir que los conceptos han de hacer referencia, de alguna manera, a cierta realidad exterior a las cosas mismas y que éstos, no son constructos mentales, sino ideas generales, o universales, según un denominativo ulterior. En esto se resume el aspecto lógico de la teoría de las ideas.

Pero no se juzgue, por lo anterior, que los alcances de la teoría de las ideas en sus implicaciones lógicas y gnoseológicas se quedan ahí, siendo que en la historia de la filosofía, éste asunto cobrará inusual importancia en la edad media y determinará, desde entonces, a la mayoría de las escuelas filosóficas bajo los rótulos de Realismo o Nominalismo, según acometan y diluciden el problema de la naturaleza de los conceptos.

Con todo y lo anterior, es Platón el primero en formular el problema de qué sean los conceptos generales con relación a los entes particulares que designan y de cómo es imposible comunicativamente denominar a cada cosa por un nombre propio sin apelar a una idea general que comprenda, al menos, una de sus características esenciales agrupada bajo un nombre común. Ahora: por la doctrina de la reminiscencia que Platón ha enunciado como su teoría del conocimiento sabemos, entonces, que la teoría de las *Ideas* postula que los conceptos han de tener correlatos existentes, verdaderos y reales en el mundo inteligible. Aquí, el concepto se equipara con la idea; éste ha perdido su función estrictamente lógica y ha adquirido el carácter de entidad metafísica. Mirándolo así, Gómez Dávila (2005) es un realista trascendente al igual que Platón porque sabe que la función del lenguaje no es solo enunciativa ni nominal porque “Las palabras no comunican, recuerdan” (p. 84).

Tan importante y trascendental fue la doctrina del concepto y la teoría de las *Ideas* bajo esta forma de los universales que toda la filosofía posterior tuvo que habérselas con ella, o bien para afirmarla o bien para refutarla. Aristóteles no pudo evadir el tema y se resolvió

en favor de aceptar la existencia de los universales, si bien no en la forma objetivista del platonismo, empero, acepta la existencia de estas, ideas genéricas, como inmanentes, como estando en las cosas mismas. Y las escuelas conceptualista y nominalista, en posiciones extremas, despojaron a los universales de cualquier existencia propia, independiente de los objetos, y en cambio, los redujeron a simples conceptos producidos en la mente. En realidad el problema de los universales, como así se lo ha entendido, tiene múltiples aspectos que rebasan, por mucho, el aspecto estrictamente ontológico y tiene relación con la teoría del conocimiento, con la filosofía del lenguaje y con algunos apartados de la lógica moderna. Visto en perspectiva histórica, por su origen como por sus desarrollos y hasta por los ecos que en la filosofía moderna deja oír este antiquísimo problema irresuelto de la filosofía, no sería exagerado admitir que “El problema de los universales es el único problema importante” (Gómez, 2003, p. 77)

La parte metafísica de la teoría tiene relación estrecha con el aspecto lógico que ya se señaló, y a decir verdad, la ontología platónica, a partir de la doctrina del concepto de Sócrates, termina en explicación de la totalidad de los entes, es decir, en una teoría del *Ser*. Platón ya ha sentado que los universales existen, en otro mundo, en el mundo inteligible, con la apariencia de arquetipo eterno, inmutable, intemporal y único. Y además, ha superado la antítesis Parménides-Heráclito señalando los límites entre lo sensible y lo inteligible y sustentando, por medio de la aceptación de la realidad en dos estratos, *dos mundos*, que siendo uno más consistente que el otro, de todos modos constituyen una sola realidad, un mundo auténtico y uno participado, que encuentran cabal explicación a la luz de las *Ideas* o paradigmas eternos, como solía llamarlos. Si la mayéutica procedía de lo particular a lo general, con la dialéctica platónica el método se desarrolla de la manera inversa: de lo general, esto es, la *Idea*, se procede deductivamente, explicando de arriba hacia abajo, desde lo inteligible lo sensible.

Ya se sabe, por el mito del carro alado, que pese al hombre estar inmerso en el mundo de las apariencias, de lo contingente y perecedero, puede alzarse, contemplativamente, a la realidad plena de las ideas por cuenta de su alma, esa parte suya de índole espiritual que tiene un origen celeste y cuasi-divino que le pone en contacto con el ser puro de las *Ideas*; También sabemos, en contra del escepticismo, que el conocimiento es posible y que la verdad tiene un criterio de validez absoluto, en tanto la intuiciones primarias del alma, del intelecto, se corresponden con la realidad de *la Idea*.

