

HISTORIA DE LA FILOSOFIA ANTIGUA

Rosa María Longo Bedaguer
Adriana Ema Fernández Vecchi

PRÓLOGO

Nuestra mirada se orienta a la Filosofía griega, a exponer y analizar el pensamiento de los que hace más de 2000 años sembraron la idea de que la realidad no es simple sino que presenta problemas e interrogantes que inquietan a quien pretenda resolverlos, pero que también sugirieron que en este mundo conflictivo los hombres pueden acceder a una 'buena vida' si despliegan virtuosamente sus capacidades.

¿Por qué volvimos a los griegos en lugar de abocarnos a los cuestionamientos actuales?, ¿Podemos establecer un diálogo fructífero con el pensamiento antiguo?

Desde los primeros filósofos vemos que frente su asombro ante los misterios de la vida rechazan las fáciles respuestas del mito y buscan un nuevo camino, el del "logos", y que pretenden encontrar respuestas a través del diálogo entre el pensamiento y la naturaleza. Este nuevo método abrió un nuevo camino para acercarse a la sabiduría.

Con el fondo azul del mar Egeo que baña Jonia, los filósofos de la Naturaleza trataron de encontrar respuestas para explicar el origen del mundo y el juego de sus elementos en un ininterrumpido diálogo, concebido como un método para comprender y no como una confrontación para imponer su verdad. Este intercambio dialógico se extendió a cuestionar también la posibilidad del conocimiento en un mundo cambiante, y dio cabida a exponer teorías físicas que fueron retomadas como bases teóricas por los científicos contemporáneos. Los filósofos griegos plantearon preguntas medulares que abrieron la vía cognoscitiva que llega hasta nuestros días.

El intercambio de ideas para llegar a la verdad abarcó todas las cuestiones que afectan al hombre porque sus argumentos incluyen tanto la metafísica y la gnoseología como la ética, la estética y la política. El examen no sólo del pensar sino también del obrar humano que encontramos en los griegos, sobre todo en Platón y Aristóteles, muestra la relación esencial entre conocimiento y vida. Esa relación se pierde a partir de la modernidad que se repliega en el 'yo pensante' cartesiano y aísla al hombre de sus obras. En nuestra época pareciera que naturaleza y hombre, razón y vida se contraponen y excluyen. Para los griegos el conocimiento era una vía a la acción y no pura especulación un camino difícil de explicitar pero ante el cual no dudaron en integrarlo con alegorías y mitos que permitieran percibir lo que las palabras no pueden expresar. Mirarnos a través de la filosofía antigua permitiría comprender las limitaciones de la razón moderna y del "logos" mismo para interpretar el misterio humano.

Volver a los griegos sería escuchar su mensaje, para descubrir, como Heráclito, la armonía invisible que subyace al cúmulo de informaciones que, al ser de tal magnitud, nos ahoga sin permitirnos saber quienes somos ni para qué vivimos.

Desde nuestra perspectiva el dialogo con los griegos es un camino para reconquistar el fin mayor que es la calidad de vida. Podemos mirarnos en los griegos como en un espejo que nos devuelva la vitalidad y, a través de la contemplación del "otro", encontrar nuevas respuestas.

La completitud de preguntas y propuestas es lo que hace que aun sea válido volver a los griegos porque su meta no aísla al hombre sino que justamente entienden que el diálogo cognoscitivo permitirá encontrar una forma de tener una "buena vida".

CAPÍTULO I

MIRADA DE APERTURA

¿QUÉ ENTENDEMOS POR FILOSOFÍA?

Filosofía etimológicamente significa amor a la sabiduría (*filo* amor y *sofía* saber); un filósofo es, entonces, un amante del saber. Pero así como los amantes descubren en el amado inagotables fuentes de amor, así también el filósofo no se atiene a un único tópico del conocimiento, sino que todo se convierte en objeto de reflexión. Por este motivo la filosofía no se puede definir por su objeto de estudio, como las ciencias, sino que se comprende como una actividad, como la actividad más específica del hombre porque consiste en preguntarse por el sentido, las causas y los fines de todo lo que lo rodea.

La necesidad de encontrar explicaciones para comprender y comprenderse, es una actitud natural y propia del ser humano. Ha dado origen a su definición: *El hombre es un animal racional*, y a clasificarlo en las ciencias como *Homo Sapiens*. En los animales el instinto es la guía para el cuidado de sí mismos a fin de sobrevivir y mantener la especie, pero en el hombre se agrega la capacidad de volverse sobre sus actos o sobre su entorno para analizarlo y cuestionarlo: la capacidad de *reflexión*. Tener representaciones de lo percibido con los sentidos pero factibles de recordar, vincular y ordenar, le permitió formar ideas complejas, o sea *pensar*, y configurar una noción del tiempo porque las ideas no se agotaban en el instante sino que permitían ubicarlas como un ahora, un antes y un después. Al poder describir situaciones, plantear alternativas y elegir, extraer conclusiones o realizar construcciones teóricas

que establecieran sistemas explicativos de la realidad, el pensamiento se convirtió en el posibilitante de respuestas que dieran cabida a la comprensión humana. Esta facultad cognoscitiva que se denominó *racional*, permitió al hombre distinguirse y prevalecer sobre los otros animales, aunque en su estado natural fuese uno de los más débiles y desamparados.

Si la vida humana no es el resultado del instinto sino fruto de decisiones, su desarrollo es una sucesión de alternativas donde cada elección implica la posibilidad de acierto o de fracaso; consecuentemente, el hombre requiere explicaciones que le permitan obtener un marco de referencia coherente de su entorno a fin de decidir y organizar su propia existencia. El conocimiento, al hacer comprensible la realidad y darle un significado, posibilita que el mundo se torne en un hogar que lo proteja del desamparo y le permita eludir la inseguridad de la libertad. La falta de reflexión (irracionalidad) se asocia con la locura porque impide saber cómo actuar y margina a las personas del contexto social. El conocimiento, entonces, no sólo genera el saber sino que también es la garantía de la armonía del hombre consigo mismo y con el mundo.

La necesidad de explicaciones se encuentra en los orígenes del hombre, como se pone de manifiesto en los dibujos y grabados de las cuevas de la era paleolítica. Al principio, para comprender los fenómenos de la naturaleza, apeló a fuerzas trascendentes, como *el dios del trueno o de la lluvia* y luego, para interpretar el misterio del mundo y de su origen, organizó historias fabulosas, como la *Teogonía* relatada por Hesíodo, o leyendas mágicas como la justificación de las crecientes periódicas del Nilo por el retorno del dios Osiris a su hogar. Estas explicaciones, basadas en la imaginación, que suponían que los hombres estaban sujetos y dependían de poderes desconocidos e inmanejables, se denomina *conocimiento mítico*.

Los relatos míticos solían ser contradictorios entre sí (lo que afirmaba uno podía oponerse a lo que afirmaba el otro) y se basaban en meros supuestos creados por la imaginación sin explicar de donde surgían o cuales eran sus causas, por lo que no posibilitaban un sistema explicativo coherente de la realidad. Esas respuestas parciales y fantasiosas, si bien le daban un significado al mundo, duplicaban el problema y creaban nuevos interrogantes, pues se fundaban en seres imaginarios imposibles de conocer.

La búsqueda de explicaciones verdaderas llevó a un nuevo modo de conocimiento: la Filosofía. La Filosofía se diferencia del mito porque sus afirmaciones

se atienen a las posibilidades del conocimiento humano: sólo fundamentan la certeza de sus enunciados en la coherencia de sus argumentos y el respeto de lo observado, sin buscar el aval en seres trascendentes. Las teorías filosóficas, entonces, se fundan en la observación de la realidad y en la demostración racional, sin recurrir a entes imaginarios. El pasaje del *mito* al *logos* dio origen de la filosofía .

Si bien la Filosofía apela a la razón y a la observación sensible, para desarrollar el conocimiento se requiere fijar, describir y transmitir las ideas, y esta función la cumple el lenguaje. La palabra, en tanto define, diferencia y ordena las cosas, las sitúa en relación unas con otras y les da un significado. Con el lenguaje se construyen teorías explicativas del mundo que determinarán cómo es la realidad porque, si se crean nuevas teorías que amplíen o modifiquen su situación u ordenamiento, también varía la imagen que tiene el hombre de la realidad, y en este sentido el conocimiento la transforma. Por ejemplo, cuando fue reemplazada la teoría geocéntrica de Ptolomeo por la heliocéntrica de Copérnico, cambió la significación de la Tierra, de los fenómenos de la naturaleza y del hombre mismo. El mundo se revela, ordena y transforma por la palabra, y por esta característica la Filosofía es una actividades creadora.

Como la filosofía persigue la verdad tiene ciertos requisitos: trata de ser *un saber sin supuestos*, para lo cual debe fundamentar sus afirmaciones; busca *construir sistemas explicativos coherentes*, por lo que se atiene a los *principios lógicos* de la razón humana; e intenta acceder al conocimiento del *sentido del mundo y del hombre* en función de lo cual trata de determinar el significado, causas y fines de la realidad.

CAMINOS PARA FILOSOFAR

Platón y Aristóteles, filósofos del siglo IV a. de C. consideraron que el **asombro** llevaba al conocimiento. Precisamente, el sorprenderse y no aceptar como natural lo que acontece, es adquirir conciencia de su problematicidad, lo cual impulsa al hombre a preguntar y a buscar explicaciones. El *asombro*, que es lo opuesto a la indiferencia, induce al cuestionamiento que es el motor de cualquier conocimiento.

“Pero cuando se lo refiere a la filosofía, está claro que no se trata del asombro más o menos inteligente o tonto de la vida diaria, del asombro ante cosas o

circunstancias particulares - como ante un edificio de enormes dimensiones, o ante la conducta de cierta persona extravagante; sino que el asombro filosófico es ante la totalidad del ente, ante el mundo. Y este asombro - que en su plenitud y pureza aconteció según parece por primera vez entre los griegos, hacia comienzos del siglo VI a. de C. - ocurre cuando el hombre, libre de las exigencias vitales más urgentes - comida, habitación, organización social, etc. -y también libre de las supersticiones que estrechan su consideración de las cosas, se pone en condición de elevar la mirada, mucho más allá de sus necesidades y contornos más inmediatos, para contemplar la totalidad y formularse estas preguntas: ¿qué es esto, el mundo?, ¿de donde procede, que fundamento tiene, cual es el sentido de todo esto que nos rodea?. Pues bien, en el momento en que el hombre fue capaz de formularse estas preguntas con independencia de toda concepción mítica, religiosa o tradicional, en ese momento había nacido la filosofía.”¹

Pero una vez que a través de explicaciones o teorías queda aclarado el asombro, surge la **duda**, o sea el cuestionamiento acerca de la certeza, de la validez o del fundamento de donde parten, de las posibles contradicciones o, más aún, sobre la facultad misma del conocimiento humano. La duda, que es lo opuesto al dogmatismo, es el motor del desarrollo del conocimiento humano y del progreso de las ciencias pues provoca el análisis crítico que conduce a la ampliación, corrección y certeza del saber.

Otro factor que induce a la filosofía son las **situaciones límite**. Si bien el hombre puede cambiar muchas situaciones (de trabajo, de estudio, de país, etc.) hay otras que no se pueden modificar porque son constitutivas de su existencia, como morir, sufrir o sentir culpa. Son situaciones que ponen de manifiesto los límites humanos y que en general impulsan al cuestionamiento metafísico, tal como las causas, sentido y fin de la vida.

Todos estos factores dan origen a la Filosofía, a una forma de cuestionamiento humano que no se limita a algunos tópicos sino que abarca todo aquello que preocupa o motiva al hombre. ¿Que es el mundo?, ¿surgió de la nada o fue creado?, ¿detrás de lo que contemplamos hay algún principio ordenador?, ¿puede el hombre conocer?, ¿cómo se fundamenta el conocimiento?, ¿cuál es la esencia del hombre? ¿posee un alma inmortal?, ¿la existencia humana tiene algún sentido o fin?, ¿cómo se puede determinar lo bueno y lo malo?, ¿los valores, son objetivos o subjetivos?, ¿en qué se fundamenta el poder? son preguntas de índole filosófica pues todas ellas

¹ E. P. Carpio, (1974), *Principios de Filosofía*, Ed. Glauco, Buenos Aires, 1979, p.9.

inquietan al hombre y para responderlas no bastan meros relatos sino una actitud consciente de búsqueda de la verdad que se dio, y se da, a lo largo de su historia.

“Según Cicerón, al ser interrogado Pitágoras por Leonte príncipe de Thiasios, sobre cuál era su sabiduría, dijo que ninguna en particular, sino que era filósofo; y para indicar que quería decir con esto, expuso una comparación: dijo que a los juegos Olímpicos unos iban por el afán de vencer y adquirir así honor y gloria; otros aprovechaban la ocasión para comerciar y otros por fin, no buscaban el aplauso ni el lucro, sino que concurrían para analizar lo que se hacía y de qué modo se hacía. Y dijo que así ocurrió con el hombre en general. Algunos hombres buscaban en este mundo la gloria, otros las ganancias y otros se dedicaban a contemplar la naturaleza, lo que las cosas son. Y esto era por amor a la sabiduría; y que estos hombres eran como él, filósofos.”²

RAÍCES DEL PENSAMIENTO GRIEGO

La filosofía nace en Grecia como parte de una nueva cultura pero, para comprender su surgimiento como el de cualquier manifestación del pensamiento, es necesario analizar el contexto histórico donde se desarrolló.

La cultura occidental se originó y evolucionó en torno al Mediterráneo, pero es en la formación del mundo Heleno donde se encuentran las primeras pautas de un nuevo estilo de vida que esencialmente se diferenció de las civilizaciones precedentes por poseer conciencia de la dignidad humana.

La invasión de los Dorios, alrededor del siglo XII a. de C., y las migraciones que por oleadas llegaban del centro de Europa o de Asia Menor, se superpusieron e integraron con los primitivos habitantes, adoptando algunas tradiciones culturales y religiosas. Los reinos Misénico y Cretense que los precedieron, estaban declinando. Estos estados, en concordancia con las monarquías orientales, centraban su organización en torno al palacio real y las ciudades se ordenaban en función de las necesidades del monarca. El rey, generalmente divinizado, ejercía su poder sin control ni límites, y era en el secreto del palacio, junto a algunas pocas personas del entorno real, donde se establecía la organización social, económica, jurídica y

² A. González Álvarez, *Introducción a la Filosofía*, EPESA, Madrid 1953, p.12.

religiosa del pueblo. La palabra del rey cobraba valor divino y determinaba tanto la verdad como la justicia y, dado este orden jerárquico, las relaciones entre los hombres eran de sumisión y dominio.

Los grupos de migrantes fueron conformando, en torno al mar Egeo y hasta las costas del sur de Italia por el Oeste y de Asia por el Este, asentamientos independientes y autónomos llamados *Polis*. Se nucleaban alrededor de un centro fortificado, generalmente en la cima de una colina, la *Acrópolis*, que abarcaba el mercado, el templo y la plaza o *Ágora* donde se desarrollaba la vida pública. La Polis no era una ciudad entendida como un conjunto de edificios ni como una aglomeración urbana, sino el centro de una organización social y política unitaria en un territorio limitado. Tampoco era un Estado tal como se lo concibe actualmente, porque no había fuerzas armadas ni una administración con personal especializado permanente, esto es, no existía un aparato estatal externo a los ciudadanos sino que la organización y su cumplimiento era responsabilidad de todos. Esta estructura motivaba que las decisiones se tomaran en asambleas donde los participantes deliberaban acerca de la mayor o menor conveniencia de adoptar determinadas disposiciones. La palabra, así usada, *fundaba la verdad en la confrontación* y perdía el valor mítico y religioso de las otras culturas. No se puede precisar cuando aparecen estas nuevas prácticas sociales y políticas pero ya se encuentran consolidadas en el siglo VI a. de C.

La visión que tenía el griego del mundo estaba acotada a las polis del entorno del Mar Egeo y de algunas costas del Mediterráneo. Esta pluralidad de unidades autónomas independientes, que a lo largo de los siglos mantuvieron entre sí continuos enfrentamientos sin llegar a una unidad política, tenían dos elementos en común: el lenguaje y las tradiciones. Es la lengua común lo que los definirá geográficamente ya que el término griego *Hélade* que nombraba al conjunto de Polis, se deriva de un verbo que quiere decir *aquellos que hablan griego*. Los que hablaban otro idioma eran denominados *bárbaros*, denominación que se refería a quienes no vivían como los griegos ni pensaban como ellos. Demóstenes, orador y político ateniense del siglo IV a. de C., para definir esta diferencia dijo: *“Los bárbaros son esclavos, nosotros los helenos somos hombres libres.”*³

Dos extensos poemas, La Iliada y la Odisea, escritos o recopilados de la tradición oral por Homero, conformaron un origen y tradición común y fueron la base de la educación griega. En ellos se describía la guerra de Troya y las aventuras de Odiseo para retornar a su hogar. Los Helenos forjaron la idea del ser humano sobre la base

³ Kitto, H.D.F.,(1951), *Los griegos*, EUDEBA, Buenos Aires 1963, p.9.

de estos relatos, de allí que el *héroe*, que representaba los valores vinculados con la guerra y la valentía personal, fuera el paradigma de hombre en la antigua Grecia. Odiseo lo expresa al decir: “*Son nobles los actos de guerra y aventura, no el trabajo y la actividad doméstica, la cual cría aseados a los niños.*” (Canto XIV, 214 y siguientes). Esta tradición común permitió que los griegos compartieran dioses y festividades. Los juegos, que formaban parte de la religión, ya que eran celebrados en honor a los dioses, constituyeron un factor de reunión y competencia entre las distintas polis.

La economía de cada Polis se supeditaba a las actividades que le permitía su territorio, pero lo que las definía era su organización institucional, o *politeia*. La política se consolidó en la organización de las leyes que comprendían, no sólo la constitución y los principios jurídicos, sino también el conjunto de normas y reglas que forman la cultura y valores de una comunidad. Los proyectos normativos eran presentados, discutidos y elegidos por una Asamblea realizada en un lugar público de la que podían participar y tener conocimiento los *ciudadanos*.⁴ Este gobierno participativo se denominó *democracia*,⁵ el número de sus integrantes varió, según las Polis y las épocas, de algunos representantes a todos los ciudadanos.

Los hombres que componían la Polis, aunque proviniesen de distintas categorías sociales, se consideraban como similares, ya que todos los ciudadanos eran políticos en el sentido de que todos tenían el poder de exponer sus ideas (isegoría) y compartían el conjunto de las actividades de la comunidad: todos formaban parte del ejército y podían ser un año generales y el otro simples soldados; en ciertas ocasiones eran representantes en la Asamblea y en otras jueces. Las actividades eran efectuadas por cualquiera y sólo los artesanos eran especialistas en su tarea. Los extranjeros o *metecos*⁶ no tenían derechos políticos ni podían poseer propiedades, pero podían desarrollar diversas profesiones. El vínculo del hombre con el hombre dentro de este esquema adoptó la forma de una relación recíproca y reversible que reemplazó las relaciones jerárquicas de sumisión y dominio. El griego era ‘miembro’ y no ‘súbdito’ dentro de un sistema que se regía por leyes conocidas por todos. Para ellos la esclavitud y el despotismo afrentaban la dignidad humana.

⁴ Cada polis determinaba los requisitos para ser considerado ciudadano por ejemplo, en Atenas eran los varones mayores de edad, hijos de padre y madre ateniense.

⁵ El término *democracia* tiene su origen en una disposición de Clístenes que, alrededor del año 500 a. de C., dividió la polis de Atenas en cuatro regiones llamadas *demos*, y estableció que cada una enviase algunos representantes para que se encargasen de la organización política de toda la Polis. Originariamente sólo las clases que no dependieran de su trabajo para subsistir podían disponer de tiempo para actuar en política, pero en el siglo de Pericles se dispuso una compensación para esta tarea permitiendo así que todos los ciudadanos libres, y no sólo los aristócratas, participaran en la política. Por esta inclusión se lo llamó también ‘gobierno de los pobres’.

Esta conciencia de la dignidad de ser hombres libres es lo que denominaban *eleuthería*.⁷

*“Incluso ante los dioses oraba el griego erguido como un hombre, aunque conocía tan bien como cualquiera la diferencia entre lo divino y lo humano. Sabía que no era un dios, pero tenía, por lo menos, conciencia de ser hombre.”*⁸

Como la Polis daba significado a un orden jurídico, cultural, económico y espiritual era formativa ya que educaba la mente y el carácter de los ciudadanos. Pertenecer a una polis no se limitaba a ocupar un lugar en el mundo sino fundamentalmente a comprender el sentido de la propia identidad. De allí que no se la considerara como un mero hábitat sino como el hogar donde era posible desarrollarse. La ciudad era lo primero y el hombre se determinaba por el papel cívico que le imponía, lo que implicaba que se identificaba, ante todo, como ciudadano. Un ateniense era ateniense y no meramente parte de una ciudad. Tenían conciencia de pertenencia y compromiso con un entorno pequeño que les era propio, su Polis, pero no conciencia universal, o sea, de formar parte de un mundo que excedía los límites conocidos. Recién los imperios, fundamentalmente el romano, reemplazarán esta conciencia de hogar por la de mundo.

No aceptaban la creación del mundo a partir de la nada porque la nada es impensable y consecuentemente afirmar su existencia es racionalmente contradictorio. Suponían que el universo había surgido y evolucionado de un principio material, y esa evolución se desarrollaba sobre la base de un orden legal inmanente que permitía la armonía entre los distintos elementos. Esta ley fundamental que abarcaba hombres, naturaleza y dioses, era representada por un poder trascendente, denominado algunas veces como *Ananke* (lo que debe ser) y otras como *Moirá* (la fatalidad) pero que pueden ser interpretados como *destino*, es concebida como un ritmo, donde el movimiento de sus partes posee una regularidad armónica que lleva a que cada elemento del cosmos se desarrolle siempre de la mejor manera. Este orden puede ser forzado pero nunca roto, es decir, es un poder universal superior a los hombres y a los dioses, que también estaban sometidos al destino. Los dioses griegos eran poderosos, pero no omnipotentes.

⁶ ‘Meteco’ se forma con los términos *metá* (más allá) y *oikos* (casa) para significar que no podían tener propiedades. La palabra *economía* se origina en este vocablo.

⁷ En Grecia existía la esclavitud e incluso muchos pensadores la justificaron, porque en general eran quienes habían sido vencidos en la guerra, los que no supieron defender su libertad ni la de su polis y prefirieron una vida indigna a una muerte heroica.

⁸ H.D.Kitto, (1951), Ob. Cit., p. 10.

En ese orden cada parte cumple una función. De allí que todo lo que existe, incluida la vida de los hombres, tiene una razón de ser porque cada cosa posee una misión específica en la configuración de la armonía del universo. Cumplir la función a la que estaban destinados significaba la perfección o *Areté*⁹ que debían procurar los hombres. Pero el destino tiene dos caras: una es la diosa *Diké* (justicia), que es la fuerza que ordena las partes haciendo que cada cosa ocupe su lugar y desempeñe la función que le corresponde; la otra cara es la fuerza opuesta, *Hybris*, (desmesura), que provoca que las partes cambien o excedan el lugar que les ha sido asignado y rompe la armonía del todo. Por ejemplo, un tornado que sale del normal cause de los vientos, es *Hybris* pues quiebra el equilibrio natural. Sin embargo, el principio de justicia siempre reintegra el orden. Y éste es el ritmo del cosmos, una lucha entre *Diké* y *Hybris*, entre el orden y el desorden, entre la armonía y la desproporción.

En los hombres también se encuentra este impulso a la desmesura dado por la ambición; si se dejan llevar por la *Hybris* y rompen el equilibrio, ellos o sus descendientes, serán necesariamente castigados. La *Hybris*, junto con la imposibilidad de eludir el principio de orden, hace que el dolor forme parte de la vida. Las tragedias¹⁰ al mostrar la impotencia de sus personajes frente a un poder que es superior a la voluntad del hombre, donde los conflictos no pertenecen a la intencionalidad de la conciencia sino a la realidad que inexorablemente reinstalará el equilibrio perdido, ponen de manifiesto este supuesto. La concepción del universo influirá en la confección de sus normas porque intentarán redactar leyes positivas, que armonicen con las de la naturaleza, a fin de limitar la desmesura y reducir el dolor y los castigos.

Para el griego clásico, como se expuso, la realidad no era un conjunto de categorías aisladas que debían analizarse separadamente como en la actualidad, sino que tenía sentido de *totalidad* ya que concebía al universo como un conjunto orgánico. Este sentido unitario hará que los filósofos sostengan la correspondencia entre conocimiento, estética y ética, o sea, entre razón, belleza y virtud, porque, si todo el cosmos obedece a una ley y no al capricho, debe poseer regularidad y simetría lógica y, en consecuencia, la razón, el *λογος*, puede conocerlo; y como la simetría y la

⁹*Arete* se traduce 'virtud', pero no se limita al ámbito moral sino que significa 'cumplir adecuadamente y con excelencia aquello para lo cual existe', por ejemplo, un cuchillo que corta bien es virtuoso, como también lo es Aquiles porque, en lugar de una larga vida anodina, prefirió morir valientemente en la guerra para cumplir su destino de héroe. Actualmente se usa con este significado amplio cuando se dice de un pianista que es 'virtuoso' porque toca el piano con perfección.

¹⁰ El caso de *Edipo* en la tragedia homónima, muestra la fuerza del destino porque éste no pudo evadir su sino y, aunque no tuviese conciencia de haber matado a su padre y esposar a su madre pues recién sabrá la verdad frente al rigor del hado, será castigado.

proporción son los principios de la belleza, si algo es racional, también es bello (καλός). Asimismo, si el equilibrio y la desmesura marcan lo bueno y lo malo, la regularidad y simetría implican un valor ético; por lo tanto, si es lógico y bello, también es bueno (καλόν). Para los griegos, no podía haber separación entre conocimiento, ética y estética porque todos son aspectos necesarios de una realidad única.

Este estilo de vida fue la base que posibilitó el origen de la filosofía; la libertad de pensar y la conciencia de la dignidad del ser humano como tal y de su responsabilidad frente al mundo, llevaron al griego a buscar respuestas acerca de la realidad desde el conocimiento humano sin apoyarse en fantasías o soluciones trascendentes. La firme creencia de los Helenos en la razón les permitió el grandioso desarrollo de las ciencias teóricas, y posibilitó que el lenguaje se torne instrumento del conocimiento, ya que la palabra, sobre la base de la confrontación racional y no en la inspiración de los dioses ni en la voluntad de los reyes, es la que conforma el saber.¹¹

LABORATORIO REFLEXIVO:

¹¹ Para ampliar el tema consultar Kitto (ob.cit), J.P.Vernant, (1962), *Los orígenes del pensamiento griego*, EUDEBA, Buenos Aires, 1965, Godelier, *Economía fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, Siglo XX, Madrid, 1974, W. Jaeger, (1933), *Paideia, los ideales de la cultura Griega*, F.C.E., México, 1967, M.I.Finley, *Grecia primitiva, la edad de bronce y la era arcaica*, EUDEBA, Buenos Aires, 1981. G.S.Kirk, *Los poemas de Homero*, Paidós, Buenos Aires, 1962.

Analice los siguientes artículos y describa y explique:

I – Caracterice y señale las diferencias entre la economía antigua y la actual

II – Identifique las etapas de la Tragedia Griega y marque la influencia del contexto en su contenido

I - LA ECONOMÍA EN LA ANTIGUA GRECIA

Desde la época arcaica Grecia estableció normas y principios acerca de los hechos económicos, pero lo que se interpretaba como economía en las distintas etapas de su historia, difería de la concepción actual.

El término '*oikonomía*' usado por Jenofonte y Aristóteles, etimológicamente está formado por '*oikos*' (casa) y la raíz '*nem*' que tiene el sentido de 'administrar', 'organizar', 'gestionar' o 'regalar'¹² lo cual indica que está considerada en su vinculación con las necesidades inmediatas del grupo familiar y no como un estudio sistemático de la riqueza. En el aspecto lexicográfico el griego antiguo carece de los términos básicos de la ciencia económica, como 'inversión' 'fluctuación monetaria' o 'demanda', y los que podrían ser similares, no responden a la conceptualización actual. Shumpeter afirma que son conocimientos precientíficos propios del sentido común dados en función de la superestructura de la época que se diferenciaba absolutamente de la actual,¹³ esto es, la falta de una ciencia económica no fue consecuencia de la carencia de conocimientos sino de la estructura de la sociedad. En la antigüedad la economía no era independiente de la sociedad y sus instituciones, sino que funcionaba con referencia a factores no económicos, como las relaciones de parentesco o tribales.¹⁴

¹² Para ampliar este tema consultar a M.I.Finley, *La economía de la antigüedad*, F.C.E. Mexico, 1982.

¹³ Véase E. B. Schumpeter, *Historia del análisis Económico*, Ariel, Barcelona, 1971.

¹⁴ "La economía se halla siempre mas o menos integrada en la sociedad y a todas sus instituciones, no es un campo separado, sentido y organizado como tal por dicha sociedad. No se la puede estudiar, pues, aisladamente, no tiene una existencia independiente y su funcionamiento estará constantemente influido por factores sociales no económicos que le serán extraños." M.Austin y P.Vidal Naquet, *Economía y sociedad en la antigua Grecia*, Paidós, Barcelona 1986, p. 22.

Hesíodo en *'Trabajos y días'* - que es uno de los primeros textos en los que se aborda la economía - aporta una serie de consejos y técnicas de labranza y navegación que están más conectados con la experiencia, el sentido común y las exhortaciones para mantener una buena relación con los dioses, que con algún tipo de principio metodológico. Incluso entre los consejos agrarios se insertan recomendaciones familiares y éticas, como la edad adecuada para casarse, las características que debe poseer la esposa y la forma indicada de tratarla.

“Cuando la fuerza del sol picante extinga su sudorosa quemazón, al tiempo que el prepotente Zeus hace caer las últimas lluvias de otoño, y el cuerpo humano se vuelve mucho más ágil - en ese momento el lucero Sirio remonta un poco de día para las cabezas de los hombres creados para la muerte, y se toma la mayor parte de la noche – entonces el bosque al ser talado con el hacha tiene menos carcoma y esparce las hojas por el suelo y deja de echar brotes.” Pero también “A madura edad llévate una mujer a tu casa, cuando ni te falte demasiado para los treinta ni los sobrepases en exceso; ese es el matrimonio que te conviene. ... Cásate con una doncella para que le enseñes buenos hábitos.”¹⁵

En el período Arcaico los griegos eran esencialmente campesinos y vivían casi con exclusividad del producto de la tierra, de allí que su posesión constituyera una exigencia para formar parte de una comunidad; la base del sustento provenía de la agricultura y en algunas zonas era acompañada por la ganadería. La apertura de colonias obedeció a la necesidad de nuevas tierras para la población que ya no tenía cabida en la campiña de las polis de origen. Era una economía cerrada y autárquica que cubría todas las necesidades, en la cual, incluso las manufacturas, eran llevadas a cabo en el hogar. Por ejemplo, las telas eran hiladas y tejidas por las mujeres de la casa, Odiseo construye con sus propias manos el tálamo nupcial y Hesíodo enseña como armar un arado. El medio de adquisición de lo que no pudiese obtenerse en el 'oikos' – metales y esclavos – era la guerra. Se establecía el pillaje para repartir el botín. En Homero hay distintos ejemplos donde lo obtenido sirve a la vez como intercambio comercial y valor social en tanto hay bienes para trocar y bienes para exhibir.¹⁶

La época Heroica descrita por Homero en la *Ilíada* y la *Odisea*, muestra una sociedad aristocrática, terrateniente y guerrera, cuyas ocupaciones se limitaban a la guerra y la familia. La posesión de la tierra permitía que una elite no tuviese que

¹⁵ Hesíodo, *Trabajos y días*, Traductor A. Pérez Jimenez, Ed. Planeta, Barcelona. 1997, Versos 414\423, 695\700.

¹⁶ Para ampliar este tema consultar M. I. Finley, *Grecia primitiva, la edad de bronce y la era arcaica*, E.U.D.E.B.A., Buenos Aires, 1981, y J.P.Vernant, *Los orígenes del pensamiento Griego*, E.U.D.E.B.A., Buenos Aires, 1965.

ocuparse de la producción, que era llevada a cabo por los esclavos, y dispusiese de tiempo para la guerra. Era una cultura bélica donde los que sobresalían por la valentía en la lucha, serían considerados héroes y sus acciones cantadas por los poetas. Algunos autores interpretan que el modelo heroico fue concebido como un orden trascendente que respondía al mismo orden de la naturaleza, o sea, que el orden social y económico poseía raíces que excedían lo temporal porque estaban insertas en ese todo inmutable y eterno que gobierna a hombres y dioses.¹⁷ Seguramente este orden socioeconómico -religioso sólo era una pretensión de la aristocracia, pero la idea de la vinculación del orden humano con el orden de la *fysis*, va a influenciar la elaboración legislativa de las organizaciones políticas posteriores.

La riqueza no era un objetivo aunque sí un requisito necesario para mantener las tradiciones, como la hospitalidad, y confirmar el dominio de la aristocracia; los regalos, dados y recibidos entre las clases superiores, también representaban poder y benevolencia. Por ejemplo, Odiseo se los agradece al rey de los Feacios, porque le franquearán un mejor recibimiento al reconocer en ellos la dignidad otorgada.

“Más ventajoso será llegar a mi querida patria con las manos llenas, y así seré más amado y reverenciado entre los hombres” (Odisea 11, 358-360).

Sin embargo, entre los siglos VII y IV la propiedad de la tierra ya se manifiesta como un problema porque hay testimonios de rebeliones campesinas originadas por el pedido de su redistribución. En algunas Polis, como la ateniense, se crearon leyes que evitaron estas luchas y posibilitaron la democracia, pero en otras dieron pie al resurgimiento de las tiranías.

Solón en el siglo VI dividió al cuerpo de ciudadanos atenienses en cuatro categorías, cada una definida por un mínimo establecido de propiedades.¹⁸ Esta división estaba dirigida a evitar problemas sociales a través de un reordenamiento político que comprendía cuestiones económicas. Los factores económicos, tal como se los entiende en la actualidad, no determinaron el orden social, sino que, inversamente, fueron los factores políticos y sociales los que condicionaron a la economía estableciendo que la propiedad de la tierra fuera una prerrogativa de los ciudadanos y que su distribución dependiera del orden político.¹⁹

Algunos autores, desde una perspectiva marxista, afirmaron que, como la clasificación se basaba en la posesión de los medios de producción, respondía a un

¹⁷ Ver F. J. Olivieri, *La noción de justicia en los orígenes del pensamiento griego*, Anuario de Filosofía Jurídica y Social, N° 2, A. Perrot, Buenos Aires, 1982, p. 56.

¹⁸ “Solón era aceptado en Atenas por los demócratas y moderados como el autor de las leyes. Los extremadamente conservadores consideran a Dracon como el autor de la constitución ancestral.” Morrow G., *Plato's Cretan city*, Princeton, 1960, pag 79.

¹⁹ Ver J.P. Vernaut, *Remarques sur la lutte de classes dans la Grèce ancienne*, Eirene 4, Paris 1965.

factor puramente económico y que al instaurar la polis y redistribuir las tierras entre los ciudadanos, quedó demarcada la clase 'ciudadano propietario de la tierra'; otros sostuvieron que este reordenamiento dio cabida a una nueva ideología referida al espacio urbano.²⁰ Sin embargo, tal modificación se originó por un proceso social más que por factores económicos, porque respondía al paso del ordenamiento del 'oikos', basado en la relación de parentesco, al de la Polis, donde el poder va del jefe de familia a un rey, un arconte o una asamblea. En suma, la distribución de la propiedad de la tierra no respondía a una cuestión económica sino a una modificación gubernamental.²¹

En la Grecia Clásica²² (ya instaurado el orden político) la población estaba generalmente dividida en tres categorías: los ciudadanos, los metecos y los esclavos, y este ordenamiento social regulaba el orden económico. Sólo los ciudadanos podían ser propietarios, siguiendo la tradición griega tribal y aristocrática. En ciertas polis, como Esparta, Tebas o Cirene, exclusivamente tenían derechos políticos los terratenientes pero en todos los casos era símbolo de la aristocracia o significaba prestigio.²³ En algunas heredades los propietarios cultivaban la tierra o sea, eran campesinos, y en otras trabajaban esclavos o asalariados, como en Esparta que era cultivada por los llotas²⁴, pero siempre era considerada como requisito o prerrogativa de los ciudadanos de una polis.

La valoración de las ocupaciones se basaba en principios éticos y sociales: unas eran tareas del hombre de bien y otras sólo convenían a la clase pobre, a los extranjeros o a los esclavos. En esta jerarquía ocupaba el primer puesto la agricultura: el hombre de bien era el terrateniente libre, independiente y capaz de bastarse a sí mismo; la actividad manual y el comercio eran consideradas indignas. Esta evaluación, afianzada en la tradición aristocrática, no consideraba a la economía como una ciencia cuyo fin fuera aumentar la obtención de riquezas, sino como un factor social más.

²⁰ Godelier, en *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, Siglo XX, Madrid 1974, sostiene el punto de vista marxista. Vidal Naquet en *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego: El cazador negro*, Península, Barcelona 1983, se refiere a la función de la economía en la formación de ideologías.

²¹ Hesíodo, *Trabajos y días*, Ob. cit, afirma que sólo pueden dedicarse a la política aquellos que tengan cubiertas las necesidades materiales.

²² El período 'clásico' designa los siglos que van aproximadamente desde el siglo VII hasta las conquistas de Alejandro en el siglo IV a.de C.

²³ "El vínculo con la tierra cultivada queda fuertemente señalado, por ejemplo, en el juramento que pronuncian los efebos atenienses en el momento de convertirse en hoplitas, juramento arcaico o arcaizante básicamente conocido por una inscripción del siglo IV. Después de poner por testigo a las divinidades del crecimiento de la vegetación, los jóvenes atenienses invocan los límites de la patria, los trigos, las cebadas, las viñas, los olivos, las higueras." Austin y Vidal Naquet, ob.cit., p. 97.

²⁴ Se denominaba 'lilotas' a los primitivos habitantes de Lacedemonia convertidos en siervos de la comunidad por una minoría Doria, los Espartanos.

Ciertas artesanías que conformaban el contexto económico de las ciudades, requirieron de especialistas y conocimientos, por ejemplo, el manejo de los metales o la construcción naval. No obstante, este trabajo era considerado inferior y, en general, no era realizado por los ciudadanos. Además, aunque dio paso a una artesanía urbana de importancia, tampoco se lo apreciaba como productor de bienes sino como un servicio para la comunidad.²⁵

La explotación de minas y la fabricación de armas, que en general eran otorgadas en concesión, producían abundante riqueza al concesionario o al dueño del taller, aunque también eran redituables los oficios de artesanos independientes. Sin embargo, la riqueza no implicaba modificación alguna respecto al valor político de la propiedad agrícola. Aristóteles, por ejemplo, en el proyecto de la ciudad ideal, negaba la ciudadanía a los obreros y jornaleros y consideraba que sólo en los regímenes oligárquicos era factible que la obtuviesen los segundos.

“La ciudad mejor no hará ciudadano al obrero. ... Puesto que existen varios regímenes políticos, también habrá necesariamente varias clases de ciudadanos y especialmente del ciudadano que se deja gobernar; de tal modo que en algún régimen será ciudadano el obrero y el jornalero, pero en otros será imposible; como en el caso de ese al que llaman aristocrático donde los títulos se otorgan por virtud y dignidad pues no es posible que cuide de la virtud quien lleva una vida de obrero y jornalero. Tampoco en una oligarquía puede ser ciudadano el jornalero (pues la participación en los cargos se basa en elevadas rentas) pero sí puede serlo el obrero ya que la mayoría de los artesanos son ricos.”²⁶

Si bien en la democracia los artesanos participaban en las Asambleas, su presencia generaba agudas críticas, tal como lo muestran los textos de los filósofos. Jenofonte da una clara imagen de la poca estima que se tenía de estos trabajos:

“Los oficios llamados artesanales están desacreditados y es muy natural que sean muy despreciados en las ciudades. Arruinan el cuerpo de los obreros que los ejercen y de los que los dirigen obligándoles a llevar una vida casera, sentados a la sombra de su taller e incluso a pasar todo el día junto al fuego. Los cuerpos, de esta manera, se reblandecen, las almas se hacen también más flojas. Sobre todo estos oficios, llamados de artesanos, no les dejan ningún tiempo libre para

²⁵ Claude Mossé en *El hombre y la economía* (capítulo I de *El hombre griego*, compilado por J.P. Vernant, Alianza Editorial, Madrid, 1995) analiza este tema y afirma que, de acuerdo a numerosos testimonios sobre trabajos realizados en Atenas en construcciones públicas, había una uniformidad de salarios tanto en lo que respecta a las distintas tareas como a la identidad del trabajador, ciudadano, meteco o esclavo, lo que revela que el trabajo no se concebía como una actividad mensurable como tal ni como productora de bienes sino como un servicio⁹ e incluso se utiliza el mismo término, *misthos*, para denominar el salario y la retribución a una actividad pública, como puede ser el servicio militar.

²⁶ Aristóteles, *Política*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1995, Libro 3º, Capítulo V, p. 116, 117.

*ocuparse también de sus amigos y de la ciudad, de manera que estas gentes aparecen como individuos mezquinos, ya sea en relación con sus amigos, ya sea en lo que toca a la defensa de sus respectivas patrias.”*²⁷

Aunque la artesanía cubría necesidades indispensables para la ciudad, porque sólo por la *tekhne* se podía utilizar y dominar a la naturaleza (como navegar el mar o arar la tierra), Platón y Aristóteles sostenían que, al ser una tarea absorbente, impedía acceder a la *tekhne politiqué*, o sea, a desarrollar la virtud propia del ciudadano y del gobernante.²⁸

Si bien en el mundo de los héroes los intercambios se referían a regalos y contra regalos,²⁹ desde el siglo VIII hay menciones del comercio, sobre todo para conseguir materias primas que no abundaban en Grecia, como el hierro y el estaño. Siguiendo a Hesíodo³⁰ era una profesión útil para aquellos que estaban agobiados por las deudas, o sea la clase marginal, pero, como paralelamente requería poseer navíos y excedentes para intercambiar, permite suponer que existía, también, una aristocracia mercantil.³¹

Aunque el comercio primitivo utilizaba el trueque, con su expansión requirió de un elemento idóneo para equilibrar el valor de los mismos: la moneda. De acuerdo con los testimonios las primeras monedas aparecen en el siglo VII, pero su cometido no estaba limitado al intercambio comercial sino que cumplía funciones fiscales (impuestos), militares (pago a los soldados) y políticas (emblema de la ciudad y signo de independencia).³² Jenofonte constata que ya en el siglo V la moneda ateniense tenía valor propio de intercambio:

*“En Atenas pueden llevarse a cambio de lo que han traído, la mayor parte de las mercancías cuyas gentes necesitan, o, si no quieren llevar esa carga, pueden exportar dinero y hacer así un buen negocio; porque en cualquier sitio que lo vendan consiguen mucho más que la suma de origen.”*³³

El comercio, como la artesanía, era ejercido por metecos³⁴ y esclavos y en algunos casos por ciudadanos, pero no había una organización específica sino

²⁷ Jenofonte, *Economique*, Les belles lettres, Paris, 1949, 6, 5-7.

²⁸ Sobre este tema ver el análisis de M. Austin y P. Vidal – Naquet, *Economía y Sociedad en la Antigua Grecia*, ob.cit.

²⁹ M. I. Finley, *La economía en la antigüedad*, ob.cit. se refiere a este tema.

³⁰ Hesíodo, *Trabajos y días*, ob.cit. da una serie de consejos a su hermano Perses referentes a la navegación y al comercio.

³¹ Mossé, ob. cit. sostiene esta postura.

³² Para ampliar este tema se puede consultar entre otros a Vidal Naquet, ob. Cit, Finley, ob..cit o H.D.Kitto, *Los griegos*, EUDEBA, Buenos Aires, 1963.

³³ Jenofonte, *Economique*, Ob. cit., *Sobre las rentas*, 3, 1-3

³⁴ El término ‘metecos’ se aplicaba a los helenos de otras polis, o sea, a los extranjeros. Su etimología está formada por ‘meta’ que significa ‘más allá’ y ‘oikos’, (casa), para señalar que no podían tener propiedades.

asociaciones esporádicas entre particulares para efectuar un viaje o realizar un intercambio. De lo que se desprende que no se puede suponer la existencia de una definida clase mercantil que controlara el comercio de Grecia. Tampoco había una clase financiera ya que, si bien existían intermediarios y cambistas para facilitar al comerciante extranjero el intercambio con la moneda local o tasar la que traían, no cumplían una función de organismo de crédito o financiamiento de emprendimientos.

En las ciudades existían mercados donde los campesinos vendían sus excedentes pero también había vendedores profesionales, los *kapêloi*, que provenían de los estratos más pobres de la ciudad. La actividad mercantil era menospreciada porque los vendedores, para concretar las ventas, recurrían a la astucia y la mentira, ambas actitudes éticamente reprobables y por lo tanto indignas. O sea, si la artesanía era considerada una tarea poco honrosa, menos honroso era el comercio.

La calificación de los oficios también está presente en la religión griega en la forma de representar a los dioses según las ocupaciones: Hefesto, herrero de gran habilidad técnica, es deforme y cojo; Prometeo, que ayudó a los hombres con sus inventos, es enemigo de Zeus, en cambio Atenea, diosa de los trabajos femeninos en el hogar, es hermosa y carece de defectos.

La organización natural y austera de la economía griega sufrirá una modificación en el siglo V o siglo de Pericles, cuando Atenas se constituya en el centro hegemónico de la Hélade al vencer a los Persas. La gran prosperidad económica dada por los tributos de las polis asociadas y dominadas, acentuaron la correlación 'riqueza – poder' y el éxito comenzó a medirse con referencia a las actividades productivas y militares. Sin embargo, esta preeminencia material no se sustentó en teorías económicas para el incremento de los beneficios ni en formas adecuadas de administración, sino que fue un medio, justificado teóricamente por los Sofistas, para posibilitar la inclusión de todos los ciudadanos en la actividad política de la democracia participativa.

Cuando Atenas en el siglo IV dejó de ser centro imperial, apareció un cambio de perspectiva respecto a la economía, tal como se ve en los textos de Jenofonte y Aristóteles, donde se tomó conciencia de la necesidad de saber administrar los recursos propios para que permitieran la subsistencia de los ciudadanos, pero sin el espíritu de productividad que caracteriza a nuestra época.³⁵

³⁵ Consultar a Vidal Naquet, ob. Cit, Finley, ob.cit y H.D.Kitto, Ob.cit.

Sobre la base de lo expuesto es evidente que para entender la economía griega antigua hay que enmarcarla en su propio contexto sin pretender interpretarla con los parámetros de la ciencia económica actual que sólo se remonta al siglo XVIII.³⁶

Rosa María Longo Berdaguer

II - EL TEATRO EN GRECIA

ORÍGENES

El teatro occidental propiamente dicho, de acuerdo con el concepto actual del género y de sus variedades, nació en Grecia; pero sus orígenes se remontan a la más lejana antigüedad, confundiéndose con los albores de la civilización. Según la hipótesis más aceptada, su nacimiento se produjo como una derivación de las danzas mágicas o conjuros pantomímicos realizados por los brujos, magos o sacerdotes de las tribus para atraer el favor de los dioses o ahuyentar a los malos espíritus. Empleaban así el procedimiento terapéutico, viejo como el mundo, de la similitud, combatiendo al mal con sus mismas armas, disfrazándose y pintarrajeándose conforme a los supuestos atributos de la deidad adversa o favorable. Pronto tales conjuros tomaron una forma y esta forma o pantomima, muy primitiva, sujeta a ciertos cánones impuestos por la costumbre o la lógica del rito expresivo, adquirió un ritmo. Forma y ritmo, unidos indisolublemente en adelante, pasaron a constituir la danza. Esta danza, producto de la evolución progresiva de las tres citadas etapas, conjuro, mascarada, pantomima, se convirtió, una vez confiado el hombre a las deidades benéficas o dioses, en una forma ritual del culto popular renovado periódicamente de acuerdo con el suceder de las estaciones y con el doble carácter, de ofrenda piadosa y de espectáculo, grato siempre a la inclinación del pueblo.