El mito de la caverna, incluido por Platón en las primeras páginas del libro VII de *la República*, es, quizá, la metáfora que mejor representa y enuncia todo el pensamiento platónico en sus aspectos político, el gnoseológico-metafísico y el místico. Como es recurrente en Platón, siempre que encuentra que un asunto no puede ser abordado por el lenguaje discursivo, apela al mito, “cuando quiere hacernos penetrar en secretos de la existencia que son impermeables a la inteligencia dialéctica” (Guitton, 1967, p. 16). No obstante, respecto de la teoría de las *Ideas*, se ha ocupado meticulosamente en el libro VI y la ha desarrollado argumentativamente, por medio de tesis, dejando sentado las formas y los grados en que es posible conocer la realidad. Es probable, sin embargo, que con la alegoría de la caverna se haya propuesto añadir, sugerir y ejemplificar algún aspecto no tratado antes y al cual sólo es posible penetrar intelectivamente por la fuerza sugestiva, por las imágenes representativas del relato alegórico, en el convencimiento de que “La verdad de una metafísica depende de que la piensen como metáfora” (Gómez, 2005, p. 264). Por lo pronto no entraremos en el análisis del mito de la cueva y más bien nos ocuparemos de los diferentes grados del conocer, la doxa y la episteme y las formas intermediarias entre uno y otro, tal como se presentan en el libro V de *La República*.

El ejemplo más significativo de que la preocupación más apremiante de Platón era la política y no la metafísica, se encuentra, precisamente, en que el tema principal de la República es la organización del estado y la preparación de los hombres que habrían de estar a su cabeza dirigiéndolo; se llega a la metafísica y a los temas de la filosofía especulativa después de un largo recorrido caracterizado por buscar definiciones precisas a la justicia y después de haber sentado las bases del sistema educativo en el que habrían de ingresar los hombres y las mujeres mejor dispuestos para los asuntos de la dirección política de la nueva república.

Sócrates, interpelado hasta el hartazgo por Glaucón a fin de que muestre la forma en que sería posible llevar la república ideal al plano de la realidad concreta, introduce una afirmación un tanto desconcertante:

Como los filósofos no gobiernen los estados, o como los que hoy se llaman reyes y soberanos no sean verdadera y seriamente filósofos, de suerte que la autoridad pública y la filosofía se encuentren juntas en el mismo sujeto...no hay remedio posible para los males que arruinan los estados” (Platón, 1993, p. 214).

Es natural que la preocupación de Sócrates justo después de haber afirmado semejante cosa sea la de entrar en el estudio y en la explicación de quién sea un verdadero filósofo y en

qué consista la ciencia, la filosofía, a que éste ha de consagrarse completamente. Con motivo de esta discusión aparece, por primera vez, la teoría de las *Ideas* en su desarrollo más completo como, tal vez, no sea posible encontrarla en ninguno de los otros Diálogos.

El filósofo, según el Sócrates platónico, es aquella persona que gusta de contemplar la verdad y que puede distinguir, por la facultad superior de la inteligencia, entre la verdadera realidad y la apariencia. Las demás gentes, que suelen ser la mayoría en el estado son los sensualistas, el tipo de gentes “cuya curiosidad está por entero en los ojos y en los oídos, se complacen en oír bellas voces, ver bellos colores...pero su alma es incapaz de elevarse hasta la esencia de la belleza misma, reconocerla y unirse a ella” (Platón, 1993, p. 218). La cualidad que distingue al filósofo del hombre común consiste en que el contemplador de la verdad es llevado, ciertamente, por las imágenes y por las apariencias que las cosas traslucen, a las cosas en sí, a su realidad plena del mundo inteligible mientras que el sensualista no puede, no alcanza a adivinar en las cosas mismas su realidad anterior, su verdad preexistente. Por eso, “los conocimientos de aquél, fundados en una vista clara de los objetos, son una verdadera ciencia; y los de éste, que sólo descansan en la apariencia, no merecen otro nombre que el de opinión” (Platón, 1993, p. 218).

Por ahora, hay dos formas de conocimientos, la *episteme* y la *doxa*, que hacen la diferencia entre el filósofo y el que no lo es. Fundamentalmente la filosofía de Platón como antes lo fue la de Parménides, tiene como principio la distinción entre lo real y lo aparente. Pero Platón es menos radical que Parménides y entiende la realidad en dos grandes parcelas, la del mundo inteligible y la del mundo sensible, y además, atribuye a cada una de ellas dos modalidades de conocimiento que de forma ascendente, desde el grado inferior de la *Doxa* hasta el estadio superior de la *Episteme* permiten contemplar, en su estado puro e imperturbable, a la *Idea* superior, *estos es, la Idea del Bien*.

De cualquier modo, *episteme* o *doxa*, son dos modalidades del conocimiento que se corresponden según su fuente y origen, con los dos grandes estratos en que Platón supone se encuentra dividida la realidad. Por eso deja aparte la ignorancia, en su posición de lo opuesto a la *Idea* y por sus cercanías con las regiones de la irracionalidad. No hay, pues, a decir verdad, ignorante absoluto puesto “que lo que de ninguna manera existe, de ninguna manera puede ser conocido” (Platón, 1993, p. 219).

Después de todo, Platón reivindica a Parménides en la tesis de que lo mismo es el pensamiento que el *Ser* y en que cualquier predicado tiene que corresponderse, absolutamente o no, con la naturaleza y los atributos de un sujeto. Si la nada, nada es; luego, de la nada,

nada puede decirse. Insistamos en que, precisamente, a esta forma particular de entender el conocimiento humano es a la que se ha denominado *Idealismo*, no porque haga consistir al pensamiento con la realidad sino porque sustenta que lo real ha de ser, de alguna forma, objeto del pensamiento. Diríamos, en mejor prosa que “No basta imaginar algo para que exista, pero sólo existe lo que imaginamos. (Gómez, 2005, p. 143)

Se debe tener en cuenta ahora la manera como Platón (1993) se imagina la estructura ontológica de la realidad. Para esto se sirve de:

Una línea cortada en dos partes desiguales, y cada una de éstas, que representan el mundo visible y el mundo inteligible, cortada a su vez en otras dos, tendrás de un lado la parte clara y del otro la parte oscura de cada uno de ellos (p. 263).

En un esquema tendríamos lo siguiente:

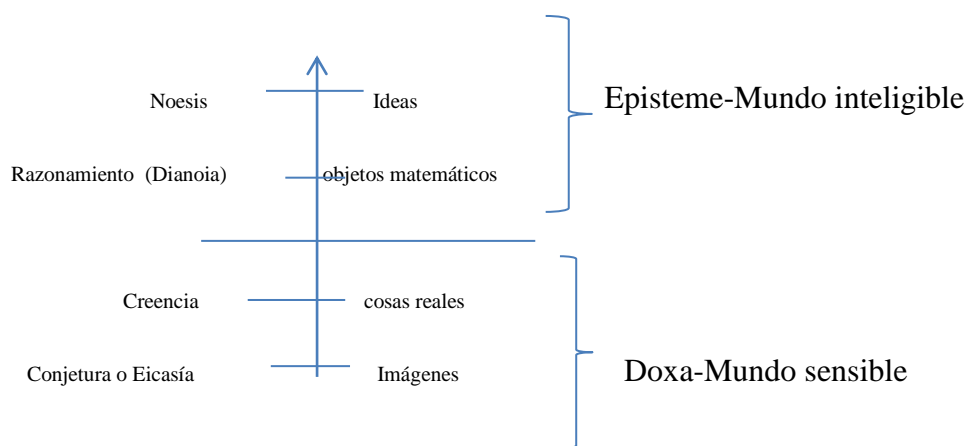


Figura No1. Estructura ontológica de la realidad. Elaborado por Reyes (2015)

Siendo que de la nada, nada puede predicarse, encontramos en el grafico anterior que la realidad se divide en dos estratos, mundo inteligible y mundo sensible, y que éstos, a su vez, tienen dos niveles con sus respectivos objetos propios. Al nivel más bajo corresponde la conjetura o la imaginación, es la forma de conocimiento del artista, quien través de las obras de arte copia o refleja lo verdadero; de todos modos la Eicasía, esta forma ínfima de conocimiento es el límite entre la realidad y el no ser, entre la existencia y la nada. Nos es conocido de sobra la concepción platónica relativa al arte y a la creación artística y de cómo, en sentido metafísico, éste es sólo una burda copia de una copia, es decir, conocimiento reflejo, de segundo orden.

El segundo grado de conocimiento dentro de la *doxa*, la opinión, corresponde a la creencia, al conocimiento intermediario entre el *Ser* y el no ser, cuyo objeto propio es el mundo sensible, el mundo material. Para este género de conocimientos se corresponden todos los objetos del mundo sensible sean seres vivos, objetos inanimados o artefactos artificiales. Siendo que los Entes del mundo corpóreo participan, a la vez, del ser en cuanto traslucen algunos de los caracteres de su arquetipo eterno, y del no ser, en tanto sobre ellos se verifica la ley de la mutabilidad perpetua, no pueden ser objeto de conocimiento real, consistente.