³⁶ K. Polanyi, C.M.Arensberg y H.W.Pearson., afirman que si en toda la antigüedad la economía estuvo ligada a las instituciones políticas, sociales y religiosas, que eran las que les daban unidad y estabilidad, no pueden ser interpretadas con los conceptos de la economía de mercado capitalista. *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Editorial Labor S. A, Barcelona, 1976. Consultar también el análisis de este tema en Hugo Zarutzuza, *Introducción al tema económico en el mundo antiguo clásico*, Anales de historia Antigua y Medieval, UNBA, Buenos Aires, 1991.

DIONISOS

El teatro en Grecia nació así del culto a Dionisos o Dionisio, dios vital llamado Baco por los romanos, “patrono”, como diríamos ahora, de los árboles y los frutos, de la uva y el vino, de la vendimia y la embriaguez, de la vida y de la generación. Las adoradoras de Dionisos, llamadas ménades y bacantes, se reunían en la noche a la luz de antorchas y, al reparo de algún bosquecillo consagrado al dios, danzaban exaltadas por una música en torno de una res, a la que sacrificaban y desplazaban, y devoraban su carne palpitante en una “orgía” o “bacanal” (expresión de un frenesí erótico-fanático, llamado en griego entusiasmo) que las hacía finalmente correr por los campos entre alaridos, movimientos desordenados y toda clase de excesos. Tales expresiones de entusiasmo o “furor dionisiaco”, repetidas anualmente, terminaron por plasmarse en una “teoría”, desfile o cortejo procesional que se repetía cuatro veces al año ante el templo del dios.

DEL DITIRAMBO A LA TRAGEDIA

En esta ocasión comenzó a destacarse uno de los coristas del coro procesional de danzarines, el “exjarcos” o “exjarconte”, el cual, mientras sus compañeros proseguían sus evoluciones expresivas, recitaba el “ditirambo” o himno-alocución en honor del dios, acto éste que se tiene por el precedente más lejano de la forma teatral. La vestidura de los danzarines, compuesta por peles de macho cabrío – tragós, en griego-, dio nombre así a la primera y más alta forma del teatro occidental, hija directa del ditirambo: la “tragedia”.

Nacida de la fiesta en honor de un dios, muy pronto, aplicado también los ditirambos al elogio de reyes y héroes y a celebrar sus hechos y proezas, se dio el paso definitivo para la secularización del recién nacido género, cuyos orígenes habían sido, hasta entonces, pura y exclusivamente religiosos.

TESPIS

Tespis, joven exjarcos natural de Icaria, en el Ática, transformó al conductor del coro o corifeo en un dialogante al inventar el primer actor, al que denominó hipócrites (respondedor), encargado de darle la respuesta y los pies al exjarcos o corifeo a lo largo de un diálogo interrumpido en determinados lugares por las intervenciones danzadas y salmodiadas del coro. Nació así el diálogo trágico, medio de expresión natural y único del teatro. Sus temas fueron siempre el diálogo ditirámico histórico-épico, en oposición con los del coro, siempre líricos, aun cuando sus coristas y corifeo se transformaran, de acuerdo con el tema, en ciudadanos o representaciones de carácter colectivo pertenecientes al ámbito del relato. Tespis fue el primero en dar representaciones trashumantes, para lo cual transportaba los elementos propios de la representación en un carromato -la famosa carreta de Tespis-, antecedente de la muy posterior farándula. A él se le debe también la invención de la máscara de lienzo sin pintar, con la que sustituyó la costumbre mantenida hasta entonces por los actores de embadurnarse el rostro con heces de vino o con yeso. Tespis fue el primero de cuyo nombre ha quedado noticia cierta en la ya larga ejecutoria del arte dramático, floreció en Atenas hacia el año 560 a.C., fecha de la que existe constancia por el escándalo que su descaro produjo en el ánimo del austero Solón. Pese a tal censura, en el año 536 a.C. fue coronado triunfador en el Primer Concurso Trágico instituido por el tiran o Pisístrato para la nueva fiesta de las Grades Dionisiacas.

LA TRAGEDIA ATICA

De la primitiva tragedia ática, iniciada por Tespis, salvo lo referido, nada ha quedado. Según Aristóteles consistía en breves mitos –argumentos- y ridículo lenguaje. Compárese su expresión balbuceante a los rudos comienzos de los futuros “misterios” del medioevo europeo.

FRINICO Y QUERILO

Sucesor inmediato de Tespis, Frinico (VI-V a.C.) hijo de Polifradmon de Atenas, mantuvo la preponderancia del elemento lírico sobre el dramático y al igual que su predecesor no presentó en escena más que un solo actor. Fue el primero en llevar a la escena los caracteres femeninos, cuyas máscaras inventó. Adoptó para ellas colores claros, en contraste con el oscuro propio entonces de los varones. Y otra

importante innovación: la reducción del coro ditirámico, creado por Arión con 50 plazas, a 48, número formable rectangularmente y fácilmente subdivisible para las evoluciones escénicas. Para conseguir animación y un decidido contraste, otorgó diversos papeles al coro así subdividido, logrando dar interés espectacular a aquellas composiciones líricas demasiado extensas.

En la más famosa de sus tragedias, “Las fenicias”, el coro estará formado por dos mitades, una de doncellas fenicias y otra de nobles persas. Frinico fue el primero en llevar los temas de la historia contemporánea a la escena y lo hizo con tal eficacia que el verismo con que hizo presente a los espectadores el sufrimiento de una ciudad saqueada en “El saco de Mileto” hizo romper al auditorio en sollozos, éxito que no impidió su condena a una fuerte multa por haber representado “una desventura pública”.

De su contemporáneo, Querilo, el trágico, se sabe que se distinguió en el drama “satírico” o tragedia jocosa, a la que no hay que confundir con la hilarotragedia helenística, muy posterior. En el drama satírico, de acción agreste y tema mitológico, el triunfo de los héroes sobre monstruos y fieras era comentado por un coro de personajes intermedios entre lo animal y lo humano, los sátiros; así, en el “Hércules”, el héroe epónimo, lascivo y glotón al máximo, retoza en el coro de sátiros en alegre y desenfadada camaradería.

PRATINAS Y ARISTEAS

Pratinas de Fliunta (s. V) fue quien separó la tragedia satírica de la tragedia propiamente dicha, en la cual descolló a gran altura. En el cultivo de este género educó a su hijo Aristeas (¿490-410?), contemporáneo de Sófocles, con quien compitió en diversos certámenes.

RASGOS GENERALES DE LA TRAGEDIA ATICA

La tragedia se representaba en un recinto o espacio acotado fácilmente visible para la totalidad de la asamblea. Sobre un talud en suave declive, natural o adaptado, se congregaba el público, formando un cerrado semicírculo en torno de un espacio circular llano, en cuyo centro y a modo de un eje de sus evoluciones se alzaba la “timele” o ara dedicada a Dionisos, alrededor del cual habría de evolucionar el coro, lazo de comunicación entre el público y el representante o representantes que celebraban la “sacra representación” trágica sobre un proscenio más elevado, destacando sus siluetas, primero contra el cielo y más tarde contra el muro de la “skene” o escena propiamente dicha.

El actor trágico, oficiante del rito trágico, se ofrecía a los ojos de los espectadores como el monstruoso sacerdote de una nueva religión sobrehumana en su aspiración, aumentando en su altura por el “coturno” de triple suela y el coronador “oncos”, remate de la máscara caracterizadora. Las amplias ropas ensanchaban en proporción su cuerpo, hasta mostrarle como un coloso su suntuoso atuendo (jitón, podereis, estola, imación y clámides) de púrpura o fuertes colores contribuía, al igual que la máscara de petrificado gesto acorde con el tipo representado –boca en bocina, cuencas cavernosas, rictus trágico y acusado color- a dar una imagen plástica inolvidable cuya expresión verbal proclamaba la “agonía” y el mensaje del poeta.

El hieratismo, fácil de imaginar por la pesadez de movimientos del actor y la inmutabilidad de las facciones determinada por la máscara, en nada perjudicaba a la representación sino todo lo contrario, pues la presencia plástica del actor lo fijaba claramente en su lograr aun para el espectador más alejado.

El Orestes de Esquilo, el Ajax de Sófocles o la Medea de Eurípides podían mantener en toda la tragedia una fisonomía inalterable, cosa incomprensible en Hamlet. No obstante, en determinados casos, el actor podía mudar de máscara de acuerdo con el cambio decisivo producido en el ánimo del personaje representado. En “Edipo” la máscara trágica alucinante sustituía al final a la más sosegada e inquisitiva del comienzo.

ACTORES Y CORO

El coro trágico, personaje-puente, como ya hemos dicho, entre la escena y el anfiteatro, destinado a guiar con sus exclamaciones líricas y sus reacciones emocionales a la gran masa indocta de los espectadores, participaban naturalmente

de la acción dramática del protagonista, sólo declamador en un principio, a quien luego dieron la respuesta necesaria para el diálogo sus sucesivos hipócritas o respondedores, el deuteroagonista y el tritoagonista, cuyas figuras, dispuestas conforme a cierta colocación ritual, se destacaban contra el alto muro de la escena en plástico frisco semejante a los relieves escultóricos de la época.

El coro hacía sus evoluciones en torno del ara o timele dedicada al dios, sobre el terreno circular llamado orquestra, conforme a una determinada orquestografía o disciplina coreográfica, disponiéndose en rectángulos o tetraedros, desplazándose con movimientos solemnes acordes con la noble condición de las personas representadas –matronas o ancianos- y al compás de la enmeleia, danza conceptuada como la más solemne de todas.

Expresión, la tragedia, de agones o combates anímicos –patéticos-, el luchador o agonista, cuya agonía o lucha con el destino era eje de la acción trágica, veíase representado siempre por el primer agonista o protagonista. El deuteroagonista era el encargado de darle o provocarle la réplica al protagonista y futuro confidente del drama clásico europeo. El tritoagonista era el autor o causa física de los males del protagonista y, por lo tanto, personaje poco patético en sí, aunque motivo indispensable de la simpatía de los personajes al protagonista.

LOS GRANDES TRAGICOS GRIEGOS.

ESQUILO (525- 456 a.C.)

Hijo de Euforión, luchó como soldado en Maratón, título éste que anteponía a todos sus laureles escénicos y de poeta profesional consagrado al arte de la representación trágica, en la que se inició como coridaskalos o maestro de coro. Es el primero y más impresionante de los 3 grandes trágicos áticos. Introdujo el antagonista –deuteroagonista más tarde- o segundo actor. Perfeccionó y renovó los aspectos de la

técnica teatral; la enriqueció con el empleo de pinturas y tramoyas, la incorporación de tumbas y altares, la utilización de trompeterías y otras músicas, la aparición de seres sobrenaturales y la fijación definitiva del atuendo de los actores: la sirma, amplia túnica con mangas y cola, y el alto coturno, de triple suela, para realzar la estatura de los actores.

Esquilo creó muchas tragedias –más de 70, según sus conciudadanos-, de las cuales, aparte de una lista de títulos y algunos fragmentos, sólo llegaron hasta nosotras esas 7: “Las suplicantes”, “Los persas”, “Los 7 contra Tebas”, “Prometeo” y la “tetralogía “ o conjunto de 4 piezas conocida por la “Orestíada”, formada por “Agamenón”, “Las Coéforas” y “Las Euménides”, tres tragedias trágicas, y una tragedia satírica de las que quedó sólo el título, “Proteo”. La tragedia de Esquilo se caracteriza por su imponente grandeza y la formidable intensidad de su fuerza trágica.

SOFOCLES (495-406 a. C.)

Varón de esmerada educación y gran belleza física, alas que unía austera dignidad moral, se familiarizó desde niño con el teatro. Intervino en el coro religiosos para agradecer la victoria de Salamina (480) y derrotó a su glorioso predecesor en el certamen teatral antes de cumplir los 30 años (458) inaugurando una triunfal carrera en la cual alcanzó el premio 20 veces sobre una producción total de 123 tragedias, de las cuales, excepto 7, no quedan más referencias. Esas 7 son: “Antígona”, “Ajax”, “Electra”, “Edipo rey”, “Filoctetes”, “Edipo en Colono” y “Las Traquinias”, todas obras maestras, sobre todo “Edipo rey” , que fue considerada por Aristóteles como la tragedia perfecta, por su técnica, estilo , vigor dramático y poesía. Sófocles introdujo el tercer acto o tritoagonista. Sófocles está reconocido como inventor de la escenografía (skenografía o pintura escénica), destinada a señalar visualmente el lugar de la acción, y como el autor que fijó la estructura de la tragedia ática, constituida así: 1) prologos o exposición; 2) parodos o entrada del coro; 3) los cinco episodion o peripecias de la acción alternadas con cinco estasion o intervenciones del coro, y 4) éxodos o partida, canto final y salida del coro.

EURIPIDES (480-406)

Postrero de los 3 grandes poetas trágicos griegos, con él la tragedia alcanza el cenit, tras el cual viene la decadencia. Hombre del pueblo, en contraste con sus predecesores, pertenece a la generación de los sofistas y su teatro es reflejo de las renovadoras ideas de la nueva filosofía. De sus 75 tragedias se conservaron 18: “Alceste”, “Medea”, “Hipólito”, “Las troyanas”, “Helena”, “Orestes”, “Ifigenia en Aulis”, “Las bacantes”, “Andrómaca”, “Hécuba”, “Electra”, “Las heráclidas”, “Las suplicantes”, “Ifigenia en Táuride”, “El cíclope”, “Ion”, “Antígona” y “Belerofonte”. Se destacan “Medea” (431), “Hécuba” (424) y “Andrómana” (422), conjunto de estudios trágicos en que “el eterno femenino” háyase pintado de mano maestra; en “Medea” vemos luchar el amor materno y el ansia de venganza de la esposa ultrajada; en “Hécuba” contemplamos cómo el dolor transforma la ternura en furia y, en “Andrómana” se asiste al derrumbe moral de una princesa –y también su caída física- a la que el cautiverio hace aceptarlo todo. Y todo ello logrado con medios puramente dramáticos, mediante el choque de caracteres y voluntades sobre el proscenio y ante un auditorio que, al ver por primera vez ante sí a unos personajes semejantes a él, comprendió que la tragedia era algo a que están sujetos todos los seres humanos, sin constituir tan sólo la grandeza y la servidumbre de los elegidos.

Adriana E. Fernandez Vecchi

CAPÍTULO II

LOS PRIMEROS FILÓSOFOS

LOS FILÓSOFOS DE LA NATURALEZA

En el siglo VI a. de C. aparecen en Grecia los primeros filósofos. Son considerados como tales porque configuraron el primer intento de explicación científica en tanto trataron de responder acerca de los cuestionamientos del hombre a través de la razón humana, en términos puramente conceptuales y sobre la base de observaciones empíricas y no por fuerzas o poderes trascendentes.

Estos filósofos, de los cuales se destacan Tales, Anaximandro y Anaxímenes, se denominaron *de la naturaleza* o *cosmológicos* porque se interrogaban sobre el origen y desarrollo del universo. También se los identifica como *jónicos* pues pertenecían a las ciudades griegas de Jonia³⁷ situadas sobre las costas de Asia Menor (Turquía en la actualidad). En general eran astrónomos, matemáticos y técnicos. Suponían que más allá de la pluralidad, oposición y desorden del cosmos, tal como se presenta a los sentidos, existe algo estable y regular que lo sostiene y que sus reglas pueden ser captadas por la razón. No aceptaban que el mundo hubiera sido creado de la nada sino que conjeturaban que había surgido y evolucionado a partir de un único principio material denominado *arjé*; por lo tanto, sus cosmogonías buscaron un fundamento ontológico que constituyera todas las cosas, al que consideraron como el principio viviente que había generado la vida e iniciado y gobernado la evolución del cosmos.

De sus teorías quedan pocos fragmentos, pero su conocimiento se amplía con las referencias de comentaristas, doxógrafos³⁸ y filósofos posteriores. Sus descripciones están dadas en el lenguaje del sentido común y derivadas de la observación cotidiana sin incluir imágenes ni personajes fabulosos y sus explicaciones se comunican en términos de movimientos naturales y necesarios.

TALES DE MILETO

³⁷ Jonia también fue la tierra de origen de los poemas homéricos, donde se expone el carácter antropomórfico de los dioses griegos.

³⁸ Entre los más importantes se puede mencionar a Teofrasto y Diógenes Laercio.

Tales es considerado por los historiadores como el primer filósofo occidental. Nació en Mileto, Jonia, en el año 624 y se supone que vivió hasta el 545 a. de C. No se conserva ningún escrito propio pero se lo conoce por los fragmentos y los comentarios de filósofos posteriores, fundamentalmente de Aristóteles. Según la tradición Tales formó parte de los *Siete Sabios de Grecia*³⁹ y se sabe que también fue astrónomo, matemático y agrimensor; de estas actividades quedaron referencias cuyas explicaciones demuestran la utilización de un nuevo método de conocimiento. Por ejemplo, afirmó que las crecientes del Nilo son debidas a los vientos Etesios que, como en determinados períodos del año soplaban en dirección contraria, llevaban las aguas río arriba; creó un canal artificial que permitió a Cresos, rey de Lidia, vadear el río Halis, midió la altura de las pirámides por su sombra y calculó con métodos empíricos la distancia de los barcos en el mar. También predijo eclipses y describió algunos fenómenos naturales, como las mareas.⁴⁰

Tales se desplazó del reino de los dioses a los fenómenos de la naturaleza, y los circunscribió al conocimiento humano, por lo que la metodología de la argumentación se centró en los fenómenos mismos, describiéndolos racionalmente.

“Tales dice que (el arjé) fue el agua, tomando, tal vez, dicha suposición de la observación de que el alimento de todas las cosas es húmedo y que el calor mismo surge de éste y vive de éste, y del hecho de que la semilla de todas las cosas tiene una naturaleza húmeda; y el agua es el principio natural de las cosas húmedas.”
(Aristóteles, *Metafísica A3*, 983)

Frente al cambio de los fenómenos naturales se interrogó sobre el origen del cosmos. *¿De qué está hecho el mundo? ¿Cuál fue su origen?*. Su pregunta implicaba la unicidad del universo, o sea, que toda la realidad, pese a su diversidad, tenía un único principio. En esta unidad cambiante trató de encontrar cual fue la sustancia que engendró su propio movimiento y concluyó que el agua era el origen del cosmos. Se cree que llegó a tal conclusión porque la encontraba en los tres estados: líquida (el agua), sólida (el hielo) y gaseosa (el vapor) pero, sobre todo, al comprobar que los seres que lo rodeaban y poseían vida también poseían agua o humedad; vinculó el agua y la

³⁹ Según la tradición en los siglos VII y VI a. de C. apareció en Jonia un conjunto de hombres, denominados los ‘Siete Sabios de Grecia’ que, sobre la base de conocimientos de culturas extra helénicas, crearon una nueva concepción del mundo de tendencia materialista. Estos sabios se abocaron a resolver los problemas con prescindencia de principios místicos e intentaron comprender el orden real del cosmos.

⁴⁰ Heródoto (I,74) le adjudica la predicción de un eclipse que se habría producido el 28 de Mayo del 585, y que determinó el cese de una batalla entre los medos y los lidios.

vida al confirmar que es parte necesaria de la simiente y el alimento, y que todos los cuerpos vivos poseen calor húmedo mientras que al morir se secan.

Su método parte de la comprobación *empírica* o sea, efectuada sobre hechos y seres reales, y a través de un *razonamiento* inductivo generaliza la característica detectada, concluyendo que todos los seres que poseen vida, poseen agua. Esta primer conclusión lo lleva a la segunda: si todos los seres que poseen vida también poseen agua, el agua o lo húmedo es el principio vital que dio origen al cosmos.⁴¹

“Según Tales, la tierra flota sobre el agua, que es en cierto modo, la fuente de todas las cosas.” (Aristóteles, De caelo B13,294.)

“La tierra (para Tales) se mantiene en reposo porque flota, como si fuera un madero o algo semejante, pues ninguna de estas cosas se mantiene en el aire en virtud de su propia naturaleza, pero sí en el agua.” (Aristóteles, Metafísica, A3, 983 b6)

Su cosmología suponía que la tierra era plana y flotaba en el agua como un plato lo cual explicaría su permanencia y estabilidad. Este supuesto también aclararía la causa de los movimientos terrestres: serían la consecuencia de los movimientos del agua, en forma análoga a como los barcos eran sacudidos por los movimientos del mar.

Si bien estas afirmaciones no coinciden con el conocimiento actual, se lo considera el primer filósofo porque sus conclusiones se basaron en la comprobación del mundo real y se desarrollaron sobre la base de razonamientos. Es el primero que abandona las explicaciones míticas o sagradas para limitarse a la realidad y a las facultades humanas y exponer los problemas con conceptos racionales. Asimismo, su cuestionamiento se diferencia del conocimiento anterior porque no buscaba soluciones para un problema práctico concreto, sino tan sólo respuestas a la inquietud intelectual humana. No es más que un *planteo especulativo* sobre la residencia humana: el mundo y los fenómenos de la naturaleza.

ANAXIMÁNDRO

Anaximáandro también fue oriundo de Mileto (610 –545 a. de C.). Fue astrónomo, naturalista y geógrafo pero es considerado, por su audacia especulativa, la figura más

⁴¹ En la actualidad las investigaciones planetarias postulan la existencia del agua como prueba de la posibilidad de la existencia de vida.

importante de los milesios. Se cree que realizó el primer mapa, inventó un reloj de sol y, según Diógenes Laercio, construyó una carta del firmamento en forma de esfera. Fue discípulo de Tales, sin embargo, sobre la base de un análisis racional, descartó su cosmología y propuso otra interpretación.

“Anaximáandro dijo que el principio y elemento de las cosas existentes era el ‘ápeiron’ (indefinido o infinito). Que el ‘arjé’ no es ni el agua ni ninguno de los llamados elementos, sino alguna otra naturaleza ‘ápeiron’ de la que nacen los cielos todos y los mundos dentro de ellos.” (Simplicio, Física, 24, 13).⁴²

“El ápeiron es inmortal e indestructible.” (Aristóteles, Física, 203 b 13).

No aceptó que el *arjé* fuese el agua. Consideraba que las sustancias elementales que componen el mundo - aire, agua, fuego y tierra – tenían cualidades opuestas, por lo tanto ninguno de estos elementos podía ser el origen de los otros porque no sólo no los contenía, sino que los repelía. Por ejemplo, el agua apaga el fuego y el aire dispersa la tierra. En consecuencia, el *arjé* no podía corresponder a estos elementos. Conjeturó que debió ser una masa indiferenciada que contuviese en forma latente los elementos antagónicos. Esta materia primordial o principio viviente, debía englobar otras propiedades distintas a las conocidas en la tierra, razón por la cual no era posible especificarla. La denominó *ápeiron*: lo ilimitado o indeterminado. Tal supuesto implicaba que si el *arjé* era indeterminado, podía generar diversos mundos, o renovarlos en continuos ciclos, o también expandirse, de lo que se desprendería que el universo y el movimiento cósmico eran eternos e infinitos en extensión y duración.

Conjeturó que esta masa originaria estaba en constante movimiento y que en algún momento los elementos opuestos comenzaron a separarse, y poco a poco adquirieron su forma; luego los elementos fríos y húmedos se condensaron formando una masa y el calor seco formó el fuego. En este proceso de separación y unión se configuraron núcleos de masa rodeados de fuego, semejantes a esferas ígneas con forma de anillo, que giraban cubiertas de nubes de vapor;⁴³ estas formaciones correspondían al Sol, la Luna y las estrellas. La Tierra sería una esfera donde el fuego fue secando una parte, el terreno, que así se separó del agua, aunque dejando superficies de barro húmedo y caliente, en las cuales fue posible que surgiera la vida.

“La tierra no está sostenida por nada sino que permanece inmóvil debido a que está a igual distancia de todas las otras cosas. Su forma es como la de un tambor.” (Pseudo Plutarco, St. 2).

⁴² Las citas de los fragmentos de los filósofos presocráticos, fueron extraídas de: Alfredo Llanos, *Los presocráticos y sus fragmentos*, Ed. Juárez, Buenos Aires, 1968.

Tampoco aceptó la descripción de la tierra como un plato flotando sobre el agua para justificar su equilibrio, ni que los movimientos telúricos se explicasen por los movimientos de su base marítima. Supuso que el mundo era una columna cilíndrica que flotaba en el aire en el centro de un horizonte esférico; esta columna se sostenía porque, al estar a igual distancia de todos los puntos de la esfera, no había motivo para que cayera hacia un lado u otro; es decir, postuló que un conjunto de fuerzas equidistantes (la misma distancia) la mantenían en equilibrio. Esta explicación mecánica no es fruto de la observación sino de la pura razón porque el equilibrio propio de la equidistancia entre el centro y el entorno no es extraído de la percepción sensible sino que es un concepto racional. Es más, lo que le impidió afirmar la redondez de la tierra fue el sentido común, que lo llevó a negar que los hombres pudiesen vivir sobre una esfera y supuso que habitaban sobre una de las superficies planas del cilindro.⁴⁴

Esta conjetura acerca del mundo es posible que surja del análisis crítico sobre la solución de Tales para explicar el equilibrio y los movimientos de la tierra. Efectivamente, si se explica la posición estable de la tierra o su pérdida porque flota sobre el mar y éste puede moverse, cabe preguntar ¿cual es el soporte del mar?. Hay que buscar un sostén para el mar, y luego un sostén para el sostén, y así al infinito. Se resuelve un problema pero se crea otro análogo; de modo que es una conjetura demasiado débil y requiere otra explicación.

“También dice Anaximandro que en el comienzo el hombre surgió de seres de distinta clase; pues otras criaturas pronto se alimentan por sí mismas, mas sólo el hombre necesita un prolongado cuidado. Por esta causa él no habría subsistido si hubiera tenido la forma actual.” (Pseudo Plutarco, St.2)

Incurrió también en biología. Esbozó una teoría de la evolución orgánica que se iniciaba en el barro húmedo, continuaba en el agua con los peces y concluía con los hombres. Para sostener esta teoría argumentó que, dada la condición de debilidad y dependencia del hombre con relación a los otros seres vivos (los animales rápidamente se valen por sí mismos mientras que el hombre necesita cuidado externo) no habría sobrevivido si desde el origen hubiera sido humano. Esto le permitió inferir que los hombres fueron el resultado evolutivo de otras especies.

⁴³ El proceso se puede comparar a las nebulosas giratorias que postula la astronomía moderna.

⁴⁴ “La idea de Anaximandro hizo posible las teorías de Aristarco y Copérnico. ...y fue una anticipación, en cierta medida, hasta de la idea newtoniana de las fuerzas gravitacionales inmateriales e invisibles.” K. R. Popper, *El desarrollo del Conocimiento Científico*, Paidós, Buenos Aires, 1979. Capítulo 5, página 163.

Anaximáandro con sus teorías, tan cercanas a lo que luego pudo comprobarse como real, puso de manifiesto la importancia de la especulación racional y de la actitud crítica para interpretar la realidad.

ANAXÍMENES

Anaxímenes también nació en Mileto. Se sabe que desarrolló sus teorías alrededor del 525 a. de C. A este pensador le cabe ser el iniciador de la explicación de la evolución y los cambios cualitativos en términos cuantitativos. Como todos los milesios, sostenía que el cosmos era una unidad que había evolucionado a partir de un principio material originario, pero no indeterminado, como afirmaba Anaximáandro, porque alegaba que sólo a partir del análisis de las propiedades del elemento originario se puede justificar que sea el *arje*. Con Anaxímenes nuevamente el acento está puesto en la observación.

“No sostenía, sin embargo, como aquel (Anaximáandro) que fuera indeterminado sino determinado, pues afirmaba que era el aire.” (Teofrasto, Física, 2).

“Anaxímenes dice que el aire está próximo a lo incorpóreo y puesto que nacemos a través de su emanación debe ser infinitamente abundante, pues nunca se agota.” (Olimpiodoro, De arte sacra lap.phil. c.25).

“Como nuestra alma, que es aire, nos mantiene unidos y nos guía, así también el pneuma y el aire rodean todo el cosmos.” (Aecio I, 3,4).

Anaximáandro sostuvo que el principio original era el *aire* porque, al ser uno, móvil e infinito, reunía las características que le permitirían explicar los fenómenos del universo. Infirió que si el aire era la sustancia primaria del mundo que dio origen a la vida, debía encontrarse una porción en todos los seres vivos; a esta porción la denominó *pneuma*. La evidencia del ‘hálito vital’ se confirmaba en el momento de la muerte porque ésta acaece cuando se exhala la última respiración, que es aire. El *pneuma* (traducido como ‘alma’) da unidad a la diversidad de elementos que se encuentran en los cuerpos de los seres vivos, los cuales se desarrollan armónica y unitariamente en función de ese principio vital. El mundo, con sus ciclos y cambios también es un ser vivo y por lo tanto, debe poseer un alma que lo ordene y unifique. La analogía con los seres vivientes le

permitió sostener que la unidad del cosmos sólo es posible si posee un principio vital unificador o alma.⁴⁵

“Anaxímenes dice que el aire infinito es el principio del cual proviene todo lo que es, lo que ha sido y lo que será, los dioses y las cosas divinas, en tanto que el resto descende de sus productos. La forma del aire es la siguiente: allá donde es más homogéneo, es invisible a nuestra mirada; pero el frío y el calor, la humedad y el movimiento lo tornan visible. El aire está siempre en actividad, pues si no lo estuviera no cambiaría como lo hace. Cuando se dilata hasta rarificarse deviene fuego; por otra parte los vientos son aires condensado. Las nubes se forman del aire por compresión; cuando ésta aumenta se produce agua; y un mayor grado de condensación da tierra.” (Hipólito, ref. I, 7)

Suponer que el aire era el *arjé*, le permitió explicar los cambios y la formación de los fenómenos naturales, como el calor y el frío, a través de la magnitud y velocidad de su movimiento, esto es, describir los fenómenos de la naturaleza en términos *cuantitativos*: el aire al condensarse se transforma en calor y al expandirse en fresco y la variación de las magnitudes de uno y otro originan las estaciones. Conjeturó que estos cambios no eran azarosos sino que estaban dirigidos por un principio ordenador, al que denominó *diké* (justicia), que regía tanto a la naturaleza y a los hombres como a los dioses. En función de este principio los fenómenos podían ser explicados por relaciones cuantitativas. Con un ejemplo cotidiano demostraba la relación entre cantidad y cualidad: si se respira con los labios casi cerrados el aire sale frío, en cambio si se lo hace con la boca abierta sale caliente, o sea, que frío y calor no son sustancias diferentes sino efectos de las variaciones en su emisión. Anaxímenes inaugura así la explicación matemática del universo.⁴⁶

La hipótesis de que la evolución de la sustancia inicial única, el aire, fue conformando los diversos elementos del cosmos, encontró en Anaxímenes una justificación matemática, porque su evolución obedecía a la variación cuantitativa de la sustancia primera en función de la magnitud y medida del movimiento.

EL CONOCIMIENTO Y EL PROBLEMA DEL CAMBIO

⁴⁵ Las teorías que consideran al universo como un gran organismo viviente que respira, se denominan *animistas*.

⁴⁶ Muchos siglos después, Galileo afirmará que el lenguaje del universo son las matemáticas y que sólo puede ser interpretado con este código.

Los filósofos de la naturaleza no cuestionaron la posibilidad del conocimiento humano sino que simplemente se dedicaron a desarrollar teorías sin preguntarse si existían límites o cual era la vía más adecuada para llegar a la verdad. Los primeros en plantearse el problema del conocimiento como tal fueron Heráclito y Parménides. ¿Cuál es el camino para llegar a un conocimiento verdadero? ¿Es la descripción de lo que se ve o la coherencia del pensamiento?

La percepción del cambio incesante del mundo (el crecimiento, la generación o la sucesión) los llevó, también, a plantearse si la realidad era sólo una sucesión de mudanzas constantes, imposibles de comprender o, si más allá de lo perceptible, había algo estable que no cambiase y que fuera un fundamento pasible de conocimiento cierto. Cada uno va a responder a estos interrogantes describiendo un modelo de conocimiento que marcará el pensamiento posterior.

HERÁCLITO

Heráclito nació en Éfeso, Jonia, en el 544 y vivió aproximadamente hasta el 484 a. de C. Se sabe que escribió un libro llamado *Sobre la naturaleza*, del que sólo quedaron fragmentos pero ampliados por testimonios de filósofos posteriores. Un comentarista, Diógenes Laercio, lo llamó *el oscuro* porque sus afirmaciones no eran directas sino que se presentaban en forma oracular, como signos que deben ser interpretados. Es posible que esto respondiera a su concepción de la estructura de la realidad: los sentidos nos muestran la naturaleza, pero no alcanzan para interpretar o para descifrar su significado. Descubrir la índole de los signos que presenta la realidad,⁴⁷ es la tarea del sabio.

“Todo es cambio, las cosas se tornan fuego y el fuego cosas, así como las mercancías se convierten en oro y el oro en mercancías.” (Frag. 90).

“No podemos bañarnos dos veces en el mismo río” (Frag.91)

⁴⁷ Para hablar de la realidad los griegos utilizan la palabra *physis* que habitualmente se traduce por *naturaleza* pero este término no cubre todo su significado. La raíz etimológica de *naturaleza*, es *Natura*, que significa ‘lo que nace’, en cambio *physis* proviene de *phy* que es sinónimo de *ser*. De allí que cuando los griegos hablan de la *physis* ésta corresponde a todo lo existente: tanto hombres, plantas o animales, como montañas, ríos o mares, incluyendo los planetas, las estrellas y los dioses.

Para Heráclito lo que caracteriza al cosmos es el cambio incesante, porque todo se transforma, todo pasa, todo fluye y nada permanece. El río es presentado como símbolo del cambio permanente porque con sus aguas en constante movimiento cada vez que alguien ingrese, serán otras las que lo bañen. La realidad se puede comparar con el fuego cuyo ardor es movimiento constante ya que suponer que algo es permanente es pura apariencia, sólo engaño, como cuando parece que el fuego está quieto y, sin embargo, es el momento en que produce la mayor combustión.

“Es necesario saber que la guerra es común, que la justicia es lucha y que todas las cosas surgen del conflicto y de la necesidad” (Frag. 80).

“El combate (πολεμος) es el padre de todas las cosas, el rey de todas; a unas las ha convertido en dioses y a otras en hombres; de éstos ha hecho a unos esclavos y a otros libres.” (Frag.53).

No propone un ‘arjé’ ni plantea una cosmogonía porque supone que el cosmos fue siempre igual: cambio y lucha. Sostiene que está compuesto de elementos opuestos (calor y frío, ignorancia y conocimiento, masculino y femenino, etc.) cuyos movimientos son una lucha entre ambos para lograr el predominio. La realidad es este conflicto, esta guerra de opuestos, porque es la tensión misma de los opuestos la que garantiza la cohesión y armonía y explica el devenir cósmico. Por ejemplo, la conexión de los opuestos de luz y oscuridad, que se manifiesta como tensión o combate entre ambos, conforma los días.

“El agua de mar es la más pura y la más dañina: potable y adecuada para los peces, en cambio para los hombres intolerable y mortal.” (Frag. 61).

“Los hombres no hubiesen conocido la justicia si la injusticia no existiese.” (Frag. 23)

“La enfermedad torna agradable y buena a la salud; el hambre a la saciedad, y la fatiga, al reposo.” (Frag. 111).

“Lo que difiere está de acuerdo consigo mismo; la armonía consiste en tensiones opuestas, similar a la del arco y la lira.” (Frag. 51).

“Este cosmos, el mismo para todos, no ha sido creado ni por los dioses ni por los hombres sino que siempre fue, es y será fuego viviente, que se enciende según medida y se extingue según medida.” (Frag. 30).

“La armonía invisible es superior a la visible.” (Frag.54)

La afirmación de los opuestos no implica contradicción sino que la bipolaridad es necesaria para la vida y para la existencia del cosmos porque los opuestos se

requieren mutuamente para poder ser, o sea, niega explícitamente el principio de contradicción. Pero la multiplicidad de opuestos en lucha no es anárquica sino organizada, porque los cambios guardan entre sí una proporción o medida, como la sucesión progresiva de las estaciones que pone de manifiesto un orden interno armónico. Para Heráclito este orden no es impuesto desde afuera - como ocurriría si el mundo fuese creado y tuviese un orden dado por una voluntad externa - sino que es un *auto ordenamiento* que gobierna y mantiene eternamente la armonía del universo. El principio de equilibrio y armonía que ordena la lucha entre los opuestos y da un ritmo al cambio es llamado 'Logos', o 'Diké'. Lo concibe como una especie de ley, designio o plan que, por aplicarse a todo lo que existe, unifica el cosmos. La realidad, aunque se muestre contradictoria y dinámica, es *una*, porque todo forma parte del mismo orden y los opuestos son dos caras necesarias de una misma moneda.

"El camino hacia arriba y el camino hacia abajo es uno y el mismo" (Frag. 60)

Lo que dificulta comprender la unidad del cosmos es la percepción particular ya que, según sea el trayecto del caminante, aunque el camino sea el mismo, éste dirá que es hacia arriba o hacia abajo. Estas afirmaciones son subjetivas y no expresan lo real.

"El sol no traspasará sus medidas; si lo hiciera las Erinias, servidoras de Diké, lo descubrirían." (Frag. 93).

"Es mas necesario extinguir la ambición que un incendio." (Frag.43).

La armonía del cosmos puede presentar rupturas, por ejemplo, una inundación o la ambición humana que intenta transgredir el orden natural, pero como la ley es eterna, retornará el equilibrio y la carencia de medida, tanto en la naturaleza como en el hombre, provocará el caos y el consecuente dolor.

"El dios, cuyo oráculo está en Delfos, ni dice ni oculta nada; sólo da signos." (Frag. 93).

"Los ojos y los oídos son malos testigos si el alma carece de entendimiento." (Frag.107)

"La polimatía no enseña a dominar el entendimiento." (Frag.40).

"Sólo lo sabio es uno: entender los pensamientos como lo que sabe dirigir el todo a través del todo." (Frag.41)

"Para Dios todo es bello, bueno y justo; los hombres en cambio consideran unas cosas injustas y otras justas." (Frag. 102).

La palabra, '*logos*', también quiere decir '*lenguaje*'. La realidad misma pareciera expresar un lenguaje cuyo significado requiere ser interpretado inteligentemente. La verdadera sabiduría, entonces, supone la interpretación de los datos de la naturaleza para lograr la comprensión de su constitución última, la captación del principio que ordena los cambios y permite la armonía invisible, el '*Logos*'. Si no se logra inteligir que hay un principio ordenador y unificador, una ley que da la *medida* de los cambios a todas las cosas y que inexorablemente rige el ritmo del mundo a través de la lucha entre opuestos, no hay conocimiento, Muchos saberes, mucha información, o *polimatía*, no significan sabiduría: la sabiduría es el resultado de comprender el principio que gobierna la realidad, el *logos*, y que muestra la unidad del todo porque todas las cosas se mueven en conformidad con él. No educa a la inteligencia la acumulación de información sobre los fenómenos, sino la actividad de extraer las consecuencias que se puedan deducir de los datos. O sea, si bien el conocimiento parte de la percepción sensible, ésta no alcanza, ya que lo sensible es la multiplicidad y la sabiduría es el conocimiento de esta ley común, sólo captable por el intelecto, que en algunos fragmentos pareciera ser divina.

En suma, Para Heráclito, el cosmos está en constante cambio dado por la lucha entre elementos opuestos pero con un principio de orden que, no sólo los configura, sino que marca su necesidad y unidad. El verdadero conocimiento es detectar a partir de los datos de la observación este principio y la unidad del todo, actividad que corresponde al intelecto.

PARMÉNIDES

Parménides nace aproximadamente en el 540 a. de C. en Elea, colonia griega fundada por los jónicos al sur de Italia (a unos 100 Km. de Nápoles). Fue político y autor de la constitución de su ciudad. Integró con otros filósofos lo que se denominó la *Escuela Eleática*, que puso el acento en el conocimiento racional como única vía para arribar a la verdad, negando que la percepción sensible conduzca a la certeza, porque sólo posibilita meras opiniones.

De sus escritos filosóficos se conservan diecinueve fragmentos de un poema llamado *Sobre la Naturaleza*, cuyo orden interno permitió establecer la secuencia original. El texto muestran el objetivo *metodológico* de su pensamiento porque,

además de estar expresado de una manera organizada, con afirmaciones que se deducen de principios o con conclusiones demostradas por derivaciones lógicas, dice que hay que *encaminar* el pensamiento, es decir, seguir un método.⁴⁸ Asimismo se nota una intención *didáctica* tanto en el estilo, que sigue la métrica de la *Iliada* y la *Odisea* memorizadas por el común de los griegos, como en su contenido, porque es el viaje de un joven para interrogar a una diosa acerca del conocimiento, la cual le explicará el camino correcto como una profesora, e incluso, cuando las demostraciones sean complejas, le preguntará si entiende lo que le expone.

En el poema parte de la oscuridad, de la noche, símbolo de la ignorancia, pero va hacia la luz, el día, símbolo del conocimiento. Todo está presentado de una manera dicotómica, con opuestos donde uno es positivo y el otro negativo, y donde el segundo es la negación del primero: la oscuridad es la negación de la luz, y la ignorancia la negación del conocimiento. Parménides marca expresamente en los opuestos el principio de contradicción: cuando se niega algo ese algo tuvo que haber sido previamente conocido, si se dice *esto no es un libro* debió ser pensado tal objeto para que pueda ser negado. Lo negativo entonces, depende de lo afirmativo, no tiene autonomía propia y suponer su existencia es contradictorio. En este sentido difiere de Heráclito que afirmaba la necesidad de los opuestos y negaba el principio de contradicción.

“Es necesario que lo investigues todo, tanto sobre la verdad de contextura firme y acabada, como también sobre las opiniones ilusorias de los mortales, en las que no hay verdadera certidumbre.”

“Sin embargo, debes conocer asimismo estas cosas (las opiniones) y saber como las cosas que aparecen a medida que se desarrollan, adquieren apariencia de ser.”

Al inicio del poema el joven cruza la puerta que lo introduce en el día para seguir el camino de la verdad, que es el camino de los dioses, y en ese momento, a través de la exposición de la diosa, comienza su filosofía. Este pasaje indica que sus afirmaciones se alejan del ámbito del mundo cotidiano y se refieren a otro contexto. Su explicación corresponde al saber científico que tiene pautas y principios propios y diferentes.

El camino del conocimiento debe ser recorrido en toda su extensión (debe conocerse todo el programa), y es presentado como bipolar. La verdad es de *contextura firme y acabada*, es decir, no puede ser relativa ni contradictoria, sino que

⁴⁸ La raíz etimológica de la palabra *método* es *odós*, que significa camino.

para que un conocimiento sea verdadero, debe serlo siempre y necesariamente. En caso contrario es falso. El pensamiento racional, entonces, es el camino de los dioses y el acceso al conocimiento cierto porque las afirmaciones absolutamente verdaderas sólo son posibles en el ámbito del pensamiento, de la razón que conceptualiza y fija y no en el de los sentidos que presentan una mutación constante. El conocimiento sensible, en cambio, es el camino de los hombres, en él que no hay certidumbres, sino meras *opiniones*. La opinión, (*doxa*) representa el punto de vista subjetivo y particular y, por lo tanto, nunca necesario. Seguir el camino de la *doxa* es sinónimo de la oscuridad o de la noche porque no permite la luz de la verdad y no conduce a nada cierto. Pero luego agrega que es necesario conocer ambos caminos. Pareciera un consejo innecesario, pero señala que quien persigue el conocimiento debe abarcar la totalidad en sus aspectos opuestos –opinión y verdad – a fin de impedir la confusión. La opinión y los supuestos pueden ser verosímiles, se parecen a la verdad, aunque no lo sean. Y esto los hace seductores. La única manera de mostrar su falsedad es conociéndolos y demostrando sus errores. A lo largo del poema Parménides expondrá, no sólo el camino de la verdad, sino también la diferencia con el de la opinión.

“El Ser es, y el No ser no es; esta es la vía de la certeza. Pero la otra, que lo que no es, es, o que el No ser necesariamente es, esta senda resulta impracticable; tu no puedes aceptar el No ser (esto es imposible) ni expresarlo.”

En la enunciación de la diosa se infieren dos postulados: al referirse al Ser, Parménides precisa en un término, la característica común y necesaria que deben poseer los objetos de cualquier teoría sobre la realidad: deben ser, esto es, deben existir. Efectivamente, toda especulación sobre la realidad necesita suponer la existencia del ente sobre el que está pensando pues en caso contrario no podría ser objeto de conocimiento. Este es un principio metafísico que los primeros filósofos, aunque se interrogaban acerca del origen de la naturaleza, no lo cuestionaron.

El segundo postulado se refiere al tipo de conocimiento adecuado para acceder a la verdad del Ser, o sea, da un criterio gnoseológico: sólo la razón conduce al camino de la certeza, porque *demostrará*, guiada por el principio de contradicción, la necesidad y universalidad de sus afirmaciones. La razón opera respetando el principio de contradicción, no acepta que una afirmación como: ‘la mesa es de madera y no es de madera’, sea correcta sino que es forzosamente falsa porque dice dos cosas contradictorias. Afirmar que algo sea y no sea al mismo tiempo es absurdo para la razón, y es absurdo de una manera necesaria (no hay opción alguna para aceptar su verdad) y universal, (es válido en todos los casos). El conocimiento verdadero

requiere esta solidez, de lo contrario no es conocimiento sino mera opinión. Parménides sostiene, entonces, que el pensamiento abstracto, la actividad racional, con independencia de la experiencia sensible, es el camino del conocimiento verdadero pues es el único que permite demostrar verdades necesarias y universales.

La realidad se conoce y se concibe a través de la descripción dada por una teoría, o sea por la traslación del pensamiento al lenguaje, de modo que si la teoría que se comunica es racionalmente cierta porque demuestra sus afirmaciones con necesidad, corresponde a lo real aunque contradiga los sentidos. Los sentidos, que sólo muestran lo contingente y cambiante, no determinan lo real. Y como una teoría expresa lo que se piensa, es el pensamiento, y no los sentidos, el que determina lo real.

Para Parménides las teorías que sostienen el cambio y el movimiento son necesariamente falsas, porque el fundamento del conocimiento debe ser estable y permanente, *lo que es absolutamente, sin cambios ni transformación*. No se puede conocer lo que cambia porque al cambiar deja de ser lo que es; cambiar es convertirse en 'lo que no es', lo cual significa desaparecer de la existencia, (la semilla deja de existir cuando se transforma en planta); o sea que admitir el cambio, es admitir tanto el ser como la nada, lo que es contradictorio e impensable para la razón, aunque no para los sentidos. El conocimiento verdadero sólo se da en el ámbito del pensamiento abstracto, por ejemplo, el matemático, que opera con figuras que no cambian y son tan estables que permiten demostrar con absoluta necesidad principios y conclusiones. Suponer el cambio y el movimiento corresponde al *camino de las opiniones* que carecen de certeza porque es un juego de afirmación y negación de la verdad que postulan. El conocimiento sensible es pura 'ilusión', un camino erróneo que sólo *muestra*, pero que no puede *demostrar* la verdad de sus afirmaciones como lo hace la razón.