Pero dicha sea la verdad: si el conocimiento es infalible puesto que el que tiene una opinión ha de tenerla sobre algo, asintamos en que los juicios basados en la *doxa* pueden ser falsos e inexactos, pero nunca absurdos. Lo que pasa es que la *doxa* no nos procura un conocimiento real, verídico, de lo que las cosas sean; por eso, el verdadero filósofo ha de trascender, como no lo hacen las gentes corrientes, del dato sensorial a la intuición intelectual, hasta tener delante de sí “lo que existe siempre de una manera inmutable” (Platón, 1993, p. 225)

En lo que respecta a lo que Platón denomina ciencia verdadera, es decir, el conocimiento de las esencias del mundo inteligible, distingue, como se muestra en el grafico anterior, la *Dianoia* de la *Noesis*, de acuerdo al objeto de conocimiento con que cada una se corresponde.

La *Dianoia*, es el grado inmediatamente superior a la *Pistis* pero jerárquicamente inferior a la *Noesis*. Esta forma de conocimiento tiene por objeto propio los entes matemáticos, los entes de razón. Pero sin ser todavía una visión directa, una intuición del *Ser* puro, es una modalidad del conocer mediada por las imágenes, por las representaciones y por las hipótesis aceptadas pero imposibles de demostración. Es, en definitiva, la forma de proceder de la matemática, ese tipo de saber verificado por la razón intelectual y que fue tan caro a los pitagóricos que concibieron al cosmos físico hecho a imagen y proporción del número, que para ellos, era no sólo signo de cantidad sino principio del ser.

Para Platón, no obstante, siendo el conocimiento matemático de menor rango respecto del conocimiento noético, es, de todas formas, del género de los conocimientos que aunque se apoyen y operen con base en datos obtenidos del mundo sensible, representan un estadio de abstracción mayor, el primer contacto con las realidades sólo permeables con las facultades

de la razón. No cabe duda de que el conocimiento matemático es un saber simulado, referencial, y quienes de él usan “se valen de figuras visibles, a las que refieren sus pensamientos, aunque no piensen en ellas, sino en otras figuras representadas por aquellas. Por ejemplo, no recaen sus razonamientos ni sobre el cuadrado ni sobre la diagonal que ellos trazan, sino sobre el cuadrado tal cual es en sí mismo con su diagonal” (Platón, 1993, p. 264)

La ventaja de la matemática y del conocimiento que de ella se deriva, como lo fue para Pitágoras y como lo será para Platón, radica en que puede ser obtenido racionalmente y sin necesidad de apelar al hecho experimental, y así, evitar, la contradicción fenoménica que manifiestan en su naturaleza los objetos del mundo sensible, que hoy son y mañana no, que aparecen y desaparecen perpetuamente según la ley universal del cambio dialéctico, del fluir perpetuo. Además, con el conocimiento numérico y con la geometría plana se satisfizo una de las necesidades principales del espíritu especulativo griego: encontrar una ciencia de lo inmóvil que predicase acerca de las propiedades permanentes del *Ser*, no sujetas, como en el mundo sensitivo, al poderío del tiempo.

Pero si se cuestiona, por la significación que desde el punto de vista metodológico comportó las matemáticas para la filosofía como por la seducción que sintieron los griegos por el pensamiento abstracto, hemos de reconocer que ella cumplía a cabalidad las ansias de encontrar una ciencia explicativa de alcance general en concordancia con las intenciones holísticas de la filosofía. La ventaja de la matemática en contraposición con otros métodos de indagación filosófica está, según Gómez Dávila (2005) en que “Cae bajo el número, y es matemático, todo lo que contemplamos desde el exterior. (Gómez, p. 125)

El último eslabón de la escala del conocimiento, según Platón, corresponde a la *Noesis*, al tipo de sabiduría que se alcanza solamente por la visión directa, por la intuición espiritual. Ésta es la verdadera ciencia que no se vale ni de imágenes ni del razonamiento discursivo. Si alguien puede contemplar la idea suprema, la *Idea* del bien, en su estado puro y perfecto, podrá, ahora, descender explicativamente dando razón y fundamento metafísico a lo que antes era sólo una conjetura.

En forma parecida a como Platón concibe la estructura de la realidad lo hace Nicolás Gómez Dávila. Ciertamente que no divide a la realidad en dos parcelas aunque sí hace diferencias entre los tipos de conocimientos, sensitivo o racional, a que la percepción puede

conducir como a la proximidad que cada uno de ellos tiene con el verdadero ser, con la realidad fundante:

De la percepción total nacen dos series de conocimientos: conocimiento estético, metafísico y místico; conocimiento práctico, conceptual y matemático. Conocimiento estético o conocimiento del objeto en su individualidad; conocimiento metafísico o conocimiento del objeto en sí y en su sistema de relaciones; conocimiento místico o conocimiento del objeto como objeto total y trascendente. Conocimiento práctico, del sentido común, o conocimiento del objeto inmediato como objeto de una acción inmediata; conocimiento conceptual o conocimiento experimental del objeto como sistema taxonómico y como series causales; conocimiento matemático o conocimiento del objeto como sistema de ecuaciones de una geometría trascendente.

La primera serie de conocimientos nace de una experiencia cada vez más amplia y más honda de la percepción total, mientras la segunda es el desarrollo sistemático de uno de los elementos de esa misma percepción. (Gómez, 2003, p. 184)

A la luz de la *Idea* suprema, válida como principio metafísico pero también como proposición universal, quedan fundamentadas todas las cosas por su razón última y hasta la misma naturaleza sensible, objeto de la *doxa*, adquiere fundamentación racional porque termina siendo extensión, manifestación de esa naturaleza primigenia, principio del ser y del conocer. El mundo *eidético* descubierto por Platón ha de ser la ocupación principal del filósofo y el objeto propio de la filosofía.

Téngase en cuenta que, en el mundo inteligible, mundo noético, existe tres *Ideas* o tres formas que Platón ubica en la cúspide de su cosmos suprasensible: las Ideas del bien, la de la belleza y la de la justicia. Que una y otra aparezcan, alternativamente, en los principales diálogos como la *Idea* suprema, no debe sorprender porque todos estos conceptos estaban ligados esencialmente en el pensamiento de Platón y a este respecto, según Grube (1973) “se limitaba a expresar la mentalidad común ateniense” (p. 48).

Lo importante en esta jerarquización de Las *Ideas* en el mundo de los noúmenos consiste en que metafísicamente La *Idea* del bien, por lo menos, en el caso de *La República*, es fundamento de inteligibilidad y principio de existencia. El símil que hace Platón entre el sol y la *Idea* suprema sugiere con suficiencia que el sentido metafísico y gnoseológico de postular una forma suprema en lo más alto del mundo inteligible radica en que todas las cosas, observadas o consideradas desde la realidad plena y absoluta de esta *Idea* superior, derivan de ella su consistencia, su naturaleza y su realidad. Por eso, Cabalmente, Gómez

Dávila (2003) ha afirmado: “Para los unos existe un bien supremo, para los otros una multiplicidad de bienes iguales. En realidad, existen diferentes bienes colocados en una escala que culmina en un supremo bien. Cada perfección es perfecta, pero hay una jerarquía de perfecciones” (P. 201)

Esta concepción del bien metafísico no está del todo separada de connotaciones éticas. Pero lo bueno deberá entenderse como lo propio de cada Ser, o, inclusive, como la forma particular de existencia de los Entes. Algo será bueno conforme en su interior se realice plena y totalmente la *Idea* o arquetipo eterno de que ha derivado su consistencia. Con esto en mente se puede suponer por qué, en la edad media, se terminó por equiparar a la *Idea* suprema del bien con el Ser mismo, y a éste, con Dios. La doctrina resultante se conoce como la de los trascendentales que ocupó la mente de los mejores filósofos de su tiempo, y que tiene, como hemos visto, origen en la filosofía platónica.

Tal es por lo que sigue, la concepción de Gómez Dávila (2003) con relación a este asunto, como bien podemos entenderlo en sus propias palabras:

Las cosas adquieren su significado cuando las columbramos en su situación divina: tales como son para Dios. Es decir, como son en realidad; porque la realidad no es más que la referencia de las cosas a Dios. Las cosas tienen un significado cuando las vemos como Dios la ve. El significado de una cosa es su realidad. (Gómez, 2003, p. 53).