La afirmación gnoseológica le permite fundamentar su postulado metafísico acerca de la unicidad e inmovilidad del ser o sea de todo lo que existe. '*Nada*' significa que no hay existencia, es la negación del Ser, de modo que suponer que el '*no ser*' existe implica afirmar la existencia de la 'no existencia' y esto es absurdo; en consecuencia, el punto de partida de toda teoría es aceptar la unicidad del ser, porque si hubiese otro, la fisura sería la nada, y la nada, además de contradictoria, no se puede pensar ni decir. Sobre esta base señala las características del Ser: es único, eterno, inmutable, inengendrado e inmortal, pues suponer lo contrario implicaría aceptar la nada. El Ser es único y el conocimiento verdadero también lo es.

A través del análisis de las características del Ser demuestra los principios que rigen el ámbito del concepto y del pensamiento, o sea, del conocimiento racional. Al afirmar que *el Ser es idéntico a sí mismo* establece el principio de *identidad*: $A = A$. Al señalar que *el Ser es y no puede no ser* marca el principio de *contradicción*: $\neg(A \text{ y } \neg A)$. Y finalmente al decir que *el Ser es o no es* presenta el principio del *tercero excluido*: $(A \text{ o } \neg A)$. Estos principios dieron origen y fundamento a la Lógica y las Matemáticas, las ciencias que posibilitaron una comprensión racional del universo.

En síntesis, Parménides afirma un principio metafísico, el Ser, pues para que algo pueda ser pensado debe existir. Gnoseológicamente diferencia el saber, sólo accesible a la razón que puede demostrar la verdad necesaria de sus enunciados, de las opiniones, afirmaciones verosímiles obtenidas por el conocimiento sensible que, por conllevar contradicciones, no son reales sino pura ilusión. De este modo sienta las bases de lo que sostendrá el racionalismo posterior: que el pensamiento es lo que determina la existencia porque sólo la razón puede demostrar lo verdadero sin caer en contradicciones.

FILÓSOFOS DE LA ESCUELA PLURALISTA

Las teorías parmenídeas acerca de la unidad del Ser plantearon a los pensadores posteriores la necesidad de establecer un puente entre la realidad única y las apariencias múltiples y cambiantes.⁴⁹ De estos pensadores, llamados *pluralistas*, los más importantes por la trascendencia de sus afirmaciones en los desarrollos científicos ulteriores, fueron Empédocles de Agrigento, Anaxágoras de Clazomene y Demócrito de Abdera. Los pluralistas no partieron de una cosmogonía como los filósofos de la naturaleza sino que buscaron explicar las causas del movimiento en elementos inmutables y eternos, en coincidencia con el Ser único de Parménides.

EMPÉDOCLES DE AGRIGENTO

⁴⁹ Recién Platón demostrará la naturaleza lógica del razonamiento parmenídeo.

Empédocles nace al promediar el siglo V en Acragas (Agrigento), colonia griega de Sicilia. Fue poeta, médico y actuó en política a favor de las tendencias democráticas. Su pensamiento, influenciado por el pitagorismo, contiene muchos elementos místicos, como la firme creencia en la trasmigración y reencarnación de las almas. Sin embargo, sus teorías filosóficas son materialistas y mecanicistas y tienen relevancia porque, además de ser el primer intento de comprender el movimiento ateniéndose a la inmutabilidad de lo existente, presentan una peculiar explicación de los fenómenos que anticipa hipótesis científicas posteriores. También esbozó una teoría de la evolución de los animales donde la definición de sus partes obedece a la mejor adaptación para sobrevivir. De él quedan fragmentos de dos extensos poemas filosóficos, *Sobre la Naturaleza y Purificaciones*, y otro sobre medicina, así como numerosos comentarios de pensadores posteriores.

“No hay creación de sustancia en ninguna de las existencias mortales ni extinción en la execrable muerte sino sólo mezcla y cambio en lo que ya ha sido mezclado. El nacimiento es solo un nombre habitual usado por los hombres” (Plutarco, Adv. Col.10).

“Fue el primero en hablar de cuatro elementos materiales.” (Aristóteles, Met., 985^a, 32)

Empédocles postula que la unicidad de la materia está dada por cuatro elementos: aire, agua, tierra y fuego. Estos elementos son las raíces o partículas materiales irreductibles y básicas de todas las cosas; han existido y existirán siempre en cantidades constantes. Todos tienen la misma jerarquía y son inmodificables y permanentes pero pueden ser movidos y mezclados, y es la combinación de estas sustancias primarias en cantidades diferentes la que explicaría la diversidad del mundo de los fenómenos. No hay variación de materia, (de Ser) sino deslizamiento, como el pez que se mueve en el agua sin modificarla cuantitativamente. La posibilidad del movimiento sugiere cambios sustanciales, pero esto es una ilusión porque la diversidad sólo es fruto de las diferentes combinaciones de las mismas cuatro raíces. La multiplicidad es una apariencia ya que toda la realidad está compuesta por los mismos elementos, de manera similar a la infinidad de figuras que puede obtener un pintor mezclando una cantidad limitada de colores.

“En el Odio todas las cosas son diferentes en su forma y separadas, mientras que en el Amor se unen y se desean mutuamente. Pues de estos elementos vienen todas las cosas que fueron, las que son y las que serán: los árboles y los hombres, las mujeres, los animales, los peces que se nutren del agua y aún los dioses de larga vida. Así

pues, sólo estos cuatro elementos existen. Luego, compenetrándose unos con otros devienen las diferentes cosas. A tal extremo la mezcla engendra el cambio.”
(Simplicio, Fis. 159,13)

Cómo las raíces son inmodificables, el movimiento no puede formar parte de sus sustancias sino que requiere de una causa motriz que lo origine. Empédocles postula dos: una de atracción o unificadora, que llama ‘Amor’ y otra de repulsión que llama ‘Odio’, o ‘Discordia’. Son fuerzas naturales puramente físicas que atraen y repelen mecánicamente a los cuatro elementos, los agrupan, separan, moldean y dispersan según su propia dinámica interna, y de esta manera procuran la diversidad de fenómenos que se presentan a la captación sensible.⁵⁰

“Estos elementos nunca cesan su continuo cambio. En ocasiones se unen bajo la influencia del Amor y de este modo todo deviene lo Uno; otras veces se disgregan por la fuerza hostil del Odio.” (Simplicio, Física. 157,25)

Su cosmología supone un proceso cíclico de predominios progresivos alternados, ciclos presididos por la fuerza unificadora del Amor y ciclos conducidos por la energía de la Discordia. Tanto en el macro como en el microcosmos (el hombre) se dan estos ciclos, una tendencia a la unidad, salud y felicidad por el predominio del Amor y luego, a la disolución y al dolor por el dominio de la Discordia.

Empédocles, en suma, mantiene la unicidad e inmovilidad del Ser pero entendido como el conjunto de los cuatro elementos. El Amor y la Discordia son fuerzas motrices capaces de mezclarlos y sus dispares combinaciones crean la ilusión de la diversidad.

ANAXÁGORAS DE CLAZOMENE

Anaxágora nace en Clazomene, Asia Menor, alrededor del 500 a. de C., pero a los 20 años se traslada a Atenas donde se vincula con el círculo intelectual que se reunía en torno a Pericles y Aspasia. La amistad con el jefe de la democracia imperial contribuyó a que los enemigos políticos lo persiguieran acusándolo de impiedad y ateísmo por sostener que el Sol no era un dios sino una masa de metal incandescente un poco más grande que el Peloponeso. Por este juicio se vio obligado a abandonar Atenas y refugiarse en Lampsaco, Jonia, donde murió en el 428 o 427 a.de C.

Su pensamiento recupera el materialismo característico de los Jonios, pero en lugar de proponer una cosmogonía a partir de un principio generador, va a tratar de conciliar los atributos del Ser inmutable parmenídeo con las exigencias de la multiplicidad y el movimiento. Aparentemente desarrolló sus teorías en un único libro del que quedan muy pocos fragmentos los cuales no permiten una interpretación unívoca completa, por lo que nos limitaremos a los aspectos más relevantes de su pensamiento.

“Así, entonces, debe aceptarse que existe una multiplicidad de toda suerte en todos los productos compuestos y simientes de todas las cosas que contienen infinitas figuras, colores y agradables sabores. Y los hombres también fueron formados de estas cosas, como los restantes animales que tienen vida.” (Simplicio, Física, 34, 28)

“Las cosas existentes en el mundo no están separadas unas de otras como quien las corta con un hacha, ni lo caliente de lo frío, ni lo frío de lo caliente.” (Simplicio, Física, 175, 11)

“En toda cosa hay una porción de cada cosa.” (Simplicio, Física, 164,22)

Todas las sustancias naturales, hueso, sangre, etc. de los animales y de las plantas así como los opuestos, como calor y frío, son elementos que no pueden reducirse a otros, como las raíces de Empédocles, o sea que postula un número infinito de elementos. La mezcla de estos elementos a los que llama ‘semillas’ se diferencian cualitativamente, y es la mezcla de estas semillas lo que constituye los objetos de la experiencia. Cuando en la composición de un objeto predomina un tipo de elemento, por ejemplo hueso, lo identificamos por la propiedad predominante, y lo llamamos simplemente ‘hueso’, sin tener en cuenta que participan los demás elementos. Esta afirmación le permite explicar la transformación de unas cosas en otras; por ejemplo, la leche ingerida puede convertirse en carne porque también tiene ‘semillas’ de carne.

“Todas las cosas participan en cierta medida, en todas las demás, mientras que el Nous es infinito y autónomo y con nada se mezcla sino que sólo es por sí. El Nous es la más fina y la más sutil de todas las cosas y la más pura, y tiene absoluta comprensión de cuanto existe y el poder más grande. Todo lo que tiene vida, tanto lo superior como lo inferior es gobernado por el Nous. También el Nous ordenó la revolución universal e hizo girar todo en el comienzo. El Nous ha puesto en orden todas las cosas que debían ser, las que eran y ya no son, las que son y ese movimiento que ahora siguen las estrellas, el sol y la luna, el aire y el éter, los que fueron así separados.” (Simplicio, Física, 164, 24)

⁵⁰ La física y la astronomía actuales retomarán estas nociones de atracción y repulsión para explicar fenómenos naturales.

Para explicar el movimiento de las 'semillas' recurre a la fuerza motriz del *Nous*. El *Nous*, *Mente* o *Inteligencia* es concebido como algo infinito y autónomo, poseedor de todo el saber. La *Mente* no es inmaterial sino corpórea pero debe su poder a la sutileza y a que, aunque es la fuerza que mezcla los elementos, permanece sin mezclarse. La causa inicial del movimiento de los elementos está sometida a la *Inteligencia*, pero una vez producido el movimiento, sigue actuando por sí mismo de acuerdo a causas mecánicas. El movimiento es concebido como un proceso gradual de separación y agregación a través del cual se llega a la existencia de las cosas particulares perceptibles.

El *Nous* gobierna al mundo porque redujo el caos de la materia al orden de la *Inteligencia*. Al postular este principio estableció, por primera vez, una clara separación entre materia y mente.

“Los griegos no juzgan rectamente cuando admiten el nacimiento y la destrucción, pues ninguna cosa nace ni perece, sino que se compone y se disuelve a partir de las existentes. Y en consecuencia, deberían llamar, con toda justeza, al nacer composición y al morir disolución.” (Simplicio, Física, 163, 20)

La pluralidad, el cambio y los opuestos no son otra cosa que el resultado del movimiento, la combinación y separación de los mismos elementos. De esta forma se explica la permanencia e inmutabilidad del Ser en un cosmos cambiante.

Las teorías de Anaxágoras abrieron el camino para el atomismo y fueron retomadas por Sócrates y Platón aunque le cuestionaron que no especificara el fin del accionar de la *Inteligencia* limitándola a una mera fuerza mecánica.

DEMÓCRITO Y EL ATOMISMO

Demócrito nació hacia el 460 a. de C. en Abdera, Tracia, al norte de Grecia. Se sabe que se ocupó de diversos temas, pero sobre todo de física y matemática. Continuó el desarrollo de las ideas de su maestro Leucipo - que había formulado una cosmología materialista que atribuía la diversidad de los fenómenos al movimiento de partículas corporales - y propuso una teoría que sirvió de base para aportes científicos modernos. Según Diógenes Laercio escribió más de 60 obras, pero se supone que la desaparición de la mayoría fue intencional por su fuerte materialismo. Sólo quedan

algunos fragmentos y muchos testimonios de Aristóteles, Teofrasto y otros comentaristas y doxógrafos.

“Los partidarios de Demócrito llamaban a los átomos ‘naturaleza’ (Physis) y ellos estarían distribuidos en el vacío.” (Simplicio, Fis.1318,34).

La cosmología de Demócrito trata de explicar desde una perspectiva materialista cómo es posible el nacimiento y el fin de los objetos naturales, esto es, la pluralidad en un mundo constante. No acepta que exista un principio generador progresivo de la vida como los filósofos de la naturaleza, sino que cree, siguiendo la tesis parmenídea, que el cosmos es eterno y sustancialmente inmodificable y que todo lo que existe es materia y vacío. Conjeturó que el cosmos está compuesto por una pluralidad de diminutos cuerpos materiales indestructibles que chocan y se rechazan entre sí en un movimiento incesante a través del espacio ilimitado o vacío. Son las partículas más pequeñas de la materia, imperceptibles a los sentidos, que no pueden ser ya divisibles. Las denominó **átomo**, que en griego quiere decir *indivisible*.

El cosmos, entonces, es concebido como un espacio infinito y vacío, con una cantidad también infinita de átomos sustancialmente iguales que, aunque podían diferir en tamaño, densidad y forma, se mueven al azar en forma de remolinos, o sea, sin dirección. Estos movimientos producen colisiones, mezclas y combinaciones las cuales formarán agrupaciones perceptibles; estas formas, aunque parezcan cualitativamente distintas, comparten la misma sustancia atómica. Toda la realidad está formada por una sola sustancia, todo es un compuesto de átomos y las variaciones perceptibles solamente son fruto de las distintas combinaciones, cantidades y cualidad de los átomos intervinientes. Los átomos son eternos, no hay variación, aumento o disminución de materia, sino tan sólo movimientos que construyen y destruyen combinaciones diferentes. La generación y la muerte no son reales sino sólo producto de los movimientos, velocidades, agrupaciones y separaciones de los átomos. La materia es indestructible y permanece constante, aunque con sus mezclas adquieran formas distintas.

“Lo dulce existe por convención; lo amargo existe por convención; el calor existe por convención; el frío existe por convención; el color existe por convención. Los átomos y el vacío existen en realidad. .. Mas en verdad no entendemos nada con exactitud, excepto lo que se modifica a nuestro alrededor, de acuerdo con la disposición del cuerpo y de las cosas que penetran en él y se le oponen” (Sexto Empírico, Adv.math.,VII,135 y 136)

“Mucha gente que nada sabe de la disolución de la naturaleza humana pero que es conciente de las graves injusticias (cometidas) en la vida, atormenta sus días con angustias y temores e inventan falsos relatos sobre la vida del más allá.” (Estobeo II, Ecl.Eth, Fg.297)

Las diferencias que se captan con los sentidos no corresponden a una diversidad sustancial sino a variaciones en las combinaciones atómicas. Por ejemplo, lo que resulta blando al tacto lo es porque sus átomos están separados y permiten ser comprimidos, mientras que las cosas duras poseen átomos apretadamente agrupados y engarzados y al presionarlos no hay espacio para su desplazamiento. El sabor dulce corresponde a aquellos objetos que están formados por átomos lisos, mientras que los amargos poseen átomos aguzados que producen pequeñas lesiones en la lengua. Incluso los colores se diferencian por las distintas posiciones de los átomos, particularmente finos y sutiles, que se encuentran en la superficie de las cosas, y la diversidad de tonos es causada por el movimiento del reflejo de la luz que cae sobre ellos. Los átomos más sutiles y esféricos, que pueden ser los más móviles y volátiles, forman las almas de los animales y de los hombres. Nacimiento y muerte no significan destrucción, sino movimiento e intercambio de átomos y formas renovables. Incluso la mente no es otra cosa que un conjunto de átomos particularmente sutiles que se transformarán en otra entidad cuando muera, o sea, que niega el dualismo cuerpo y alma. Toda la realidad es la misma, materia en movimiento.

La teoría atómica de Demócrito es grandiosa en sus líneas constitutivas y audaz por su contenido científico. Todas sus afirmaciones se fundan en la especulación racional sin apoyatura experimental. El conjunto armonioso del mundo que se forma a sí mismo como consecuencia del proceso de la materia en movimiento, increada e indestructible, significa un desafío a la imaginación de la mentalidad del porvenir.

“Con Demócrito se cumple la primera gran etapa del humanismo griego que hace del mundo la única morada del hombre y de éste el instrumento específico de su conocimiento. Fuera de la materia en continuo intercambio, que produce siempre nuevas formas y aniquila las que han perdido su vigencia, no le queda al hombre otra salida que investigar la necesidad de que se halla rodeada a fin de dominarla y someterla al servicio de su vida histórica y social.”⁵¹

LABORATORIO REFLEXIVO:

Analice el texto y vincule los aportes teóricos de los presocráticos con el desarrollo científico Occidental

RETORNO A LOS PRESOCRÁTICOS

Quiero retornar a la racionalidad de los presocráticos. ¿en qué reside ésta racionalidad tan discutida?. La simplicidad y la intrepidez de sus interrogantes forman parte de ella, pero mi tesis es la de que el punto decisivo es la actitud crítica que

⁵¹ Llanos, Alfredo. *Los presocráticos y sus fragmentos*. Juarez Editores. Buenos Aires, 1968, p.226.

surgió por primera vez en la escuela jónica. Los interrogantes fueron de carácter cosmológico, pero había también interrogantes concernientes a la teoría del conocimiento. Hay un problema filosófico, el de comprender el mundo en el que vivimos y comprendernos a nosotros mismos y a nuestro conocimiento de él. Toda ciencia es cosmología, y para mi el interés de la filosofía no menos que el de la ciencia, reside exclusivamente en su audaz intento de enriquecer nuestro conocimiento del mundo.

Me ocuparé de las teorías cosmológicas de los presocráticos, pero sólo en la medida en que tengan relación con el desarrollo del problema del cambio y sólo en la medida en que sean necesarias para comprender el enfoque de los filósofos presocráticos del problema del conocimiento. Es importante considerar cómo su práctica y su teoría del conocimiento se vincula con las cuestiones cosmológicas y teológicas que se plantearon.

Sus teorías del conocimiento partían de problemas de éste tipo: ¿cómo sabemos que el mundo está hecho de agua? o ¿cómo sabemos que el mundo está lleno de dioses? o ¿cómo podemos saber algo de los dioses?.

El mito baconiano de que toda ciencia parte de observaciones y luego avanza lenta y cautelosamente hasta llegar a las teorías ha influido profundamente en la epistemología empirista tradicional y en la historiografía tradicional de la ciencia.

El estudio de los primeros presocráticos muestra que sus ideas no tienen nada que ver con la observación.

Tales decía que la Tierra se apoya en el agua, sobre la cual flota como un barco y cuando decimos que hay un terremoto es porque la Tierra es sacudida por el movimiento del agua. El objeto era explicar el sostén o la suspensión de la Tierra y de los terremotos y sus observaciones no podían ofrecerle ninguna base para ésta conjetura.

No debemos olvidar que la función del mito baconiano es explicar porqué los enunciados científicos son verdaderos, al señalar que la observación es la fuente verdadera de nuestro conocimiento científico. Una vez que comprendemos que todos los enunciados científicos son hipótesis o presunciones o conjeturas y que la gran mayoría de esas conjeturas han resultado ser falsas el mito baconiano pierde su importancia. La teoría de Tales se inspiraba en una analogía empírica u observacional.

Anaximáandro, contrariando la observación, decía que la Tierra no está sostenida por nada, sino que permanece inmóvil debido a que está a igual distancia de todas las otras cosas. Su forma es como la de un tambor. Nosotros caminamos sobre una de sus superficies planas, mientras que la otra se encuentra en el lado opuesto. Fue una

anticipación de la idea newtoniana de las fuerzas gravitacionales inmatrimales e invisibles.

¿Cómo llegó Anaximáandro a ésta notable teoría?, por medio del razonamiento. Anaximáandro llegó a su teoría criticando la teoría de Tales. Es probable que Anaximáandro haya argumentado en contra de la teoría de Tales (según la cual la Tierra flota sobre el agua). Apela a la simetría interna o estructural del mundo, la cual asegura que no haya ninguna dirección preferida en la cual pueda producirse un derrumbe. Aplica el principio de que donde no hay diferencias no puede haber ningún cambio. De ésta manera explica la estabilidad de la Tierra por igualdad de sus distancias de todas las otras cosas.

¿Qué es lo que impidió a Anaximáandro llegar a la teoría de que la Tierra es un globo y no un tambor?, fue la experiencia observacional, que le enseñaba que la superficie de la Tierra es, a lo largo y a lo ancho, plana.

Hay una objeción obvia a la teoría de la simetría sustentada por Anaximáandro y según la cual la Tierra se halla a igual distancia de todas las otras cosas. Puede verse fácilmente la asimetría del universo en la existencia del sol y la luna, éstos no se hallan muy lejos el uno del otro, mientras que del otro lado no hay nada que los equilibre. Parece que Anaximáandro respondió a ésta objeción con otra audaz teoría: la teoría de la naturaleza oculta del sol, la luna y los otros cuerpos celestes.

Supuso la existencia de dos enormes llantas que rotan alrededor de la Tierra y la otra de 18 veces su tamaño. Cada una de éstas llantas está llena de fuego, y cada una de ellas tiene un agujero a través del cual es visible el fuego. Son a éstos agujeros a los que llamamos el sol y la luna, respectivamente. Esto hace que Anaximáandro sea el precursor de la teoría de las esferas. No cabe duda de que las teorías de Anaximáandro son críticas y especulativas más que empíricas.

Afirmo que la teoría de Anaximáandro desbrozó el camino para las teorías de Aristarco, Copérnico, Kepler y Galileo.

Una teoría falsa puede ser una realización tan grande como una verdadera. Y muchas teorías falsas nos han ayudado más en nuestra búsqueda de la verdad que algunas teorías menos interesantes que aún se aceptan. Pues las teorías falsas pueden ser útiles de muchas maneras, pueden sugerir algunas modificaciones más o menos radicales y pueden estimular la crítica. Así, la teoría de Tales de que la Tierra flota sobre el agua reapareció en Anaxímenes en forma modificada y en tiempos recientes, bajo la forma de la teoría de Wegener de la deriva continental.

La teoría de Anaximáandro sugirió una teoría modificada: la teoría que considera a la Tierra como un globo libremente suspendido en el centro del universo y rodeado de esferas en las que se hallaban incrustados los cuerpos celestes. Y al estimular la

crítica, también condujo a la teoría de que la Luna brilla con luz refleja, a la teoría pitagórica de un fuego central y al sistema heliocéntrico de Aristarco y Copérnico.

Creo que los milesios, quienes consideraban al mundo una tienda, también contemplaban al mundo como una especie de casa, el hogar de todas las criaturas, nuestro hogar. Había una necesidad de indagar en su arquitectura. Las cuestiones relativas a su estructura y esquema básico y el material del que está construido constituían los 3 problemas principales de la cosmología milesia.

En el mundo de Anaximandro se produce todo género de cambios. Había fuego que necesitaba aire y respiraderos que a veces se hallaban tapados de modo que el fuego se apagaba: tal era su teoría de los eclipses y de las fases de la luna. Había vientos que eran los responsables del cambio del tiempo, y había vapores resultantes del desecamiento del agua y del aire. Encontramos aquí la primera alusión al problema general del cambio, que se convirtió en el problema central de la cosmología griega. El problema del cambio es un problema filosófico.

Para Anaximandro nuestro propio mundo, sólo es uno en una infinidad de mundos. Pero era necesario explicar los cambios conocidos en nuestro mundo. Los cambios más evidentes - el día y la noche, los vientos y el tiempo, las estaciones, el crecimiento de las plantas, etc.- se hallaban vinculados con el contraste de temperaturas, con la oposición entre lo caliente y frío.

Anaxímenes desarrolló esas ideas; al igual que Anaximandro, se interesaba por las oposiciones entre lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo y explicaba las transiciones entre éstos opuestos mediante una teoría de la calefacción y la rarefacción. Al igual que Anaximandro, creía en el movimiento eterno y la acción de los vientos, lo reemplazó por el aire, casi ilimitado y no sólo capaz de movimiento sino agente principal del movimiento y del cambio. Así, la Tierra está suspendida en el aire como la tapa de una olla sobre el vapor.

Los tres milesios consideraban al mundo como nuestro hogar, en el que había movimiento. La casa estaba expuesta a los vientos pero era un hogar que suministraba seguridad y estabilidad. En cambio, para Heráclito, la casa estaba ardiendo.

En el mundo de Heráclito ya no había ninguna estabilidad. Todo fluye, nada está en reposo. Todas las cosas están en movimiento constante, aunque nuestros sentidos no se percaten de ello. No hay cuerpos sólidos. Las cosas no son realmente cosas, son procesos que fluyen. Todas las cosas son llamas, el mundo y la aparente estabilidad de las cosas se deben simplemente a las leyes, las medidas a las que están sujetos los procesos del mundo.

Pues todo cambio es el cambio de algo, el cambio presupone algo que cambia. Y aunque esté en proceso de cambio, esa cosa debe seguir siendo la misma. Para la idea de cambio es esencial que la cosa que cambia conserve su identidad mientras cambia.

Así, todo cambio es la transición de una cosa a otra que tiene cualidades opuestas. Tal es el problema del cambio que condujo a Heráclito a una teoría que distingue entre realidad y apariencia. La verdadera naturaleza de las cosas gusta ocultarse. Sólo en apariencia las cosas son opuestas, pero en verdad son lo mismo.

Para Heráclito nada es más real que el cambio, sin embargo, su doctrina acerca de la unidad del mundo conspira contra su doctrina de la realidad del cambio. Pues el cambio es la transición de un opuesto a otro y si los opuestos son idénticos, aunque parezcan diferentes, entonces el cambio mismo es sólo aparente.

La consecuencia anterior fue extraída por Parménides. Sostenía que el mundo real era uno y que siempre permanece en el mismo lugar, nunca se mueve. El mundo es un todo indiviso, sin partes, homogéneo e inmóvil: el mundo del cambio es una ilusión. Parte de la premisa: lo que no es no es. Podemos deducir que la nada no existe, significa que el vacío no existe. Así el mundo consiste en un bloque indiviso puesto que toda división de partes pueden deberse a la separación de las partes por el vacío. La teoría de Parménides fue la primera teoría hipotético- deductiva del mundo.

La tarea de una escuela es la de transmitir la tradición, la doctrina de su fundador, a las generaciones siguientes. El gran ejemplo es la escuela fundada por Pitágoras. Comparada con la escuela jónica tenía el carácter de una orden religiosa, con una regla de vida característica y una doctrina secreta.

Las escuelas filosóficas griegas son diferentes de la escuela de tipo dogmático que hemos descrito. Se trata de un fenómeno único, estrechamente vinculado con una asombrosa libertad y creatividad de la filosofía griega.

Si buscamos los primeros indicios de esta nueva actitud crítica, de esa nueva libertad de pensamiento, debemos remontarnos a la crítica de Anaximandro a Tales, que critica a su pariente y maestro, que es uno de los siete sabios y fundador de la escuela jónica.

Ello sugiere que Tales fundó la tradición de libertad y creó así un tipo de escuela diferente a la de Pitágoras. Tales parece haber sido capaz de tolerar la crítica y parece haber creado la tradición de que se debe tolerar la crítica.

Me parece más fácil suponer que el maestro estimuló la actitud crítica, después de haber quedado sorprendido por el tino de algunos interrogantes planteados por el discípulo sin ninguna intención crítica. La escuela jónica fue la primera en la cual los

discípulos criticaron a sus maestros. La tradición racionalista, la de discusión crítica, es el único camino viable para ampliar nuestro conocimiento, conjetural o hipotético. No hay ningún camino que comience con la observación o la experimentación.

Sólo hay un elemento de racionalidad en nuestros intentos por conocer el mundo: es el examen crítico de nuestras teorías (falsacionismo).

Es por eso que la actitud crítica de los presocráticos preludió y preparó el racionalismo ético de Sócrates, su creencia de que la búsqueda de la verdad a través de la discusión crítica es una forma de vida, para él la mejor.

Resumen extraído de *Retorno a los Presocráticos* en Karl Popper, *El desarrollo del conocimiento científico*, Paidós, Buenos Aires, 1979.

CAPITULO III

SOFISTAS Y SÓCRATES

EL SIGLO DE PERICLES

El movimiento sofístico se desarrolló en el siglo V a. de C., cuando el Imperio Ateniense produjo una renovación cultural que se apartó de las tradiciones y puso el acento en el hombre mismo y sus realizaciones. Este cambio respondió a razones históricas.

En la segunda mitad del siglo VI a. de C. las polis griegas estaban geográficamente muy dispersas y esta atomización indujo a los persas, comandados por Jerjes, a ampliar y consolidar su imperio. Comenzaron apoderándose de los estados Jonios con la intención de conquistar luego toda la Hélade. Atenas, por su parte, había logrado una evolución económica de envergadura con la producción de vinos y aceites, sobre todo con su comercialización por vía marítima, y no solamente no estaba dispuesta a ser sometida, sino que aspiraba a una mayor expansión política para mejorar su comercio y obtener materias primas baratas.

Con el fin de impedir el avance de los persas las polis griegas se unieron y formaron la *Liga marítima de Delos* en el 478, comandada por Atenas en razón de su poderío naval. Luego de una larga lucha vencieron a los persas en la batalla de Salamina, pero Atenas, en lugar de devolver la autonomía a los confederados, mantuvo la hegemonía económica y los sometió a sus reglas, transformándose en centro imperial. Los antiguos aliados se convirtieron en colonias, a veces políticamente independientes, pero siempre subordinadas económicamente.

“Cuantos estados hay, están sometidos a Atenas, por necesidad los fuertes y por miedo los débiles. No hay estado que no necesite importar o exportar algo y eso no les está permitido si no dependen de los amos del mar.”⁵²

Atenas, al dominar el mar Egeo, usufructuó la riqueza de griegos y bárbaros y la moneda ática se tornó moneda imperial. Los atenienses disfrutaron de un gran bienestar económico y florecieron todas las artes. Es el siglo de las grandes tragedias de Esquilo, Sófocles y Eurípides, de las comedias de Aristófanes, de la construcción del Partenón y de las magníficas obras de Fidias e Ictino. Se promovió en la sociedad la educación del gusto artístico y la vida intelectual favoreciendo la participación y disfrute del arte y del teatro. Desde la política se concretó la realización

⁵² Pseudo Jenofonte, *Constitución de los atenienses*, Traductor G. Ramírez Vidal, Universidad Nacional Autónoma de México, D.F., 2005, II,3.

plena de la democracia pues todos los ciudadanos pudieron participar directamente en las asambleas populares y tribunales de justicia; esta política fue factible por las reformas de Pericles que, además de limitar los poderes del Areópago dominado por la aristocracia tradicional, estableció un régimen de indemnizaciones que permitió la participación de grupos sociales que no habían podido actuar en el pasado como representantes ni integrar las actividades gubernamentales por falta de tiempo y cultura. Esta democracia participativa que promovía la igualdad y la libertad se convirtió en el paradigma de las concepciones de la democracia posteriores.

El florecimiento de las artes y las letras, el apoyo a la vida intelectual, la libertad ciudadana y la libertad de expresión que reinó en el siglo V, crearon el ambiente propicio para que hombres como Sócrates, Anaxágoras, Heródoto, Tucídides o los trágicos, pudiesen desplegar su genio. Por estas realizaciones fue llamado el '*siglo de oro*'.

Al mismo tiempo, las circunstancias políticas y económicas que posibilitaron el rápido y fácil enriquecimiento de los ciudadanos, cambiaron las costumbres de la polis, impulsando a los atenienses a la creación de necesidades superfluas que iban más allá de las necesidades naturales. Una fuerte clase media conformada por nuevos ricos, exaltó el lujo, la ostentación personal y el derroche. La tradicional economía agraria fue desplazada por los comerciantes, artesanos y pequeños industriales que florecieron en esa época, y la producción dejó de limitarse a la subsistencia y buscó expresamente la obtención de ganancias. Comenzó a medirse el éxito con relación a las actividades productivas y militares y no por la virtud, priorizando la acción individual a la cohesión social y, al acentuar el individualismo como principio rector de las conductas, se dislocaron las interrelaciones humanas y se modificó la axiología social.

El auge económico posibilitó también el ocio, que en algunos casos fue dedicado al pensamiento y al arte, pero que la mayoría de los ciudadanos usaron para aumentar sus riquezas, tanto a través de cargos públicos, como presionando para que se aprobasen decretos convenientes. A pesar de los criterios formales que se establecieron para preservar la justicia, la falta de experiencia y conocimiento de muchos de los participantes y, fundamentalmente el cambio de valores que priorizó la riqueza y la ambición personal por sobre el bien común, llevó a una progresiva corrupción que generó inestabilidad moral y jurídica. Esta forma de vida debilitó la energía y cohesión atenienses y permitió que las colonias, comandadas por los Espartanos, rompieran su hegemonía a fines del siglo V al vencerlos en la guerra del Peloponeso, reemplazando temporariamente a la democracia ateniense por una

tiranía, llamada la 'Tiranía de los Treinta'. Atenas dejó definitivamente de ser un imperio, no obstante, continuó siendo el centro cultural del mundo antiguo.⁵³ Estas características morales llevaron a la mayoría de los filósofos a catalogar al siglo como el de la *decadencia*.

La filosofía también tomó un nuevo camino. Los primeros filósofos se ocuparon de investigar la naturaleza, la *physis*, pero en el siglo V el interés de los pensadores va a centrarse en el ser humano y en el lugar que ocupa en la sociedad: la reflexión ética y moral, la justificación del poder político, los fundamentos de la justicia y el estudio del lenguaje como vehículo del conocimiento.

LA CORRIENTE SOFÍSTICA

La democracia participativa del siglo V implicó la necesidad de desarrollar el uso de la palabra y del razonamiento para poder defender intereses y creencias propias en el contexto argumentativo de las asambleas. Las personas que nunca habían intervenido en la organización de la *Polis* necesitaban una enseñanza apropiada para actuar políticamente; cubrieron esta necesidad un grupo de profesores y conferencistas provenientes de otras colonias griegas que se llamaban a sí mismos 'sofistas', o sea, *persona sabia o hábil*.⁵⁴ Enseñaban materias humanísticas y retórica, temas imprescindibles para participar en la sociedad y política ateniense, tratando de llenar el vacío cultural de la mayoría de los ciudadanos. Cobraban por sus clases y los más reconocidos, como Protágoras, Gorgias, Hippias o Trasímaco sólo podían ser contratados por ciudadanos ricos que tenían necesidad de manejar la gramática para expresarse en un lenguaje elocuente y de conocer las técnicas polémicas para hacer valer sus buenas o malas razones. Capacitaban a sus alumnos para acceder a cargos públicos y triunfar en el Ágora por lo cual, enseñaban a pensar y hablar

⁵³ Ver Kitto H.D.,(1951), *Los griegos*, EUDEBA, Buenos Aires, 1963; Vernant J.P.,(1962), *Los orígenes del pensamiento griego*, EUDEBA, Buenos Aires, 1965; Jaeger W. (1933), *Paideia, los ideales de la cultura Griega*, F.C.E., México, 1967; Boron A., (comp.) *La filosofía política clásica*, EUDEBA, Buenos Aires, 1999; Eggers Lan, C., *Introducción histórica al estudio de Platón*, EUDEBA, Buenos Aires, 1974; Rostovtzeff, M.,(1963) *Historia social y económica del mundo Helenístico*, Espasa Calpe, Madrid, 1967.

⁵⁴ Aunque *sophos* significa 'sabio' y se aplicaba a quienes tenían alguna habilidad para realizar algo, en la actualidad el término 'sofista' tiene una connotación negativa vinculada a la habilidad para realizar argumentaciones falaces y engañosas, debido a las críticas de los filósofos posteriores.

poniendo énfasis en la resolución práctica de los problemas y desconfiando de cualquier patrón invariable o absoluto de conducta.

El movimiento sofístico se expandió por toda la Hélade y, aunque no se los puede considerar como una escuela filosófica, conformaron un conjunto de teorías que guardaban puntos comunes entre sí, como la importancia del lenguaje, la experiencia como criterio de certeza, el relativismo y escepticismo ético-gnoseológico, y la prioridad del objetivo práctico-utilitario. Estos principios se encuentran defendidos y desarrollados por los sofistas más importantes.

Fueron ampliamente aceptados e incluso se les encomendaron tareas políticas importantes, como la confección de la constitución para la colonia de Turio encargada a Protágoras; sin embargo, su oposición a las normas tradicionales hizo que los círculos aristocráticos mostraran una gran animosidad en su contra, desvalorizando y en algunos casos deformando su accionar.

Se sabe que escribieron varias obras, pero la mayoría se ha perdido o sólo quedan fragmentos que, junto con los comentarios críticos de los filósofos posteriores, conforman las fuentes para su conocimiento. De su actividad lo más relevante fue el estudio del lenguaje, del que dejaron importantes aportes sobre gramática y semiótica y un valioso desarrollo del arte de la retórica.

EL ARTE DE LA ARGUMENTACIÓN

*“Declaraba Protágoras poder convertir a la opinión más débil en la más fuerte.”
(Aristóteles, Retórica 1402 a 23)⁵⁵*

“Protágoras fue el primero en decir que había dos argumentos contradictorios sobre cada cosa.” (Diógene Laercio, IX, 51)⁵⁶

“El encantamiento inspirado por las palabras puede provocar el placer y evitar el dolor, pues su fuerza, unida con el sentimiento del alma, mitiga, persuade y enajena por medio de su magia.” (Gorgias, Elogio de Helena, X)

⁵⁵ Aristóteles, *El arte de la Retórica*, Traductor I. Granero, EUDEBA, Buenos Aires, 1966.

⁵⁶ Las citas de fragmentos y comentaristas fueron extraídos de: Alfredo Llanos, *Los presocráticos y sus fragmentos*, Ed. Juárez, Buenos Aires, 1968.

“Lo bello y digno de estimación es ser capaz de ofrecer un discurso adecuado y bello ante un tribunal, ante el Consejo o cualquier otra magistratura en la que se produzca el debate, convencer y retirarse llevando, no estas nimiedades [si es virtuoso o verdadero], sino el mayor premio, la salvación de uno mismo, la de sus propios bienes y la de sus amigos.” (Hippias Mayor 304 b)⁵⁷

“El arte de la retórica es la capacidad de persuadir a cualquiera por medio de discursos, ya a los jueces en el tribunal, ya a los senadores en el senado, ya a los asambleístas en la asamblea y en cualquier otra reunión que revista el carácter de una reunión cívica. Con tal poder harás esclavo tuyo al médico o al profesor de gimnasia.”(Gorgias, 452 e)⁵⁸

La sofística sostuvo que el lenguaje, que es una creación del hombre para poder explicar el mundo que lo rodea, es autónomo e independiente. El lenguaje no es el medio para nombrar al Ser sino que lo produce, esto es, que el Ser es un efecto del decir. La realidad está configurada por el lenguaje, porque los hombres sólo pueden concebirla según las teorías que la describen. Si el discurso, desvinculado de los referentes ontológicos, es quien construye la realidad, la verdad queda restringida al lenguaje usado y su aceptación, a la elocuencia del orador. Por lo tanto, las técnicas que otorgan un manejo convincente del mismo, son de especial importancia pues permiten modelar lo real e indicar lo bueno o lo malo.

Enseñaban *Retórica* o sea el arte de hablar correctamente para persuadir; también era relevante la *Erística* o destreza en la esgrima verbal para triunfar en los debates, cuya técnica consistía en mostrar las incoherencias argumentativas del interlocutor. Aseveraban que cualquier argumento podía ser defendido con éxito porque la verdad o justeza depende del poder de persuasión con que se la sostenga o de la utilidad que tuviera y no de los contenidos en sí mismos.

La retórica, en tanto daba más importancia a la forma de expresarse que al contenido, no se atenía a la verdad, sino que sólo perseguía un resultado convincente aunque fuese meramente verosímil; además, como la eficacia del discurso se vinculaba a la resolución práctica del interés del alumno–cliente, podía derivar en conclusiones opuestas. Según la tradición se dieron casos donde un deudor y su acreedor fueron a un mismo sofista que les enseñó a argumentar para no pagar al

⁵⁷ Platón, *Hippias mayor*, Traductores: J. Calonge Ruiz, E.Lledó Iñigo y C.García Gual, en *Diálogos Tm.I*, Gredos, Barcelona, 1990.

⁵⁸ Platón, *Gorgias*, Traductor A.J.Cappelletti, EUDEBA, Buenos Aires, 1967.

primero, y para poder cobrar al segundo; son los llamados *discursos dobles* que responden a la conveniencia individual y no a la verdad o a la justicia.

Sobre la base del relativismo argumentativo sostuvieron el *relativismo gnoseológico* y *ético* que en algunos casos derivó en *escepticismo* y en otros en *nihilismo*.

RELATIVISMO GNOSEOLÓGICO

“[Para Protágoras] el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto [como] son, y de las que no son en cuanto no son.” (Sexto Empírico, Adversus matemáticos, VII, 60)

“Yo, [Teeteto] de hecho, creo que el que sabe algo percibe esto que sabe. En este momento no me parece que el saber sea otra cosa que percepción.” (Teeteto, 151 e)⁵⁹

“La verdad [dijo Protágoras] es como lo tengo escrito: cada uno de nosotros es, en efecto, medida de lo que es y de lo que no es... Pero estoy muy lejos de decir que no exista la sabiduría ni un hombre sabio; al contrario, empleo la palabra ‘sabio’ para designar al que puede efectuar un cambio en alguno de nosotros, de tal manera que, en lugar de parecerle y ser para él lo malo, le parezca y sea lo bueno.... El sofista lo hace por medio de discursos.” (Teeteto, 166 d).

Para los sofistas la pluralidad de teorías de los filósofos de la naturaleza mostró que no había elementos objetivos que permitieran evaluar cual de ellas era reflejo de la realidad. Por lo tanto, la verdad de las teorías no era objetiva ni absoluta sino sólo verosímil, y su aceptación dependía solamente de la mayor o menor persuasión del lenguaje utilizado. Supusieron que la diversidad de conjeturas era el resultado de la experiencia de cada uno y, en consecuencia, sostuvieron que las vivencias del sujeto que dieron origen a sus afirmaciones, determinaban su veracidad. Por ejemplo, la aseveración acerca de la belleza de una estatua es verdadera si quien la formula lo siente así, y falsa si no lo siente.

⁵⁹ Platón, *Teeteto*, Trad. M.I.Santa Cruz, A.Vallejo Campos y N.L.Cordero, en *Diálogos Tm.V*, Gredos, Barcelona, 2000

Sobre esta base, *Protágoras* de Abdera va a desarrollar una gnoseología empirista donde la experiencia del sujeto es el único fundamento de la certeza de las afirmaciones. Cuando dice que 'el hombre es la medida de todas las cosas' *hombre* está tomado en su sentido individual y no genérico, de modo que la verdad de una afirmación depende del sujeto y es relativa a la experiencia personal. Esta aseveración no es ontológica, pues no implica que sea la medida de la existencia de las cosas - que es independiente del conocimiento humano - sino de la forma en que existen para cada uno.

El relativismo se refiere al discurso, a negar que sea aceptable rechazar una afirmación porque contradiga la propia, pues la veracidad de un enunciado se basa en la experiencia de cada uno: la manera como las cosas se presentan a un hombre son la verdad para él, y el modo como se presentan a otro son la verdad para éste. La realidad en sí misma es susceptible de dar percepciones diferentes, y queda sólo para la práctica verbal la posibilidad de abordar los desacuerdos o evaluaciones de un mismo hecho. Por ejemplo, para algunos el viento es frío y para otros templado, porque la verdad de lo que afirman corresponde a la comprobación de cada sujeto; no hay contradicción, sino que el viento puede ser de ambas formas o de ninguna, depende de la percepción, y como las opiniones son la traducción de la experiencia individual, todas poseen la misma igualdad relativa de certeza.

Sin embargo, aunque la verdad sea relativa, sostiene que hay algunas afirmaciones mejores y otras peores, calificación que responde a una postura *pragmática* cuyo fin es no violentar los principios morales convencionales. Por ejemplo, alguien puede estar convencido de que robar es una buena acción, y mientras así lo crea será una afirmación verdadera; pero como la mayoría considera verdadero lo contrario, el sabio debe tratar de cambiar la opinión del primero con discursos convincentes, no porque sea falsa, sino porque es *más conveniente* para la convivencia.⁶⁰

Gorgias de Leontini (Sicilia), presenta un *escepticismo* radical, es decir, niega toda posibilidad de acceder a la verdad y lo demuestra sófisticamente a través de un conjunto de postulados, que se pueden sintetizar en tres momentos:

- *“Nada existe. Si algo existiese debería proceder de algo o ser eterno; si procede de algo debería ser del Ser o del No ser; si fuera del No ser, la nada es racionalmente imposible, y además debería ser al mismo tiempo no ser y*

⁶⁰ Para ampliar el pragmatismo de Protágoras consultar Guthrie W.K.C., (1950), *Los filósofos griegos*, FCE., México, 1994

ser, lo que resulta imposible. No puede ser el Ser, pues el Ser no existe y si así fuera debería ser o bien eterno o bien creado; si es eterno carecería de comienzo y sería infinito, y si es infinito no tendría lugar o sea no estaría en parte alguna pues no está en sí ni en ningún otro ser, y si carece de lugar no existe; si es creado, es también imposible porque de ser así debería provenir de algo, del Ser o del No ser, lo que es absurdo.

- *Si algo existe no se puede conocer. Exista algo o no, igualmente no importa porque en definitiva no se puede conocer. Porque si hubiese conocimiento debería ser pensado y lo pensado es distinto de lo que es, de la realidad. Se pueden pensar cosas que no existen, por lo que el pensamiento no es la realidad ni determina la existencia.*
- *Si algo es cognoscible no es en ningún caso comunicable para el prójimo. Porque también hay diferencia entre el discurso y lo percibido y no es el discurso el que crea las percepciones sino al revés. El discurso nunca puede representar exactamente las percepciones porque difiere de ellas; las percepciones son aprehendidas cada una por un órgano distinto y el discurso por otro: “no pueden entrar por los oídos las cualidades que corresponden a los ojos.” (Sexto Empírico, Adversus matemáticos, Fr. 3)*

El lenguaje utilizado sigue un orden lógico donde cada afirmación se encadena con la que le precede y, aunque sus significados carezcan de fundamentación y resulten vacuos, parece verosímil. Las afirmaciones retoman el problema filosófico que ya encontramos en Parménides y sacan conclusiones teóricas, meramente lingüísticas, que llevan a la negación del Ser, del conocimiento y de la comunicación. La tercera afirmación que quita al lenguaje - instrumento fundamental del hombre y de la filosofía - la capacidad de ser reflejo de la realidad, es especialmente nihilista porque niega cualquier posibilidad de explicación y conocimiento. Sin embargo, es un discurso contradictorio pues impugna la capacidad del lenguaje que es el elemento utilizado para demostrar la verdad de sus afirmaciones. Se corresponde con la retórica, que implica hablar bien para persuadir sin importar de qué se habla, enseñar elocuentemente cualquier cosa con prescindencia de que sea verdadera o falsa, buena o mala.

RELATIVISMO ÉTICO Y POLÍTICO

“La virtud del hombre consiste [según Gorgias] en estar en posición de manejar los negocios de la ciudad para así poder hacer bien a sus amigos y mal a sus enemigos procurando, por su parte, evitar todo sufrimiento....A cada persona le corresponde una virtud, y también un vicio, según sea su tarea, su edad y su función” (Platón, Menón, 71 e)⁶¹.

“Pródico afirma que las cosas son buenas o malas según el destino que les dan sus usuarios, como acontece con el dinero, por ejemplo.” (Pseudo platónico, Erixias, 397 D)

Como los sofistas aseveraban que no era posible un conocimiento necesario de la naturaleza, optaron por interesarse en el ser humano y la organización política.

Con relación a las normas morales debatieron si estaban determinadas por la naturaleza, y en tal caso eran comunes a todos, o si eran meras convenciones creadas por el hombre de acuerdo a situaciones y fines particulares. Plantearon que, como la experiencia muestra que la preocupación de los hombres es tener una vida próspera y sin sufrimientos, las normas no se originaban en principios comunes o naturales sino en los deseos y necesidades de la praxis individual y social. Además, al considerar que el hombre es la medida de todas las cosas, los valores éticos se restringen a la opinión individual y en este caso lo bueno y lo malo estará determinado por el deseo y utilidad personal, así como las conductas de los individuos dependerán de su propio deseo sin estar constreñidas por principios generales ni normas comunes. Por lo tanto, concluyeron que la moral no se fundamenta en principios universales sino que es relativa a la utilidad y deseo personal.

“Hubo una época [según Critias] en que la vida de los hombres era desordenada, bestial y esclava de la fuerza, en la cual no existía recompensa para la virtud ni tampoco castigo para el malvado. Entonces inventaron los hombres las leyes a fin de que la justicia pudiera ser tan arrogante como su antagonista, de manera que si alguien pecaba recibía un castigo.” (Sexto Empírico, IX 54)

“La mayoría de las veces [afirmó Calicles] naturaleza y convención se contradicen entre sí. ...En el plano de la naturaleza es absolutamente más feo lo

⁶¹ Platón, *Menon*, Traductor Enrique Lopez Castellan, Istmo, Madrid, 1999.

que es peor, es decir, padecer una injusticia; en el plano de la convención, en cambio, peor es cometerla.” (Platón, Gorgias, 483 a)⁶²

“Para Antifón la justicia consiste en no transgredir los principios legales de la ciudad en la que se es ciudadano. Un hombre puede conducirse en armonía con la justicia si ante testigos defiende las leyes y cuando está sólo, sin testimonio, sostiene, en cambio, los dictados de la naturaleza. En efecto, las imposiciones de la ley son artificiales más las de la naturaleza son necesarias. En verdad un hombre que infringe la ley queda libre de oprobio y de castigo en tanto no es observado por quienes guardan las convenciones.” (Papiro Oxirincos, XI, 1364)

“En un principio habitaban los humanos en dispersión y no existían ciudades. Así que se veían destruidos por las fieras, por ser generalmente más débiles que aquellas. ... Ya intentaban reunirse y ponerse a salvo con la fundación de ciudades, pero cuando se reunían, se atacaban unos a otros al no disponer la ciencia política. .. Zeus temió que sucumbiera toda nuestra raza y envió a Hermes que trajera a los hombres sentido moral y la justicia para que hubiera orden en las ciudades y ligaduras acordes de amistad.” (Platón, Protágoras, 321d /322c)⁶³

Se plantearon cuales eran los fundamentos de la organización política y si efectivamente existía una adecuación entre las leyes de la naturaleza y las leyes positivas que asegurara la armonía del hombre y su entorno. La tradición griega sostenía que sólo adecuando las leyes positivas a las leyes de la *physis* era posible tal armonía y, para confirmarlo, afirmaba que el legislador espartano Licurgo había sido inspirado por Apolo para redactar la constitución lacedemonia, y aprobaba que se consultara en el oráculo de Delfos la opinión de los dioses sobre los proyectos de ley. Este fundamento cósmico–religioso será negado por los sofistas que sostuvieron que todas las leyes eran convencionales por tres motivos:

- a) La diversidad de normas existentes en las distintas polis muestra que no hay un patrón legal común.
- b) No hay coincidencia entre la conducta del buen ciudadano respetuoso de las leyes, con la conducta natural de los seres humanos que está guiada por los sentimientos y deseos; esto es, que no concuerda lo que es naturalmente bueno para el hombre con lo que es bueno para la ley.

⁶² Platón, *Gorgias*, Traductor A.J.Cappelletti, EUDEBA, Buenos Aires, 1967.

⁶³ Platón, *Protágoras*, Traductores: J. Calonge Ruiz, E.Lledó Iñigo y C.García Gual, en *Diálogos Tm.I*, Gredos, , Barcelona, 1990.

- c) Si la ley que imparte justicia es coacción de las conductas y limita la acción, lo natural es tratar de eludirla, lo cual implica que, aunque lo peor según la ley sea cometer injusticias, según la naturaleza del hombre es padecer la justicia. Consecuentemente, también es natural que los hombres que no se sujetan a la ley, ya sea porque delinquen o son injustos, puedan obtener más beneficios y sean más felices que los justos que se atienen a las normas.

También se preguntaron si la sociedad era natural o convencional, esto es, si el hombre es social o individual por naturaleza. Protágoras, según el relato platónico, afirmó que los hombres inicialmente vivían aislados, sin leyes ni normas, pero debieron agruparse en comunidades para preservar sus vidas de los animales salvajes; en esta etapa se vieron obligados, a fin de permitir la convivencia e impedir que se exterminara la especie, a establecer leyes donde los más fuertes convinieran en no atacar ni robar a los más débiles.⁶⁴ Como de hecho los hombres necesitan vivir en comunidad, se debió convenir en la elaboración de un conjunto de reglas de conducta ciudadana para preservar la convivencia porque si no se implementaban, se romperían los límites del respeto por el otro y la ambición, la *Hybris*, llevaría al descontrol y a la destrucción de la sociedad. En consecuencia, la sociedad no es natural sino sólo fruto de un *contrato* entre individuos (lo que implica que el hombre no es social por naturaleza), y las normas y leyes sociales tienen su origen en la necesidad de convivencia y se establecen de acuerdo a las características de cada grupo y no en concordancia con las leyes de la naturaleza o la inspiración de los dioses. No obstante, hay que respetar las normas porque al ser necesarias para convivir, son útiles para la sociedad.

“Los que establecen las leyes, [dice Calicles] son los hombre débiles y los que forman la mayoría. En provecho propio y para su propia conveniencia establecen, por consiguiente, las leyes, tributan alabanzas e imponen censuras.... Por eso según la convención se considera injusto y feo el intento de dominar a la mayoría y a esto se lo denomina obrar injustamente. Pero la naturaleza nos revela que es justo que el más fuerte domine sobre el menos fuerte y el más poderoso sobre el menos poderoso.”(Platón, Gorgias, 483 c,d)

“Establecidas las leyes, [según Trasímaco] los gobernantes demuestran que para los gobernados es justo lo que les conviene, ¿No castigan a quienes violan esas leyes como culpables de una acción injusta? En todas las ciudades no es sino la

⁶⁴T. Hobbes, en el siglo XVII, retomará esta tesis.

conveniencia del gobierno establecido. Y éste, es el que tiene poder. De modo que lo justo es lo mismo en todas partes, lo que conviene al más fuerte”⁶⁵ (República, 338 e).⁶⁶

“Entiendo por injusto [dice Trasímaco] al hombre que puede tener grandes ventajas sobre los demás. ..Los que reprochan la injusticia, no lo hacen por miedo de cometerla, sino por temor a sufrirla. De tal modo la injusticia es más fuerte, más libre, más poderosa que la justicia, y lo justo consiste en lo más conveniente para el más fuerte y lo injusto en lo más conveniente y provechoso para uno mismo.” (Republica, 344 a/c)

Algunos sofistas sostuvieron una postura que justificaba el poder y la fuerza en sí mismos. En unos casos apelando a la diferencia entre lo convencional y lo natural; en otros casos, afirmando que la experiencia confirma el derecho del más fuerte a establecer lo que se denomina justicia.

Calicles afirmó que los hombres débiles, por ser la mayoría, inventaron las leyes para establecer una convención que los protegiese de los fuertes pero que en la naturaleza se puede comprobar que el fuerte domina al débil, por lo tanto, lo justo según la naturaleza, es que el fuerte ejerza el poder y tenga la facultad de abolir las leyes convencionales.

Trasímaco de Megara negó que la justicia fuese un valor que debiera ser tenido en cuenta en la acción política y sostuvo que lo justo y lo injusto no son más que decisiones arbitrarias de los gobiernos y consecuentemente, cambiantes y modificables. Avaló esta afirmación diciendo que la historia muestra que el fundamento de la justicia es el poder porque quienes lo poseen son los que legislan y establecen lo que debe ser aceptado o castigado; y agregó que, como los hombres actúan según sus intereses, la justicia será lo más provechoso para el que tenga el poder de establecerla. Los hechos revelan que el más fuerte prevalece sobre el más débil, pues los gobiernos, que son los que de hecho detentan la fuerza, crean las leyes que determinan cuales deben ser las conductas de los ciudadanos de acuerdo a su opinión y conveniencia. De modo que lo justo o lo injusto depende de la voluntad del más fuerte.

Cabe señalar que *Trasímaco*, como *Maquiavelo* en *El Príncipe*, no pretende proponer lo que la justicia y la política deben ser, sino lo que la experiencia revela acerca del poder.

⁶⁵ Esta postura será retomada por los filósofos del renacimiento, *Hobbes* y *Maquiavelo*.

⁶⁶ *Platón, República*, Traductor A. Camarero, EUDEBA, Buenos Aires, 1963

“Respecto a los dioses, no puedo saber [dice Protágoras] si existen o no existen ni la forma que tienen pues muchos son los obstáculos en el camino, la oscuridad del problema y la brevedad de la vida.” (Eusebio, Praep. Ev. XIV 3,7).

“Los antiguos consideraron como dioses al sol y a la luna, a los ríos, a las fuentes y en general a todas aquellas cosas que son útiles para nuestra vida, en la medida que la ayudan, igual que los egipcios deificaron al Nilo.” (Prodicó de Ceos - Sexto Empírico, Adversus mathematicos, IX, 18)

“Trasímaco asegura que los dioses no observan los asuntos humanos, pues de ser así no habrían desdeñado el más grande de todos los bienes entre los hombres, la justicia, pues vemos que la humanidad no la utiliza.” (Platón, Fedro, 239,21)⁶⁷

En referencia a los dioses mantuvieron la misma actitud relativista, es decir, ni afirmaron ni negaron su existencia, tomando una postura *agnóstica*. La existencia de los dioses está fuera de la experiencia humana, por lo tanto, cualquier opinión acerca de ellos carece de sustento como para afirmarlos o negarlos. Supusieron que el origen de la religión respondió a las experiencias subjetivas de necesidad o anhelos frente a la naturaleza, a la cual divinizaron, como se pone de manifiesto al darle al mar la figura de Poseidón, al fuego la de Hefestos o al rayo la de Zeus. También pusieron en duda la participación de los dioses en el quehacer humano basándose en la falta de equidad y justicia que muestra la historia.

Las teorías sofísticas expresaron y justificaron los nuevos valores de la sociedad ateniense del siglo V, como la libertad de expresión, el individualismo, la igualdad de los ciudadanos, la relatividad de los valores, la importancia del éxito material y la fuerza como justificación del poder. Aunque los filósofos posteriores rechazaron sus teorías por considerarlas alejadas del espíritu racional y teórico que caracterizó al pensamiento griego, cabe destacar que los sofistas fueron los precursores en mostrar la importancia de la experiencia para el conocimiento así como la relatividad de las teorías y la necesidad de la educación pública. Estas ideas recién serán revalorizadas en la modernidad.

SÓCRATES

⁶⁷ Platón, *Fedro*, Traductora M.Araujo, Aguilar, Buenos Aires, 1973

Sócrates nace en Atenas en el 469 y muere condenado por un juicio público en el 399 a. de C. Es uno de los pensadores más importantes porque va a cambiar la dirección del pensamiento filosófico y la concepción del hombre, precisando las bases de la cultura occidental.

Su pensamiento es *antropomórfico* pues el centro de su preocupación es el hombre mismo, principio que configura el humanismo. También modifica la concepción del ser humano puesto que reemplaza el paradigma del héroe, propio de la cultura griega clásica, por la *de ser racional con capacidad de análisis y de autocrítica*. “*Una vida carente de examen no es vida digna para un hombre*” (Apología 38 a)⁶⁸ dice Sócrates, remarcando que el sentido del intelecto es la reflexión, dirigida esencialmente al conocimiento de sí mismo, o sea la *autognosis*. El principio socrático *conócete a ti mismo*,⁶⁹ quiere decir que si alguien carece de esta actitud reflexiva, no desarrolla virtuosamente su esencia humana.

Sócrates tenía una profunda fe en la razón y suponía que el cosmos poseía leyes racionales accesibles a la comprensión del hombre; asimismo tenía la firme convicción de que existían normas comunes más allá del interés individual, cuyo conocimiento permitiría unificar los criterios morales. Por lo tanto, se oponía al escepticismo y relativismo sofístico y afirmaba, no sólo la posibilidad de conocer, sino que el conocimiento era el camino para determinar lo bueno y lo malo. Por este motivo dedicó su vida a la búsqueda de la verdad, considerada como un ideal al que el hombre podía aproximarse.

Sócrates nunca escribió porque entendía que el conocimiento era fruto de la actividad dialógica. No obstante, se puede conocer su pensamiento a través de sus biógrafos y comentaristas.

CONOCIMIENTO Y VIRTUD

“Pues si no supiéramos lo que es la virtud ¿de qué manera podríamos ser consejeros sobre el mejor modo de adquirirla?” (Laques, 190 b)⁷⁰

⁶⁸ Platón, *Apología de Sócrates*, Traductor C. Eggers Lan, EUDEBA, Buenos Aires, 1991

⁶⁹ Esta afirmación tiene su origen en los aforismos de los ‘Siete sabios de Grecia’ y ya se encontraba en el frontispicio del templo de Delfos.

⁷⁰ Platón, *Laques*, Trad. Calonge Ruiz, Lledó Iñigo y García Gual, en *Diálogos Tm.I*, Gredos, Barcelona, 1990.

“Los malvados, ¿no hacen siempre algún mal a los que más cerca de ellos viven, mientras los buenos harán algo bueno? ... Si hago algún daño a los que conviven conmigo, me arriesgo a algo malo de su parte. ... De modo que si corrompo lo hago involuntariamente. ...Es evidente que si aprendo, cesaré de hacer lo que hago involuntariamente.” (Apología, 25 c / 26 a)

En numerosos diálogos Sócrates sostiene que quien sepa lo que es bueno, también hará el bien, cuyo significado es que teoría y praxis, conocimiento y ética no se oponen, sino que el primero es el fundamento de la segunda. Efectivamente, para realizar bien una tarea y consecuentemente ser virtuoso, se requiere conocer el tema y los medios adecuados para obtener lo buscado; por ejemplo, un tonelero debe tener una idea clara acerca de lo que es un tonel, para qué sirve, y el uso que se le dará, (si es para vino o para aceite), porque sin este conocimiento no podrá encontrar las herramientas y materiales adecuados ni la mejor manera de hacerlo. Para Sócrates el conocimiento no es sólo teoría sino que actúa como el motor de la praxis porque da seguridad y eficacia para la acción; esto implica que toda acción humana si pretende ser virtuosa, debe estar precedida por el conocimiento, ya que resultaría imposible la excelencia si se ignorara el fin que se persigue y lo que se quiere conseguir.

También considera que en el plano moral el conocimiento es el fundamento de la virtud. El mal sólo puede generar el mal, pues sería contradictorio suponer que el mal generara el bien o el vicio la virtud. Y como no es admisible que se busque el propio daño, si alguien actúa mal, lo hace involuntariamente, por no analizar las derivaciones de sus actos. Quien se pregunte acerca de las consecuencias de sus acciones, sabiendo que el mal siempre se vuelve en contra de quien lo realiza, actuará bien, pues hacer el mal le impediría, a él o a sus descendientes, ser felices. Una sociedad corrupta, por caso, terminará tornándose peligrosa aún para los corruptos que obtuvieron beneficios iniciales. El mal, para Sócrates, es fruto de la ignorancia, de la incapacidad de analizar el fin y las derivaciones de los actos por lo tanto, el vicio se debe a la ignorancia mientras que la virtud moral depende del conocimiento. En suma, el conocimiento es el fundamento de la ética.

EL SENTIDO DE LA ENSEÑANZA SOCRÁTICA

Para Sócrates la posibilidad de acceder a la verdad se encuentra en el hombre mismo, en su capacidad racional que, adecuadamente utilizada, le permitirá descartar el error y demostrar la certeza o falsedad de las afirmaciones; por lo tanto, el conocimiento parte de la propia interioridad. Este es el significado de *conócete a ti mismo*. Cada uno debe tomar conciencia de su capacidad de pensar para poder desarrollarla plenamente y alcanzar la virtud y la felicidad. Por este objetivo de autognosis, pregunta sobre cuestiones que tienen que ver con la vida misma, sobre el sentido que ha de dársele o como debe ser vivida; pero a diferencia de los sofistas que analizaban cuales eran los mecanismos psicológicos que permitirían hacer prevalecer las opiniones, Sócrates creía en la existencia de principios y leyes racionales cuya verdad podía ser descubierta mediante el diálogo, porque al confrontar las ideas es posible detectar el error.

“En cierta ocasión que [Querofonte] fue a Delfos se atrevió a preguntar al oráculo si había alguien más sabio que yo. La pitonisa le respondió que no había nadie más sabio. ... Al enterarme de aquello reflexionaba así ¿Qué quiere decir el dios y qué enigma hace? Porque lo que es yo no tengo ni mucha ni poca conciencia de ser sabio. .. No es posible que [el dios] mienta puesto que no le está permitido.” (Apología 21 a,b)

Según cuentan los biógrafos un amigo le transmitió que el oráculo de Delfos le había dicho que él era el más sabio de los hombres. Frente a tal afirmación Sócrates se sorprende, porque conoce sus errores y sabe que hay muchas cosas que ignora; sin embargo, acepta el oráculo porque los dioses nunca se equivocan ni mienten pero, como sus mensajes están transmitidos por los hombres y éstos pueden confundirse, resuelve constatar su verdad. Supone que detrás de las palabras del oráculo debe haber algún sentido oculto que es necesario develar, y por tal motivo trata de confrontar su saber con el de otros ciudadanos.

“Al examinar a un político y dialogar con él experimenté lo siguiente: me pareció que muchos otros creían que este hombre era sabio, y sobre todo lo creía él mismo, pero en realidad no lo era. .. En cuanto a mi, al alejarme hice esta reflexión: yo soy más sabio que este hombre; en efecto, probablemente ninguno de los dos sabe nada valioso, pero éste cree saber algo, aunque no sabe, mientras que yo no se ni creo saber.”(Apología 21 c d)

“Después de los políticos acudí a los poetas. En poco tiempo me di cuenta que no hacían lo que hacían por sabiduría, sino por algún don natural o por estar inspirados, tal como los profetas y adivinos; estos también dicen muchas cosas

hermosas pero no entienden nada de lo que dicen. A la vez advertí que, por el hecho de ser poetas, también en las demás cosas creían ser los más sabios de los hombres pero que no lo eran. ... Para terminar acudí a los artesanos; sabían cosas que yo no sabía y en ese sentido eran más sabios que yo; pero me pareció que tenían el mismo defecto que los poetas: a causa de ejecutar bien su oficio, cada uno se creía que también era el más sabio en las demás cosas, incluso en las más difíciles y esta confusión oscurecía aquella sabiduría. ” (Apología 22 b / d)

Comienza a investigar con las personas más importantes, las que parecen y dicen que lo saben todo: los políticos, los poetas y los artesanos. Sin embargo, al dialogar acerca de las virtudes o las opiniones que sostienen, le responden mal o simplemente no saben nada acerca del tema: los artesanos tienen conocimiento de sus tareas, pero opinan también sobre lo que ignoran como si se tratase de algo que conocen; los poetas cantan bellas cosas, no obstante, no saben qué responder cuando se les interroga por el fundamento de sus afirmaciones porque dicen que surgieron por la inspiración de las musas;⁷¹ y los políticos hablan sobre cualquier cosa como si supiesen pero no pueden explicar ni avalar sus afirmaciones, sin dejar por esto de insistir en su certeza.

Luego de una larga pesquisa comprende la verdad del oráculo: él es más sabio, no porque sepa muchas cosas sino porque posee conciencia de su ignorancia, *sabe que no sabe, o no cree saber lo que no sabe*, en cambio las otras personas no tienen conciencia de su ignorancia y afirman saber sobre temas que en realidad desconocen. La interpretación del oráculo delimita lo verosímil de lo verdadero, mostrando la diferencia entre creer y saber, entre opinión y conocimiento: la creencia es un sentimiento que genera opiniones subjetivas y no requiere demostración ni comprobación; el saber en cambio, debe ser demostrado o comprobado.

Pero también precisa la concepción del hombre: el ser humano, al tomar conciencia de lo poco que sabe toma conciencia de ser finito e imperfecto; no obstante, esta conciencia hace que surja su facultad más valiosa que es *su capacidad de preguntar*, de plantearse problemas. La convicción de la propia ignorancia es el punto de partida de la actitud gnoseológica porque el que cree saberlo todo, no se cuestiona. La capacidad de *problematizar* que lo lleva a la búsqueda del saber, es lo que define al hombre y marca su diferencia con los otros seres.

“No hallarán otro [hombre] como yo, asignado a la ciudad por el dios, como a un grande y noble caballo, perezoso a causa de su tamaño y necesitado de ser

despertado por una especie de tábano. Así me parece que el dios me ha aplicado a la ciudad de un modo análogo, para que los despierte, persuada y reproche a cada uno en particular, sin cesar el día entero, siguiéndolos por todas partes.”
(Apología 30 e)

Su propia experiencia lo llevó a suponer que la misión que le señaló el oráculo para la ciudad era inculcar la actitud mental reflexiva en los ciudadanos para que cada uno comprendiera la necesidad de cuestionarse acerca de sí mismo y del sentido de su vida, así como acerca del significado de ‘verdad’ o ‘bondad’ antes de aplicarlos a los actos y elecciones. La misión de ayudar a despertar las conciencias dormidas de los atenienses podía compararse con la de un tábano que, posado sobre un caballo apático, intentaba despertarlo, solo que en su caso se refería a las conciencias de los ciudadanos para mantener vivo en ellos el deseo de conocimiento.

EL MÉTODO SOCRÁTICO

“Porque lo que digo no lo digo yo precisamente como algo ya sabido, sino que en común con vosotros investigo, de tal modo que si mi objetante aparece diciendo algo de peso, yo seré el primero en estar de acuerdo con él.” (Gorgias 506 a)

“Interroga primero sobre aquello que alguien cree que dice, cuando en realidad no dice nada... después confronta los argumentos unos con otros y muestra que, respecto de las mismas cosas y al mismo tiempo, sostienen afirmaciones contrarias. Gracias a este procedimiento se liberan de todas las grandes y sólidas opiniones que tienen sobre sí mismos, liberación ésta que es placentera para quien escucha y base firme para quien la experimenta.” (Sofista 230 b)⁷²

El diálogo es el método elegido por Sócrates para el conocimiento pero, para que la verdad se revele, sigue un orden que puede sintetizarse en tres pasos: el primero, consiste en interrogar acerca de un tema, preguntando como si no supiera nada respecto al mismo; este paso se denomina *ironía* y el objetivo es forzar al interlocutor a utilizar su sentido común para encontrar una respuesta. Frente a la definición dada por el interrogado continua con el análisis de su veracidad confrontándola con

⁷¹ Las *musas* eran deidades de la mitología griega que protegían las ciencias y las artes, y actuaban como inspiración para la creación.

ejemplos para constatar si la contradicen o si sólo se refiere a alguna situación particular y no abarca todos los casos posibles. Este segundo paso, donde trata de detectar el error, se denomina *refutación*. Un ejemplo extraído de *Laques*, donde Sócrates pregunta a este general qué es el valor, lo ilustra:

“Laques: ‘No es difícil responder. Si uno está dispuesto a rechazar, firme en su formación, a los enemigos y no huir, sabes bien que ese tal es valiente.

Sócrates: Sin duda [ese] es valiente.... ¿Pero qué dices de quien, huyendo y no resistiendo firme, combate contra los enemigos? ... Al modo como combaten los escitas, no menos huyendo que persiguiendo.... o los lacedemonios cuando en Platea se enfrentaron a los guerróforos persas, no quisieron pelear con ellos a pie firme sino que huyeron y, una vez que se quebraron las líneas de formación de los persas, dándose la vuelta como jinetes, pelearon y así vencieron en aquella batalla. ... Quería saber no sólo acerca de los valientes de la infantería, sino también acerca de los de la caballería y de todo género de combatientes, pero además, de los que son valientes en los peligros del mar y de cuantos lo son frente a las enfermedades, ante la pobreza y ante los asuntos públicos, y aun más, de cuantos son valientes no sólo ante dolores y terrores, sino también ante pasiones o placeres, tanto resistiendo como dándose la vuelta: pues en efecto existen, Laques, algunos valientes en tales situaciones.” (Laques, 190 e/ 191 e).

Ante la respuesta de Laques, que define como valiente a quien se queda en su puesto, enfrenta al enemigo y no huye, Sócrates le demuestra mediante ejemplos concretos (casos donde retroceder era una táctica que permitía llegar al triunfo o batallas donde el no avanzar a destiempo mostró prudencia de los generales), que su respuesta era errónea porque no abarcaba todos los modos de combatir posibles; además, hay distintas formas de valentía con relación a hechos y situaciones diferentes, como la enfermedad, la pobreza, los problemas cotidianos o las pasiones, y sin embargo, cuando se habla de *la valentía* no se hace referencia a un tipo especial sino a algo que todos los hechos valientes tienen en común y que en cualquier situación permite determinarla como tal.

Para que una afirmación se considere verdadera debe ser *válida para todos los casos*, y no limitada a algunos hechos particulares, no debe referirse a lo mudable sino a lo inmutable, a la esencia. Sócrates buscaba llegar a una definición universal, al *concepto*, que permitiese identificar, en cualquier caso y situación, lo que el objeto o cualidad es. Llegar a definiciones comunes y entendibles por todos es un requisito

⁷² Platón, *Sofista*, Trad. M.I.Santa Cruz, A.Vallejo Campos y N.L.Cordero, en *Diálogos Tm.V*, Gredos,

indispensable para posibilitar el conocimiento y la virtud pues, cuando no se comparte una definición común, teóricamente no se arribará a ningún conocimiento y moralmente provocará la anarquía. Este último tramo del diálogo se denomina *meyeútica*, que quiere decir *dar a luz*, porque el conocimiento es un proceso vital que permite parir la verdad.

Su método no pretendía exponer doctrinas sino estimular la investigación en aquellos que interrogaba a fin de que extrajesen de sí mismos contestaciones coherentes que les permitieran descubrir la verdad. Implicaba también la confianza en la capacidad cognoscitiva humana que bien guiada puede realizarse. Sócrates no aceptaba el escepticismo sofístico sino que creía que, si se descartaban las opiniones erróneas mediante la confrontación de ideas, había una verdad alcanzable por el hombre.

Estos diálogos se practicaban en la plaza pública, el Ágora, generalmente en presencia de jóvenes seguidores y era posible que el interlocutor se sintiese ridículo y se disgustara con quien mostraba su ignorancia. No era la intención de Sócrates molestar al prójimo sino que, al interpretar el oráculo, había entendido que su misión en la vida era despertar las conciencias dormidas para que, sobre la base del conocimiento de sí mismos, fuesen mejores hombres y mejores ciudadanos.

EL JUICIO DE SÓCRATES

El constante cuestionamiento a los valores de su época y los diálogos callejeros que afectaban a los ciudadanos más poderosos, le crearon muchos enemigos que lo acusaron en el 399 a. de C. de no creer en los dioses de la ciudad y de corromper a los jóvenes. Aunque la defensa realizada por Sócrates en el juicio público demostró su inocencia, fue considerado culpable por una escasa mayoría de votos, y en la segunda votación, condenado a muerte.

“Persuadido como estoy de que no hago injusticia a nadie, lejos estoy de hacerme injusticia a mi mismo, y decir respecto de mi mismo que soy merecedor de algún mal y proponer algo de esa índole sobre mí.” (Apología 37 b)

“Han de saber que, vaya adonde vaya, los jóvenes estarán dispuestos a oírme cuando hablo, como aquí. Y si yo los alejara, ellos mismos me expulsarían, persuadiendo a sus mayores; pero si no los alejara me expulsarían sus padres y parientes por sí mismos.” (Apología 37 d)

De acuerdo a las disposiciones legales de Atenas si la Asamblea lo consideraba culpable en la primera votación, el condenado podía pedir una pena más leve, como una multa o el destierro, que generalmente era aceptada en la segunda votación. Pero Sócrates, habiendo demostrado que la acusación de no creer en los dioses era falsa, ya que entre otros hechos su accionar respondía a un mensaje de Apolo, y que la de corromper a los jóvenes también era falsa pues no enseñaba ninguna teoría sino tan sólo un método para pensar, consideró que si aceptaba la culpabilidad sabiendo que no era real, transgredía la verdad y la justicia. Sin embargo, para cumplir con las normas del juicio, evaluó las posibles propuestas: se negó a pagar una multa porque carecía de riqueza; tampoco consideró viable el destierro, que sólo hubiera postergado su muerte, porque él no podía dejar de cumplir con su misión y en otras polis también habría molestado que enseñara a pensar a los jóvenes; por lo que propuso ser mantenido por el Estado como los benefactores públicos y los grandes atletas. Esta propuesta encolerizó a los jueces. Sus discípulos, entre ellos Platón, ofrecieron hacerse cargo de una multa para evitar la irritación de los jueces, y ante su insistencia Sócrates terminó ofreciendo una pequeña suma pero negándose a abandonar los diálogos públicos, esto es, su misión de despertar las conciencias. Tal actitud provocó el voto definitivo y un mes después debió beber la cicuta, un veneno poderoso, que era el modo ateniense de efectivizar la sentencia. Es muy posible que los atenienses no pretendieran su condena a muerte, pero la integridad moral de Sócrates seguramente los provocó a votarla.

“Lo difícil no es evitar la muerte sino que mucho más difícil es evitar la bajeza... Y ahora yo me marcho, condenado a muerte por ustedes, pero ellos [los acusadores y jueces] han sido condenados por la verdad por depravación e injusticia. Yo me atengo a mi pena, ellos a la suya.” (Apología 39 b)

“Grande es la esperanza de que [la muerte] sea un bien. En efecto, el morir es una de dos cosas: o bien no se existe ni se posee ninguna sensación de nada, o bien, como algunos dicen, se produce una transformación del alma, y un cambio de morada desde este lugar hacia otro lugar.” (Apología 40 c)

En su discurso final acusa duramente a sus acusadores por no haberse atenido a la verdad de la demostración y actuar guiados por el resentimiento, pronosticándoles

el juicio adverso de la posteridad por la injusticia cometida. Irónicamente planteó que no se podía asegurar que su condena significara realmente un castigo pues nadie sabía con exactitud que pasaba después de la muerte, si se trataba de un sueño definitivo o si era una existencia mejor junto a los grandes hombres de la antigüedad. Los jueces, al condenarlo sin analizar el significado de la sentencia, ponían de manifiesto su ignorancia.

“¿Te parece que puede subsistir y no caer en total subversión una ciudad en la cual las sentencias falladas, en lugar de tener fuerza plena, puedan ser desautorizadas y destruidas por simples particulares?” (Critón, 50 b)⁷³.

“Todo corruptor de las leyes pasaría ciertamente quizá por ser corruptor de los jóvenes y de los hombres sin seso. En tal caso [dirían las leyes de Atenas] ¿querrás evitar las ciudades bien legisladas y los hombres de vida más ordenada? Y en tal caso, ¿Valdrá la pena seguir viviendo?.. ¿Piensas que tu ocupación [la dialéctica] no se revelará entonces como un papel indigno representado por ti?” (Critón 53 c,d)

La ejecución se demoró un mes por cuestiones religiosas y en ese lapso Sócrates estuvo en la cárcel rodeado de sus amigos y discípulos. Frente a la inminencia de la muerte nuevamente le propusieron y organizaron su evasión pero no la aceptó, aduciendo que si durante toda su vida había gozado de los beneficios de la leyes de Atenas y ahora que las mismas juzgaban que su muerte era conveniente para la ciudad las transgredía, hubiera justificado la condena y habría sido realmente culpable; la sentencia fue decisión de los jueces y como tal, formaba parte de la falibilidad humana, pero la injusticia del tribunal no significaba que las leyes que racionalizaban la ciudad fueran las causantes de la misma; además, siempre había sostenido que la verdadera virtud del ciudadano era respetar la ley y cumplir sus decisiones, por lo tanto, no podía contradecirse quebrantando lo dispuesto por ellas.

Ante la condena y la viabilidad de evitar la muerte, Sócrates no analiza la injusticia de la sentencia sino, si transgredir la ley, significaría la posibilidad de traicionar la elección de atenerse a la verdad y a la justicia que había dado sentido a su vida. Su conclusión fue que el hecho de vivir no justificaba hacerlo sin dignidad. La muerte de Sócrates se habría evitado si hubiese traicionado su conciencia aceptando no cumplir su misión y permaneciendo indiferente ante la búsqueda de la verdad. No lo hizo, tampoco aceptó que sus discípulos sobornaran a los guardianes para poder huir a otra polis. Su actitud confirma que el significado de los conceptos morales no se

⁷³ Platón, *Critón*, Traductor L.Noussan Lettry, EUDEBA, Buenos Aires, 1966

alcanza con la definición retórica, sino que sólo cobra verdadero sentido cuando se lo lleva a la praxis: lo que importa es vivir dignamente. Su fe en el hombre y en la verdad, le permitió suponer que el conocimiento evitaría el error, haciendo virtuosos y felices a los hombres y honestos y respetuosos de la ley a los ciudadanos.

LABORATORIO REFLEXIVO:

Analice el texto e identifique los argumentos de su defensa y las justificaciones del discurso final.

APOLOGÍA DE SÓCRATES (Fragmentos)

17^a No sé, atenienses, la sensación que habéis experimentado por las palabras de mis acusadores. Ciertamente, bajo su efecto, incluso yo mismo he estado a punto de no reconocermes; tan persuasivamente hablaban. Sin embargo, por así decirlo, no han dicho nada verdadero. De las muchas mentiras que han urdido, una me causó especial extrañeza, aquella en la que decían que teníais que precaveros de ser engañados por mí porque, dicen ellos, soy hábil para hablar. En efecto, no sentir vergüenza de que inmediatamente les voy a contradecir con la realidad cuando de ningún modo me muestre hábil para hablar, eso me ha parecido en ellos lo más falta de vergüenza, si no es que acaso éstos llaman hábil para hablar al que dice la verdad. Pues, si es eso lo que dicen, yo estaría de acuerdo en que soy orador, pero no al modo de ellos. En efecto, como digo, éstos han dicho poco o nada verdadero. En cambio, vosotros vais a oír de mí toda la verdad; ciertamente, por Zeus, atenienses, no oiréis bellas frases, como las de éstos, adornadas cuidadosamente con expresiones y vocablos, sino que vais a oír frases dichas al azar con las palabras que me vengan a la boca; porque estoy seguro de que es justo lo que digo, y ninguno de vosotros espere otra cosa. Pues, por supuesto, tampoco sería adecuado, a esta edad mía, presentarme ante vosotros como un jovencuelo que modela sus discursos. Además y muy seriamente, atenienses, os suplico y pido que si me oís hacer mi defensa con las mismas expresiones que acostumbro a usar, bien en el ágora, encima de las mesas de los cambistas, donde muchos de vosotros me habéis oído, bien en otras partes, que no os cause extrañeza, ni protestéis por ello. En efecto, la situación es ésta. Ahora, por primera vez, comparezco ante un tribunal a mis setenta años. Simplemente, soy ajeno al modo de expresarse aquí. Del mismo modo que si, en realidad, fuera extranjero me consentiríais, por supuesto, que hablara con el acento y manera en los que me hubiera educado.

18^a Análogamente solicito ahora os pido como algo justo, según me parece a mí, que me permitáis mi manera de expresarme -quizá podría ser peor, quizá mejor- y consideréis y pongáis atención solamente a si digo cosas justas o no. Éste es el deber del juez, el del orador, decir la verdad.

Ciertamente, atenienses, es justo que yo me defienda, en primer lugar, frente a las primeras acusaciones falsas contra mí y a los primeros acusadores; después, frente a las últimas, y a los últimos. En efecto, desde antiguo y durante

ya muchos años, han surgido ante vosotros muchos acusadores míos, sin decir verdad alguna, a quienes temo yo más que a Ánito y los suyos, aun siendo también éstos temibles. Pero lo son más, atenienses, los que tomándoos a muchos de vosotros desde niños os persuadían y me acusaban mentirosamente, diciendo que hay un cierto Sócrates, sabio, que se ocupa de las cosas celestes, que investiga todo lo que hay bajo la tierra y que hace más fuerte el argumento más débil. Éstos, atenienses, los que han extendido esta fama, son los temibles acusadores míos, pues los oyentes consideran que los que investigan eso no creen en los dioses. En efecto, estos acusadores son muchos y me han acusado durante ya muchos años, y además hablaban ante vosotros en la edad en la que más podíais darles crédito, porque algunos de vosotros erais niños o jóvenes y porque acusaban in absentia, sin defensor presente. Lo más absurdo de todo es que ni siquiera es posible conocer y decir sus nombres, si no es precisamente el de cierto comediógrafo. Los que, sirviéndose de la envidia y la tergiversación, trataban de persuadirnos y los que, convencidos ellos mismos, intentaban convencer a otros son los que me producen la mayor dificultad. En efecto, ni siquiera es posible hacer subir aquí y poner en evidencia a ninguno de ellos, sino que es necesario que yo me defienda sin medios, como si combatiera sombras, y que argumente sin que nadie me responda. En efecto, admitid también vosotros, como yo digo, que ha habido dos clases de acusadores míos: unos, los que me han acusado recientemente, otros, a los que ahora me refiero, que me han acusado desde hace mucho, y creed que es preciso que yo me defienda frente a éstos en primer lugar. Pues también vosotros les habéis oído acusarme anteriormente y mucho más que a estos últimos.

- 19^a Dicho esto, hay que hacer ya la defensa, atenienses, e intentar arrancar de vosotros, en tan poco tiempo, esa mala opinión que vosotros habéis adquirido durante un tiempo tan largo. Quisiera que esto resultara así, si es mejor para vosotros y para mí, y conseguir algo con mi defensa, pero pienso que es difícil y de ningún modo me pasa inadvertida esta dificultad. Sin embargo, que vaya esto por donde al dios le sea grato, debo obedecer a la ley y hacer mi defensa.

Recojamos, pues, desde el comienzo cuál es la acusación a partir de la que ha nacido esa opinión sobre mí, por la que Meleto, dándole crédito también, ha presentado esta acusación pública. Veamos, ¿con qué palabras me calumniaban los tergiversadores? Como si, en efecto, se tratara de acusadores legales, hay que dar lectura a su acusación jurada . «Sócrates comete delito y se

mete en lo que no debe al investigar las cosas subterráneas y celestes, al hacer más fuerte el argumento más débil y al enseñar estas mismas cosas a otros». Es así, poco más o menos. En efecto, también en la comedia de Aristófanes veríais vosotros a cierto Sócrates que era llevado de un lado a otro afirmando que volaba y diciendo otras muchas necedades sobre las que yo no entiendo ni mucho ni poco. Y no hablo con la intención de menospreciar este tipo de conocimientos, si alguien es sabio acerca de tales cosas, no sea que Meleto me entable proceso con esta acusación, sino que yo no tengo nada que ver con tales cosas, atenienses. Presento como testigos a la mayor parte de vosotros y os pido que cuantos me habéis oído dialogar alguna vez os informéis unos a otros y os lo deis a conocer; muchos de vosotros estáis en esta situación. En efecto, informaos unos con otros de si alguno de vosotros me oyó jamás dialogar poco o mucho acerca de estos temas. De aquí conoceréis que también son del mismo modo las demás cosas que acerca de mí la mayoría dice.

Pero no hay nada de esto, y si habéis oído a alguien decir que yo intento educar a los hombres y que cobro dinero , tampoco esto es verdad. Pues también a mí me parece que es hermoso que alguien sea capaz de educar a los hombres como Gorgias de Leontinos, Pródico de Ceos e Hipias de Élida . Cada uno de éstos, atenienses, yendo de una ciudad a otra, persuaden a los jóvenes -a quienes les es posible recibir lecciones, gratuitamente del que quieran de sus conciudadanos- a que abandonen las lecciones de éstos y reciban las suyas pagándoles dinero y debiéndoles agradecimiento.

- 20^a Por otra parte, está aquí otro sabio, natural de Paros, que me he enterado de que se halla en nuestra ciudad. Me encontré casualmente al hombre que ha pagado a los sofistas más dinero que todos los otros juntos, Calias , el hijo de Hipónico. A éste le pregunté -pues tiene dos hijos-: «Callas, le dije, si tus dos hijos fueran potros o becerros, tendríamos que tomar un cuidador de ellos y pagarle; éste debería hacerlos aptos y buenos en la condición natural que les es propia, y sería un conocedor de los caballos o un agricultor. Pero, puesto que son hombres, ¿qué cuidador tienes la intención de tomar? ¿Quién es conocedor de esta clase de perfección, de la humana y política? Pues pienso que tú lo tienes averiguado por tener dos hijos». «¿Hay alguno o no?», dije yo. «Claro que sí», dijo él. «¿Quién, de dónde es, por cuánto enseña?», dije yo. «Oh Sócrates -dijo él-; Eveno , de Paros, por cinco minas». Y yo consideré feliz a Eveno, si verdaderamente posee ese arte y enseña tan convenientemente. En cuanto a mí, presumiría y me jactaría, si supiera estas cosas, pero no las sé, atenienses.

..... - - - -

24b Acerca de las Acusaciones que me hicieron los primeros acusadores sea ésta suficiente defensa ante vosotros. Contra Meleto, el honrado y el amante de la ciudad, según él dice, y contra los acusadores recientes voy a intentar defenderme a continuación. Tomemos, pues, a su vez, la acusación jurada de éstos, dado que son otros acusadores. Es así: «Sócrates delinque corrompiendo a los jóvenes y no creyendo en los dioses en los que la ciudad cree, sino en otras divinidades nuevas.» Tal es la acusación. Examinémosla punto por punto.

Dice, en efecto, que yo delinco corrompiendo a los jóvenes. Yo, por mi parte, afirmo que -Meleto delinque porque bromea en asunto serio, sometiendo a juicio con ligereza a las personas y simulando esforzarse e inquietarse por cosas que jamás le han preocupado. Voy a intentar mostraros que esto es así.

-Ven aquí , Meleto, y dime: ¿No es cierto que consideras de la mayor importancia que los jóvenes sean lo mejor posible?

-Yo sí.

-Ea, di entonces a éstos quién los hace mejores. Pues es evidente que lo sabes, puesto que te preocupa. En efecto, has descubierto al que los corrompe, a mí, según dices, y me traes ante estos jueces y me acusas.

-Vamos, di y revela quién es el que los hace mejores. ¿Estás viendo, Meleto, que callas y no puedes decirlo? Sin embargo, ¿no te parece que esto es vergonzoso y testimonio suficiente de lo que yo digo, de que este asunto no ha sido en nada objeto de tu preocupación? Pero dilo, amigo, ¿quién los hace mejores?

-Las leyes.

-Pero no te pregunto eso, excelente Meleto, sino qué hombre, el cual ante todo debe conocer esto mismo, las leyes.

-Éstos, Sócrates, los jueces .

-¿Qué dices, Meleto, éstos son capaces de educar a los jóvenes y de hacerlos mejores?

-Sí, especialmente.

-¿Todos, o unos sí y otros no?

-Todos.

-Hablas bien, por Hera, y presentas una gran abundancia de bienhechores. ¿Qué, pues? ¿Los que nos escuchan los hacen también mejores, o no?

25^a También éstos.

-¿Y los miembros del Consejo?

-También los miembros del Consejo.

-Pero, entonces, Meleto, ¿acaso los que asisten a la Asamblea, los asambleístas corrompen a los jóvenes? ¿O también aquéllos, en su totalidad, los hacen mejores?

-También aquéllos.

-Luego, según parece, todos los atenienses los hacen buenos y honrados excepto yo, y sólo yo los corrompo. ¿Es eso lo que dices?

-Muy firmemente digo eso.

-Me atribuyes, sin duda, un gran desacierto. Contéstame. ¿Te parece a ti que es también así respecto a los caballos? ¿Son todos los hombres los que los hacen mejores y uno sólo el que los resabia? ¿O, todo lo contrario, alguien sólo o muy pocos, los cuidadores de caballos, son capaces de hacerlos mejores, y la mayoría, si tratan con los caballos y los utilizan, los echan a perder? ¿No es así, Meleto, con respecto a los caballos y a todos los otros animales? Sin ninguna duda, digáis que sí o digáis que no tú y Ánito. Sería, en efecto, una gran suerte para los jóvenes si uno solo los corrompe y los demás les ayudan. Pues bien, Meleto, has mostrado suficientemente que jamás te has interesado por los jóvenes y has descubierto de modo claro tu despreocupación, esto es, que no te has cuidado de nada de esto por lo que tú me traes aquí.

Dinos aún, Meleto, por Zeus, si es mejor vivir entre ciudadanos honrados o malvados. Contesta, amigo. No te pregunto nada difícil. ¿No es cierto que los

malvados hacen daño a los que están siempre a su lado, y que los buenos hacen bien?

-Sin duda.

-¿Hay alguien que prefiera recibir daño de los que están con él a recibir ayuda? Contesta, amigo. Pues la ley ordena responder. ¿Hay alguien que quiera recibir daño?

-No, sin duda.

-Ea, pues. ¿Me traes aquí en la idea de que corrompo a los jóvenes y los hago peores voluntaria o involuntariamente?

-Voluntariamente, sin duda.

-¿Qué sucede entonces, Meleto? ¿Eres tú hasta tal punto más sabio que yo, siendo yo de esta edad y tú tan joven, que tú conoces que los malos hacen siempre algún mal a los más próximos a ellos, y los buenos bien; en cambio yo, por lo visto, he llegado a tal grado de ignorancia, que desconozco, incluso, que si llego a hacer malvado a alguien de los que están a mi lado corro peligro de recibir daño de él y este mal tan grande lo hago voluntariamente, según tú dices? Esto no te lo creo yo, Meleto, y pienso que ningún otro hombre.

26^a En efecto, o no los corrompo, o si los corrompo, lo hago involuntariamente, de manera que tú en uno u otro caso mientes. Y si los corrompo involuntariamente, por esta clase de faltas la ley no ordena hacer comparecer a uno aquí, sino tomarle privadamente y enseñarle y reprenderle. Pues es evidente que, si aprendo, cesaré de hacer lo que hago involuntariamente. Tú has evitado y no has querido tratar conmigo ni enseñarme; en cambio, me traes aquí, donde es ley traer a los que necesitan castigo y no enseñanza.