Se ve que la misma función que cumple la *Idea* del bien en el sistema metafísico de Platón, como principio de realidad de las cosas, es la misma que otorga, en lenguaje más teológico, Gómez Dávila a Dios. Digamos, en resumidas cuentas, que más allá de las connotaciones estrictamente metafísicas y lógicas que las Ideas tienen en el cielo empíreo de Platón, ellas constituyen, en algunos aspectos, la teología platónica. Así interpretó Plotino a Platón, y así lo hicieron, en lo sucesivo, los teólogos cristianos incluyendo a san Agustín. En este respecto, en la identificación del bien superior con Dios y en la consideración de éste como fundamento suprafísico de todo lo real, Gómez Dávila, se circunscribe en la tradición filosófica cristiana.

Al final de estas meditaciones transcribamos las siguientes palabras de Gómez Dávila (2003) que resumen, fielmente, sus valoraciones sobre el platonismo: “La búsqueda del tipo, de la especie, del género, culmina usualmente en una construcción de la generalidad

abstracta, en una empresa taxonómica. Sin embargo, la dialéctica platónica fue una investigación de la esencia, una percepción de la generalidad irreductible” (p. 183)

CONCLUSIONES

“El Idealismo es una teología vergonzante” (Gómez, 2005, p. 125)

No es, ni será, tarea fácil desentrañar el pensamiento de Nicolás Gómez Dávila por la sola lectura de sus Escolios. Quizá, el texto implícito a que ellos hacen referencia no sea, ni un sistema filosófico pensado a la manera totalizadora de las viejas Metafísicas, y que, sin embargo, nunca se propuso escribir, ni tampoco, esa confección de denuestos antimodernistas y reaccionarios a que suele restringirse su obra. Su opción por el *escolio*, por la escritura sintética y por la insinuación filosófica, acéptese o no, trascendía los límites del respeto que el autor debe mostrar para sus lectores en el entendido de que hay que “escribir corto, para concluir antes de hastiar” (Gómez, 2005, p. 42), y comportaba, más bien, una reticencia, una sospecha podría decirse, de que el lenguaje y las palabras, si no se sopesan, si no se miran profundamente en sus etimologías, degeneran, fatalmente, en la charlatanería, en ese arte de seducción que podría garantizar el éxito, como a los sofistas, pero desviar fatalmente de la verdad.

Es probable que en este aspecto Gómez Dávila haya compartido la misma desconfianza que Platón respecto del lenguaje. Podría, añadirse, además, que si en los círculos platónicos siempre se ha tratado de determinar cuál fue el contenido de las lecciones orales de Platón, que se supone, abordaban materias distintas de los temas tratados en Los Diálogos, en el escoliasta bogotano, igualmente, siempre quedará la duda en torno a sus auténticas y verdaderas convicciones filosóficas de las cuales los *Escolios* no nos dan cuenta. Menudo problema el de las doctrinas no escritas del divino Platón; pero más grave aún, el de las doctrinas no escritas, y, sólo, tal vez, sugeridas, de Gómez Dávila.

Nótese, entonces, por lo anterior, cuáles han sido las dificultades con que hemos tropezado en el desarrollo de esta investigación. No obstante, el propio Gómez Dávila ofrece un principio hermenéutico infalible respecto al análisis de su obra: “El aforismo supone que autor y lector viven dentro de un mismo universo de discurso” (Gómez, 2003, p. 317). Si bien muchos y de diferente naturaleza fueron los temas de que se ocupó Gómez Dávila, durante todos los años en que compuso ese corolario fascinante de Escolios y si no puede encasillarse su obra, en general, en un asunto filosófico estricto y bien delimitado, de todas formas, en virtud de esa compenetración intelectual, de esa afinidad filosófica entre autor y lector, es posible, no sin riesgos, perfilar aspectos de su pensamiento filosófico, bien sea por

la mención explícita a dichos temas o bien sea por el vocabulario y el sentido filosófico de algunos de sus aforismos.

Por eso, la lectura atenta de su obra nos convenció de que sus consideraciones y pensamientos filosóficos así como la manera en que concibe la verdad, el conocimiento, la ciencia y el lenguaje, le acercan, conceptualmente, al *Idealismo*. Pero, claro, no al *Idealismo* moderno de corte subjetivo que las más de las veces terminan en la insostenible doctrina del solipsismo. Su *Idealismo* es más bien cercano y muy próximo de cómo lo sostuvieron Parménides y Platón, consistente en separar, para efectos del conocer, a la realidad en dos grandes estratos: el del mundo material o sensible y el del mundo espiritual.

En ese orden de ideas, tanto el objetivo principal como los específicos se concibieron de tal forma que permitiesen, como derroteros, encontrar aquéllos aspectos en que Nicolás Gómez Dávila, a través de uno o varios *escolios*, pudiera tener identificación con la ontología parmenidiana o con la metafísica platónica; pero consientes de la dificultad de sistematizar las ideas de un autor que rehuyó todo sistema, se comprende, el por qué se optó por la técnica de exponer en detalle, primero, los respectivos sistemas de Parménides y Platón, para luego, al final de cada presentación, tratar de mostrar las afinidades y las coincidencias que con ellos tiene nuestro autor.

Con el ontologismo parmenídeo el escoliasta bogotano tiene deudas filosóficas innegables. Cómo no destacar la concepción mística que del conocimiento comparten al igual que el presentimiento de que la filosofía es, en el fondo, no un discurso sobre la verdad y el saber sino una iniciación, casi una iluminación. Como quiera que sea, Parménides escribe corto, su estilística es el hexámetro y el tono órfico-épico cunde de una atmosfera sagrada todo su Poema; podría decirse, además, que el filósofo de Elea se circunscribe, todavía, en el número de los pensadores griegos que no rechazan el recurso al mito. En ese ambiente de tintes religiosos y sacros es donde el filósofo, el buscador de la verdad adelanta su búsqueda: Parménides hace filosofía, cierto, pero no en el sentido academicista ni escolar sino como un trasegar permanente en búsqueda de un principio, de una luz que para él no viene del hombre ni se limita a él: a fin de cuentas, él recibe una revelación, unas doncellas lo llevan ante la presencia de la diosa. En ese mismo sentido Gómez Dávila nos dirá que “Lo que no es religioso no es interesante”. (Gómez, 2005, p. 48).

Así, el universo entero, en su verdadera naturaleza no es un sistema de leyes y ni siquiera un agregado de materia cósmica sino la manifestación visible, la epifanía de la divinidad. Esta concepción del mundo, como se puede ver, termina en el panteísmo que supone a Dios, según Gómez Dávila, y al Ente, de acuerdo con Parménides, como implicados en el mundo.

Desde el ángulo estrictamente filosófico, Gómez Dávila, por las razones aducidas, es el tipo de Idealista en la forma en que lo fueron los eleáticos: Sólo del *Ser* y nada más que de él puede hablarse con propiedad; que el *Ser* y el pensamiento son correlativos y se identifican; que el conocimiento tiene por objeto el *Ser* metafísico y no el mundo sensible; que la razón es el único criterio de verdad absoluto, en tanto, el *Ser* es el regulador del pensamiento.

Con Platón, es probable, que Nicolás Gómez Dávila se identifique aún más que con Parménides. En teoría del conocimiento comparten iguales posturas. Conocer es para Platón *reminiscencia*, evocar por las facultades del alma el conocimiento marchito, pero latente, de la naturaleza verdadera de las cosas. En los dos aparece con claros rasgos la división de la realidad en dos niveles: uno realmente auténtico, y otro, frágil copia, solo representación y ademán del que lo es verdaderamente. Son dos mundos distintos pero de todos modos participados. La doctrina de Platón es satisfactoria para Gómez Dávila como lo fue para la teología cristiana de los primeros siglos porque permite conciliar, en un solo sistema, el mundo espiritual con la realidad física y equiparar al demiurgo con Dios. Las consecuencias antropológicas y las implicaciones éticas del platonismo, por motivo del origen ultramundano que otorga a las almas, ratificó, en mucho, las propias convicciones religiosas de Gómez Dávila. De otro lado, el esteticismo platónico no dejó se seducir a Gómez Dávila que llegó a concebir, tal como lo hiciera el maestro griego, a la verdad con determinados valores morales y estéticos, muy a la manera corriente de las gentes en Grecia: “Que digamos “verdad” donde se suele decir “belleza” es cosa que irrita a quienes temen descubrir de qué verdad la belleza es la voz” (Gómez, 2005, p. 400).