Pues bien, atenienses, ya es evidente lo que yo decía, que Meleto no se ha preocupado jamás por estas cosas, ni poco ni mucho. Veamos, sin embargo; dínos cómo dices que yo corrompo a los jóvenes. ¿No es evidente que, según la acusación que presentaste, enseñándoles a creer no en los dioses en los que cree la ciudad, sino en otros espíritus nuevos? ¿No dices que los corrompo enseñándoles esto?

-En efecto, eso digo muy firmemente.

-Por esos mismos dioses, Meleto, de los que tratamos, hablemos aún más claramente a mí y a estos hombres. En efecto, yo no puedo llegar a saber si dices que yo enseñé a creer que existen algunos dioses -y entonces yo mismo creo que hay dioses y no soy enteramente ateo ni delinco en eso-, pero no los que la ciudad cree, sino otros, y es esto lo que me inculpas, que otros, o bien afirmas que yo mismo no creo en absoluto en los dioses y enseñé esto a los demás.

-Digo eso, que no crees en los dioses en absoluto.

-Oh sorprendente Meleto, ¿para qué dices esas cosas? ¿Luego tampoco creo, como los demás hombres, que el sol y la luna son dioses?

-No, por Zeus, jueces, puesto que afirma que el sol es una piedra y la luna, tierra.

-¿Crees que estás acusando a Anaxágoras, querido Meleto? ¿Y desprecias a éstos y consideras que son desconocedores de las letras hasta el punto de no saber que los libros de Anaxágoras de Clazómenas están llenos de estos temas? Y, además, ¿aprenden de mí los jóvenes lo que de vez en cuando pueden adquirir en la orquesta, por un dracma como mucho, y reírse de Sócrates si pretende que son tuyas estas ideas, especialmente al ser tan extrañas? Pero, oh Meleto, ¿te parece a ti que soy así, que no creo que exista ningún dios?

-Ciertamente que no, por Zeus, de ningún modo. -No eres digno de crédito, Meleto, incluso, según creo, para ti mismo. Me parece que este hombre, ateniense, es descarado e intemperante y que, sin más, ha presentado esta acusación con cierta insolencia, intemperancia y temeridad juvenil. Parece que trama una especie de enigma para tantear.

27^a «¿Se dará cuenta ese sabio de Sócrates de que estoy bromeando y contradiciéndome, o le engañaré a él y a los demás oyentes?» Y digo esto porque es claro que éste se contradice en la acusación; es como si dijera: «Sócrates delinque no creyendo en los dioses, pero creyendo en los dioses». Esto es propio de una persona que juega.

Examinad, pues, atenienses por qué me parece que dice eso. Tú, Meleto, contéstame. Vosotros, como os rogué al empezar, tened presente no protestar si construyo las frases en mi modo habitual.

-¿Hay alguien, Meleto, que crea que existen cosas humanas, y que no crea que existen hombres? Que conteste, jueces, y que no proteste una y otra vez. ¿Hay alguien que no crea que existen caballos y que crea que existen cosas propias de caballos? ¿O que no existen flautistas, y sí cosas relativas al toque de la flauta? No existe esa persona, querido Meleto; si tú no quieres responder, te lo digo yo a ti y a estos otros. Pero, responde, al menos, a lo que sigue.

-¿Hay quien crea que hay cosas propias de divinidades, y que no crea que hay divinidades?

-No hay nadie.

-¿Qué servicio me haces al contestar, aunque sea a regañadientes, obligado por éstos! Así pues, afirmas que yo creo y enseño cosas relativas a divinidades, sean nuevas o antiguas; por tanto, según tu afirmación, y además lo juraste eso en tu escrito de acusación, creo en lo relativo a divinidades. Si creo en cosas relativas a divinidades, es sin duda de gran necesidad que yo crea que hay divinidades. ¿No es así? Sí lo es. Supongo que estás de acuerdo, puesto que no contestas. ¿No creemos que las divinidades son dioses o hijos de dioses? ¿Lo afirmas o lo niegas?

-Lo afirmo.

-Luego si creo en las divinidades, según tú afirmas, y si las divinidades son en algún modo dioses, esto sería lo que yo digo que presentas como enigma y en lo que bromeas, al afirmar que yo no creo en los dioses y que, por otra parte, creo en los dioses, puesto que creo en las divinidades. Si, a su vez, las divinidades son hijos de los dioses, bastardos nacidos de ninfas o de otras mujeres, según se suele decir, ¿qué hombre creería que hay hijos de dioses y que no hay dioses? Sería, en efecto, tan absurdo como si alguien creyera que hay hijos de caballos y burros, los mulos, pero no creyera que hay caballos y burros. No es posible, Meleto, que hayas presentado esta acusación sin el propósito de ponernos a prueba, o bien por carecer de una imputación real de la que acusarme. No hay ninguna posibilidad de que tú persuadas a alguien, aunque sea de poca inteligencia, de que una misma persona crea que hay cosas relativas a las divinidades y a los dioses y, por otra parte, que esa persona no crea en divinidades, dioses ni héroes.

28ª Pues bien, atenienses, me parece que no requiere mucha defensa demostrar que yo no soy culpable respecto a la acusación de Meleto, y que ya es suficiente lo que ha dicho.

Lo que yo decía antes, a saber, que se ha producido gran enemistad hacia mí por parte de muchos, sabed bien que es verdad. Y es esto lo que me va a condenar, si me condena, no Meleto ni Anito sino la calumnia y la envidia de muchos. Es lo que ya ha condenado a otros muchos hombres buenos y los seguirá condenando. No hay que esperar que se detenga en mí.

Quizá alguien diga: «¿No te da vergüenza, Sócrates, haberte dedicado a una ocupación tal por la que ahora corres peligro de morir?» A éste yo, a mi vez, le diría unas palabras justas: «No tienes razón, amigo, si crees que un hombre que sea de algún provecho ha de tener en cuenta el riesgo de vivir o morir, sino el examinar solamente, al obrar, si hace cosas justas o injustas y actos propios de un hombre bueno o de un hombre malo. De poco valor serían; según tu idea, cuantos semidioses murieron en Troya y, especialmente, el hijo de Tetis, el cual, ante la idea de aceptar algo deshonesto, despreció el peligro hasta el punto de que, cuando, ansioso de matar a Héctor, su madre, que era diosa, le dijo, según creo, algo así como: «Hijo, si vengas la muerte de tu compañero Patroclo y matas a Héctor; tú mismo morirás, pues el destino está dispuesto para ti inmediatamente después de Héctor»; él, tras oírlo, desdeñó la muerte y el peligro, temiendo mucho más vivir siendo cobarde sin vengar a los amigos, y dijo «Que muera yo en seguida después de haber hecho justicia al culpable, a fin de que no quede yo aquí -junto a las cóncavas naves, siendo objeto de risa, inútil peso de la tierra.» ¿Crees que pensó en la muerte y en el peligro?

Pues la verdad es lo que voy a decir, atenienses. En el puesto en el que uno se coloca porque considera que es el mejor, o en el que es colocado por un superior, allí debe, según creo, permanecer y arriesgarse sin tener en cuenta ni la muerte ni cosa alguna,- más que la deshonra. En efecto, atenienses, obraría yo indignamente, si, al asignarme un puesto los jefes que vosotros elegisteis para mandarme en Potidea, en Anfípolis y en Delion, decidí permanecer como otro cualquiera allí donde ellos me colocaron y corrí, entonces, el riesgo de morir, y en cambio ahora, al ordenarme el dios, según he creído y aceptado, que debo vivir filosofando y examinándome a mí mismo y a los demás, abandonara mi puesto por temor a la muerte o a cualquier otra cosa.

29^a Sería indigno y realmente alguien podría con justicia traerme ante el tribunal diciendo que no creo que hay dioses, por desobedecer al oráculo, temer la muerte y crearme sabio sin serlo. En efecto, atenienses, temer la muerte no es otra cosa que creer ser sabio sin serlo, pues es creer que uno sabe lo que no sabe. Pues nadie conoce la muerte, ni siquiera si es, precisamente, el mayor de todos los bienes para el hombre, pero la temen como si supieran con certeza que es el mayor de los males. Sin embargo, ¿cómo no va a ser la más reprochable ignorancia la de creer saber lo que no se sabe? Yo, atenienses, también quizá me diferencio en esto de la mayor parte de los hombres, y, por consiguiente, si dijera que soy más sabio que alguien en algo, sería en esto, en que no sabiendo suficientemente sobre las cosas del Hades, también reconozco no saberlo. Pero sí sé que es malo y vergonzoso cometer injusticia y desobedecer al que es mejor, sea dios u hombre. En comparación con los males que sé que son males, jamás temeré ni evitaré lo que no sé si es incluso un bien. De manera que si ahora vosotros me dejarais libre no haciendo caso a Anito, el cual dice que o bien era absolutamente necesario que yo no hubiera comparecido aquí o que, puesto que he comparecido, no es posible no condenarme a muerte, explicándoos que, si fuera absuelto, vuestros hijos, poniendo inmediatamente en práctica las cosas que Sócrates enseña, se corromperían todos totalmente, y si, además, me dijerais: «Ahora, Sócrates, no vamos a hacer caso a Anito, sino que te dejamos libre, a condición, sin embargo, de que no gastes ya más tiempo en esta búsqueda y de que no filosofes, y si eres sorprendido haciendo aún esto, morirás»; si, en efecto, como dije, me dejarais libre con esta condición, yo os diría: «Yo, atenienses, os aprecio y os quiero, pero voy a obedecer al dios más que a vosotros y, mientras aliente y sea capaz, es seguro que no dejaré de filosofar, de exhortaros y de hacer manifestaciones al que de vosotros vaya encontrando, diciéndole lo que acostumbro: Mi buen amigo, siendo ateniense, de la ciudad más grande y más prestigiada en sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y, en cambio no te preocupas ni interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible?'.» 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 que 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.

30^a Haré esto con el que me encuentre, joven o viejo, forastero o ciudadano, y más con los ciudadanos por cuanto más próximos estáis a mí por origen. Pues, esto lo manda el dios, sabedlo bien, y yo creo que todavía no os ha surgido mayor bien en la ciudad que mi servicio al dios. En efecto, voy por todas partes sin hacer otra cosa que intentar persuadiros, a jóvenes y viejos, a no ocuparos ni de los cuerpos ni de los bienes antes que del alma ni, con tanto afán, a fin de que ésta sea lo mejor posible, diciéndoos: «No sale de las riquezas la virtud para los hombres, sino de la virtud, las riquezas y todos los otros bienes, tanto los privados como los públicos. Si corrompo a los jóvenes al decir tales palabras, éstas serían dañinas. Pero si alguien afirma que yo digo otras cosas, no dice verdad. A esto yo añadiría «Atenienses, haced caso o no a Anito, dejadme o no en libertad, en la idea de que no voy a hacer otra cosa, aunque hubiera de morir muchas veces.»»

No protestéis, atenienses, sino manteneos en aquello que os supliqué, que no protestéis por lo que digo, sino que escuchéis. Pues, incluso, vais a sacar provecho escuchando, según creo. Ciertamente, os voy a decir algunas otras cosas por las que quizá gritaréis. Pero no hagáis eso de ningún modo. Sabed bien que si me condenáis a muerte, siendo yo cual digo que soy, no me dañaréis a mí más que a vosotros mismos. En efecto, a mí no me causarían ningún daño ni Meleto ni Anito; cierto que tampoco podrían, porque no creo que naturalmente esté permitido que un hombre bueno reciba daño de otro malo. Ciertamente, podría quizá matarlo o desterrarlo o quitarle los derechos ciudadanos. Éste y algún otro creen, quizá, que estas cosas son grandes males; en cambio yo no lo creo así, pero sí creo que es un mal mucho mayor hacer lo que éste hace ahora: intentar condenar a muerte a un hombre injustamente.

Ahora, atenienses, no trato de hacer la defensa en mi favor, como alguien podría creer, sino en el vuestro, no sea que al condenarme cometáis un error respecto a la dádiva del dios para vosotros. En efecto, si me condenáis a muerte, no encontraréis fácilmente, aunque sea un tanto ridículo decirlo, a otro semejante colocado en la ciudad por el dios del mismo modo que, junto a un caballo grande y noble pero un poco lento por su tamaño, y que necesita ser agujoneado por una especie de tábano, según creo, el dios me ha colocado junto a la ciudad para una función semejante, y como tal, despertándoos, persuadiéndoos y reprochándoos uno a uno, no cesaré durante todo el día de posarme en todas partes.

31^a No llegaréis a tener fácilmente otro semejante, atenienses, y si me hacéis caso, me dejaréis vivir. Pero, quizá, irritados, como los que son despertados cuando cabecean somnolientos, dando un manotazo me condenaréis a muerte a la ligera, haciendo caso a .finito. Después, pasaríais el resto de la vida durmiendo, a no ser que el dios, cuidándose de vosotros, os enviara otro. Comprenderéis, por lo que sigue, que yo soy precisamente el hombre adecuado para ser ofrecido por el dios a la ciudad. En efecto, no parece humano que yo tenga descuidados todos mis asuntos y que, durante tantos años, soporte que mis bienes familiares estén en abandono, y, en cambio, esté siempre ocupándome de lo vuestro, acercándome a cada uno privadamente, como un padre o un hermano mayor, intentando convencerle de que se preocupe por la virtud. Y si de esto obtuviera provecho o cobrara un salario al haceros estas recomendaciones, tendría alguna justificación. Pero la verdad es que, incluso vosotros mismos lo veis, aunque los acusadores han hecho otras acusaciones tan desvergonzadamente, no han sido capaces, presentando un testigo, de llevar su desvergüenza a afirmar que yo alguna vez cobré o pedí a alguien una remuneración. Ciertamente yo presento, me parece, un testigo suficiente de que digo la verdad: mi pobreza.

..... - - - -

38c Por no esperar un tiempo no largo, atenienses, vais a tener la fama y la culpa, por parte de los que quieren difamar a la ciudad, de haber matado a Sócrates, un sabio. Pues afirmarán que soy sabio, aunque no lo soy, los que quieren injurios. En efecto, si hubierais esperado un poco de tiempo, esto habría sucedido por sí mismo. Veis, sin duda, que mi edad está ya muy avanzada en el curso de la vida y próxima a la muerte. No digo estas palabras a todos vosotros, sino a los que me han condenado a muerte. Pero también les digo a ellos lo siguiente. Quizá creéis, atenienses, que yo he sido condenado por faltarme las palabras adecuadas para haberos convencido, si yo hubiera creído que era preciso hacer y decir todo, con tal de evitar la condena. Está muy lejos de ser así. Pues bien, he sido condenado por falta no ciertamente de palabras, sino de osadía y desvergüenza , y por no querer deciros lo que os habría sido más agradable oír: lamentarme, llorar o hacer y decir otras muchas cosas- indignas de mí, como digo, y que vosotros tenéis costumbre de oír a otros. Pero ni antes creí que era necesario hacer nada innoble por causa del peligro, ni ahora me

arrepiento de haberme defendido así, sino que prefiero con mucho morir habiéndome defendido de este modo, a vivir habiéndolo hecho de ese otro modo.

39^a En efecto, ni ante la justicia ni en la guerra, ni yo ni ningún otro deben maquinar cómo evitar la muerte a cualquier precio. Pues también en los combates muchas veces es evidente que se evitaría la muerte abandonando las armas y volviéndose a suplicar a los perseguidores. Hay muchos medios, en cada ocasión de peligro, de evitar la muerte, si se tiene la osadía de hacer y decir cualquier cosa. Pero no es difícil, atenienses, evitar la muerte, es mucho más difícil evitar la maldad; en efecto, corre más deprisa que la muerte. Ahora yo, como soy lento y viejo, he sido alcanzado por la más lenta de las dos. En cambio, mis acusadores, como son temibles y ágiles, han sido alcanzados por la más rápida, la maldad. Ahora yo voy a salir de aquí condenado a muerte por vosotros, y éstos, condenados por la verdad, culpables de perversidad e injusticia. Yo me atengo a mi estimación y éstos, a la suya. Quizá era necesario que esto fuera así y creo que está adecuadamente.

Deseo predeciros a vosotros, mis condenadores, lo que va a seguir a esto. En efecto, estoy yo ya en ese momento en el que los hombres tienen capacidad de profetizar, cuando van ya a morir. Yo os aseguro, hombres que me habéis condenado, que inmediatamente después de mi muerte os va a venir un castigo mucho más duro, por Zeus, que el de mi condena a muerte. En efecto, ahora habéis hecho esto creyendo que os ibais a librar de dar cuenta de vuestro modo de vida, pero, como digo, os va a salir muy al contrario. Van a ser más los que os pidan cuentas, éstos a los que yo ahora contenía sin que vosotros lo percibierais. Serán más intransigentes por cuanto son más jóvenes, y vosotros os irritaréis más. Pues, si pensáis que matando a la gente vais a impedir que se os reproche que no vivís rectamente, no pensáis bien. Este medio de evitarlo ni es muy eficaz, ni es honrado. El más honrado y el más sencillo no es reprimir a los demás, sino prepararse para ser lo mejor posible. Hechas estas predicciones a quienes me han condenado les digo adiós.

Con los que habéis votado mi absolución me gustaría conversar sobre este hecho que acaba de suceder, mientras los magistrados están ocupados y aún no voy adonde yo debo morir. Quedaos, pues, conmigo, amigos, este tiempo, pues nada impide conversar entre nosotros mientras sea posible.

40^a Como sois amigos, quiero haceros ver qué significa, realmente, lo que me ha sucedido ahora. En efecto, jueces pues llamándoos jueces os llamo correctamente-, me ha sucedido algo extraño. La advertencia habitual para mí, la del espíritu divino, en todo el tiempo anterior era siempre muy frecuente, oponiéndose aun a cosas muy pequeñas, si yo iba a obrar de forma no recta. Ahora me ha sucedido lo que vosotros veis, lo que se podría creer que es, y en opinión general es, el mayor de los males. Pues bien, la señal del dios no se me ha opuesto ni al salir de casa por la mañana, ni cuando subí aquí al tribunal, ni en ningún momento durante la defensa cuando iba a decir algo. Sin embargo, en otras ocasiones me retenía, con frecuencia, mientras hablaba. En cambio, ahora, en este asunto no se me ha opuesto en ningún momento ante ningún acto o palabra. ¿Cuál pienso que es la causa? Voy a decíroslo. Es probable que esto que me ha sucedido sea un bien, pero no es posible que lo comprendamos rectamente los que creemos que la muerte es un mal. Ha habido para mí una gran prueba de ello. En efecto, es imposible que la señal habitual no se me hubiera opuesto, a no ser que me fuera a ocurrir algo bueno.

Reflexionemos también que hay gran esperanza de que esto sea un bien. La muerte es una de estas dos cosas: o bien el que está muerto no es nada ni tiene sensación de nada, o bien, según se dice, la muerte es precisamente una transformación, un cambio de morada para el alma de este lugar de aquí a otro lugar. Si es una ausencia de sensación y un sueño, como cuando se duerme sin soñar, la muerte sería una ganancia maravillosa. Pues, si alguien, tomando la noche en la que ha dormido de tal manera que no ha visto nada en sueños y comparando con esta noche las demás noches y días de su vida, tuviera que reflexionar y decir cuántos días y noches ha vivido en su vida mejor y más agradablemente que esta noche, creo que no ya un hombre cualquiera, sino que incluso el Gran Rey encontraría fácilmente contables estas noches comparándolas con los otros días y noches. Si, en efecto, la muerte es algo así, digo que es una ganancia, pues la totalidad del tiempo no resulta ser más que una sola noche. Si, por otra parte, la muerte es como emigrar de aquí a otro lugar y es verdad, como se dice, que allí están todos los que han muerto, ¿qué bien habría mayor que éste, jueces?

41^a Pues si, llegado uno al Hades, libre ya de éstos que dicen que son jueces, va a encontrar a los verdaderos jueces, los que se dice que hacen justicia allí: Minos , Radamanto, Éaco y Triptólemo, y a cuantos semidiosos fueron justos en sus vidas, ¿sería acaso malo el viaje? Además, ¿cuánto daría alguno de vosotros

por estar junto a Orfeo, Museo, Hesíodo y Homero? Yo estoy dispuesto a morir muchas veces, si esto es verdad, y sería un entretenimiento maravilloso, sobre todo para mí, cuando me encuentre allí con Palamedes, con Ayante, el hijo de Telamón, y con algún otro de los antiguos que haya muerto a causa de un juicio injusto, comparar mis sufrimientos con los de ellos; esto no sería desagradable, según creo. Y lo más importante, pasar el tiempo examinando e investigando a los de allí, como ahora a los de aquí, para ver quién de ellos es sabio, y quién cree serlo y no lo es. ¿Cuánto se daría, jueces, por examinar al que llevó a Troya aquel gran ejército, o bien a Odiseo o a Sísifo o á otros infinitos hombres y mujeres que se podrían citar? Dialogar allí con ellos, estar en su compañía y examinarlos sería el colmo de la felicidad. En todo caso, los de allí no condenan a muerte por esto. Por otras razones son los de allí más felices que los de aquí, especialmente porque ya el resto del tiempo son inmortales, si es verdad lo que se dice.

Es preciso que también vosotros, jueces, estéis llenos de esperanza con respecto a la muerte y tengáis en el ánimo esta sola verdad, que no existe mal alguno para el hombre bueno, ni cuando vive ni después de muerto, y que los dioses no se desentienden de sus dificultades. Tampoco lo que ahora me ha sucedido ha sido por casualidad, sino que tengo la evidencia de que ya era mejor para mí morir y librarme de trabajos. Por esta razón, en ningún momento la señal divina me ha detenido y, por eso, no me irrito mucho con los que me han condenado ni con los acusadores. No obstante, ellos no me condenaron ni acusaron con esta idea, sino creyendo que me hacían daño. Es justo que se les haga este reproche. Sin embargo, les pido una sola cosa. Cuando mis hijos sean mayores, atenienses, castigadlos causándoles las mismas molestias que yo a vosotros, si os parece que se preocupan del dinero o de otra cosa cualquiera antes que de la virtud, y si creen que son algo sin serlo, reprochadles, como yo a vosotros, que no se preocupan de lo que es necesario y que creen ser algo sin ser dignos de nada. Si hacéis esto, mis hijos y yo habremos recibido un justo pago de vosotros. Pero es ya hora de marcharnos, yo a morir y vosotros a vivir. Quién de nosotros se dirige a una situación mejor es algo oculto para todos, excepto para el dios.

CAPITULO IV

PLATÓN

VIDA Y OBRA

Platón nació en Atenas, aproximadamente en el año 427 a. de C.; pertenecía a una familia noble y recibió la educación dada en la época a los jóvenes de linaje. Fue alumno de Sócrates, del que asimiló el hábito dialéctico y la concepción ética fundada en la educación moral e intelectual; relató los últimos días del maestro en *Apología*, *Critias* y *Fedón*, y, con el fin de resaltar su imagen, figura como el interlocutor que conduce la mayoría de sus diálogos. Fue filósofo, matemático, político y poeta. Realizó numerosos viajes, entre ellos a Megara, donde estuvo con Euclides; también a Egipto y a la Magna Grecia (sur de Italia y Sicilia) donde contactó con los pitagóricos y cirenaicos. En el 390/388 fue a Siracusa, y permaneció alrededor de tres años en la corte del tirano Dionisio con la esperanza de realizar sus ideales políticos pues contaba con el apoyo del pitagórico Dion, cuñado del rey. Pero no sólo se frustró su intento, sino que el rey, disgustado porque suponía que lo quería desplazar, lo apresó y lo envió de regreso en una nave que lo dejó en un mercado de esclavos para su venta. Platón logró recuperar la libertad gracias a un amigo que lo encontró y pagó su rescate. A pesar de esta experiencia, insistió en su propósito y realizó dos viajes más, aunque también sin éxito. En el 387 a. de C. fundó un centro de estudios, la *Academia*,⁷⁴ que funcionó ininterrumpidamente hasta el año 329, donde se impartían conocimientos de filosofía, matemáticas y gimnasia, con la finalidad de formar ciudadanos aptos para el gobierno de la ciudad.

Se han conservado 35 diálogos, 13 cartas y algunos fragmentos cortos que se suponen son de tragedias que han desaparecido. En estos textos Platón expuso en forma sistemática un modo de comprender, organizar y evaluar el conocimiento, el mundo, la sociedad y el hacer humano, teorías que han trascendido hasta nuestra época y pueden ser consideradas como los pilares de la civilización occidental.

⁷⁴ La escuela fundada en los jardines de Academo, cerca de Atenas, es el primer instituto organizado como una universidad con estatutos y reglamentos, alojamiento para los estudiantes, biblioteca y salas de conferencia. La enseñanza filosófica estaba programada y recibía alumnos no sólo de toda Grecia sino también del resto del mundo mediterráneo.

Aunque aborda la mayoría de los temas que pueden ser cuestionados por el hombre, algunos, como el conocimiento, la educación y la política, son especialmente recurrentes.

EL CONOCIMIENTO

“Aquel que cree que lo bello existe en sí mismo, y es capaz de percibir lo bello, ya sea en lo que es bello de suyo, ya sea en las cosas que participan de su esencia, sin confundirlas con lo bello, ni lo bello con ellas, el pensamiento de este hombre es conocimiento.”(República 476 d/e)⁷⁵

*“Convengamos que es propio de las naturalezas filosóficas amar la ciencia con pasión, y que la ciencia es la única que algo puede revelar de la esencia inmutable de las cosas, inaccesible a las vicisitudes de la generación y de la corrupción. ... Es necesario que el verdadero amante de la ciencia aspire a la verdad absoluta.”
(República 485 b,d)*

Para Platón el conocimiento no es una construcción ideal sino conocimiento de lo que es, de lo que *existe*, o sea, de la realidad. Cree que el cosmos puede ser comprendido y explicado pero sostiene que para que una teoría sea verdadera, sus afirmaciones deben ser universales, constantes y necesarias, porque las aseveraciones que se basan en una certeza relativa no son verdaderas sino tan sólo verosímiles. Platón, como Parménides, afirma que una verdad relativa no es conocimiento sino opinión.

Un conocimiento verdadero, entonces, debe poseer afirmaciones inmutables y universales y para que esto sea factible el objeto a conocer no puede ser lo que cambia sino algo constante, no lo particular sino lo universal, no lo incompleto sino lo pleno y perfecto. De acuerdo con este postulado el mundo que percibimos con los sentidos, sujeto a la generación y la corrupción, no es el objeto indicado para obtener un conocimiento cierto. Efectivamente, las cosas cambian, es decir *son y no son* - como la semilla que deja de ser semilla y se convierte en planta - y el conocimiento solo puede ser verdadero si se refiere a lo que es, a lo que siempre es, uniforme y permanente. Además, la variación y movilidad de las cosas muestra que el mundo

⁷⁵ Platón, *República*, Traductor A. Camarero, EUDEBA, Buenos Aires, 1963

que nos rodea no es perfecto, que los objetos son manifestaciones parciales porque nada llega a su total desarrollo. Por caso, hay distintas clases de perros pero ninguno posee completamente desarrolladas todas las propiedades que corresponden al concepto de perro. Si el objeto es imperfecto porque no ha desplegado plenamente todas sus propiedades, sólo permitirá descubrir algunos aspectos pero no acceder a conceptos verdaderos.

Tampoco la forma de captar al mundo, la percepción, es la indicada porque es subjetiva, contingente y particular. Es *subjetiva* porque siempre está mediatizada por un sujeto que tiene una forma especial e individual de percibir. Es *contingente*, porque lo que se percibe podría haber sido distinto, por caso, un árbol podría haber sido alto o bajo, frondoso o pelado. Es *particular*, porque se percibe a cada cosa por separado, por ejemplo al gato blanco o al gato de mi hermano, pero no al 'gato' como especie.

El conocimiento sensible, entonces, no conduce a la verdad sino sólo a afirmaciones confusas, parciales y contradictoras, o sea a meras *opiniones*. Sin embargo, hay conocimientos universales y necesarios. Un ejemplo son las matemáticas. Esta ciencia opera con figuras perfectas que no se encuentran en el mundo sensible pues, aunque pueda haber cosas que tengan un contorno triangular, tal forma nunca es exacta. Otro ejemplo son las propiedades abstractas, como las de igualdad, altura o contradicción, que son constantes y que tampoco provienen de la experiencia pero que se encuentran en el intelecto y son utilizadas para comprender la realidad. Además, aunque la percepción sensible no permita exceder lo particular, se pueden identificar conjuntos o especies que, como tales, están caracterizadas por poseer propiedades comunes. Estos conocimientos dieron cabida a que Platón infiriese que detrás de lo empírico, cambiante e imperfecto, debía existir algo permanente, como el triángulo perfecto, el principio de igualdad o entes acabados e inmutables, que permitieran un conocimiento cierto y que actuaran como respaldo de las cosas para poder situarlas y ordenarlas.

La existencia de estos entes perfectos lo llevó a suponer que hay *dos mundos* paralelos, uno cambiante e imperfecto, que es el que percibimos con los sentidos o ***mundo sensible***, y otro permanente, inmutable y perfecto, al que se accede por el intelecto, que denomina ***mundo inteligible*** o ***mundo de las Ideas*** o *formas*.⁷⁶

⁷⁶ Popper K. (1967), sostiene que la teoría del mundo de las Ideas responde, también, a la necesidad de desarrollar un método de interpretación del mundo que supere los problemas creados por el

“Existe lo bello en sí y lo bueno en sí, y de igual modo en todas las cosas que determinamos como múltiples, declaramos que a cada una de ellas corresponde su Idea que es única y que designamos ‘aquello que es’. (República 507 b)

“Estas Formas [o Ideas], a la manera de modelos, permanecen en la naturaleza [en la realidad]; las demás cosas se les parecen y son sus semejanzas, y la participación misma que ellas tienen de las Formas no consiste, sino en estar hechas a imagen de las Formas” (Parménides 132 d)⁷⁷

“Quien no cree [realice] la esencia, no hace lo que es real, sino algo que se parece a ello pero que no es real.” (República 597 a)

En el ‘mundo inteligible’ se encuentran las **Ideas** que son los *arquetipos* de todo lo que existe, entes perfectos cuyas propiedades están plenamente desarrolladas y frente a los cuales se pueden captar las esencias y definir los conceptos. Por ejemplo, la Idea de árbol corresponde a un árbol que reúne todas las propiedades esenciales comunes a cualquier árbol; el concepto extraído de este modelo permite identificar esta especie aunque los árboles que se perciban tenga accidentes diferentes.

Las Ideas tienen su correlato en el mundo sensible donde actúan como moldes que posibilitan a la pluralidad de entes poseer una forma determinada y común que, aunque imperfecta y cambiante, conserva la semejanza con la Idea correspondiente.⁷⁸ Si no existiera un modelo a copiar no se podría explicar el orden del cosmos porque, ¿cómo sería posible que a lo largo del tiempo los elementos se ordenaran de manera

reconocimiento de la existencia de los números irracionales. La escuela pitagórica, de gran ascendiente en el pensamiento platónico, al descubrir que las formas geométricas e incluso los fenómenos puramente cualitativos, como la armonía musical, se basaban en proporciones numéricas, consideró que el número era la esencia de la realidad y que aritméticamente, o sea con mediciones hechas con números puros, podía describirse el mundo y sus fenómenos. Esta esencialidad del número como *logos racional* lo llevó a catalogar a toda la realidad sobre la base de la distinción fundamental entre pares e impares, y a crear el cuadro de los opuestos donde separa lo uno, real y bueno de lo múltiple, aparente y malo (cuadro de obvia influencia en la concepción platónica de la realidad). Pero el descubrimiento de los números irracionales, como π o la $\sqrt{2}$ que son inconmensurables (no se reducen a un número puro) y por lo tanto no pueden ser medidos aritméticamente sobre la base de contar, creó la necesidad de buscar un nuevo método para poder explicar el mundo. Este nuevo método es el geométrico que utiliza unidades invisibles arbitrarias como son π o la $\sqrt{2}$. Platón lo aplica en la cosmología del *Timeo* donde utiliza una versión geométrica del atomismo aritmético de Demócrito. Este método científico encuentra su fundamentación poco después de la muerte de Platón en uno de sus discípulos e integrante de la Academia, Euclides, que en *Elementos* no sólo presenta un sistema geométrico sino también una teoría del mundo puesto que intenta resolver sistemáticamente la cosmología platónica. La geometría sigue siendo en la actualidad el instrumento fundamental de las descripciones físicas, tanto en la teoría de la materia como en astronomía. *El desarrollo del Conocimiento científico*, Paidós, Buenos Aires, 1979.

⁷⁷ Platón, *Parménides*, Trad. M.I.Santa Cruz, en *Diálogos Tm.V*, Gredos, Barcelona, 2000

⁷⁸ “Todo lo que pertenece al mundo de los sentidos está formado con una materia que se desgasta con el tiempo. Pero, a la vez, todo está hecho con un *molde* eterno e inmutable. ... Lo eterno y lo inmutable no es una ‘materia primaria’ física. Lo que es eterno e inmutable son los modelos espirituales o abstractos, a cuya imagen todo está moldeado.” A. Gaarder, (1994), *El mundo de Sofía*, Siruela, Buenos Aires, 1997, p. 100/101.

tal que pudieran reconocerse los distintos entes? Por ejemplo, ¿como se explicaría que los átomos o las raíces de los Pluralistas llegaran a repetir la formación de algo, por caso un tigre, que conservase, aunque con ciertas diferencias, las características generales que permiten identificarlo?

Platón establece vinculaciones entre los dos mundos: el mundo sensible *participa* del mundo de las Ideas pero, a su vez, es éste quien pone de *manifiesto* la existencia del 'mundo inteligible'. La imperfección de las cosas del mundo sensible depende de la mayor o menor participación de las Ideas, por ejemplo, cuanto mayor sea la semejanza de una flor a la Idea de flor (cuanto más participe), más perfecta será esta flor. También la participación determina el grado de realidad, porque considera que algo es *real* cuando, además de existir, o sea, de tener ser, ha desarrollado plena y perfectamente sus propiedades. Lo imperfecto o incompleto no es totalmente real,⁷⁹ por lo tanto, cuanto más se parezca, más participe un ente de la Idea correspondiente, más perfecto será y, consecuentemente, también más real.

Los objetos sensibles manifiestan las Ideas, esto es, las hacen presentes al intelecto, porque al ser semejantes, ser copias con mayor o menor grado de similitud, permiten recordar la Idea correspondiente.

También relaciona el conocimiento y la praxis: por ser las Ideas el soporte que hace que cada cosa sea lo que es, son el *fundamento* que posibilita su conceptualización teórica, pero, como son la realización perfecta de cada ente, son su *modelo*, o sea, la meta a la que cada cosa debe llegar, lo que cada ente debe ser, y se constituyen en normas para la actividad práctica. De modo que, coincidiendo con Sócrates, teoría y praxis son complementarias, porque el conocimiento no sólo permite acceder a la verdad sino también a la comprensión del bien o lo perfecto para actuar virtuosamente.

Para llegar al conocimiento se requiere del cuerpo (*soma*) y del alma (*psyche*) porque al mundo sensible se lo ve con los 'ojos del cuerpo' o sea con los sentidos, y al mundo de las Ideas se lo conoce con los 'ojos del alma' es decir, con el intelecto. Pero no se accede a las Ideas en forma inmediata sino que se requiere de un proceso educativo que vaya de lo múltiple y sensible a lo absoluto e inteligible. A este proceso lo denomina '*Método Dialéctico*'.

El Método Dialéctico, basado en la confrontación de ideas socrática, tiene por objeto descartar los conocimientos aparentes a fin de alejarse progresivamente de lo

⁷⁹ Actualmente se usa el término 'real' con ese doble sentido al decir 'es realmente un artista' para significar que su actuación es perfecta.

empírico y alcanzar la contemplación de las Ideas, ya que sólo en el contexto teórico⁸⁰ se accede al conocimiento verdadero y real.

Para Platón, como quedó expuesto, la posibilidad del conocimiento se vincula con la mayor o menor realidad, esto es, con la mayor o menor plenitud o perfección del objeto a conocer. Para establecer esta jerarquía expuso, en lo que se llamó el *Paradigma de la línea*, (República 509e / 511e),⁸¹ la relación entre los distintos grados de ser o realidad de los objetos y la posibilidad de su conocimiento. Propone trazar una línea cortada perpendicularmente en dos partes dobles, ubicando de un lado los objetos a conocer y del otro su inteligibilidad, en una progresión de menor a mayor realidad y conocimiento.

Comienza con el *mundo sensible*, porque por debajo de él está la *nada*, el *no ser*, que concierne a la *ignorancia*. En el primer segmento el grado más bajo o sea el de mayor irrealidad, atañe a las *imágenes* de las cosas, como la sombra de un árbol, su reflejo en el agua, el poema que lo nombra o el cuadro que lo representa, cuya captación es la más *ilusoria*, sólo es posible hacer conjeturas porque depende de la *imaginación*; son copias de copias pero posibilitan crear un mundo fantasioso que puede resultar peligroso para los hombres porque son sólo imitaciones que deforman la realidad sensible. El mundo virtual o el dominio mediático de nuestra época es un ejemplo del engaño al que nos somete el grado más bajo del conocimiento. La segunda parte de este primer segmento se refiere a los *objetos sensibles*, los entes que participan de las Ideas y se captan con los *sentidos*, como los árboles, el frío del hielo o el perfume de las flores que, aunque con mayor realidad que sus imágenes, al ser cambiantes e imperfectos no permiten inteligir la verdad sino sólo creencias verosímiles, no permiten conocer sino sólo dar meras *opiniones*.

El segundo segmento, también doble, corresponde al *mundo inteligible* y a los objetos reales. El grado más bajo se refiere al conocimiento matemático y científico cuya intelección es la *episteme* o *ciencia*, obtenida por el *entendimiento* o *diánoia*. Platón señala la importancia de las ciencias que ejerciten el intelecto, “*que reaviven y purifiquen el instrumento del alma, corrompido y cegado por otras preocupaciones*” (República 527 d), porque operan con entes ideales y no con objetos sensibles, estudian el número y las figuras y no los entes empíricos, y se despliegan en el ámbito de la abstracción racional. Pero estos conocimientos son un escalón y no el resultado definitivo pues las matemáticas y las ciencias teóricas parten de supuestos o

⁸⁰ *Teorizar* en griego quiere decir ‘contemplar’. Sólo por la contemplación de las Ideas es posible acceder a la verdad.

⁸¹ Ver explicación gnoseológica en página

hipótesis aceptadas como verdaderas y deducen conclusiones, pero no indagan el origen de esos supuestos sino que simplemente los aceptan a fin de aplicarlos a los distintos campos del saber. Además, las matemáticas y las ciencias teóricas no agotan las posibilidades humanas: dan el conocimiento exacto, necesario y universal acerca de las medidas y las magnitudes, comparan si algo es mayor, menor o igual con relación a otra cosa, pero no indican cual de esas medidas o magnitudes es la más adecuada para que el hombre actúe virtuosamente y se acerque a la perfección y a la felicidad; no explican “*el arte de medir en relación con el justo medio, es decir con lo conveniente, lo oportuno lo debido.*” (*Político*, 284 e). El grado superior del mundo inteligible, al que se accede por la *inteligencia* o *nous* corresponde al conocimiento *filosófico* o *dialéctica*; por estar totalmente desprendido de lo sensible se puede contemplar la verdadera realidad y captar el fundamento de las hipótesis, conocer la esencia de las cosas y discernir el orden del cosmos. Más allá y como Idea suprema está la Idea del *Bien* o principio superior y generador que permitirá comprender la conexión, el sentido y fin de las Ideas.

“La Idea del Bien es el objeto del más sublime de los conocimientos, y la justicia y las demás virtudes obtienen de ella toda su utilidad y sus ventajas.... Si no la conociéramos, aunque conociéramos todo lo demás, de nada nos valdría este último conocimiento, de igual modo que sin la posesión de lo que es bueno toda otra posesión, es inútil. ¿Crees que sea ventajoso poseer una cosa cualquiera, si ella no es buena, o conocerlo todo, excepto el bien, y no conocer, por consiguiente, ni lo hermoso ni lo bueno?” (*República* 505 a,b)

La Idea del Bien es el principio y origen de todas las Ideas, es la que las hace ser como son, pero también determina el sentido y la finalidad de cada una con relación al todo, posibilitando que la realidad posea un orden armónico, bello y bueno. Acceder a la contemplación de la Idea del Bien permitirá no sólo la comprensión teórica sino también la posibilidad de captación de la función y el significado de las Ideas. Al comprender las propiedades esenciales y la virtuosa aplicación del saber, une en sí teoría y praxis y la convierte en la Idea más perfecta, cuya contemplación debe ser la aspiración del filósofo.

A fin de mostrar las características del proceso educativo que debe seguir quien aspire acceder a la dialéctica, ya que desprenderse de las apariencias y llegar al conocimiento implica esfuerzos y dificultades, se analizará la *Alegoría de la caverna* (Libro VII de *República*).⁸²

⁸² Ver explicación ampliada en página

“Representate a unos hombres encerrados en una especie de vivienda subterránea en forma de caverna, cuya entrada, abierta a la luz, se extiende en toda su longitud. Allí, desde su infancia, los hombres están encadenados por el cuello y por las piernas, de suerte que permanecen inmóviles y sólo pueden ver los objetos que tienen delante, pues las cadenas les impiden volver la cabeza. Detrás de ellos, a cierta distancia y a cierta altura, hay un fuego cuyo resplandor los alumbra, y entre ese fuego y los cautivos se extiende un camino escarpado, a lo largo del cual imagina que se alza una tapia semejante al biombo que los titiriteros levantan entre ellos y los espectadores y por encima del cual exhiben sus fantoches. Figúrate además, a lo largo de la tapia, a unos hombres que llevan objetos de toda clase y que se elevan por encima de ella, objetos que representan, en piedra o en madera, figuras de hombres o animales y de mil formas diferentes.” (514 a,b)

La imagen de la caverna es la descripción del mundo sensible en el cual los entes imperfectos e inacabados son las sombras de la verdadera realidad y los prisioneros que las contemplan son aquellos hombres que, como los animales, sólo captan lo que puede ser percibido por los sentidos. Sin embargo, para los que están encadenados y no pueden ver otra cosa, es la vida real. “*Son semejantes a nosotros*” dice Sócrates, y “*no tendrán por verdadera otra cosa que no sea la sombra de esos objetos artificiales.*” Sin duda disputarán sobre su tamaño, forma o importancia y, según la agudeza de sus reflexiones, recibirán honores y recompensas. Sin embargo, sus afirmaciones acerca de las sombras son meras opiniones y no conocimiento porque los objetos no son reales. Esta imagen es válida para todas las épocas y en la actualidad pareciera profundizarse la caverna platónica, ya que cada vez son más los que en lugar de cuestionarse y buscar la verdad acerca de sí mismos y del mundo, se encierran en un mundo virtual o en paraísos artificiales que deforman o impiden el conocimiento real.

“Considera ahora lo que naturalmente les sucedería si se los librara de sus cadenas a la vez que se los curara de su ignorancia. Si a uno de los cautivos se lo libra de sus cadenas y se lo obliga a ponerse súbitamente de pie, a volver la cabeza, a caminar, a mirar la luz, todos esos movimientos le causarán dolor y el deslumbramiento le impedirá distinguir los objetos cuyas sombras veía momentos antes. ¿Qué habrá de responder si se le dijera que momentos antes sólo veía vanas sombras y que ahora, más cerca de la realidad y vuelta la mirada hacia objetos reales, goza de una visión verdadera?..... Y en caso de que se lo arrancara por fuerza de la caverna, haciéndolo subir por el áspero y escarpado sendero, y no se lo soltara hasta sacarlo a la luz del sol, ¿no crees que lanzará quejas y gritos de

cólera?. Y al llegar a la luz, ¿podrán sus ojos deslumbrados distinguir uno siquiera de los objetos que nosotros llamamos verdaderos? Necesitará acostumbrarse para ver los objetos de la región superior.” (515 c/e)

Si alguien les dijera a los hombres encadenados que las imágenes que contemplan son reflejos e intentara sacarlos del error alejándolos de la caverna, la luz los enceguecería y, no sólo reafirmarían que lo real son las sombras, sino que pensarían que quien diga lo contrario está trastornado. Para poder ascender a lo real se requiere del ‘acostumbramiento’ que es el proceso educativo. La educación para Platón es la liberadora del hombre ya que lo cura de su ignorancia, pero este proceso requiere esfuerzo y además implica dolor porque, al conocer la verdad, deberán descartar las opiniones aceptadas que les daban seguridad. Estos motivos hacen que muchos prefieran quedarse encadenados en la ignorancia, en la costumbre o en mundos artificiales.

La alegoría muestra que el acceso a la verdad no es inmediato sino el resultado del proceso educativo que permite reemplazar paulatinamente lo verosímil por lo cierto; los prisioneros parten de las sombras, luego ven los hombres y las figuras que sostienen, después los objetos mismos, las plantas y animales, la luna y las estrellas, y finalmente el Sol, origen de todo e imagen de la Idea del Bien.

“Nos corresponde a nosotros, los fundadores de la ciudad, obligar a las mejores naturalezas a que alcancen ese conocimiento. pero una vez que se hayan elevado hasta él y lo hayan contemplado por bastante tiempo, guardémonos de permitirles permanecer allí, negándose a bajar de nuevo al lado de los cautivos, para tomar parte en sus trabajos e incluso participar de sus honores, sean estos de poca o mucha importancia. ... Si la ley se consagra a formar tales ciudadanos, no será para dejar que cada uno de ellos se aplique a lo que quiera, sino para hacerlos concurrir a la cohesión de la ciudad” (519d, 520a).

Seguramente el que ha contemplado la verdad y la realidad no tendrá deseos de volver a la caverna, no obstante, como su educación ha sido posibilitada por las leyes de la ciudad, tiene la responsabilidad de liberar a los otros prisioneros de la ignorancia y debe retornar. El proceso del conocimiento comprende dos caminos: el de la captación de la verdad que requiere del acostumbramiento que va de la oscuridad a la luz, y el que va de la luz a la oscuridad que corresponde a su aplicación. Para retornar a la caverna también se requiere un aprendizaje pues de lo contrario, no sólo será tratado de loco, sino que puede ser agredido y aún condenado a muerte, como le sucedió a Sócrates. Para Platón el conocimiento no se agota en sí mismo sino que

tiene una función: educar y gobernar a la comunidad. Esta es la gran responsabilidad de los sabios que, por ser tales, deben convertirse en formadores y políticos.

MUNDO Y ALMA

“El Dios ha querido que todas las cosas fuesen buenas ... ha tomado toda esa masa visible, desprovista de todo reposo y quietud, sometida a un proceso de cambio sin medida y sin orden, y la ha llevado del desorden al orden. ... luego de haber puesto el Entendimiento en el Alma y el Alma en el cuerpo, modeló él el Cosmos. .. Así pues, al final del razonamiento verosímil, hay que decir que el mundo es realmente un ser vivo, y que ha sido así por la providencia del dios.”
(Timeo, 30 a,c)⁸³

“Nuestra alma es indestructible e inmortal..... Los hombres estamos en una especie de prisión” (Fedon 95 c y 62 a)⁸⁴

“Uniendo a esta parte mortal una parte inmortal, haced vivientes, hacedlos nacer, dadles alimento, hacedlos crecer y, cuando perezcan, dadle de nuevo acogida junto a vosotros” (Timeo 41 d)

La cosmología platónica muestra cómo se vincula el mundo de las Ideas con el mundo sensible. El relato de Timeo, que es una hipótesis verosímil, presenta la figura de un artesano que forma el alma y el cuerpo del universo a partir de una materia preexistente de acuerdo con un modelo que contempla en el mundo de las Ideas. La materia preexistente es caótica; contiene caracteres de irracionalidad y desorden que no pueden ser suplantados sino tan sólo ordenados, y son la causa de que en el universo existan males e imperfecciones. A este caos lo organiza el *alma del mundo* que es una inteligencia que mueve y ordena la materia hacia un fin bueno. Pero, como la materia es de suyo refractaria a la perfección, el cosmos no es perfecto sino tan solo el mejor que pudo hacer el Artesano; incluso el orden dado no es constante, ya que las fuerzas irracionales tienden a desbordarse y romper el equilibrio, que nuevamente requerirá del ordenamiento. La cosmología platónica es cíclica, porque el impulso de las fuerzas naturales opuestas que caracteriza como irracionales y racionales, va sucesivamente del desorden al orden y del orden al desorden.