BIBLIOGRAFÍA

- Abad Torres, A. (2008). *Pensar lo implícito en torno a Gómez Dávila*. Pereira: Universidad Tecnológica de Pereira.
- Álvarez y Niño (2012). *Guía de investigación*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- Arana, J. (2007). *Escolios escogidos*. Valencina (Sevilla): Publidisa.
- Baena, G. (1998). *Manual para elaborar trabajos de investigación documental*. México: Editores Unidos Mexicanos.
- Barnes, J. (1992). *Los presocráticos*. Madrid: cátedra.
- Bautista, N. (2011). *Proceso de la investigación cualitativa*. Bogotá: El manual Moderno Ltda. Cervo y Bervian (1980). *Metodología científica*. Bogotá: McGraw-Hill
- Cornford, F. (1988). *Principium sapientiae: los orígenes del pensamiento filosófico griego*. Madrid: Visor Distribuciones.
- Dilthey, W. (1995). *Teoría de las concepciones del mundo*. Barcelona: Altaya
- Fisher, H. (1958). *Historia de Europa*. Buenos aires: Editorial Sudamericana.
- Gambra, R. (1979). *Historia sencilla de la filosofía*. Madrid: Rialp, s.a.
- García, M. (2002). *Lecciones preliminares de filosofía*. México: Editorial PORRÚA
- García Bacca, J. (1963). *Fragmentos filosóficos de los presocráticos*. Caracas: Ediciones del Ministerio de Educación. Dirección de cultura y Bellas Artes.

Gigon, O. (1980). Los orígenes de la filosofía griega: de Hesíodo a Parménides. Madrid: Gredos

Gómez Dávila, N. (1988). De Iure. *Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario*, 81 (542), 67-85.

Gómez Dávila, N. (2005). Escolios a un texto implícito. Obra completa. Bogotá: Villegas Editores.

Gómez, Dávila. (2003). Notas (2 ed.). Bogotá: Villegas Editores, 2003

González, A. (1982). Historia de la filosofía. Madrid: EPESA

Grenet, P. (1992). Historia de la filosofía antigua (5ª ed.). Barcelona: Editorial Herder.

Grube, G.M.A. (1973). El pensamiento de Platón. Madrid: Gredos s.a.

Guillon, J. (1967). El pensamiento vivo de Platón. Buenos aires: Editorial Losada. S.a.

Hirschberger, J. (1982). Breve historia de la filosofía. Barcelona: HERDER.

Hull, L. (1973). Historia y filosofía de la ciencia. Barcelona: Ariel

Kirk, G. y Raven, J. (1981). Los filósofos presocráticos: historia crítica con selección de textos. Madrid: Gredos.

Lavina, S. (2012). La idiosincracia antimoderna de Nicolás Gómez Dávila. *Revista de filosofía.org*, 263-275.

Marías, J. (1985). Historia de la filosofía. Madrid: Alianza Editorial.

Mora, F. (2006). Diccionario de filosofía abreviado. Buenos Aires: Editorial Sudamericana

- Noguera P. C. (2012). Biografía intelectual de Nicolás Gómez Dávila. Esbozos escogidos de sus influencias. Bogotá: Universidad Sergio Arboleda.
- Olano, H. (2010). Aproximación al pensamiento de Nicolás Gómez Dávila sobre los derechos fundamentales. Revisión de su obra *De Iure*. *Rev. Derecho n.34*.
- Olsen, A. (1979). *Hermenéutica del saber*. Madrid: Gredos.
- Osorio, A. (2002). *Introducción a la filosofía presocrática*. Manizales: Universidad de Caldas
- Paramo, P. (2011). *La investigación en ciencias sociales: estrategias de investigación*. Bogotá: Universidad Piloto de Colombia
- Popper, K. (1999). *El mundo de Parménides. Ensayos sobre la ilustración presocrática*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica s.a.
- Platón. (1993). *La república*. Bogotá: Panamericana Editorial.
- Platón (1993). *Diálogos. Apología de Sócrates. Banquete. Fedro*. Barcelona: Planeta De AGOSTINI
- Reale, A y Antiseri, D. (1995). *Historia del pensamiento filosófico y científico. Antigüedad y Edad Media (tomo I)*. Barcelona: Editorial Herder. p. 53
- Robín, L. (1956). *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*. México: Unión tipográfica Editorial Hispano Americana.
- Russell, B. (1978). *Historia de la filosofía occidental (tomo I)*. Madrid: Espasa-Calpe s.a.
- Sabino, C. (1996). *Cómo hacer una tesis y elaborar toda clase de trabajos escritos*. Bogotá: Panamericana Editorial.
- Sven, C. (1978). *Textos filosóficos. Platón: Menón*. México: Editorial Extemporáneos.

Tamayo, M. (1994). *El proceso de la investigación científica*. México: Limusa

Volpi, F. (2005). *El solitario de Dios*. Bogotá: Villegas Editores

Webgrafía

Caro, H. (2008, 22 de enero). El buen odioso. *Semana*. Recuperado de <http://semana.com/>

Savater, F. (27 de diciembre de 2007). El reaccionario inconformista. *El País*. Recuperado de <http://elpais.com/>