⁸³Platón, *Timeo*, Traductor F.Samaranch, Aguilar, Buenos Aires, 1971

Platón suponía que el alma del mundo y las almas de los hombres eran *inteligencias ordenadoras e inmortales* - como los dioses - y sostenía una relación dualista y jerarquizada entre el alma y la materia, tanto en el cosmos como en el hombre. Las almas habitan en el mundo de las Ideas, por lo tanto preexisten al cuerpo en el cual se encarnan temporariamente. Considera a las almas como superiores, casi divinas, que al encarnarse en un hombre *caen en la prisión* del cuerpo terrenal, al que deben dirigir. Para explicar como se encarna un alma inmortal apela al mito del *Caballo alado*.⁸⁵

*“Es semejante el alma a cierta fuerza natural que mantiene unidos un carro y su auriga, sostenidos por alas. El conductor guía una pareja de caballos..... La revolución circular los conduce, y mientras dura este movimiento, tienen ante los ojos la Justicia en sí, la Sabiduría en sí; perciben en suma, un saber que no es aquel ligado al devenir, que no es tampoco aquel que se diversifica con la multitud de objetos a los cuales atienden, y a los que en nuestra existencia presente damos el nombre de seres, sino un saber que se refiere a lo que rigurosamente es una realidad.” (Fedro 246 a y 247 d e)*⁸⁶

“Dividimos a toda alma en tres partes: a dos de ellas dimos forma de caballo y a la tercera de auriga....el caballo blanco y de ojos negros es amante de la gloria con moderación y de la opinión verdadera, y sin necesidad de golpes se deja conducir por una orden simplemente, o por una palabra. El otro, por el contrario, de color negro y ojos grises, sanguíneo, compañero del exceso y de la soberbia, obedece a duras penas a un látigo con pinchos.” (Fedro 253 d e)

“De los vivientes divinos [el alma inteligente] dios mismo ha sido el artesano y ha mandado a sus propios vástagos que se preocuparan de asegurar la producción de los vivientes mortales. Éstos han envuelto el principio inmortal del alma con el cuerpo mortal que lo acompaña; además modelaron otra especie de alma, la especie mortal. Esta conlleva pasiones temibles e inevitables: el placer... el dolor...la temeridad y el miedo. separaron del alma inmortal el principio mortal y lo colocaron en otras partes del cuerpo. ... La parte del alma que participa del valor y del ardor guerrero, la que desea la victoria, en el pecho,

⁸⁴ Platón, *Fedón*, Traductor C.Egges Lan, EUDEBA, Buenos Aires, 1971

⁸⁵ Brun, J. (1960), afirma que la utilización de mitos en la filosofía platónica ha sido censurada por algunos críticos, sin embargo, es un medio que le ha permitido ilustrar aspectos que están más allá de lo visible, como la relación entre el tiempo y la intemporalidad, con explicaciones asentadas en hipótesis razonables. Por este recurso lo invisible deviene inteligible para el hombre y, si no perfectamente visible, por lo menos perceptible. *Platón y la Academia*, EUDEBA, Buenos Aires, 1961

⁸⁶ Platón, *Fedro*, Traductora M.Araujo, Aguilar, Buenos Aires, 1973

...para que pueda oír a la razón y de conformidad con ella pueda contener por la fuerza el mundo de los deseos.” (Timeo 69 c/ 70 a)

“El hombre tiene que comprender según lo que se llama ‘idea’, yendo de numerosas sensaciones a una sola cosa comprendida por el razonamiento. Esto no es sino la reminiscencia de aquello que en otro tiempo vio nuestra alma cuando marchaba en compañía de la divinidad y, mirando desde arriba lo que ahora [en la existencia presente] decimos que es, levantaba su cabeza hacia lo que verdaderamente es.” (Fedro 249b, c)

El mito cuenta que las almas, representadas por carros alados, se encuentran en el cielo de los dioses girando alrededor de las Ideas y tratando de contemplarlas. El auriga que conduce el carro debe guiar dos caballos: uno blanco, dócil y obediente, y otro negro, arisco y rebelde. Algunos logran acercarse mientras que otros quedan rezagados. En el esfuerzo por acercarse a las Ideas se atropellan - sobre todo por la dificultad del cochero para dominar al caballo negro - y en un inmenso remolino algunos dejan de contemplar el mundo real y caen sobre la tierra para alojarse en el cuerpo de un hombre. Antes de encarnarse pasan por el río Leteo, el río del olvido, que les hace perder el recuerdo del mundo de las Ideas. A partir de ese momento se encuentran en un mundo semejante pero imperfecto, caracterizado por la multiplicidad y la parcialidad, que sólo permite meras opiniones y no conceptos universales. Sin embargo, como estos entes imperfectos del mundo sensible ‘participan’ de las Ideas, las ponen de manifiesto, generan el deseo del conocimiento al impulsar a la inteligencia a *recordar* las formas perfectas que contempló antes de encarnarse.

El conocimiento como *reminiscencia* trata de explicar la fuente de ciertos conocimientos que no surgen de la experiencia, son *a priori*, y cuyo origen fue investigado a lo largo de la historia de la filosofía. Son los principios racionales, necesarios y de validez universal, como los que fundamentan las ciencias formales (Matemática y Lógica) que, no sólo no surgen de la experiencia sino que la experiencia se amolda a ellos contradiciendo en algunos casos lo percibido. Por ejemplo, los sentidos nos indican que el sol se mueve y nosotros lo contemplamos quietamente, sin embargo, se demostró matemáticamente que son los planetas los que giran alrededor del sol, contradiciendo la experiencia.⁸⁷ Platón agrega que, para que el recuerdo se convierta en conocimiento, el alma debe agilizarlo a través del deseo que en griego está personificado por *Eros*, el dios del amor.⁸⁸ El deseo de

⁸⁷ La demostración matemática heliocéntrica de Copérnico precedió y guió su comprobación.

⁸⁸ En *Banquete* analiza el deseo, *Eros*, desde su forma más imperfecta ligada con el mundo de los sentidos, hasta la más perfecta que se refiere al deseo de perfección propio de la naturaleza más elevada

acceder al mundo perfecto hace que el hombre busque desarrollar su intelecto, y este desarrollo es posible sólo si se recorre el arduo y largo camino de la educación.

La imagen del carro alado permite ilustrar también la *naturaleza del alma*. El cochero que lo guía se encuentra con un caballo dócil, el blanco, que representa la *voluntad y las emociones superiores* y no necesita del látigo para ser conducido porque es prudente y moderado. Pero también está el caballo negro, partidario de la desmesura y de la vanidad, al que ni un látigo de puntas de acero puede controlar, que simboliza *los apetitos y deseos materiales*, fuente de la injusticia y del desorden. El auriga representa a la *inteligencia* y actuará virtuosamente si, con ayuda de la voluntad y las emociones superiores, domina los deseos y pasiones a través de la persuasión y del razonamiento.

El alma humana, entonces, no es simple sino compuesta de tres partes, una inmortal y dos mortales que Platón ubica en distintas partes del cuerpo. La *inteligencia*, situada en la cabeza, es la única inmortal; su principio es la razón y su virtud la prudencia. En el corazón se encuentra la *voluntad* y las *emociones superiores* (espirituales), su principio es el coraje y su virtud la valentía entendida como tal cuando considera temible sólo lo que la razón le indica. Y la tercera es la *concupiscencia*, localizada en el vientre, de la que dependen los apetitos materiales, considerados inferiores, como el hambre, la sed, el deseo sexual o la ambición de riquezas y poder; su principio es la irracionalidad y su virtud la moderación y la templanza. Cada parte del alma tiene una función propia que debe desarrollar, pero para que el hombre se realice virtuosamente como ser humano, la razón debe comandar, mientras que la voluntad y las emociones más nobles, debidamente orientadas por la educación, deben ayudarla a lograr la moderación de la parte concupiscente. La virtud que asegura el adecuado desarrollo de las tres partes del alma es *la justicia*, que consiste en el cumplimiento perfecto de la función de cada parte sin confundir la que le corresponde ni intentar llevar a cabo la que no le corresponde.

POLÍTICA

del alma. Cabe destacar que si bien hay una jerarquía entre cuerpo y alma ambos se integran y deben desarrollarse en el proceso educativo, de ahí la importancia que da Platón a la gimnasia y a la ejercitación

EL MODELO IDEAL DE POLIS

El hombre no es un individuo aislado sino que para vivir una vida plenamente humana, necesita de la comunidad política. El problema de cómo organizar la comunidad, cual es la mejor constitución y quienes deben gobernar, es una constante en el pensamiento platónico. Hay referencias en casi todos sus textos pero es el tema central de *República*, *Político* y *Leyes*.

“En esta clase de ciudad, hay licencia para que cada cual haga lo que quiera, y donde existe esa licencia es evidente que cada cual puede elegir el género de vida que más le plazca.” (República 557 b).

“El grave resultado [de la democracia] es que hace a los ciudadanos tan suspicaces que a la menor apariencia de sujeción se indignan y se rebelan y acaban por no tener en cuenta para nada las leyes escritas o no escritas.” (República 563 d)

“Cuando se reúnen en asamblea los atenienses para encargar algún trabajo de arquitectura para la ciudad consultan a los arquitectos, cuando se trata de navíos llaman a los constructores de navíos y lo mismo ocurre cuando se trata de cosas de orden técnico. Pero cuando se trata de cosas de la ciudad dan su opinión tanto los carpinteros como los zapateros, los herreros como los arquitectos, los ricos como los pobres, los nobles como los plebeyos. Y nadie los reprime por no haber tenido jamás maestros en esos asuntos y pretenden igualmente dar consejo” (Protágoras, 319 b)⁸⁹

En *República* Platón propone un Modelo Ideal de Polis que contrapone a la democracia Ateniese de su época; considera que este gobierno es un ejemplo de organización injusta, caracterizada por el predominio del individualismo, la inestabilidad moral y jurídica y la falta de capacidad de los gobernantes.

El *individualismo* se refiere a la concepción del hombre como un ser individual sólo interesado en cumplir sus deseos. Este individualismo se basa en el fomento excesivo de la libertad de cada uno, lo que genera una conducta egoísta e irresponsable. Para Platón esa libertad es propia de los animales y no de los hombres, semejante a la libertad del pájaro cuando le abren la jaula y sale volando sin saber adonde. La libertad humana, en cambio, exige una meta, un objetivo, frente al cual cada uno debe

física. Platón, *Banquete*, Traductor F. García Romero, Alianza, Buenos Aires, 1993

⁸⁹ Platón, *Protágoras*, Traductor C. García Gual, en *Diálogos Tm.I*, Gredos, Barcelona, 1990

hacerse responsable. Pretender que el hombre actúe sin fines y sin responsabilidad es negarle su capacidad racional y su posibilidad de perfección.

La concepción antropológica individualista posibilita *la inestabilidad moral y jurídica* porque, si lo bueno y lo malo se determinan por el deseo individual, no son posibles normas ni fines morales generales; y esta carencia de objetivos comunes que guíen las conductas, hará que la acción de los gobernantes esté sujeta al azar y al capricho y sea imposible diferenciar lo justo de lo injusto. Efectivamente, si no hay estabilidad de principios y en función de ellos de leyes, la marcha de la polis responderá a voluntades individuales y no al bien común, lo que generará hechos injustos, como la condena de Sócrates. El fin de la política, para Platón, es lograr una ciudad justa para todos y no sólo para algunos, y este objetivo no será viable si las leyes positivas (nomos) no son estables, o contradicen las leyes de la naturaleza (physis□).

Estos errores para Platón son el resultado de la *incompetencia de los gobernantes*. La democracia del siglo V dio acceso a participar en la elaboración de las leyes y en las determinaciones de la justicia a todos los ciudadanos, sin limitación de fortuna o educación, y Platón sostiene que aunque todos los ciudadanos formen parte de la Polis, no todos tienen la capacidad necesaria para dirigirla, porque gobernar, o sea administrar justicia para todos, es la tarea más difícil. La acción de gobierno requiere conocimiento y compromiso pues de ella dependen las relaciones armónicas entre las distintas partes de la ciudad y la posibilidad de que cada hombre pueda desarrollar sus capacidades virtuosamente a fin de cumplir su función como ciudadano y ser feliz como persona.

“En tanto que los filósofos no reinen en las ciudades o en tanto que los que ahora se llaman reyes y soberanos no sean verdadera y seriamente filósofos, en tanto que la autoridad política y la filosofía no coincidan en el mismo sujeto,.. no habrán de cesar los males de las ciudades.” (Republica. 473 d)

“El recto gobierno debemos buscarlo en uno, en dos o en un número muy reducido de personas, en el caso en que se realice un gobierno recto.... Es recto por excelencia y el único régimen político que puede serlo, aquel en el cual sea posible descubrir que quienes gobiernan son en verdad dueños de una ciencia y no sólo pasan por serlo.” (Político 293 a)⁹⁰

Para conseguir un ordenamiento perfecto hace falta un principio organizador superior, similar al alma inteligente del mundo que organiza la materia y a la razón

⁹⁰ Platón, *Político*, Traductora M.I.Santa Cruz, en *Diálogos Tm.V*, Gredos, Barcelona, 2000

humana que controla las pasiones y deseos. Consecuentemente, el Estado también necesita un gobernante intelectualmente superior capaz de administrar justicia para todos, para lo cual se requiere conocer y comprender el sentido de los conceptos vinculados con la organización de la polis. Por lo tanto el gobierno debe estar en manos de los más sabios, los que hayan accedido al mundo de las Ideas o sea de los filósofos.

Platón establece una relación doble entre ética y política, ya que el individuo más virtuoso debe gobernar para organizar un Estado que sea encarnación de la justicia y será este Estado el que posibilitará que los ciudadanos sean virtuosos y felices. Si la organización de la Polis es corrupta, generará habitantes corruptos y fagocitará a los que se le opongan. El ejemplo de Sócrates, que dedicó su vida a mejorar a los hombres incitándolos a buscar la verdad y evitar el error y sin embargo fue condenado por la ciudad, lo llevó a afirmar que, sin una buena organización política, la acción individual no alcanza a impedir la corrupción y la injusticia.

“Hay en el alma del individuo las mismas partes que en la ciudad y en igual número.” (República, 441 c)

“Es preciso dar a cada ciudadano la ocupación a la cual lo han destinado sus dotes naturales, a fin de que cada cual, aplicándose al trabajo que mejor le conviene, sea único y no múltiple y que de tal manera toda la ciudad resulte una sola ciudad unida y no muchas.... Esta prescripción [es factible] por la educación de la niñez y de la adolescencia.” (República, 423 d)

Sobre la base de la primacía del conocimiento Platón propone en *República* un Modelo Ideal de Polis donde impera la justicia. El modelo que plantea no surge de un convenio ni de un pacto, sino que se basa en una división de funciones definidas según la capacidad natural de los ciudadanos; de este modo intenta armonizar el orden político con el orden social y éstos con el de la naturaleza porque supone que sólo será posible la unidad de principios y la estabilidad de normas, si hay acuerdo entre las leyes humanas y las leyes de la naturaleza, .

Como la organización de una sociedad perfecta necesita responder a las características de aquellos que la integran (sean hormigas, abejas u hombres), diseña la sociedad de la polis ideal con relación a las tres partes del alma humana. Supone que cada parte corresponde a una función de la ciudad y que, aplicando cada capacidad a la actividad adecuada, se desarrollarán de manera perfecta todas las tareas correspondientes a las necesidades sociales y políticas del Estado.

Si bien todos los hombres poseen las tres partes del alma, la magnitud de cada una difiere de acuerdo al acercamiento logrado en la contemplación de las Ideas antes de encarnarse, de forma tal que en algunos sobresale la capacidad racional, en otros la valentía y en los demás las pasiones. Aquellos hombres en los que sobresalga la capacidad racional, cuya virtud es la sabiduría y la prudencia, deberán administrar justicia; los llama *Guardianes* y su función será el *Gobierno*. Los ciudadanos capaces de desarrollar la virtud de la valentía serán los *soldados*, encargados de rechazar a los enemigos externos y hacer cumplir las leyes dentro de la ciudad; los llama *Guardianes Auxiliares* y su función será la *Defensa*. Finalmente, aquellos en los que sobresalga el deseo material y sus preocupaciones provenientes de los apetitos sensibles se dirijan a las necesidades de la vida cotidiana, conformarán la clase de los *artesanos y campesinos* y su función será la *Producción*, con la que cubrirán las bases materiales de la vida social.

Platón niega que el gobierno deba pertenecer a familias específicas, ya que puede ocurrir que hijos de gobernantes sean absolutamente concupiscentes o que hijos de productores tengan una gran inteligencia. Enfatiza la necesidad de que los educadores determinen la capacidad de los ciudadanos a través de cuidadosos y continuos seguimientos de su conducta porque, si no se detectan las diferencias de capacidad natural, los ciudadanos realizarán una tarea inadecuada y no serán felices ni virtuosos en sus funciones, impidiendo así el buen funcionamiento de la Polis. Por ejemplo, cuando se elige una carrera respondiendo al gusto de los otros o sólo a intereses económicos sin tener presente la propia aptitud, el ejercicio de la profesión será poco gratificante y mediocre. Pero, para que la capacidad natural de cada hombre llegue a su perfección debe ser desarrollada por la educación, porque éste es el único camino para acceder, no sólo al conocimiento, sino a la perfección individual y política.

“En primer lugar ninguno [de los guardianes] tendrá nada que le pertenezca, excepto los objetos de primera necesidad; en segundo, ninguno tendrá casa o despensa donde no pueda entrar todo el que quiera. En cuanto a sus alimentos, recibirán de los demás ciudadanos aquellos que puedan necesitar guerreros atletas, sobrios y valerosos, como recompensa de la defensa que les prestan, y en cantidad suficiente para un año, sin que nada les sobre ni les falte. Harán vida en común y sus comidas serán colectivas, como soldados en campaña.” (República 416 d,e)

“Las mujeres de nuestros guardianes serán comunes para todos ellos; ninguna cohabitará en particular con ninguno; los hijos serán también comunes y el padre

no conocerá a su hijo ni el hijo a su padre. ... Llevarán a los hijos de los mejores a un establecimiento común y los confiarán a nodrizas que vivirán separadamente, en un barrio determinado de la ciudad.” (República 457 d y 460 c)

“También [deberán recibir la educación de los guardianes] las gobernantas, porque el gobierno incluye a las mujeres que la naturaleza haya dotado de las virtudes apropiadas.” (República, 540 c)

“Cada uno ama preferentemente aquello cuyo interés se confunde con el suyo, cuya felicidad o cuya desgracia considera como propias.” (República, 412 d)

“La ciudad es justa en virtud de que cada una de sus clases hace en ella lo que le es propio.” (República, 441 d.)

Platón analiza, en los Libros II a VII, la educación y estilo de vida necesarios para formar ciudadanos felices y gobernantes capaces. La formación de las dos primeras clases sociales, los guardianes que se ocuparán del gobierno y defensa de la Polis, deberá ser rigurosa y con controles constantes a fin de convertir a la conducta virtuosa en un hábito. Para posibilitar esta educación se los marginará de todo aquello que los conduzca a aceptar las opiniones como verdades, y de las situaciones que, al exacerbar el deseo personal, los desvíen de su responsabilidad política.

Con el propósito de evitar que *“de ser protectores benévolos, se conviertan en tiranos salvajes” (Rep. 416,b)* establece un régimen de vida especial donde tanto hombres como mujeres (que también pueden devenir guardianas) llevarán una vida comunitaria similar a la de los cuarteles en la cual las comidas y la cohabitación serán colectivas y regladas; no habrá matrimonios ni familia y la crianza de los niños estará a cargo de organismos especializados. La comunidad de mujeres, niños y bienes tiene por fin impedir que el interés privado de los guardianes interfiera en su dedicación exclusiva al bien de la polis. Platón consideró que este comunismo integral, donde nadie podía afirmar la propiedad de nada, era la garantía del buen funcionamiento de la Polis porque, como ninguna persona resultaría para otra un extraño (cualquiera podía ser su hijo o su padre), se preservaría el amor por todos los ciudadanos. Además, para impedir la corrupción de las costumbres y el desvío del camino del conocimiento, juzgó necesario el control de las obras literarias y teatrales, permitiendo solamente aquellas que se apoyaran en la representación de lo verdadero y reflejasen la belleza y la virtud, y prohibiendo las que afirmasen el relativismo, caricaturizaran a los dioses, héroes o virtudes y se burlaran de los hombres sanos. Supone que esta educación

formará guardianes que aspiren a la belleza y a la perfección y les impedirá aceptar como verdadero lo que es pura apariencia.⁹¹

Los guardianes no poseerán dinero ni propiedades de modo que las necesidades de subsistencia - que deben ser frugales - serán provistas por la clase productora. La carencia de bienes intenta evitar la ambición personal y generar el convencimiento de que sólo promoviendo el bienestar general, asegurarán su propio bienestar. Platón sostiene que para lograr una buena acción de gobierno debe existir una total *separación* entre el poder político y el poder económico. Si ambos poderes se uniesen, sólo dos consecuencias serían posibles: o bien el que tenga el poder político pensará en sus intereses, olvidará la necesidad de ser sensato y altruista y utilizará el poder para su propio beneficio; o bien la clase productora, despreciando su ignorancia y guiándose por la ambición, comenzará a conspirar y actuar en contra del poder político para usurparlo, generando un estado de anarquía sin ley ni justicia.

La organización trazada provocará que las tres clases estén relacionadas entre sí y se necesiten mutuamente, ya que establecerá *relaciones de compromiso y responsabilidad*: el filósofo, que ha llegado al conocimiento subvencionado por la clase productora, sentirá la necesidad de retornar al mundo cotidiano y devolver con un buen gobierno lo que ellos le han brindado; los soldados aceptarán la responsabilidad de defender tanto a quienes los han mantenido como a quienes los gobiernan; y a su vez los productores se harán cargo de cubrir todas las necesidades materiales porque necesitarán de la defensa y de un buen gobierno para no ser aniquilados por las propias ambiciones descontroladas.

La virtud específica de un estado perfecto es la *justicia*, y la misma sólo será factible cuando cada uno de esos tres estamentos cumpla su misión, sin interferir ni tratar de remplazar la de los otros. En cambio, si una de las tres clases pretende usurpar una función que no es la suya, surgirá la injusticia.

FORMAS DECADENTES DE GOBIERNO

⁹¹ El proyecto de polis y la educación de los guardianes contiene muchas normas autoritarias, como la necesidad de una rígida censura y la negación de cualquier actividad privada. Pretender la perfección del hombre o la sociedad siempre ha llevado al absolutismo porque trata de forzar y deformar la naturaleza humana. Para ampliar este tema consultar Popper K. (1945) *Sociedad abierta y sus enemigos*, Planeta, Buenos Aires, 1982 y J.E. Miguens, *Política sin Pueblo*, Emece, Buenos Aires, 1994.

“La ciudad cuyo plan hemos trazado sólo existe en nuestra exposición, pues no creo que haya otra semejante en ningún lugar del mundo. ... Pero tal vez haya un modelo de esa ciudad en el cielo para el que quiera contemplarlo y gobernarse de acuerdo con él.” (República 592 b)

“Hay tantas formas de gobierno como hay caracteres diversos en los hombres.” (República, 544 c)

“¿Es que a continuación no tenemos que pasar revista a los caracteres inferiores, empezando por el que vive sediento de victorias y de honras, que corresponde a la organización política establecida en Lacedemonia, siguiendo luego por el oligárquico y el democrático y terminando por el tiránico, para que después de averiguar cual es el más injusto, lo contraponamos al más justo, y la comparación de la justicia pura con la injusticia pura nos lleve a conocer el grado de felicidad o de desgracia que aporta cada una de ellas?” (República, 545 a)

“Después de la monarquía, podría mencionarse el dominio ejercido por unos pocos...la tercera forma es el gobierno de la muchedumbre que recibe el nombre de ‘democracia’... Creo que si tomamos nota de los caracteres que se dan entre ellas, sujeción forzada o aceptación voluntaria, pobreza o riqueza, legalidad o ausencia de leyes, y dividimos en dos a cada uno de los dos primeros regímenes, a la monarquía, en tanto da lugar a dos especies, podemos designarla con dos nombres: ‘tiranía’ y ‘reinado’...a la ciudad que se halla bajo el poder de unos pocos la llamamos, según el caso, ‘aristocracia’ u ‘oligarquía’ (Político 291 d,e).

Platón concede que la organización de la ciudad ideal propuesta es sólo un *modelo* teórico y no una forma de gobierno existente.⁹² Suponer su factibilidad es desconocer el trasfondo irracional de la realidad y del hombre. Un Estado se forma de acuerdo a los individuos que lo componen y si bien una correcta organización permitiría desarrollar las virtudes de los ciudadanos, no impediría que lo irracional resurja y siembre la división. Por tal motivo en el curso de la historia se encuentran distintas formas decadentes de gobierno de acuerdo al grado de predominio de lo irracional y material en el hombre y la sociedad.

El gobierno ideal que describe en *República* y se señala como modelo en *Político* y *Leyes* está basado en el gobierno de los mejores, entendido como el de los más sabios. Se trata de una *aristocracia intelectual*, que puede ser dirigida por uno o

⁹² En escritos posteriores Platón propone organizaciones políticas más accesibles. En *Político* limitará la función de los filósofos a la realización de las leyes descartando el comunismo familiar, y en *Leyes* el acento está puesto en la correcta elaboración, inmovilidad y riguroso cumplimiento de la ley.

por varios magistrados. Pero desde el Estado Ideal, por descuido o por imposibilidad de control de los guardianes, pueden surgir personas ineptas para el gobierno que como magistrados dejarán de practicar y mantener la virtud. Este desvío generará cuatro formas decadentes de gobierno correspondientes a cuatro tipos de hombre o ciudadano.

LA TIMOCRACIA O GOBIERNO DEL HONOR

“Estudiaremos en primer término la forma de gobierno que se caracteriza por su ansia de honores y que llamaré, a falta de otro nombre, timocracia o timarquía.”(545 b)

“Empezarán a despreocuparse de nosotros, a despecho de su oficio de guardianes, considerando en menos a la música y subordinándola a la gimnasia.... resultará una falta de regularidad y de armonía que siempre, donde quiera que aparece, engendra la guerra y el odio”. (546 d, 547 a).

“Tras muchas violencias y luchas, acuerdan en apropiarse y repartirse las tierras y las casas y continuar ocupándose de la guerra y la protección de aquellos a quienes antes trataban como a hombres libres, y servían en calidad de amigos y sustentadores, y que ahora, después de esclavizarlos, pasan a la condición de servidores y colonos.” (547c)

La timocracia (545 b/ 550 b) se origina en el desequilibrio provocado por algunos guardianes auxiliares que priorizan los honores militares a la sabiduría. Entre los que gobiernan y el Ejército comienzan a surgir conflictos e incluso luchas hasta que acuerdan, para cancelar las discordias, entregar el gobierno a los militares, en quienes la capacidad mas desarrollada es el coraje y no la razón, y en los que el amor al poder estaba reprimido - hasta ese momento - por el temor a la ley y no por una verdadera vocación filosófica.

Los militares amantes del poder (timócratas) toman el gobierno desplazando a los filósofos y quebrando el orden que permite la justicia. El empobrecimiento del alma de estos guardianes va a buscar el equilibrio mediante la posesión de bienes: se apropian de la tierra y reducen a los otros ciudadanos a la categoría de siervos y trabajadores manuales. Aspiran al poder y desean distinguirse mediante la disciplina y conducta militar; exteriormente parecen llevar una vida sobria, pero guardan en sus

casas los tesoros que les permitirán hacer gala, como los héroes tradicionales, de su honorabilidad; malgastan clandestinamente el dinero, que es fruto del trabajo ajeno, escondiéndose de la ley “*como esquiva un niño la mirada de sus padres, porque no fueron educados bajo un régimen de persuasión sino de fuerza.*” (548c)⁹³

Este primer estadio, que se asemeja al orden espartano, es considerado por Platón el menos decadente. En él se conservan algunos elementos de la aristocracia, como el respeto por la autoridad y la vida comunitaria, la necesidad de educación del cuerpo y la aversión a las tareas manuales,⁹⁴ pero como no siguen el gobierno de la razón sino el de la emoción, sólo se empeñan en la búsqueda del poder y en la posesión de bienes para mostrar su superioridad. De esta forma los hombres que ansiaban los honores se vuelven amigos de la fortuna.

Platón explica como se forma el *timócrata*:

“Suele tener por padre a un hombre de bien que vive en una ciudad mal gobernada, y que rehuye los honores, las dignidades, los procesos, y todos los inconvenientes que trae consigo la actividad pública, resignándose a una condición humilde para no sufrir molestias.... Oye a su madre lamentarse de que su marido no pertenece a la clase de los gobernantes y que a ella se la estima menos que a las demás mujeres porque él no se ocupa en enriquecerse ni sabe luchar y echar mano de la invectiva Los servidores, creyendo dar una prueba de celo, le dicen al hijo de la casa cosas semejantes y exhortan a que se vengue cuando sea mayor.... cuando el joven sale de su casa escucha muchas voces que le hablan en el mismo sentido.” (549 d,e)

“Se siente arrastrado por fuerzas contrarias: por su padre que riega la parte razonadora de su alma, y por los extraños que exaltan la apasionada y colérica. Adopta un término medio entre esos partidos extremos, y confía el gobierno de sí mismo a la parte del alma donde reside la ambición y la cólera, volviéndose un hombre altanero y sediento de honores.”(550 a,b)

Como el futuro timócrata escuchó de joven que reprochaban a su padre, guardián de puestos secundarios, que no recibiera más distinciones ni se enriqueciera, acusándolo de falta de ambición y espíritu viril, vacila entre seguir el ejemplo de su progenitor o responder a las críticas y consejos de su entorno; finalmente, aunque no

⁹³ “Platón nos ofrece un retrato del timócrata, cuya permanente actualidad apenas hay necesidad de subrayar” J.Brun, ob. cit, p. 50.

⁹⁴ En la antigüedad el trabajo se evaluaba por principios sociales y éticos y no por la productividad: era considerado digno el trabajo intelectual porque demandaba el desarrollo de la capacidad específica del

anula la razón, da mayor importancia a las emociones y resuelve recuperar el honor. Las pretensiones de gobernar del joven timócrata se sostendrán en sus trabajos guerreros y en su talento militar, por lo que abandonará los estudios teóricos y se dedicará a la gimnasia.⁹⁵ Pero el peso del deseo sin el estricto control de la razón, desarrollará el individualismo, la soberbia y la ambición.

La forma de vida de los timócratas incentivará el amor a la riqueza y a medida que envejecan se tornarán avaros y amantes de acumular bienes, constituyendo la transición a la segunda forma decadente de gobierno: la oligarquía.

LA OLIGARQUÍA, O GOBIERNO PARA POCOS

“La oligarquía es la forma de gobierno basada en el censo, en la que mandan los ricos y el pobre no participa en el poder. ... Aumenta en ellos el afán de enriquecerse, y mientras más valor asignan a la riqueza, menos estimable les parece la virtud. ¿O no es tal la diferencia entre la virtud y la riqueza que, colocadas en los platillos de una balanza, el descenso de una hace subir a la otra?” (550 d, e)

“Establecen una ley que fija los límites de la organización oligárquica e imponen una cantidad determinada de riquezas, tanto mayor cuando la oligarquía es más poderosa y tanto menor cuanto es más débil, y prohíben el desempeño de los cargos públicos a todos aquellos cuya fortuna no ascienda al censo fijado.... Una ciudad semejante no es una ciudad sino forzosamente dos, una de pobres y otra de ricos, que habitan en el mismo territorio y conspiran sin cesar los unos contra los otros. ... En una ciudad donde veas mendigos, andarán ocultos ladrones, rateros, saqueadores de templos y delincuentes de toda especie.” (551 b, d, 552 d)

“Los guardianes deben impedir la riqueza y la pobreza, puesto que la primera engendra la ociosidad, la molicie y el afán de novedades, y la segunda, además de este afán de novedades, la vileza y el deseo de hacer el mal.” (422 a)

hombre, mientras que el trabajo manual que requería de la fuerza, y el comercio, que conllevaba la mentira y el engaño, eran indignos, propio de esclavos y no aptos para los ciudadanos nobles.

⁹⁵ Sobre la prioridad de la gimnasia ver Jaeger, W. (1933), *Paideia: los ideales de la cultura griega*, F.C.E., Mexico 1967.

Un gobierno se considera oligárquico (550 c/ 555a) cuando las magistraturas sólo pueden ser ocupadas por los que poseen fortuna, puesto que la riqueza y no la capacidad permite el manejo del poder. Los más acaudalados desplazan al sabio y al honorable.

Los oligarcas reemplazan la ambición de honores del timócrata por la codicia y se tornan hombres avaros, ávidos solamente de riquezas. En sus almas reinará la pasión y tanto la razón como el coraje estarán al servicio de la búsqueda de fortuna. Toda la energía estará dirigida a este objetivo y despreciarán cualquier otra motivación, como el conocimiento, la ética o la belleza. De allí que no tengan reparos en aumentar su patrimonio por medios ilícitos, como apropiarse de los bienes de los huérfanos confiados a su custodia, aunque guardando siempre la forma de un negocio normal con apariencia de legalidad, no por escrúpulos éticos, sino por miedo a que el desprestigio les haga perder ganancias. Sobre la base del poder económico, y si es necesario utilizando la fuerza, quitarán el poder político a aquellos que no posean un determinado monto de fortuna. Los ciudadanos se contagiarán de esta admiración por la riqueza, compitiendo unos con otros por la acumulación de bienes y valorarán la avaricia y la ambición material, dejando de respetar el honor. Además, los jóvenes serán incentivados por los mismos oligarcas a gastar y dilapidar su patrimonio con la intención de que contraigan deudas, que luego serían cubiertas con préstamos usurarios que los llevarían a perder sus bienes y a vender a bajo precio sus posesiones. De este modo la riqueza se iba concentrando en unos pocos mientras que aumentaban los pobres. Y en este estado de cosas surgirán dos ciudades, la de los ricos y la de los pobres, olvidando que la riqueza genera molicie y la pobreza ladrones y delincuentes de toda clase.

Transición del timócrata al oligarca:

“El joven ve que su padre, después de haber prodigado sus bienes, como estratega o en el desempeño de algún otro cargo importante, es arrastrado a los tribunales, condenado a muerte, al destierro, a la pérdida de sus derechos y de toda su fortuna..... Cuando es despojado de su patrimonio, el temor lo lleva a echar abajo la ambición y el orgullo del trono y, humillado por la pobreza, decide rehacer su fortuna y poco a poco lo consigue a fuerza de trabajo. ... Sentará en el trono de su alma al elemento pasional o sea al espíritu de avaricia y de codicia... obligará (a la razón) a no buscar, a no examinar sino los medios de acrecentar su fortuna y a no admirar, a no rendir pleitesía sino a la riqueza y a los ricos, y a poner toda su gloria en la posesión de grandes bienes y en lo que puede contribuir a procurárselos.” (553 b-d)

El joven deviene oligarca porque en el gobierno timocrático, donde ya no imperaba la justicia, su padre pudo ser acusado y condenado injustamente, dejando a la familia sin fortuna. Humillado por la pobreza resuelve recuperar los bienes poniendo toda su capacidad, tanto racional como emocional, en encontrar los medios para lograrlo. Concibe a la riqueza como un valor en sí mismo, y la considera superior y excluyente con relación a cualquier otro deseo o virtud; consecuentemente, cifra el éxito y la realización personal en la acumulación de bienes sin considerar los medios sino tan sólo el resultado y pasa de la ambición a la codicia.

La oligarquía generará en la joven generación la tercera forma decadente de gobierno: la democracia.

LA DEMOCRACIA, O GOBIERNO DE LOS POBRES⁹⁶

“Entre tanto los usureros [los oligarcas] hieren con su aguijón, es decir con su dinero, a todas las nuevas víctimas que se presentan, multiplicando los intereses de su capital y multiplicando en la ciudad al mismo tiempo a los zánganos y a los mendigos.” (555 e)

“La democracia se establece cuando los pobres, victoriosos de sus enemigos, asesinan a unos, destierran a otros y se dividen por igual, con quienes quedan, el gobierno y las magistraturas; muy a menudo los magistrados son designados por sorteo.” (557 a)

“El hombre es libre en esta clase de ciudad, se respira libertad de acción y de expresión.... Es una forma de gobierno encantadora, anárquica y pintoresca, que dispensa una especie de igualdad tanto entre los iguales como entre los desiguales” (557 b y 558 c)

⁹⁶ La democracia a la que se refiere Platón corresponde a la existente en la Atenas que condenó a Sócrates, la democracia directa, donde todos participaban del poder sin considerar ninguna jerarquía. Esta visión aristocrática del gobierno de los mejores ha sido considerado tanto positiva como negativamente. Para ampliar este tema consultar *Introducción en Platón, República*, Traductor Eggers Land, C., Gredos, Madrid, 1998 y Popper, K., (1945) *La sociedad abierta y sus enemigos*, Ob.cit.

“Es inevitable que [en la democracia] la anarquía se introduzca secretamente en los domicilios. ... el padre acostumbra a tratar a su hijo de igual a igual y hasta llega a temerle, y el hijo, a su vez, no respeta ni teme a sus padres porque quiere ser libre. ... Acaban por no tener en cuenta las leyes escritas o no escritas, a fin de que nadie pueda ejercer el menor dominio sobre ellos. ... Este es el principio tan hermoso y seductor del cual nace la tiranía.” (562 e y 573 d)

Los gobernantes oligarcas, inmersos en una creciente corrupción (en la que también forman a sus hijos), llevan una vida disoluta y pierden las virtudes morales y civiles, tornándose hombres débiles, físicamente por la falta de gimnasia y espiritualmente por no desarrollar el intelecto. No prestan atención a que la mayoría de los hombres se encuentran en un estado de pobreza desesperante y que cuando se den cuenta de su vulnerabilidad, aprovecharán cualquier pretexto para rebelarse y apoderarse del gobierno. Finalmente, la debilidad en la que han caído los magistrados permite que los pobres se apoderen del poder, establezcan que todos los ciudadanos pueden participar en la política y que los cargos se provean por sorteo, independientemente de la preparación o dinero que posean, dando origen a la Democracia (555 b/ 561 e).

La democracia es un gobierno que se caracteriza por sostener la igualdad de todos los ciudadanos y la libertad individual. Platón, como expuso en su propuesta de gobierno, considera que los hombre no son iguales porque tienen distintas capacidades. De acuerdo a estas diferencias naturales están habilitados para determinadas funciones pero no para todas, y para ejercer la política específicamente se requiere sabiduría. Consecuentemente, la Democracia igualitaria que no exige conocimiento ni virtud para gobernar, que no respeta las diferencias y las jerarquías, pondrá en crisis la autoridad y el orden en la política dando cabida a una inestabilidad jurídica que conducirá a la anarquía. Además, como en la Democracia participan todos, sabios e ignorantes, y las decisiones responden al asentimiento de la mayoría y no al conocimiento, los gobernantes buscarán el consentimiento apelando a las emociones y no a la razón y fácilmente se convertirán en demagogos.

Para Platón la libertad humana implica responsabilidad y metas y en este sentido es un bien; pero la libertad sin límites conduce a la anarquía y a la corrupción: los hijos pierden el respeto por sus padres que en lugar de ejercer la autoridad, les temen; los maestros temen y adulan a sus alumnos y éstos desprecian a sus maestros; los magistrados son criticados y temen a los ciudadanos. Desaparece toda disciplina y subordinación y no hay respeto por ninguna ley, ya sea escrita o impuesta por la tradición, dando cabida a la mayor enfermedad del hombre y de la sociedad

que es el imperio de la irracionalidad. La libertad sin límites que lleva a la indiferencia hacia cualquier valor, provoca la anarquía y el desorden que llevará a la tiranía.

Transición del oligarca al demócrata:

“Proscriben la templanza, ultrajándola con el calificativo de escasa virilidad, y expulsan la moderación y la prudencia en los gastos, considerándola rusticidad y avaricia.” (560 d)

“[El joven] pasa cada uno de sus días satisfaciendo el primer deseo que se le presenta; hoy se embriaga al son de la flauta, mañana sólo bebe agua; tan pronto se ejercita en el gimnasio, tan pronto se dedica al reposo sin preocuparse por nada; en ocasiones da la impresión de vivir entregado a la filosofía; a menudo participa en la política y entonces, encaramado en la tribuna dice y hace lo primero que se le pasa por la cabeza; a veces los hombres de guerra le inspiran envidia, y entonces se hace guerrero; otras veces los hombre de negocios, y entonces se hace negociante. En suma, no hay orden ni sujeción en su conducta y sigue el caprichoso curso de esta vida que considera agradable, libre y dichosa.” (561 d)

El paso del oligarca al demócrata se da cuando el joven, criado en el afán de riquezas, es influenciado por quienes quieren lucrar con su fortuna, a disfrutar de todo tipo de placeres. Para ahuyentar la prudencia y dominar la razón y las emociones superiores (que le impedirían o censurarían ciertas conductas), fortalece la parte más baja del alma despreciando, incluso, el valor oligarca del ahorro: *“Siente aversión por la avaricia del padre y se entrega al desenfreno” (572 c)*. Es así como el joven, sin principios rectores, se deja seducir por razonamientos falaces y establece una total igualdad entre las inclinaciones buenas y malas. El hombre democrático se siente atraído por los placeres que no son ni naturales ni necesarios por los que anula la moderación en su conducta y rechaza el orden social que le impida lograrlos.

El desorden y la anarquía en la que deviene la democracia conducen a la cuarta y más temible forma de gobierno: la tiranía.

LA TIRANÍA

“Llamamos tiránico al arte de brindar cuidados cuando [el gobernante] recurre a la compulsión” (Político, 276 e).

“Todo exceso suele conducir al exceso contrario. ... De suerte que el exceso de libertad no puede, al parecer, sino convertirse en un exceso de servidumbre, tanto para el individuo como para la ciudad.” (564 a)

“El tirano, teniendo a la multitud perfectamente sumisa, no se abstiene de verter la sangre de hombres de su propia raza y, mediante acusaciones injustas, procedimiento caro a los de su especie, los arrastra ante los tribunales y mancha su conciencia haciéndoles quitar la vida y gustando él mismo, con lengua y boca impías, la sangre de sus parientes.” (565 e)

“Los tiranos cometen los más grandes e impíos pecados, a causa de su ilimitado poder.” (Gorgias 524 d)⁹⁷

“No cesa de provocar guerras para que el pueblo tenga necesidad de un jefe. Y también para que los ciudadanos, empobrecidos por los impuestos, se entreguen de lleno a ganar el sustento diario y conspiren menos contra él. ... Si hay en la ciudad riquezas sagradas, las gastará en ello, y mientras dure el dinero que produzca su venta, exigirá al pueblo contribuciones menores. Y cuando se haya agotado el dinero, el pueblo, que engendró al tirano, alimentará al tirano y a su compañía.”(567 a y 568 d)

En la democracia Platón supone tres tipos de hombres, los demagogos que adulan a la masa, los ricos que sostienen a los demagogos, y los que viven del trabajo de sus manos, o sea el pueblo, que participa de las asambleas pero que envidia a los ricos y es manejable por los demagogos. Para obtener la aprobación del pueblo los demagogos confiscarán los bienes de los acaudalados y les repartirán una parte, quedándose ellos con la mayoría; sin embargo, la previsible resistencia de los desposeídos, generará disturbios que pueden llegar a una revolución. Habitualmente aparece un individuo con especial energía y mucha ambición, que se presentará como defensor de los derechos del pueblo y restaurador del orden. Este caudillo los halagará con promesas para que lo ayuden a obtener el gobierno, y el pueblo, para ser defendido y recobrar el orden civil, le entregará todo el poder. Al principio será cauto, liberará de deudas a los pobres o repartirá tierras, pero luego, cuando se afirme en el poder, lo ejercerá sin límites ni justicia y se convertirá en tirano (562 a / 580d).

⁹⁷ Platón, *Gorgias*, Traductor A.J.Cappelletti, EUDEBA, Buenos Aires, 1967.

Tirano es el gobernante que para mantener el poder recurre a la violencia, la censura, la persecución e incluso el asesinato de sus conciudadanos.

El tirano provocará guerras para mantenerse como caudillo y conductor y evitar, además, que el pueblo tenga tiempo para conspirar al obligarlo a duplicar el trabajo por el inevitable incremento de las cargas impositivas. Perseguirá, desterrará o matará a aquellos que no opinen como él, establecerá sistemas de delación y una gran censura. Para eludir el ataque de sus enemigos deberá tener una guardia personal conformada por los ciudadanos más ruines que pagará con los fondos del estado. Y para aumentar su gloria hará escribir, por poetas contratados, elogios sobre sí mismo y sobre su gobierno.

Formación del tirano:

“Hay en cada uno de nosotros, hasta en los que nos parecen más moderados, una especie de deseos terribles, salvajes y sin freno, que se hacen evidentes en los sueños.... Será en la vigilia lo que antes era algunas veces en sueños y no se detendrá ante el horror de ningún crimen, de ningún alimento impuro, de ninguna acción nefasta.” (572 b y 575 a)

“Cuando los demás deseos, cargados de perfumes, flores, vinos y de todos los placeres licenciosos que suelen acompañarlos, lo alimentan y hacen crecer hasta el máximo y por último lo arman con el aguijón de la ambición, entonces este caudillo llega a los extremos más desenfrenados, y si encuentra opiniones y deseos tenidos por buenos y que conservan un resto de pudor, los extermina y arroja fuera de su alma hasta purgarla de toda sensatez y colmarla de un furor desconocido.”(573 a, b)

“De suerte que pasan su vida sin ser amigos de nadie, ya déspotas de unos, ya esclavos de otros, porque la naturaleza tiránica no gusta jamás de la verdadera libertad ni de la verdadera amistad.” (576 a)

“El verdadero tirano es en realidad un verdadero esclavo, sometido a la peor de las servidumbres, pues tiene que adular a los hombres mas abyectos.” (579 d)

El hombre tiránico nacido y educado en la pura vida apetitiva y que ha gozado de la libertad sin límites pasa, en este proceso de la decadencia humana, a adentrarse en el campo de los deseos instintivos más primarios, contrarios a cualquier ley, que también se encuentra en el alma humana. La pérdida absoluta del control racional

habilita deseos ilegítimos que normalmente sólo aparecen en el sueño, como el placer por la crueldad.⁹⁸

La falta de orden racional lleva al tirano a ser tiranizado por sus pasiones dando cabida a las pulsiones más instintivas y, como éstas son incontrolables, a cometer los peores crímenes: *“Puede emplear la violencia contra su padre y hasta golpearlo si no se le somete.”* (574 c). Al encerrarse en su propio deseo de poder pierde la capacidad de vincularse con los demás fuera de las relaciones de dominación, y a sus conciudadanos solo los puede ver como sometidos o como enemigos, nunca como amigos, situación que genera una profunda desconfianza y un gran temor que le impide vivir en paz. El tirano esclaviza a los ciudadanos pero él es esclavo de sus pasiones.⁹⁹

Las cuatro formas de gobierno, fácilmente identificables en la historia, implican en todos los casos la imposibilidad de una política dirigida exclusivamente al bien común y al imperio de la justicia. No obstante, Platón muestra gradaciones en la factibilidad de impartir justicia y facilitar la virtud que se vinculan con el predominio de la irracionalidad y el egocentrismo en el ciudadano y la anarquía en la sociedad. La más injusta es la tiranía porque la absoluta irracionalidad destruye la armonía social e impide la felicidad de los ciudadanos hasta someter a ambos a la esclavitud.

En el Modelo Ideal de gobierno, en cambio, el filósofo sabe como administrar justicia y siente que tiene deberes con la sociedad que lo ha educado y formado, por lo que puede asumir la carga de gobernar para bien de todos y posibilitar la felicidad de los ciudadanos. Pero esta forma política es sólo teórica.

ALEGORIAS: EL BIEN Y LA POLIS

LAS ALEGORÍAS

⁹⁸ Platón, anticipándose al psicoanálisis, sostiene que los elementos más profundos del inconsciente guían la forma tiránica de gobierno

⁹⁹ Lamentablemente es una imagen fácilmente identificable con numerosos períodos de la historia, incluyendo la actual, donde los grandes grupos económicos internacionales usan su excesivo poder para destruir y despojar impunemente, mostrando una antropofagia irracional, que coincide con la descripción platónica del hombre dominado por los instintos más primarios y salvajes.

El término alegoría significa decir algo con otras palabras. Es un recurso que sirve para explicar ciertos problemas para los que las palabras precisas no resultan útiles, o bien, no existen. Resulta así un procedimiento fructífero para cuestiones tales que impliquen problemas filosóficos (aquellos que no tienen palabras adecuadas para ser tratados) y pedagógicos (aquellos que no pueden ser captados por un discípulo en su estado actual).

En la República nos encontramos con tres famosas alegorías: el sol, la línea y la caverna. Quizá sean las más famosas de la historia de la filosofía. Como toda alegoría, en la medida en que utiliza un lenguaje que sugiere, poseen una gran riqueza, susceptible de ser reinterpretada constantemente. No obstante, al margen de ello, estas alegorías suelen ser distorsionadas al sacárselas de contexto.

La cuestión que se está tratando en el diálogo, cuando Sócrates decide hacer uso de ellas, es la de la educación del gobernante, o sea, el conocimiento que el filósofo habrá de poseer para estar en condiciones de conducir los destinos de la Polis. Por eso es que tienen un estrecho vínculo con las cuestiones políticas.

Pero cuando se intenta hablar del Bien, el acceso a él y las consecuencias que esto genera, Sócrates se encuentra con varias dificultades. La cuestión del Bien forma parte de todo un programa, y por lo tanto quienes se aproximan a él deberán haber acreditado una serie de condiciones habilitantes. En cambio, quienes han solicitado que se les hable del Bien, no sólo no han manifestado esas capacidades, sino que tampoco han desarrollado todas las actividades previas que los pondrían en condiciones de plantearse tales cuestiones en términos adecuados. Eso demuestra, en parte, la necesidad de que el tratamiento deba hacerse en forma alegórica.

Además, ya hemos dicho que la filosofía no implica una dirección desde un cuerpo de saber hacia un discípulo que asimila, adquiere, ese saber, sino más bien una dirección del ávido de saber hacia el conocimiento, conocimiento que ha de encontrar dentro suyo. Por eso es que más que un conjunto objetivo y sistemático de conocimiento, hace falta aquí un despertar de las almas para que ellas aspiren a conocer el Bien y la verdad. Esto favorece también en tratamiento alegórico.

Platón desarrolla las alegorías entre los libros VI y VII de la *República*, y las tres están íntimamente conectadas, de modo tal que sólo adquieren su verdadero sentido si se las comprende en su conjunto.

ALEGORÍA DEL SOL

No se habla del Bien sino del hijo del Bien: el sol. Esta alegoría presenta varios elementos:

1. el ojo, la potencia sensible;
2. el objeto visible;
3. la luz que relaciona a ambos;
4. el sol, que proporciona la luz y
5. la visión diurna.

Todos ellos son necesarios para que existan y puedan ser conocidas las cosas pertenecientes al mundo sensible. En ese sentido es que el sol actúa como fundamento de todo lo existente en esa esfera de ser.

Toda esta gran metáfora entra en relación con la Idea de Bien, ya que podemos encontrar dentro del mundo inteligible elementos paralelos al mundo sensible:

1. la inteligencia, la potencia inteligible;
2. las ideas u objetos inteligibles;
3. la verdad, que relaciona (ilumina) a ambos;
4. el bien, que proporciona la verdad e inteligibilidad a las ideas; y
5. la ciencia (episteme).

Así podemos distinguir un primer tipo de analogía donde los elementos se corresponden parte a parte: ojo-alma, objetos visibles-ideas, luz-verdad, sol-Bien, visión-ciencia. Y como el sol es presentado como el hijo del Bien, está sugerida también una primacía (paternidad) del mundo inteligible respecto del sensible. Así el bien aparece como la causa y fin hacia el cual las cosas tienden; no habría verdadera justicia, verdadera belleza, etc., si no existiese el Bien (la perfección) que los hace ser, les otorga su sentido y posibilita su conocimiento.

Pero existe una segunda dimensión alegórica. A ese pleno ser y conocer en el orden de lo sensible se lo compara con un ser y conocer degradado: el que se produce a partir de la presencia de la luna, donde los objetos se desdibujan y el conocimiento casi se diluye.

Este otro aspecto del mundo sensible se lo interpreta en relación con el Bien, y entonces todo el mundo sensible (diurno y nocturno) queda bajo del dominio de la opinión (doxa) en oposición al conocimiento pleno (episteme).

Eggers Lan sugiere que esta alegoría tiene un valor fundamentalmente metafísico. En ella la Idea de Bien aparece como el fundamento ontológico de las ideas y, de modo menos directo, de los entes sensibles. Ha de ser también un fundamento gnoseológico en tanto es lo que hace posible el conocimiento de las ideas y del Bien

mismo, aunque de un modo no claro; esta dimensión gnoseológica será más explícita en la línea.

Digamos, por último, que la Idea de Bien sería así una idea o forma suprema, fin último de todos los grados de ser y conocer.

PARADIGMA DE LA LÍNEA

– Ahora supongamos, por ejemplo, una línea cortada en dos partes desiguales; cortemos del mismo modo, en dos cada una de esas partes, que representan el género de lo visible y el género inteligible; entonces, en el mundo de lo visible, según el orden de la claridad y oscuridad de los objetos entre sí, tendrás una primera sección: la de las imágenes, en primer término las sombras, y en el segundo, las figuras reflejadas en las aguas y en la superficie de los cuerpos opacos, pulidos y brillantes (...).

– Coloca en la otra sección los objetos que esas imágenes representan, es decir, los animales, las plantas y todas las cosas fabricadas por el hombre. (Libro VI, 509d-510a)

– Estudia ahora -proseguí- como es preciso hacer la división en el mundo inteligible (...).

– No ignoras, creo yo, que aquellos que se ocupan de geometría, aritmética y otras ciencias semejantes dan por supuestos el número par y el impar, las figuras (...) y otras cosas análogas, según el objeto de su demostración, dándolas por conocidas y tomándolas como hipótesis, y no consideran sobre ellos exigibles dar razón alguna, ni a sí mismos ni a los demás, dado que son evidentes para todos; de tal manera, partiendo de esas hipótesis y siguiendo una cadena no interrumpida de deducciones coherentes, llegan a la proposición que se habían propuesto demostrar.

– (...) Todas estas figuras que modelan y dibujan [los geómetras] (...) las utilizan como si también fueran imágenes, para llegar a comprender aquellas cosas en sí que sólo pueden conocerse por el entendimiento. (...) Ésta es la primera clase de objetos inteligibles (...) lo que se hace en la geometría y en las demás ciencias afines a ella.

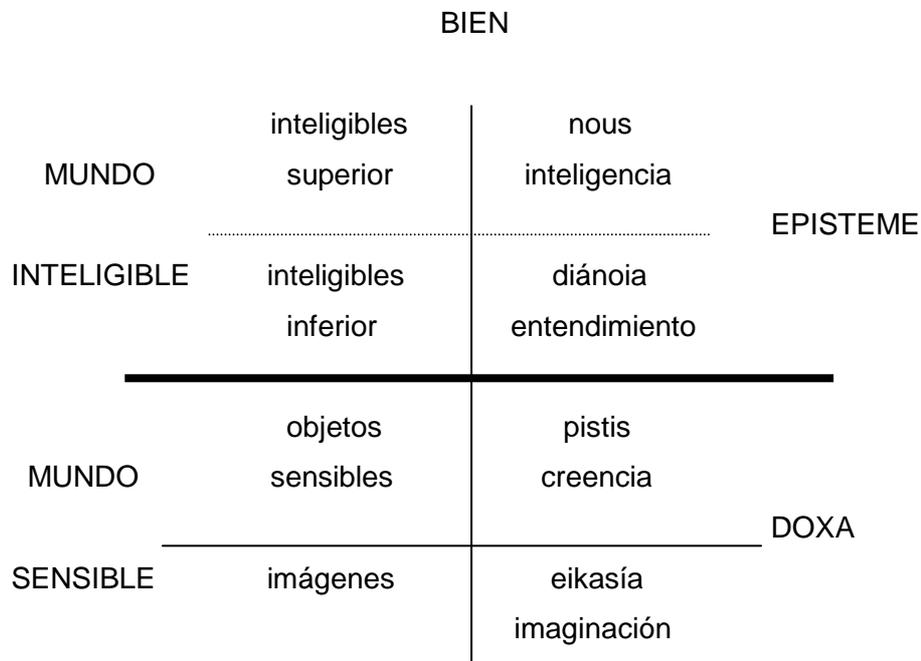
– (...) entiendo por la segunda sección de lo inteligible aquello a que llega la razón por sí misma.

– (...) Intentas explicar, según creo, que el conocimiento del ser y de lo inteligible, tal como se adquiere por la dialéctica, es más claro que el que se adquiere por medio de las artes a las cuales sirven de principios ciertas hipótesis. Es verdad que quienes siguen el método propio de las artes están obligados a servirse del entendimiento y no de los sentidos, pero como sus razonamientos se fundan en hipótesis y no ascienden hasta un principio, no parece que esos hombres tengan para los objetos de estudio el conocimiento puro que tendrían si sus demostraciones estuvieran apoyadas en un principio (...) (510b-511d)

– (...) Aplica ahora a estas cuatro secciones estas cuatro operaciones del alma: la inteligencia, a la sección más elevada; el entendimiento, a la segunda; la creencia, a la tercera; y la imaginación, a la última. Y colócalas de acuerdo con este orden, juzgando que participan tanto más de la certeza cuanto más participan de la verdad los objetos a que se aplican. (511d)

El relato continúa tomando al Bien como el rey del mundo inteligible y al sol como el rey del mundo sensible.

Resultará más sencillo si antes de explicarlo efectuamos una representación gráfica de la línea:



Platón comienza la descripción de los tramos de la línea desde el punto más bajo de los grados del ser: las imágenes, que son las sombras y reflejos en el agua; en general, diríamos que son la representación plana de objetos sensibles.

Luego agrega los objetos físicos naturales y los producidos por el hombre, en suma, aquellos que pueden ser representados por imágenes en la sección anterior.

A estos dos grados les corresponden dos grados de conocimiento: la *eikasía* o conjetura y la *pistis*, creencia o convicción, respectivamente. Aquí hay dos grados de proceder, la conjetura se refiere a algo cambiante, casi inasible, es el grado más débil de la opinión; por sobre él se encuentra la convicción, que es un nivel más estable. Sin embargo ambas son partes de la opinión, por lo tanto, sujetas a devenir y sobre las que no existe un conocimiento fundado en sí.

Si pasamos al mundo inteligible nos encontramos con objetos que no están sujetos a cambio. Allí encontramos como correspondencia dos operaciones mentales diferentes: la *diánoia* o pensamiento discursivo y la *nóesis* o inteligencia. Ambos tienen un modo diferente de funcionar.

La *diánoia*: implica un modo de operar donde los elementos sensibles se toman como base para el pensamiento, para así captar lo no sensible. Aquí se parte de supuestos o hipótesis (*hypo*: debajo, *tesis*: poner), avanzando no hacia los principios sino hacia conclusiones que se desprenden de ellos. De este modo la *diánoia* tiene puntos de partida que no puede fundamentar, de los que no puede dar cuenta por sí misma. Uno de los ejemplos de este tipo de funcionamiento del alma está dado por el procedimiento de los geómetras.

La *nóesis*, donde «la razón misma aprehende por medio de la facultad dialéctica, y hace de los supuestos no principios sino realmente supuestos, los que son como peldaños y trampolines hasta el principio del todo, no supuesto, y tras aferrarse a él, ateniéndose a las cosas que de él dependen, desciende hasta una conclusión sin servirse para nada de lo sensible, sino de ideas por medio de ellas y en dirección a éstas, hasta concluir en ideas» (511 b). Aquí existe una actividad que intenta dar cuenta de todos los supuestos. Digamos, de paso, que el término dialéctica viene a ser en la filosofía platónica un sinónimo de filosofía.

El objetivo fundamental de la línea no es señalar la correspondencia entre los distintos sectores de la realidad y los grados de conocimiento que de ella se tiene, sino, fundamentalmente, las operaciones mentales y los procedimientos epistemológicos (uso de supuestos, imágenes sensibles, etc.) que ellas implican. Por

eso es que no importan tanto los objetos que se toman en consideración (en la zona pensable no hay indicación clara de objetos) sino el modo de conocer. Todo esto remarca el aspecto gnoseológico del paradigma de la línea.

Podríamos dar varios posibles ejemplos de aspectos que representan cada uno de los sectores de la línea. El arte, que en la teoría platónica resulta ser una representación de la realidad, se encontraría dentro de la *eikasía*, etc. Pero el más adecuado, por la línea de exposición que sigue Platón y por los rasgos de su filosofía en general, lo encontraremos en el plano político. Citemos al respecto a Koyré: «... los sabios magistrados-filósofos son aptos para gobernar la ciudad y dignos de ello (y, por consiguiente, se encuentran en la obligación de hacerlo) justamente por poseer el saber, esto es, el verdadero y supremo saber intuitivo del bien y del ser (nósis, nous). Y su ciencia irradia de algún modo sobre toda la ciudad, le hace participar en su conjunto en el saber.

Los reyes filósofos representan la ciencia contemplativa. Los otros guardianes, ayudantes y auxiliares suyos, no llegan hasta ahí: su dominio propio lo constituye la razón, el pensamiento discursivo (diánoia): el análisis y la síntesis. En cuanto a los simples ciudadanos, se contentan con la fe (pistis) y con la opinión acertada (doxa alethés) que inculcan los sabios» (Koyré: *Introducción a la lectura de Platón*).

ALEGORÍA DE LA CAVERNA

Es de las tres la más famosa y sugestiva. Comienza proponiendo Sócrates: «...compara con el siguiente cuadro imaginario el estado de nuestra naturaleza, según esté o no esclarecida por la *paideia*» (541 a). Lo que esta alegoría nos propone desde el comienzo es una representación mediante imágenes de la naturaleza del hombre, de acuerdo al grado de formación (*paideia*) que ella posea. Así, desde el comienzo está planteando el carácter fundamentalmente pedagógico de esta alegoría.

“– *Y ahora (...) compara con el siguiente cuadro imaginario el estado de nuestra naturaleza según esté (...). Représéntate a unos hombres encerrados en una especie de vivienda subterránea en forma de caverna, cuya entrada, abierta a la luz, se extiende en toda su longitud. Allí, desde su infancia, los hombres están encadenados por el cuello y por las piernas, de suerte que permanecen inmóviles y sólo pueden ver los objetos que tienen delante, pues las cadenas les impiden volver la cabeza. Detrás de ellos, a cierta distancia y a cierta altura, hay un fuego cuyo resplandor los alumbró, y entre ese fuego y los cautivos se*

extiende un camino escarpado, a lo largo del cual imagina que se alza una tapia semejante al biombo que los titiriteros levantan entre ellos y los espectadores y por encima del cual exhiben sus fantoches. (...)

- *Figúrate además, a lo largo de la tapia, a unos hombres que llevan objetos de toda clase y que se elevan por encima de ella, objetos que representan en piedra o en madera, figuras de hombres y animales y de mil formas diferentes. Y como es natural, entre los que los llevan, algunos conversan, otros pasan sin decir palabra.*
- *¡Extraño cuadro y extraños cautivos! -exclamó.*
- *Semejantes a nosotros (...) ¿crees tú que en esa situación puedan ver, de sí mismos y de los que a su lado caminan, alguna otra cosa fuera de las sombras que se proyectan, al resplandor del fuego, sobre el fondo de la caverna expuesto a sus miradas?*
- *No -contestó-, porque están obligados a tener inmóvil la cabeza durante toda su vida.*
- *Y en cuanto a los objetos que transportan a sus espaldas, ¿podrán ver otra cosa que no sea su sombra?*
- *¿Qué más pueden ver?*
- *Y si pudieran hablar entre sí, ¿no juzgas que considerarían objetos reales las sombras que vieran?*
- *Necesariamente.*
- *¿Y qué pensarían si en el fondo de la prisión hubiera un eco que repitiera las palabras de los que pasan? ¿creerían oír otra cosa que la voz de la sombra que desfila ante sus ojos? (...)*
- *Es indudable (...) que no tendrán por verdadera otra cosa que no sea la sombra de esos objetos artificiales. (...)*
- *Considera ahora (...) lo que naturalmente les sucedería si se los librara de sus cadenas a la vez que se los curara de su ignorancia. Si a uno de esos cautivos se lo libra de sus cadenas y se lo obliga a ponerse súbitamente de pie, a volver la cabeza, a caminar, a mirar a la luz, todos esos movimientos le causarán dolor y el deslumbramiento le impedirá distinguir los objetos cuyas sombras veía momentos antes. ¿Qué habría de responder, entonces, si se le dijera que momentos antes sólo veía vanas sombras y que ahora, más cerca de la realidad y vuelta la mirada hacia objetos reales, goza de una visión verdadera? Supongamos, también, que al señalarle cada uno de los objetos que pasan se le obligara, a fuerza de preguntas, a responder qué eran; ¿no*

- piensas que quedaría perplejo y que aquello que antes veía habría de parecerle más verdadero que lo que ahora se le muestra? (...)*
- *Y si se le obligara a mirar la luz misma del fuego, ¿no herirá ésta sus ojos? ¿No habrá de desviarlos para volverlos a las sombras, que pueden contemplar sin dolor? ¿No las juzgará más nítidas que los objetos que se les muestran? (...)*
 - *Y en caso de que se lo arrancara por la fuerza de la caverna (...), haciéndolo subir por el áspero y escarpado sendero, y no se lo soltara hasta sacarlo a la luz del Sol, ¿no crees que lanzará quejas y gritos de cólera? Y al llegar a la luz, ¿podrán sus ojos deslumbrados distinguir uno siquiera de los objetos que nosotros llamamos verdaderos? (...)*
 - *Si no me engaño (...), necesitará acostumbrarse para ver los objetos de la región superior. Lo que más fácilmente distinguirá serán las sombras, luego las imágenes de los hombres y de los demás objetos que se reflejan en las aguas y, por último, los objetos mismos; después, elevando sus miradas hacia la luz de los astros y de la luna, contemplará durante la noche las constelaciones y el firmamento más fácilmente que durante el día el Sol y el resplandor del Sol. (...)*
 - *Por último, (...) podría fijar su vista en el Sol, y sería capaz de contemplarlo (...) tal cual es, y allí donde verdaderamente se encuentra. (...)*
 - *Después de lo cual, reflexionando sobre el Sol, llegará a la conclusión de que éste produce las estaciones y los años, lo gobierna todo en el mundo visible y que (...) es la causa de cuanto veía en la caverna con sus compañeros de cautiverio. (...)*
 - *Pues bien -continué- (...) el antro subterráneo es este mundo visible; el resplandor del fuego que lo ilumina es la luz del Sol; si en el cautivo que asciende a la región y la contempla te figuras el alma que se eleva al mundo inteligible (...). En los últimos límites del mundo inteligible está la idea del bien que, que se percibe con dificultad, pero que no podemos percibir sin llegar sin llegar a la conclusión de que es la causa de universal de cuanto existe de recto y de bueno; que en el mundo visible crea la luz y el astro que la dispensa; que en el mundo inteligible, engendra y procura la verdad y la inteligencia, que por lo tanto tenemos que tener los ojos fijos en ella para conducirnos sabiamente (...)" (Libro VII, 514a-517d.)*

Podemos dividir la exposición platónica en cuatro tramos:

- a. descripción de la caverna;
- b. liberación del prisionero;

- c. regreso del prisionero; y
- d. interpretación.

a. Descripción de la caverna: Es una morada subterránea que tiene la entrada abierta a la luz exterior, cercanos al fondo de ella se encuentran algunos hombres que permanecen allí desde su niñez, encadenados de modo tal que no pueden moverse y sólo pueden mirar hacia el fondo de la caverna. Más arriba hay un fuego que brilla a espaldas de los prisioneros. Entre ellos y el fuego se levanta un muro y un camino que atraviesa lo ancho de la caverna. Por ese camino pasean ciertos personajes que portan toda clase de objetos que copian a los objetos propiamente dichos, por ejemplo: estatuillas de animales, por sobre el nivel del muro; de modo tal que la luz del fuego hace que sobre la pared del fondo se proyecten las sombras de esos objetos.

Esos personajes, en ocasiones, hablan entre sí, de modo que sus palabras rebotan sobre el fondo de la caverna por un fenómeno de eco. Los prisioneros forzosamente habrán de considerar objetos reales a las sombras que se proyectan sobre el fondo, y le atribuirán a ellas los sonidos que escuchan mediante el eco. Y en ese lugar de la caverna, los prisioneros serán honrados y alabados por su capacidad para identificar las sombras errantes.

Esta sería nuestra natural condición, cuando no hemos cultivado el conocimiento. Sócrates dirá que este extraño cuadro y estos extraños personajes son similares a nuestra condición y a nosotros mismos.

b. Liberación del prisionero: Se supone la liberación de un prisionero, tanto de sus cadenas como de su ignorancia. Si esto ocurriese, deslumbrado por la visión directa de la luz del fuego, quedaría momentáneamente cegado y sería incapaz de ver los objetos que proyectan sus sombras. Y si se le preguntase por aquello que sucede detrás del muro, se encontraría en dificultades para responder y consideraría como más verdaderas las sombras que antes veía y no lo que ahora se le muestra. Por último, si se lo forzara a mirar hacia la luz, le dolerían sus ojos e intentaría volver a su anterior condición.

Supongamos ahora que lo obligamos a arrastrarse por el empinado y escarpado camino que conduce al exterior, donde habita la luz del sol. Nuevamente quedaría cegado y tendría que ambientarse

gradualmente, contemplando en una primera etapa las cosas a través de los reflejos en las aguas, luego el cielo y los astros durante la noche, para por fin, poder mirar directamente al sol tal como él es. A partir de esto comprendería que el sol lo gobierna todo, es él el que produce las estaciones y los años, es, en última instancia, la causa de todas las cosas que había visto.

Y si recordase su antigua morada y el saber que había allí, se sentiría feliz del cambio y despreciaría los honores que en ella se prodigan.

c. *Regreso del prisionero:* Si ahora lo hacemos retornar a su antiguo lugar de la caverna, en un primer momento nuevamente se encontraría cegado (ahora por falta de luz) y se comportaría torpemente frente a sus anteriores compañeros que lo harían objeto de burlas sosteniendo que el ascenso es perjudicial y no vale la pena intentarlo.

d. *Interpretación:* La vida en la caverna y la luz del fuego corresponden respectivamente al mundo sensible y al sol que en él reina; el ascenso y la contemplación de los objetos exteriores a la caverna es el camino del alma hacia el mundo inteligible. El sol es en este sentido una representación de la Idea del Bien, que es causa de las cosas rectas y bellas en el mundo sensible y de la verdad y el pensamiento necesario para obrar con sabiduría, en el mundo inteligible.

Respecto de la actitud del que ha llegado a contemplar la Idea del Bien, resulta lógico que desdeñe ocuparse de las cuestiones humanas y los honores que ese mundo distribuye. Su torpeza para manejarse en el mundo sensible se debe a la falta de fundamento que en él existe considerado en sí mismo, por lo que cuestiones tales como la justicia, de la que allí se trata, resulte una sombra para quien ha visto la justicia en sí misma.

La educación no consiste en infundir conocimientos, sino en que el alma los descubra mediante un movimiento (el camino de ascenso) de sí misma. Pero no es suficiente con ascender, se debe retornar al mundo sensible porque aquellos que se quedan en la pura contemplación del Bien, al igual que los que nunca se han elevado hasta él, no están capacitados para hacerse cargo del gobierno de la *Polis*. Los más capaces deberán retornar, porque este proyecto de reordenamiento platónico:

«no propone la felicidad de una clase de ciudadanos, con exclusión de las otras, sino el bienestar de todos, uniéndolos por la persuasión y por la autoridad, y llevándolos a participar de las ventajas que cada cual puede aportar a la comunidad» (520 e).

Es justamente esta educación dirigida a los futuros gobernantes lo que hace que los filósofos constituidos en tales a partir del cumplimiento de todo ese profundo y extenso plan de formación, no posean argumentos para rehuir a sus responsabilidades. Por ello Platón propone dirigirse a ellos con estas palabras:

«... Nosotros os hemos formado jefes y reyes (...) en interés de vosotros mismos y de los demás ciudadanos, y al daros una educación más perfecta y más compleja que la de los filósofos extranjeros, os hemos vuelto capaces de unir la filosofía a la política. Por tanto, debéis descender por turno a la morada de vuestros conciudadanos y acostumar vuestros ojos a las tinieblas que allí reinan; una vez que os hayáis familiarizado con la oscuridad, veréis en ella mil veces mejor que sus moradores y reconoceréis la naturaleza de cada imagen y el objeto que representa, porque habréis contemplado lo bello, lo justo y lo bueno en sí. De tal modo, la organización de la ciudad será para vosotros y para nosotros una realidad...» (520 c).

Esta interpretación de la alegoría de la caverna, lo repetimos, es la que efectúa el mismo Platón, y no creemos que sea necesario agregar mucho más a ello.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Hemos hecho una exposición de algunos aspectos de la filosofía platónica, negándonos a mostrar en ella una perspectiva metafísica pura, tal como suele hacerse. Para cerrar esta exposición hemos preferido citar las palabras de una autoridad en estas cuestiones, Conrado Eggers Lan, quien concluye su ensayo *El Sol, la línea y la caverna*, con estas palabras:

«Lo que podemos tener la seguridad, a través de las tres alegorías, es que el Bien, principio supremo y no supuesto, tiene para Platón una relevancia política fundamental. (...) el objeto de llegar hasta dicho principio es poder aplicar la

justicia en la polis. Dice en 540 a-b: “tras haber visto el Bien-en-sí, se servirán de él para organizar a la polis, a los individuos y a sí mismos”. ¿Cómo? Platón no se extiende sobre el punto.

»Pero hay dos cosas al menos que sobre este punto debemos tener en claro:

- *»el ascenso implica el rechazo de todo carácter neutral en lo referente al ámbito ético-político para el estudio en general y para las ciencias matemáticas y la filosofía en particular. Si son efectuados dichos pasos cognoscitivos en vista al Bien, y los filósofos que se entretienen en el estudio son descartados (518 b-c), es obvio que la finalidad de dichos estudios es la capacitación política y no el lúdico saber por el saber. La otra se refiere a la relación de la sociedad con el Bien.*
- *“Es imposible que la multitud sea filósofo” había declarado en 494 a, lo que implica de por sí la imposibilidad de recorrer el camino pensable hasta el Bien. Ya en 501 a se presiente cómo modelará el filósofo a la sociedad humana tomando como modelo el Bien. Tal como se anticipa en IV, 433 e – 434 a, la praxis desempeñará el papel decisivo en la argumentación de la sociedad. Así, los hombres, guiados por el gobierno del filósofo, se acercarán al Bien por sus acciones. Esa es la meta del político».*

LABORATORIO REFLEXIVO:

I - Analice el siguiente texto tratando de vincular las propuestas platónicas con los problemas de la economía globalizada

EL ENFASIS DE LA ECONOMÍA EN *REPÚBLICA*

La economía forma parte del poder porque incide, en mayor o menor medida, en la organización política; en algunos casos el poder procura la riqueza y en otros la riqueza es la que procura el poder. Pero independientemente del rol que ocupe, adquirir fortuna siempre se vincula con las pasiones más profundas del hombre: ambición, celos, primacía o generosidad.

En el pensamiento platónico la economía y la relación entre 'hombre – necesidad - riqueza – poder', están presentes, tanto en la búsqueda de sus fundamentos, como en las formas de encausarla con el propósito de que la vida de los ciudadanos sea virtuosa y feliz. En realidad, la economía y los bienes materiales poseen un rol axiológico en sus propuestas éticas, sociales y políticas, cuya valoración oscila entre

su necesidad e importancia y la exigencia de limitarla al máximo para evitar la ambición y las apetencias materiales.

En la Ciudad Ideal de *República* el rol de la economía se opone al imperante en la Atenas de su época. El Imperio Ateniense había reemplazado el tradicional paradigma heroico como ideal de vida, por el éxito económico y militar, pero esta concepción economicista entró en crisis al ser vencido en la guerra del Peloponeso. Desde este contexto Platón tratará de dar un nuevo fundamento a la polis y de ubicar el rol y peligro de la riqueza. No se propone específicamente cambiar la forma de la economía misma sino modificar el poder político, que es donde se desarrolla.¹⁰⁰

En la introducción de dicha obra, define el sentido de la riqueza cuando pregunta al rico meteco Céfalo cuales son las ventajas que ofrece una gran fortuna y su respuesta consiste en destacar que es en el valor moral y no en el material, pues sostiene que:

“La mayor utilidad que la riqueza proporciona al hombre sensato es que ayuda a no engañar voluntariamente ni a mentir, y permite una muerte sin temor de no haber hecho sacrificios a los dioses, ni de haber omitido el pago de deudas a ningún hombre.” (331,b)¹⁰¹

Esta respuesta establece que la economía no se debe considerar en forma independiente de la realización y felicidad del ser humano y queda claro que la riqueza es verdaderamente útil para el hombre virtuoso, que sepa utilizarla para la tranquilidad espiritual. Céfalo no niega que pueda tener otras aplicaciones, pero ellas son secundarias. En una sociedad donde el éxito material era un valor en sí mismo Platón lo descentra y lo reubica desde el inicio como dependiente de un contexto mayor que abarca al hombre y los dioses.

Sin embargo en *República* el origen de la ciudad, o sea de la sociedad, es económico. El fundamento de la ciudad son las necesidades básicas: alimento, vestido y vivienda. En realidad, dice, “*se basa en nuestras necesidades.*” (369 c). No es el instinto gregario ni la necesidad natural de agruparse el acicate que lleva a los hombres a reunirse; tampoco el deseo de concordia cívica. La sociedad se origina sólo por necesidades económicas, concretamente por la incapacidad del individuo

¹⁰⁰ “Quebrado este mundo del poder que se sustentaba en su propio éxito, vuelve a necesitarse un fundamento, cuya ausencia se siente dolorosamente: es la crisis de la crisis, y su conciencia – la conciencia de que el fundamento está destruido se llamará Sócrates.” Armando Poratti, *Teoría política y práctica política en Platón*, Cap. I de *Filosofía Política Clásica*, EUDEBA, Buenos Aires, 1999. p. 41.

aislado de proporcionarse la subsistencia “*cada uno de nosotros no se basta a sí mismo y necesita de otras muchas cosas.*” (369 b). Es decir, el hombre está considerado en su sentido biológico y, más precisamente, para satisfacer lo que Platón llamará la parte concupiscente del alma.¹⁰²

A fin de cubrir las necesidades básicas hace falta la división del trabajo en distintos oficios, como labrador, albañil o tejedor, así como herramientas y materiales que habrá que importar, por lo que existirán también artesanos y marineros. La ciudad se constituye para producir las artes imprescindibles para la nutrición del cuerpo.¹⁰³

Como el mercado no puede limitarse al trueque pues no siempre coinciden las ofertas con lo demandado, también se requiere de la moneda y de los comerciantes; para esta tarea propone “*a las personas que no gozan de buena salud y que por lo mismo son incapaces de realizar otro trabajo.*” (371 e). La industria y el comercio, son consideradas actividades inferiores en la tradición griega. Efectivamente las ocupaciones estaban determinadas por principios sociales y su evaluación se fundaba en la tradición ‘aristocrática – religiosa’ sin considerar lo económico, esto es, la mayor o menor posibilidad de obtener resultados pecuniarios. Unas eran tareas del hombre de bien y otras sólo convenían a la clase pobre, a los extranjeros o a los esclavos. En esta jerarquía ocupaba el primer puesto la agricultura; el hombre de bien era el terrateniente libre, independiente y capaz de bastarse a sí mismo; la actividad manual y el comercio eran consideradas indignas.

Esta primer sociedad campesina y frugal es llamada por Platón una sociedad *sana*, porque al estar organizada con el fin de cubrir las necesidades de subsistencia, establece la igualdad social y permite suponer un orden natural donde no existe la justicia o la injusticia y consecuentemente tampoco la política (372 d). Este estado *sano*, basado en la satisfacción moderada de los apetitos de la parte concupiscente del alma tampoco incluye la guerra ni la cultura.¹⁰⁴

¹⁰¹Las citas de *República* utilizadas corresponden a la traducción de Antonia Camarero, EUDEBA, Buenos Aires, 4ª Edición, 1969.

¹⁰² “No hay instinto gregario ni necesidad de compañía que lleve a los hombres a agruparse, y menos la unidad y concordia cívica en la que más adelante Platón pondrá tanto énfasis. La sociedad se origina sólo por necesidades económicas. A. Poratti, ob. Cit, p. 51.

¹⁰³ “Platón ve aquí el fundamento del nacimiento del Estado en la exigencia de satisfacer las necesidades más elementales de la vida. Para cumplir este objetivo sólo es necesaria la división del trabajo y la comunidad política. El estado primeramente resulta compuesto de los representantes de todas las artes que son necesarias para la nutrición del cuerpo.” K. Gaiser, *La metafísica della Storia in Platone*, U.C.del Sacro Cuore, Milano, 1988, p. 11/112, (la traducción es mía).

¹⁰⁴ El Estado de Naturaleza propuesto por Locke en *Ensayo sobre el Gobierno Civil* y llamado por B. Russell ‘de anarquistas felices’ guarda cierta similitud con la ciudad sana de Platón.

Cabe señalar que si bien en el origen de la ciudad encontramos un planteo netamente económico que abarca la división del trabajo, la eficiencia en su realización, la producción de excedentes para el comercio y la organización del intercambio, su objetivo no es la riqueza sino tan sólo la subsistencia natural del hombre.

Glaucón no se conforma con este supuesto modelo de ciudad sana y la compara con una miserable “*ciudad de cerdos*”(373 d). Reclama para la sociedad las comodidades que ha sabido construir el hombre, como muebles, manjares y perfumes. Platón indica que la inclusión de la cultura, implica mayor proporción de bienes, y muchos están sólo destinados a la satisfacción de deseos innecesarios, como el lujo y los refinamientos,¹⁰⁵ los cuales dan cabida al ansia de posesiones, pero no en el sentido capitalista de acumular, sino como goce individual. Con estas características se la podría llamar una ciudad de Sibaritas.¹⁰⁶ También la gobierna el alma concupiscente pero, al anular la moderación, se desarrollan los instintos egoístas, por lo que dejará de ser una ciudad sana y se tornará enferma (373 d). La pérdida de salud moral, propia de la insaciabilidad del deseo en la persecución de nuevos bienes, dará origen a la guerra:

“¿Nos veremos obligados, entonces a extendernos sobre el país vecino, si queremos poseer tierra suficiente para el cultivo y el pastoreo, y no harán nuestros vecinos otro tanto con el nuestro, si franqueando los límites de lo necesario se abandonan también ellos al insaciable deseo de poseer?” (373 d/e).

La ambición material que conlleva el deseo de expansión económica son, para Platón, las causas de la guerra y la historia ha dado cuenta, y seguramente lo seguirá haciendo, de la veracidad de esta afirmación.

En esta sociedad sin orden, aparece la injusticia y, por lo tanto, la necesidad de gobierno. Considerando que los gobiernos de su época no lograron reinstalar la justicia, va a proponer un Modelo Ideal, que es el tema de *República*, donde intenta integrar armónicamente naturaleza, hombre y sociedad con el fin de preservar la virtud en todos los ciudadanos.

Sin embargo, queda claro que el punto de partida de la sociedad para Platón es económico y, aunque por su propia naturaleza incontinente enferme a la sociedad y

¹⁰⁵ “El ansia de posesiones privadas... es la fuente principal de todos los males sociales. ...Esta convicción de los males de la propiedad privada es un punto cardinal en la filosofía social de Platón.” G. M. A. Grube, *Plato's Thought*, Methuen, London 1935, p. 267.

¹⁰⁶ Síbaris era una ciudad célebre por la riqueza y lujo de sus habitantes.

requiera de cuidado, de ninguna manera es posible su extinción. La necesidad material funda la ciudad más elemental pero en la medida en que se agranda y completa se enferma. La organización política es el medio de curarla, y el remedio es dominar lo económico. De allí que la organización y educación de la clase dirigente debe orientarse a evitar e impedir el peligro de la ambición material.¹⁰⁷ Platón se ocupa en República de determinar estrictamente todos los aspectos de la vida de los guardianes teniendo como base la disolución del deseo material y del individualismo. Es decir, va a revertir en la Ciudad Ideal los elementos que fundamentaron el origen natural de la sociedad.¹⁰⁸ La división del trabajo ampliada a las tres funciones de la polis - gobierno, defensa y producción - y basada en las tres partes del alma – razón, emoción, y apetitos - se organizará en tres clases perfectamente diferenciadas: los guardianes perfectos, los auxiliares y los campesinos, artesanos y comerciantes. Entre las dos primeras, que se ocupan del gobierno y la defensa (función pública y política), y la clase productora, establece una radical separación. Es decir, para que la polis funcione virtuosamente, aísla el poder político del económico.

Los guardianes no tendrán nada que les pertenezca, ni vivienda, ni familia, ni despensa propia. De su alimentación y vivienda se ocupará la clase productora, que anualmente les pasará la mercadería necesaria para una vida sobria y austera, sin lujos ni comodidades, propia de los militares y los atletas; esta contribución no se distribuirá a cada uno sino que se administrará y consumirá colectivamente. Los guardianes sólo se ocuparán de su función específica quedando prohibidas las tareas comerciales así como poseer dinero, oro o plata (416 d/e, 417 a/b). Incluso los premios al valor se referirán a símbolos honoríficos tales como ser *“coronado en el campo de batalla por cada uno de sus compañeros”* o beneficios emocionales y eróticos. La felicidad de los guardianes, de este modo, dependerá del cumplimiento adecuado de su función y no del goce o la adquisición de bienes. Esta especie de comunismo platónico está limitado a los gobernantes, no propone un sistema de propiedad común para todos los ciudadanos ni pretende abolir la propiedad privada,

¹⁰⁷ “El tronco de la organización política que va a proponer tenderá justamente a impedir que esto suceda. (que la clase militar tome el poder en beneficio propio). Como obviamente no puede haber un poder coercitivo superior a quienes detentan la fuerza, la solución tendrá que ser la educación. Esta *paideia* estará encaminada a hacerlos aceptar un modo de vida que ahogue la tendencia a la apropiación para el goce egoísta. Hay que suprimir pues el núcleo mismo desde el cual es posible decir ‘mío’. Esto llevará a la supresión de lo privado, tanto de la propiedad como de la familia.” A. Poratti, ob. Cit p. 54.

¹⁰⁸ Respecto a este intento de forzar a la naturaleza humana hay referencias ya sea críticas o aprobatorias de gran parte de los comentaristas, pero el tema excede el fin de este trabajo.

sino restringirla a la clase productora.¹⁰⁹ Si los guardianes se dedicaran a funciones que no son las suyas, se perdería el principio de división del trabajo y de especialización, que es lo que garantiza la justicia y el buen funcionamiento del Estado en el modelo platónico. Pero además ocasionaría la quiebra moral de los guardianes, porque en lugar de actuar exclusivamente según la parte del alma correspondiente, racional o emotiva, para posibilitar el orden y la justicia, serían manejados por el goce material que enfermó a la polis sana.¹¹⁰

El comunismo y la marginación de la economía persigue reemplazar el individualismo y posibilitar una política orgánica en la cual las distintas clases se encuentren naturalmente conectadas y dependientes y donde toda actividad tenga como único fin posible el bien común.

“No hemos fundado la ciudad con el objetivo de que una clase de ciudadanos sea particularmente dichosa, sino con miras a que toda la ciudad sea lo más feliz posible” (420 a).

La división de los poderes establecerá una relación de dependencia y necesidad entre las tres clases: los guardianes precisan que les provean la subsistencia y los productores requieren de la defensa y el gobierno. Esta vinculación basada en la necesidad unificará, como objetivo de la sociedad, el deseo y mantenimiento de una política justa. Aunque en el Estado Ideal la economía pierde su presencia axial, es un medio necesario para integrar a las clases sociales entre sí.

Platón establece rigurosos criterios educativos para los guardianes pero, respecto a la clase productora, que aunque tenga propiedad y familia carece de derechos políticos, no se determina ningún tipo de educación ni regulación específica. En el proyecto político general los guardianes deberán evitar tanto la riqueza como la pobreza; ambas son corruptoras ya que la primera provoca ocio y negligencia y la segunda vileza y rebelión. Sin embargo, no hay ninguna medida económica concreta que explique como llevar este programa a cabo, aunque sí política: como el alma apetitiva, que por naturaleza carece de límites, rige a la clase productora, su virtud

¹⁰⁹ K. Popper, *La Sociedad abierta y sus enemigos*. Planeta, Buenos Aires 1992, p. 51, recalca que Platón mostró el marco económico de la vida política y de su desarrollo histórico, y lo compara, a mi criterio de una forma anacrónica, al materialismo histórico marxista.

¹¹⁰ “El comunismo platónico tiene una finalidad estrictamente moral. Su objetivo es facilitar la justicia, no concediendo al apetito oportunidad alguna de desarrollo en el alma de los guardianes. De ahí su carácter aséptico. De ahí igualmente su limitación a los guardianes: puesto que la actividad económica y la propiedad ligada a ella son asunto del apetito, la lógica del sistema exige mantener el régimen económico correspondiente en el caso de la clase de los productores cuya alma se caracteriza precisamente por el predominio de la parte apetitiva.” Tomás Calvo Martínez, *De los Sofistas a Platón: política y pensamiento*, Ediciones Dip, Madrid 1995, p. 96/97.

natural para contener el desborde, debe ser la obediencia a los hombres mejores, o sea a los guardianes. En este orden social Platón ratifica la jerarquía de lo espiritual sobre lo material y la poca estima de los trabajos manuales característica de la antigüedad.

En la Polis Ideal Platón ha revertido el origen de la sociedad, excluyendo el individualismo y poniendo a la economía como la fuente del mal. Más aún, al describir el proceso de decadencia de los gobiernos, el descenso se exterioriza por el crecimiento del deseo de riquezas.

La teoría de las Formas Decadentes del Estado no es constitucional, sino una teoría del hombre, cuyo deslizamiento reside en la pérdida del equilibrio entre las tres partes del alma, causado por el abandono progresivo del ordenamiento propio de las mejores, que estaban naturalmente destinadas a mandar, hasta llegar a la contradicción de que el alma apetitiva, naturalmente destinada a obedecer, sea la que domine al hombre. Y esta patología de la personalidad humana se pone de manifiesto por el incremento del deseo material o sea económico.

La timocracia se origina en un desequilibrio que lleva a algunos guardianes a preferir los honores militares a la sabiduría.¹¹¹ Para disimular el empobrecimiento del alma perseguirán el equilibrio mediante la posesión de bienes. Los tímócratas toman militarmente el gobierno desplazando a los filósofos; se apropian de la tierra, pero no se dedican a las tareas manuales ni al comercio; aspiran al honor y desean consolidarlo mediante la disciplina y conducta militar, por lo que parecen llevar una vida austera, pero buscan la posesión de aquellos objetos que les permitirán hacer alarde- como los héroes - de su honorabilidad y encubiertamente malgastan el dinero fruto del trabajo ajeno, escondiéndose de la ley *“como esquivo un niño la mirada de sus padres, porque no fueron educados bajo un régimen de persuasión sino de fuerza.”* (548 b). Esta primer forma de gobierno semejante al orden espartano, donde se conserva el respeto por la autoridad, los criterios económicos aristocratizantes tradicionales y la clase dirigente tiene el privilegio de la propiedad de la tierra y el derecho de reducir a los otros ciudadanos a la categoría de siervos y trabajadores manuales, es considerado por Platón la menos decadente (347 c).

Esta forma de vida incentivará el deseo de riqueza y a medida que envejeczan, se volverán codiciosos y amantes de acumular bienes, posibilitando la constitución de la segunda forma decadente de gobierno: la oligarquía.

La definición de 'oligarquía' es puramente económica, porque es la fortuna la posibilitante del poder político, o sea, es el gobierno de los más ricos. El poder económico cobra valor por sí mismo e influye para que las leyes dispongan que el gobierno sólo sea ejercido por aquellos que posean determinada fortuna. El más acaudalado desplaza al sabio y al honorable.

La aristocracia tradicional se fundaba en la posesión de bienes inmobiliarios y su liberalidad no respondía a criterios económicos sino sociales. En este sentido era considerada una virtud tanto por Platón como por Aristóteles. Pero muy otra es la ética que genera la axiología mercantil; la intención deja de ser social y es meramente económica individual. En el alma del oligarca se reemplaza la ambición de honores del timócrata por la codicia y se torna así en un hombre avaro, ávido solamente de riquezas. En su alma reinará exclusivamente la pasión y tanto la razón como la emoción estarán al servicio de su búsqueda de fortuna. Toda la energía se encausará a este objetivo y despreciará cualquier otra motivación, como la cultura, la ética o la belleza. (550 e). De allí que no tenga en cuenta la eticidad o licitud de los medios a utilizar si éstos permiten aumentar su patrimonio - como apropiarse de los bienes de los huérfanos confiados a su custodia - pero guardando siempre la forma de un negocio normal, no por reparos morales, sino por temor a que el desprestigio le dificulte las operaciones comerciales. Con el mismo objetivo impulsarán a los jóvenes a gastar y dilapidar su patrimonio para luego hacerles préstamos a intereses usurarios imposibles de devolver, a fin de poder comprar sus propiedades a bajo precio. La acumulación de riqueza en pocas manos y el incremento de la pobreza en la mayoría, hará surgir dos ciudades: la de los ricos y la de los pobres que, aunque enemigas entre sí, están compuestas por el mismo tipo de hombre: el dominado por los apetitos materiales, sin ninguna regla de conducta fuera de la valoración económica. Al ubicar a la economía en el centro del poder surge una sociedad enferma, donde se deja de lado todo, hasta el cuidado del propio cuerpo ya que se reemplaza la gimnasia por la indolencia, conformando una sociedad débil. Esta descripción del interés económico individualista es una imagen fácilmente identificable con la sociedad capitalista del siglo XX.

El hombre oligarca generará en la joven generación la tercer forma decadente de gobierno: la Democracia o gobierno de los pobres. La concepción negativa platónica

¹¹¹ Desde la perspectiva educativa se prefiere la gimnasia a la música. Sobre este tema ver W.Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, F.C.E., Mexico 1967.

de la democracia corresponde a la visión aristocrática del gobierno de los mejores, y está impregnada del resentimiento por la muerte de Sócrates.¹¹²

La Democracia aparece cuando la acumulación de dinero en pocas manos, el aumento de la pobreza y la debilidad en que han caído los magistrados, permite que la mayoría de los pobres se apoderen del poder, estableciendo la igualdad política entre todos los ciudadanos. Para Platón esta 'igualdad entre desiguales' indica el retorno al individualismo egoísta de la ciudad enferma. Además, la falta de conocimiento del pueblo hace que no sepa distinguir lo necesario de lo innecesario y se deje guiar por la presión de los deseos. En términos actuales aparece el consumismo, o sea, adquirir y actuar sin fin ni objetivo porque lo único importante es la acumulación de satisfacciones inmediatas.

La secuencia de la decadencia en estas tres primeras formas de gobierno muestra un proceso de desorden generado por la supresión de las jerarquías y del equilibrio. En el hombre va del predominio del alma racional a su anulación por la fuerza del alma apetitiva; socialmente decae desde la concepción unitaria y vinculante de la Polis Ideal al individualismo egoísta; y en este proceso la variación del valor que se le da a la economía, juega como contrapeso. La apropiación de tierras, si bien ligada al honor aristocrático tradicional, es la primera ruptura manifiesta de la justicia platónica, asentada en la exclusividad y perfección de las distintas funciones. Esta primera ruptura lleva a otra consecuencia económica que es el incremento del comercio y la usura, profesiones consideradas indignas, pero que hacen factible el enriquecimiento rápido. Y como característica de la Democracia la consolidación de la axiología mercantil que conduce a un consumismo desestabilizante. La economía aparece como la medida de la decadencia política porque se puede considerar como el elemento empírico que pone de manifiesto el paso del orden justo dado por la razón al desorden injusto de los apetitos.

Y es este desorden el que conduce a la cuarta y más temible forma de gobierno: la tiranía. Un tirano apela a cualquier medio, ya sea la persecución, la censura, la tortura o la muerte de sus conciudadanos, para mantener el poder. La pérdida absoluta del control racional habilita deseos ilegítimos que normalmente sólo se muestran en los sueños porque no parecen de seres humanos, como la crueldad. Esta forma de gobierno es una patología que excede el marco económico, pero donde su descontrol y el valor consumista funcionan como plataforma de despegue.

¹¹² Este tema a sido analizado desde perspectivas diversas y contradictorias, pero el trabajo se limitará a mostrar la función de la economía.

La descripción psicológica – ética – política del tirano coincide con grandes etapas de la historia aunque en general se ha tratado de disimularla o enmascararla.¹¹³ Nuestra época globalizada donde los grandes grupos financieros internacionales usan su excesivo poder para saquear, destruir y robar impunemente, presenta con claridad la antropofagia irracional en la que cae el hombre sólo atento a los deseos materiales, tal como lo expone Platón.

En síntesis: en *República* la presencia de la economía es constante y su valor, no en términos productivos sino éticos y políticos, es axial. Platón muestra la fuerza de las necesidades económicas al considerarlas generadoras de la sociedad y las formas superiores de vida. Pero al mismo tiempo demuestra como la falta de límites, propia del deseo material, convierte a la economía en la causa del mal y de la decadencia social.

Actualmente en la relación ‘poder – riqueza’ la riqueza procura el poder y en consecuencia la planificación macroeconómica es el soporte y objetivo de la política. Pero en la antigüedad la relación dominante era el poder, ya que la economía no estaba desgajada del contexto general y su valor era ético y social. De allí que la propuesta platónica tratara de jerarquizar el poder político priorizando la ética y excluyendo o controlando la riqueza.

El hombre requiere de los bienes materiales y su valor y lugar en la organización política osciló a lo largo de la historia sin encontrar, hasta ahora, un verdadero equilibrio con las demás necesidades humanas. La economía actual quiere ser perfecta en sí misma y se olvida del hombre; Platón quería hacer perfecto al hombre y propuso una política utópica en *República*;¹¹⁴ y si bien en *Leyes* parte del hombre real e intenta exponer una legislación que genere la moderación y el equilibrio, cae él mismo en la trampa de la riqueza al concluir con una constitución de fuertes rasgos oligárquicos. No obstante, su análisis acerca del valor del énfasis de la ambición humana y de su concreción en la economía, continúa posibilitando una comprensión de la sociedad y la política, porque desde la fundamentación ontológica, se

¹¹³ Es válido rescatar a Hobbes que también muestra en forma descarnada este trasfondo animal del ser humano sosteniendo que ‘el hombre es un lobo para el hombre’ pero su afirmación parte de fundamentos distintos a los platónicos.

¹¹⁴ Popper (ob. cit.) y J.E. Miguens, *Política sin Pueblo*, Emece, Buenos Aires, 1994, entre otros, consideran que la política platónica es absolutamente totalitaria. C. Eggers Lan en la Introducción de *República*, Gredos, tomo IV, Madrid 1998, sostiene que tal afirmación puede ser legítima si se trata de analizar su aplicabilidad, pero que mal interpreta la concepción platónica en su verdadero significado al desprenderla de su contexto histórico.

encuentran los modelos de la relación 'hombre – poder – economía' que se han dado a lo largo de la historia.¹¹⁵

Rosa María Longo Berdaguer

II - Visite el Webquest que se indica e investigue los temas sugeridos.

Dirección Webquest:

http://phpwebquest.org/wq25/webquest/soporte_horizontal_w.php?id_actividad=58535&id_pagina=1

CAPITULO V

ARISTÓTELES

VIDA Y OBRA

Nacido en Estagira, en 384; hijo de Nicomaco, médico del rey de Macedonia y llegado a Atenas a los 17 años de edad, permaneció durante 20 años en la escuela de Platón, adhiriéndose primeramente con fervor a la doctrina del maestro. Efectuó varios viajes, especialmente por el Asia Menor, zona que formaba parte del mundo cultural

¹¹⁵ La economía contemporánea difiere en su concepción y sus fines. Sin embargo, el concepto actual de 'consumismo' enmarcado en relaciones de mercado, corresponde a la descripción platónica de una sociedad que, por privilegiar el deseo individual inmediato sin control ni objetivos generales, puede caer en la anarquía.

griego. Llamado por Filipo de Macedonia, fue preceptor de Alejandro, cuando éste tenía catorce años hasta que llegó a la administración del reino. Volvió entonces a Atenas, en la que fundó en el 335 a.C. el Liceo.

Cuando muere Alejandro se produce en Atenas una reacción antimacedónica y como Aristóteles era sindicado como simpatizante de éste, tuvo que abandonar Atenas. Se radicó en Calcidia donde muere a los sesenta y tres años.

Su vida transcurre en el siglo IV aC (384-322). Nace en Estagira, poblado próximo a Macedonia, territorio alejado de los centros culturales griegos, en los límites del mundo bárbaro. Hijo de Nicómaco, médico de cabecera del rey Amintas II (padre de Filipo II y abuelo de Alejandro Magno), está por lo tanto ligado a la familia real.

En el 366, cuando tenía 18 años, viaja a Atenas e ingresa en la Academia platónica. Cuarenta años más joven que su maestro permanece en ella durante unos veinte años, hasta la muerte de Platón.

Luego de breves estancias en Assos y Mitilene, viaja a Macedonia por un pedido del rey Filipo II para que se ocupe de la formación de Alejandro, tarea a la que se dedicó alrededor de ocho años.

En el 355, luego de la muerte de Filipo y en preparativos de la expedición de Alejandro a Oriente, regresa a Atenas y funda su propia escuela en el gimnasio próximo al Templo de Apolos Liceo, de ahí que se la conozca como el Liceo. Desarrolla en ella una intensa actividad teórica durante trece años. De la costumbre que tenían sus integrantes de discutir paseándose por los jardines nació la denominación “peripatéticos” (los que caminan).

Cuando muere Alejandro, reaparece en Atenas una corriente fuertemente antimacedónica. Ante la posibilidad de que le iniciaran un proceso y con el antecedente de la muerte de Sócrates, Aristóteles huye a la ciudad natal de su madre, Calcidia, para que los atenienses no “pecaran nuevamente contra la filosofía”. Allí muere al año siguiente, a la edad de sesenta y tres años.

Según Diógenes Laercio sus obras alcanzan a cuatrocientas. Abarcan desde la Metafísica y la Ética ; Ética a Nicómaco (llámese así porque se presume haber sido editada por su hijo que se llamaba Nicómaco), hasta las que se refieren a la política y la lógica (el Órganon”) y a las físicas y naturales.

En síntesis:

- a. Los tratados de la lógica reunidos bajo el título de *Organon* (título que indica el carácter instrumental de la lógica en el conjunto de la filosofía aristotélica).

- b. Las indagaciones sobre la *filosofía natural* en los que se investigan cuestiones referentes a la naturaleza del ente móvil. Nos encontramos aquí con obras tales como la *Física*, *Del cielo*, *Del alma*, *De la generación y la corrupción*, etc.
- c. Los libros destinados a la *filosofía primera*, conocidos bajo el título no aristotélico de *Metafísica*.
- d. Los textos que tratan de la *filosofía práctica*, que son fundamentalmente la *Ética Nicomaquea* y la *Política*. Los tratados acerca de la *filosofía productiva*: la *Retórica* y la *Poética*.

LOS MODOS DE CONOCIMIENTO

El grado sumo del saber es contemplar el porqué (Anal, post., I, 14, 79). Creemos saber enteramente una cosa... cuando creemos conocer la causa por la cual la cosa es, (y conocer) que ésta es precisamente la causa de ella y que no hay ninguna posibilidad de que sea de otra manera (Anal, post., I, 2, 71). Lo que la ciencia es, puede resultar evidente del hecho de que todos creemos lo que sabemos que no puede ser de otra manera (lo que en cambio puede ser distintamente fuera de nuestra contemplación mental, no se sabe tampoco si existe o no). Por lo tanto, lo que es objeto de ciencia es necesario. . . El hombre sabe, verdaderamente, cuando tiene una convicción y conocimiento de los principios, pues si éstos no le son ya más conocidos que la conclusión, tendrá una ciencia casual (Et. nicom., VI, 3, 1138)

El modo propio de ser de los hombres es el deseo de saber “Todos los hombres tienden por naturaleza al saber” (Met. A 980 a 1).

Para Aristóteles a diferencia de Platón, la realidad no puede encontrarse dividida en un mundo aparte separada del mundo sensible, puesto que esto implicaría una duplicación de las cosas.

La realidad sensible es la manifestación de algo que tiene verdadera existencia y que puede ser penetrado por la inteligencia humana para descubrir su esencia. Esto no quiere decir que basta con conocer lo que se presenta sensiblemente sino que es necesario llegar a su sustancia, que no está en ninguno de sus elementos sino en la cosa misma. Esta forma de concebir la realidad se la denomina realismo aristotélico

A diferencia de Platón las ideas no son entidades separadas, sino determinaciones constitutivas de toda realidad, y, por lo tanto, inmanentes a ella. La tarea de la filosofía será, por lo tanto, la de justificar la existencia de este mundo y el modo en que él se comporta

La sabiduría les proviene a todos del conocer. Vale decir, que los unos conocen la causa y los otros no. Los que han experimentado saben el qué de la cosa, pero no el porqué; los otros, en cambio, conocen el porqué y la causa. . . Es decir son más sabios. . . en cuanto poseen la razón y conocen la causa. . . Por otra parte las sensaciones no creemos constituyan ninguna sabiduría a pesar de que sean ellas los conocimientos más adecuados de lo particular. Pero no nos dicen el porqué de ninguna cosa, como, por ejemplo, por qué es caliente el fuego, sino solamente que es caliente... Es evidente, entonces, que la sabiduría es ciencia de causas y de principios (Metaf., I,1, 981-2).

La sensación es la base sobre la cual se generan las restantes formas del conocer. La primera forma por la que tomamos contacto con los objetos como modo simple y elemental de conocer es la sensación. La memoria mediante el recuerdo guarda las sensaciones y la fusión de varios de ellos relacionados entre sí, produce la experiencia como segundo grado de conocimiento. Este saber es particular. Puesto que es contingente y particular no es aún un conocimiento científico

Decimos entonces: Ha sucedido, y es posible en cuanto se produce, pero no normalmente. De las otras cosas efectivamente, hay causas y poderes productores; de éstas no hay ninguna regla o poder determinado, pues, de lo que existe o sucede por accidente, también la causa es accidental. . . Es evidente, por eso, que no hay ciencia de lo contingente, pues toda ciencia es de lo que es siempre, o en la mayoría de los casos. De otra manera, en efecto, ¿cómo se podría aprenderla y enseñarla?. . . En cambio, el accidente, se encuentra más allá de estas condiciones (Metaf., XI, 8, 1064, y VI, 2, 1027).

Cuando a partir de una multiplicidad de experiencias se formula un juicio general o universal referido a todos los casos similares, se supera lo particular, ese conocimiento de lo universal es la *ciencia* (episteme). Saber todas las cosas corresponde, sobre todo, a quien posee la ciencia de lo universal, pues sabe, en cierto modo, todas las nociones subordinadas. Y las nociones universales son las más

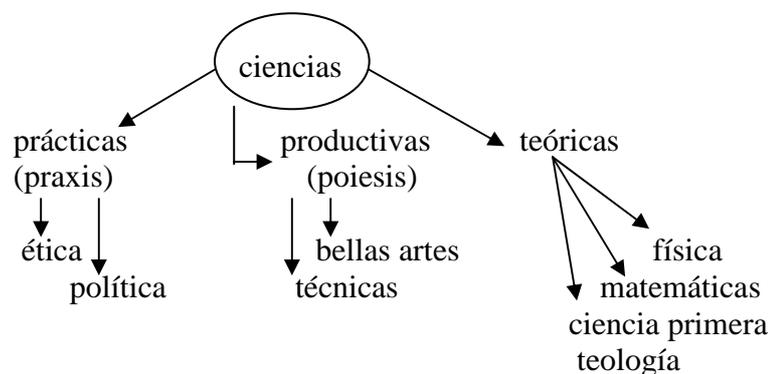
difíciles para adquirir, por ser las que se hallan más alejadas de la sensación. *Lo universal es conocido por la razón; lo particular, por la sensibilidad.* (Fís., I, 6, 188).

Hay una jerarquía que comienza con el saber sensible y culmina con el más elevado y completo de los saberes: el metafísico. Esto puede graficarse del siguiente modo:



CLASIFICACIÓN DE LAS CIENCIAS

Las ciencias se clasifican en productivas, prácticas y teóricas. Estos saberes se inscriben dentro del conocimiento universal y se distinguen según su objeto.



Aquellas que el saber se dirige a la producción de un objeto útil o bello exterior al agente son las ciencias productivas. Estas abarcan el saber técnico y las artes

Las ciencias prácticas se centran sobre la “acción” (praxis). Estudia la conducta, el obrar humano, el saber conducirse en la vida. Comprende la ética, la política y la educación.

Aclaremos que ambos grupos de ciencias se dirigen a lo contingente y, por tanto, sólo pueden alcanzar reglas generales ya que en este dominio sólo es posible un conocimiento con probabilidad.

Pero las ciencias más perfectas son aquellas que conciernen más a los principios. . . Pero más susceptible todavía de enseñanza, es la ciencia que investiga las causas, pues enseña quién indica las causas de cada cosa. Y quien escoge el aprender y el saber por sí mismo, escogerá, sobre todo, la ciencia por excelencia, y tal es la ciencia de lo conocible por excelencia, o sea, de los principios y las causas, porque por su intermedio y por ellas, se aprenden las otras cosas, pero no ellas por las cosas subordinadas. Y la ciencia que hace conocer el fin de todo obrar —que es el bien en cada cosa y lo óptimo universalmente en toda la naturaleza— es la ciencia de principios por excelencia y que está por encima de toda otra subordinada. (Metaf., I,2,982).

Aquel conocimiento en que el objeto es el saber mismo, el saber por el saber mismo corresponde a las ciencias teoréticas. Se alcanza un saber universal y necesario de las esencias, son ciencias en el sentido estricto. Las ciencias teoréticas, se dividen en: la física, la matemática y la metafísica (o filosofía primera o teología).

La física se ocupa de los seres no separados de la materia ni inmóviles; los objetos de las matemáticas son, en parte, inmóviles, pero no separados, sino en la materia; en cambio, la ciencia primera se ocupa de los seres separados e inmóviles al mismo tiempo. Es necesario que todas las causas sean eternas, pero por encima de todas, las inmóviles y separadas, porque son las causas de lo que aparece en las cosas divinas. De manera que habrá tres filosofías especulativas: las matemáticas, la física y la teología,(Metaf., VI, 1, 1026).

La física trata de los entes dotados de materia y que tienen en sí un principio de movimiento. Se debe comprender que esta ciencia no coincide plenamente con lo que nosotros solemos entender por física, basta para ello echar una mirada sobre las obras que Aristóteles escribió sobre ella y que agrupamos bajo el rubro de “filosofía natural”.

Las matemáticas tratan de los seres inmutables pero que no existen separados de la materia (las figuras geométricas y los números son inmutables por esencia, pero no se encuentran separados de las cosas que figuran o numeran).

Por último, la metafísica que se ocupa del ente separado e inmóvil. O también del “ente en tanto que ente”, lo cual significa que mientras que las otras ciencias tratan uno de los diversos aspectos del ente (extensión, movilidad, vida, inteligencia, etc), la metafísica se ocupa del ente en tanto ente, en su totalidad, y de las determinaciones que les son propias como tal.

Los rasgos predominantes son:

- 1) la universalidad pues versa sobre la totalidad
- 2) la necesidad puesto que, trata de aquello que es de un modo y no puede serlo de otro y
- 3) es *divina* porque trata de cosas divinas, inmortales e inmóviles, y porque es poseída plenamente por Dios y además es ciencia demostrativa y de las primeras causas porque da las razones o principios de todo lo que es.

FILOSOFÍA TEORÉTICA

La metafísica es la ciencia del ser en cuanto ser; que estudia las últimas causas y los primeros principios. Su objeto material es el Mundo, el Alma y Dios.

Esta ciencia se llama así a partir de Andrónico de Rodas, por una casualidad, Aristóteles la llamaba Filosofía Primera o Teología. Filosofía primera porque su objeto es el ser, el primero de nuestros conceptos. Teología, porque su último objeto es Dios, ser primordial y sumo.

Aristóteles en el capítulo II del Libro I de su Metafísica la llamaba “sabiduría” y dice de ella:

“Todos son contestes en opinar que el sabio debe saberlo todo en cierto modo, y especialmente las cosas más difíciles; y que es el que está en condición de enseñar a los otros; que su ciencia tiene valor por sí misma y es superior a toda ciencia práctica; y debe mandar a las otras. A eso llámese sabio. Ahora bien; la sabiduría

entendida como la ciencia de los principios y de las causas, llena justamente estas condiciones.

Ella sola es la ciencia libre, porque tiene un fin en sí misma y no apunta a ningún efecto exterior: su origen es la “admiración” que es el origen de la filosofía; porque nos admiramos de las cosas insólitas o sublimes; es decir, de aquellas cuya causa no sabemos o no abarcamos”.

El objeto material y formal de la metafísica es el ente. Ente es lo que es, aquello que posee o realiza el acto de ser.

El primer hecho con que se encuentra la metafísica es que hay muchos entes particulares distintos entre sí, limitados y finitos. Este hecho parece contradecir la unidad del concepto ente.

Ahora bien, es evidente que lo que limita a los entes los hace distintos entre sí y por lo tanto, muchos, no puede ser el acto de existir, puesto que esto es precisamente lo que tienen en común: todos son entes, es decir sujetos del acto de ser.

Entonces hay en cada ente particular, algo propio, suyo, que lo limita y distingue de los demás. ¿En qué se basa esta distinción? ¿Qué hace diferente al perro del hombre, si ambos existen? : la **esencia** de cada uno, por *lo que es*, cada uno, y la expresamos cuando definimos las cosas.

El acto de ser, el **existir**, responde a la pregunta ¿es? o bien, ¿existe?; la esencia o naturaleza de una cosa responde a ¿qué es?. Podemos definir esencia como *aquello por lo cual la cosa es lo que es*, y existir como *aquello por lo cual la cosa es*.

LAS CATEGORÍAS

Hay una ciencia que estudia el ser en tanto ser y las condiciones que le son intrínsecas por sí mismo. Ella no se identifica con ninguna de las que tienen un objeto particular, porque ninguna de las otras considera al ser en cuanto ser de manera universal, sino que recortando una cierta parte, consideran de ésta los accidentes, como por ejemplo, entre las otras ciencias, las matemáticas. (Metaf., IV, 1, 1003).

Cuando decimos que la metafísica es la ciencia que se ocupa del ente en tanto ente, o del ser en tanto ser, ¿qué queremos decir con el término “ser”?

Lo primero que tenemos que tener en claro es que, como afirma Aristóteles, el término “ser” tiene una pluralidad de sentidos.

— *La palabra ser se emplea en múltiples sentidos. . . pues, de una parte, significa la esencia y la existencia individual; de la otra, la calidad, la cantidad y cada uno de los otros atributos de especie semejante. Pero, aun empleando la palabra ser en tantos significados, es evidente que la esencia es el ser primero entre todos éstos, como la que manifiesta la sustancia. En efecto, cuando queremos expresar una cualidad de un ser determinado, decimos, por ejemplo, bueno o malo, pero no de tres codos u hombre; y después, cuando queremos expresar la esencia, no decimos: blanco, o caliente o de tres codos, sino, por ejemplo, hombre o dios. Las otras determinaciones se llaman seres, porque ellas son las cantidades, o las cualidades o las afecciones o algo semejante, del ser así considerado... Ninguna de ellas existe naturalmente de por sí ni puede separarse de la sustancia. . . Más bien parecen seres sólo porque hay sujeto determinado de ellas, y éste es la sustancia o el individuo, que aparece en tal categoría: y, en efecto, sin él no puede decirse: bueno, o sentado (o algo semejante). Es claro entonces, que sólo por medio de aquello puede existir cada uno de éstos. De manera que la sustancia será el primer ser, y no cualquier ser, sino el ser simplemente. Luego, en muchos sentidos se dice el primero; sin embargo, la sustancia es primera entre todos por el concepto, por el conocimiento y por el tiempo. Ninguno de los otros predicamentos puede existir separadamente, sino únicamente ella. Y es primera por el concepto, porque es necesario que el concepto de sustancia sea inherente al de cada cosa. Y cuando sabemos qué es una cosa, sólo entonces, sobre todo, creemos saber cada cosa. . . más bien que cuando sabemos cuál, y cuánto y dónde, pues también de estas cosas conocemos cada una cuando sabemos qué es la cantidad o la cualidad, etc. Y por ello, antes, ahora y siempre, la investigación y el problema: "qué es el ser", equivale a esto: "qué es la sustancia". (Metaf., VII, 1,1028).*

La sustancia y los atributos esenciales son considerados como géneros supremos del ser (categorías). Las categorías del ser se deducen mediante el análisis del lenguaje. Por ejemplo, si decimos: *La casa es blanca, El hombre es un animal racional, Sócrates está sentado*; en todos estos casos el ser es lo que unifica un predicado con un sujeto; el verbo ser está uniendo a algo que es sujeto o sustancia a algo que también se supone que es (ser blanco, estar sentado, etc). A estos distintos modos de predicar (el es se predica) se los llama *categorías* (predicamentos). Las categorías son, entonces los modos por los que el ser se predica de las cosas en las proposiciones y, por lo tanto, predicados fundamentales de las cosas. Estos distintos modos de predicar son las diez categorías: Sustancia. Cantidad. Cualidad. Relación. Lugar. Tiempo. Posición. Posesión. Acción. Pasión. **Sustancia** es, por ejemplo, hombre, caballo; **cantidad**, por ejemplo, de dos o de tres codos; **calidad**, blanco,

gramático; **relación**, doble, medio, mayor; **dónde es decir lugar**, en el Liceo, en la plaza; **cuándo es decir tiempo**, ayer, el año pasado; **situación o posición** : yace, está sentado; **hábito o posesión**: está calzado, está armado; **actividad o acción**: corta, quema; **pasividad**: es cortado, es quemado. Las categorías resultan, así, como elementos y condiciones necesarias a la concebilidad de lo real como real: si faltase algunos de estos elementos, faltaría la realidad del ser concebido. Las categorías, entonces, no son sólo modos de predicar sino, fundamentalmente, modos de ser. Las categorías tienen en Aristóteles un sentido netamente realista (de *res* = cosa), son los modos básico del ser en las cosas.

SUSTANCIA Y ACCIDENTE

“Sustancia significa: los cuerpos simples, como la tierra, el fuego, el aire y los semejantes a éstos y, en general, los cuerpos y sus compuestos, tanto animales como demonios y las partes de esos cuerpos. Todos éstos se llaman sustancias porque no se predicán de un sujeto, sino que las otras cosas son predicados de ellas. En otro sentido, sustancia es la causa inmanente del ser de los entes que no se predicán de un sujeto, por ejemplo, el alma es causa inmanente de la existencia del animal. Son también las partes inmanentes de esos seres, las cosas que los determinan e indican su esto, cuya destrucción acarrearía la destrucción del todo“
(Met1017b)

Definimos entonces, a la **sustancia** (*ousía*) como “aquello que es siempre en sí y nunca en otro”, sus características son:

- 1) es algo determinado y no en general por ej. este caballo.
- 2) se mantiene como sustrato, soporte irreductible, idéntico y permanente debajo los accidentes.
- 3) “existe por sí mismo” y no como cualidad.

El **accidente** puede ser definido como “aquello que es siempre en otro y nunca en sí”. Por eso Aristóteles dice que

“Se llama accidente lo que existe en algo y se le puede predicar con verdad, aunque no de modo necesario, ni frecuentemente. Por ejemplo, si al cavar un hoyo para una planta, se encuentra un tesoro; pues para el que cava un hoyo es un accidente encontrar el tesoro. Pues no se deriva con necesidad una cosa de la otra, ni es frecuente que encuentre un tesoro el que planta.” (Met. 1025^a)

Desde luego que no se podría pensar una sustancia sin accidentes existe una profunda relación entre ambas:

1. la sustancia sin accidentes es impensable, tanto como accidentes sin sustancia. La sustancia implica accidentes, pero estos no son algo exterior, y de los cuales la sustancia tenga necesidad como de un suplemento. Ambos son mutuamente necesarios, correspondiendo a la sustancia el papel de lo fundante y al accidente el de lo fundado.
2. Desde el punto de vista de la jerarquía en el modo de conocer, la sustancia es anterior respecto del accidente, pues conocemos mejor una cosa cuando sabemos que ella es (o sea, la sustancia).
3. Desde el punto de vista del orden del conocimiento, el accidente es previo a la sustancia. Llegamos a la sustancia a través del accidente, esto es: la sustancia es sensible por accidente.

Principios como sustancia, materia, forma, acto potencia, son constitutivos de la realidad, existen además cuatro principios que llamamos causas y que forman también parte de esos modos del ser.

MATERIA Y FORMA

La sustancia sensible está compuesta de materia y forma. La **materia** (hyle) sería el contenido de una cosa. Su característica esencial es ser indeterminada, amorfa, potencial de una cosa. La **forma** (morphe o eidos) es lo que hace que una cosa sea lo que es (madera, mesa árbol). Por eso mientras la materia es el principio indeterminado de la sustancia, la forma es el principio determinante.

La sustancia es, pues, el sujeto: desde un cierto punto de vista es materia (llamo materia a aquello que no es algo determinado en acto, sino solamente en potencia); y desde otro aspecto, es concepto y forma (en cuanto siendo algo determinado, se puede, mentalmente, considerarla separadamente); en tercer lugar, la resultante de ambas, que sola tiene nacimiento y muerte, y es la única que existe separadamente en sí misma. (Metaf., VIII, 1, 1042).

Las sustancias sensibles son un compuesto de materia (hyle) y forma (morphe o eidos). Sin embargo, debemos tener claro que esta división en materia y forma no es una división real (en la realidad nos encontramos siempre con sustancias), sino intelectual

Llamo materia a aquello que en sí mismo, no puede considerarse ni una cosa, ni una cantidad ni ninguna otra entre las determinaciones del ser. En efecto, existe algo de lo cual se predica cada una de ellas. (Metaf., VII, 3, 1029).

La materia, por sí misma, es incognoscible. (Metaf., VII, 10, 1036).

La *materia* es *hyle* sería “contenido”. La materia es *aquello* que compone una cosa, su característica esencial es ser indeterminada, amorfa, receptiva, pasiva, potencial de una cosa. La materia es el elemento de posibilidad que hay en las cosas.

“Se plantea naturalmente la dificultad de saber cuáles partes pertenecen a la forma y cuáles no, sino a la cosa concreta. Si esa dificultad no se dilucida, no será posible definir ninguna cosa, porque la definición lo es del universal y de la forma. Si, entonces, no se aclara qué tipo de partes son de índole material, y qué tipo no lo son, tampoco estará claro el enunciado de la cosa.

Respecto de cosas en que parece que la forma se agrega a materiales específicamente diferentes, como, por ejemplo, el círculo al bronce, a la piedra y a la madera, aparece evidentemente que en todas esas cosas ni el bronce ni la piedra forman parte de la sustancia del círculo, por el hecho de que éste puede separarse de aquéllos. Por el contrario, respecto de cosas que no se ve que sean separables, nada impide que así ocurra, aun en el caso que se viera que todos los círculos fuesen de bronce, porque el bronce tampoco sería una parte de la forma, aunque es difícil eliminarlo con el pensamiento. Por ejemplo, la forma de hombre siempre aparece existiendo en la carne, en los huesos y en partes semejantes. ¿Serían éstos partes de la forma y del enunciado, o no, sino de la materia?, aunque por el hecho de que la forma no se agregue a otros materiales nos vemos en la imposibilidad de efectuar la separación” (Met1036a)

La *forma* (morphe o eidos) es lo que determina a la materia, es la que hace que una cosa sea lo que es (madera, mesa, mármol, estatus, etc). Por eso, es que mientras la materia es el principio indeterminado de la sustancia, la forma es el principio determinante. La forma es lo inteligible. Por lo tanto, la inteligencia es capaz de captar ese núcleo, esencial y universal que es la forma o idea residente en las cosas. Cuando decimos que la materia con la que está construida una silla es la madera, esta “materia” es una materia relativa, la madera es “materia” en relación a

esa silla. La materia en un sentido absoluto (lo que suele llamarse también “materia prima”), sin forma alguna, no existe por sí misma en la realidad ni puede ser nombrada. Es decir, desde el punto de vista del lenguaje tendríamos que decir que sólo podemos hablar de la forma, que la materia es innombrable

POTENCIA Y ACTO

Potencia y acto son otros de los modos del “ser”. Así, podemos definir el acto como el ser y a la potencia como la capacidad real de ser. Estos conceptos están relacionados con el cambio como veremos más adelante. Hay cosas que están en potencia de ser otras. La semilla está en el acto de ser semilla, pero está potencialmente en condiciones de ser árbol. Aquello que es posible que sea, pero que no es ahora, es el ser en potencia o como potencia; en cambio, lo que es ahora, lo que se encuentra realizando su posibilidad es en acto. La potencia supone una privación respecto de una perfección ha alcanzar, principio de limitación y multiplicación. El acto es la realización de esa perfección, es de suyo y por sí perfección.

Existe una relación entre materia y forma y acto y potencia. La forma es el principio actual. Hace que la materia esté en acto. La materia es potencia. Antes de recibir la forma está en potencia.

“‘Acto’ es la existencia plena de la cosa y no del modo en que decimos que está ‘en potencia’. Decimos, por ejemplo, que Hermes está en potencia en la madera, o la semilínea en la línea entera, porque se la podría extraer de ésta; y también llamamos ‘sabio’ en potencia al que, si bien no se encuentra en actitud teórica, tiene sin embargo capacidad teórica. La otra manera de existir es existir en acto. Lo que nos proponemos expresar se puede aclarar por inducción echando mano a casos particulares, pues no es necesario esforzarse en definir todo, sino en captar las estructuras análogas: en la misma relación que el que construye está con el que tiene la capacidad de construir, lo está el despierto con el dormido; y el que ve con el que tiene los ojos cerrados pero que tiene vista; y lo separado de la materia con la materia, y el producto terminado con el material en bruto. El primer término de esta diferencia caracteriza la actividad, el otro la potencia.”
(Met:1048a1048b)

De este modo, Aristóteles introduce entre la nada absoluta y el ser en el sentido pleno (presente) un ser intermedio: el ser en potencia. Esto le otorga una mayor riqueza a lo que es, porque el todo del ser es mucho más que lo que el ser es ahora (en tanto acto). Todas las cosas tienen un ser en acto y un ser en potencia.

PROBLEMA DEL CAMBIO

Los conceptos de sustancia, accidente, materia, forma, acto y potencia, le permiten a Aristóteles dar una interpretación del cambio diferente a la que habían planteado los presocráticos. Para Heráclito la realidad es devenir, la comparaba con un río en constante fluir. Parménides sostenía que los entes sensibles forman parte de un mundo ilusorio, por lo tanto, no era posible el cambio. Más tarde, Platón había considerado mera apariencia al mundo sensible, en el cual las cosas son y no son al mismo tiempo, mundo donde queda subsumido el tema del cambio. En Aristóteles, la cuestión del cambio adquiere otra importancia, dado que, como el mundo sensible coincide con el inteligible, surge la necesidad de explicar las modificaciones que en él se producen. Los problemas para definir el cambio relacionado con el paso del no ser al ser, Aristóteles lo resuelve definiéndolo como el pasaje del ser en potencia al ser en acto. Este cambio puede ser de dos tipos: sustancial y accidental.

El cambio sustancial es aquel en el cual la sustancia deja de ser lo que era y pasa a ser otra cosa (la madera al quemarse se convierte en ceniza). Aquí lo que se modifica es la forma y lo que permanece es la materia. A éste tipo de cambio se lo denomina generación o corrupción. En el cambio accidental lo que permanece es la sustancia y lo que se modifica son los accidentes.

LAS CAUSAS

- 1º) Aristóteles interpreta todo ente natural como el resultado de un proceso de FORMACIÓN. "Formación" significa aquí: *el conjunto de operaciones por las cuales una materia recibe una forma.*
- 2º) "Forma" es lo que distingue y constituye esencialmente a cada ente natural. "Materia" es aquello relativamente amorfo sobre lo cual un AGENTE FORMADOR trabaja, con la FINALIDAD de hacer de ello un ente determinado. (Ningún proceso de formación sería ni siquiera comenzado, si el proceso no

tiene una finalidad: el ente es formado *para* que pueda ejercer los actos que le son propios; por ejemplo, el hombre es engendrado *para* vivir en la comunidad del estado y ejercer ahí las funciones que el estado le asigna).

3º) Esos cuatro principios o causas: *forma, materia, agente formador y finalidad*, son para Aristóteles, indispensables para la inteligibilidad de un proceso de formación (teoría aristotélica de las cuatro causas).

Las causas son los factores o condiciones necesarias que hacen posible y explican la naturaleza y el sentido de cualquier ente. Para comprender esta noción aclaramos que: a) “son factores o condiciones necesarias” es decir, aquello que es de un modo y no puede ser de ningún otro, porque sin la existencia de las cuatro causas el ente no existiría; b) “lo hacen posible” porque las causas conllevan una “responsabilidad” en la existencia del ente; c) “explican” en tanto podemos dar cuenta del ente si distinguimos las causas que lo constituyen; y d) “la naturaleza y el sentido”, porque en este dar cuenta se revela la esencia (naturaleza) y la función (sentido) de un ente determinado.

Definimos cada una de ellas:

- a) Causa material : es el algo a partir de lo cual un ente llega a ser lo que es.
- b) Causa formal : es aquello que hace que la cosa sea lo que es.
- c) Causa eficiente indica la necesidad que exista un agente para que algo llegue a ser un determinado ente.
- d) Causa final: es el fin hacia el cual las cosas tienden. Es aquello para lo cual algo es hecho.

El concepto de causa es análogo. Las causas se corresponden a otros tantos modos de depender del efecto, por ejemplo veamos las causas de La estatua de Mercurio:

- Esta depende del mármol: que es aquello de lo cual y en lo cual se hace (causa material)
- De la forma del dios Mercurio: que es aquello por lo cual es intrínsecamente lo que es (causa formal intrínseca)
- Del escultor que es aquello que propiamente produce (causa eficiente)
- Del modelo del dios mercurio presente en la mente del escultor: que es aquello conforme a lo cual se hace (causa formal extrínseca o causa ejemplar)
- De la finalidad para la que es esculpida que es aquello para lo cual se hace (causa final)

Las dos primeras son causas intrínsecas pues no se distinguen de la estatua como algo totalmente distinto. Las restantes son causas extrínsecas.

La causa eficiente agente o motora produce propiamente el efecto. Pone en acto al efecto, lo perfecciona. La *causa eficiente* o causa motora, indica la necesidad de que exista un agente para que algo llegue a ser un determinado ente (el carpintero para que exista una mesa). Aclaremos que cuando se habla de agente no necesariamente se está hablando de un sujeto conciente (la lluvia es el agente que moja los campos).

La *causa final* es el fin hacia el cual las cosas tienden (la mesa se construye para comer en ella, etc). Tanto lo que el hombre realiza, como los procesos naturales, llevan implícita una determinada finalidad y ella se pone de manifiesto como causa final.

Aristóteles ha desarrollado una concepción teleológica (telos = fin) del universo: todo ser, todo organismo, proceso, movimiento, etc., tanto en el ámbito de la naturaleza como de las producciones humanas, se encuentra organizado y guiado por un fin.

De este modo, la totalidad tiene una dirección dada por los distintos fines particulares y estos a su vez, se articulan en función de un fin último que es su plena realización (en tanto que "fin" implica perfección, plenitud).

GRADOS DE SER

Las sustancias naturales pueden dividirse en cuerpos inorgánicos y orgánicos o vivientes. En los inorgánicos encontramos los cuatro elementos básicos (tierra, agua, aire, fuego) a partir de los cuales se forman los entes sensibles sin vida. Aristóteles establece una graduación de seres en la que se comienza por las sustancias más elementales para avanzar hasta las más elevadas. Las sustancias que son capaces de autosustentación, de crecimiento y corrupción son las orgánicas: los seres vivos (vegetales, animales y hombres) y, por último, con Dios. El principio por el cual un cuerpo natural que posee vida es el alma

LOS SERES VIVOS

El ser animado difiere del inanimado en cuanto vive. El alma es el principio de las siguientes facultades: nutrición, sensibilidad, pensamiento, movimiento (cfr. De anima, II, 2, 413). Su función, por excelencia, es el pensar; pero también este acto, sea el de imaginación o sin imaginación, no podría ser sin cuerpo. La materia es potencia, la forma es acto (entelequia). El alma es acto y forma. Por eso el alma es el acto primero de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia. El alma es causa y principio del cuerpo viviente, en tres sentidos: porque el alma es causa como principio del movimiento, como fin y como sustancia de los cuerpos animados. En algunos seres se hallan presentes todas las facultades del alma; en otros algunas, y en algunos, una solamente: y llamamos facultad a la nutrición, el apetito, la sensibilidad, la locomoción, el pensamiento.

Existen según su función específica tres tipos de alma:

- el alma vegetativa que cumple la función nutritiva. Es el primer grado de la vida, es el más elemental e inferior, aquí los vivientes cumplen la función vegetativa que consiste en alimentarse, crecer y reproducirse. Los vegetales son los entes que pertenecen a este tipo de alma.
- el alma sensitiva que cumple la función sensitiva. El segundo grado está compuesto por los animales, seres animados que no están dotados de razón. Lo propio de estos seres habrá de ser el conocimiento sensible y el deseo (o apetito sensible).

El conocimiento sensible resulta de un acto que llamamos sensación. Ella se produce cuando un objeto actualiza las potencias de conocer de un modo sensible (los cinco sentidos externos tradicionales). El sentido recibe lo sensible de objetos sin su materia, así por ejemplo, recibimos el verde del árbol, pero no el árbol mismo.

Es importante tener en cuenta que en este modo de entender el conocimiento sensible, aquello que se está conociendo es lo que se encuentra en el objeto. En el ejemplo anterior, tenemos la sensación del verde porque el verde es una determinación propia de ese árbol.

Además de los sentidos externos, destaquemos la importancia de los sentidos internos: imaginación y memoria. Por ellos se forma y conserva en el viviente la imagen del objeto conocido.

- y el alma intelectual que cumple la función pensante. Es propia del hombre, además de las funciones anteriores encontramos el conocimiento racional

y el apetito racional o voluntad. El punto de partida en el conocimiento del hombre está dado por la sensación: no hay nada en el intelecto que antes no haya pasado por los sentidos. Mediante el conocimiento intelectual el sujeto habrá de captar las formas inteligibles, es decir, las esencias de las cosas. Conocer, entonces, consistirá en un acto mediante el cual se actualizan en nosotros las formas inteligibles (esencias) presentes en los objetos. Para explicar este proceso, Aristóteles esbozó una doctrina según la cual existirían dos intelectos: el intelecto pasivo o paciente y el intelecto activo o agente.

“Como en toda la naturaleza hay algo, que es la materia para cada género (y esto es lo que es todas aquellas cosas en potencia) y algo más que es causa y agente, en cuanto produce todas las cosas —como ocurre en el arte en relación a su materia— así es necesario que estas diferencias se hallen también en el alma. Y hay un intelecto de tal especie que se convierte en todas las cosas, y hay otro, que las produce todas, como su manera de obrar, a la manera de la luz: porque, en cierto modo, también la luz convierte en colores en acto los colores que estaban en potencia. Y este intelecto es separado, impassible y sin mezcla, siendo todo en acto, por su esencia: porque siempre lo activo es más excelente que lo pasivo, y más el principio que la materia. . . Pero no está en acto de pensar ora sí, ora no. Solamente cuando está separado es lo que es, y solamente esta parte es inmortal y eterna. (Con sólo él) no recordamos, porque éste (intelecto activo) es impassible, y en cambio, el pasivo es mortal, y sin éste (intelecto activo) nada puede pensar (Dean., III, 5, 430).

El intelecto puede ser comparado con una tabla en la cual no hay nada escrito mientras esta potencia y no se pone en acto. Así, como los objetos sensibles actualizan a las potencias sensibles, los objetos inteligibles habrán de actualizar a las potencias inteligibles.

El intelecto agente es caracterizado por Aristóteles como un intelecto separable, sin mezcla, inmortal y que nos llega de afuera para entrar en el cuerpo del feto.

El intelecto agente mediante un proceso de abstracción, es el encargado de extraer las formas inteligibles que están en potencia en las sensaciones y en las imágenes; a partir de allí el intelecto pasivo habrá de recibir y conservar esos inteligibles para luego formular los juicios.

De acuerdo a las afirmaciones precedentes, en los seres vivos encontramos tres tipos de alma, cada una con una función específica. Aquí cada grado es superior al

anterior, lo presupone e incluye. Así el alma sensitiva además de su función propia, incorpora la función del alma vegetativa, y el alma intelectual la de las dos anteriores. Pero esta incorporación no debe ser entendida como una sumatoria, las funciones que se incorporan lo hacen a una nueva unidad. Esto quiere decir, que en el alma intelectual las funciones vegetativas y sensitivas son propias de ella, además de la función específica de la intelección, y no que conviven tres almas distintas o que el alma tiene tres partes.

EL PRIMER MOTOR

El primer motor, el dios aristotélico es aquello hacia lo cual todo tiende y tiene en ello su fin. Esta afirmación supone una teleología en la filosofía aristotélica

Ésta es una sustancia inmóvil y eterna, indivisible, inextensa. El primer motor es el que pone en movimiento todo lo que es manteniéndose él mismo inmóvil. Él habrá de ser la causa que explique, en última instancia, todo movimiento, pero no se requerirá una causa para explicarlo a El.

El primer motor mueve al universo como causa final, en tanto todas las cosas aspiran a su más perfecta realización, tienden a él. Por eso es que Aristóteles explica esto mediante una analogía: así como el amado mueve a su amante hacia sí, sin necesitar él mismo moverse, así el primer motor mueve al todo hacia sí por amor siendo él mismo inmóvil.

Por lo visto, esta sustancia no es como la que vimos hasta ahora sino que es acto puro, es pura forma sin materia, es decir no tiene nada de potencialidad. Y éste acto puro tiene una actividad muy especial: el pensamiento. El primer motor es pues pensamiento puro. ¿Cuál será su contenido? Si esta sustancia es acto, y pura forma del contenido del pensamiento, el primer motor habrá de ser entonces, él mismo, sólo él mismo, digno de ser objeto de pensamiento. El dios aristotélico será entonces la actividad sobre el pensamiento: pensamiento de pensamiento.

FILOSOFÍA PRÁCTICA

Las ciencias prácticas son las que buscan un saber para la acción, esto implica una cierta inmanencia del saber porque él no se concretiza en la producción de un

objeto cualquiera sino que se refleja en la conducta de los hombres. Ese saber puede dirigirse a la acción, tanto del plano individual (ética), como al plano social (política).

Encontramos aquí una diferencia importante con respecto a la postura platónica, la dimensión política ya no atraviesa la totalidad de la reflexión, ya no es el horizonte desde el cual se piensa y a partir del cual la totalidad de los problemas adquieren sentido. La política se escinde en cierta medida de la metafísica. Por ello también, la ética y la contemplación de la verdad adquieren un relieve mayor.

Este cambio de perspectiva podría relacionarse con la evolución de la *polis* (sin que ello signifique una explicación). Aristóteles no sólo proviene de los confines del mundo griego, también habita un momento histórico en el que la *polis* ha perdido su vitalidad y no aparece como capaz de encuadrar en sí misma las energías individuales.

Surgen en esta época planteos que caracterizan al hombre como un cosmopolita, como un “ciudadano del mundo” y centran su investigación en obtener un principio de conducta que, mediante la indiferencia de lo social, asegure la paz del alma (las conciencias dan cabida en sí, por la indiferencia, al impero).

Sin embargo, la filosofía práctica aristotélica no ha de llegar a este extremo, todavía encontraremos en él (aunque no constituye el eje de su meditación) a la *polis* como límite y marco del pensamiento práctico. Y ello habrá de ponerse de manifiesto en las relaciones que guarda la ética con la política. Para Aristóteles la práctica de las virtudes tiene uno de sus principales puntos de apoyo en la educación que el ciudadano recibe, pero él no se refiere a la educación que resulta de lecciones teóricas, lo que educa al hombre es el medio en el cual se desarrolla desde su infancia; esa educación (previa a la enseñanza racional) la brinda la *polis*. La educación a través de la ley de la *polis* habrá de condicionar las posibilidades de los hombres para desarrollar una vida moral.

Sin embargo, pese a estas dos relatividades de la ética respecto de la política (podrían señalarse otras), ella no habrá de subsumirse y mantendrá esferas de absoluta independencia.

LA ÉTICA

Volvamos de nuevo al bien que buscamos, y preguntémonos cuál pueda ser. Porque el bien parece ser diferente según las diversas acciones y artes, pues no es el mismo en la medicina que en la estrategia, y del mismo modo en las demás artes.

¿Cuál será, por tanto, el bien de cada una? ¿No es claro que es aquello por cuya causa se pone en obra todo lo demás? Lo cual en la medicina es la salud; en la estrategia, la victoria; en la arquitectura, la casa; en otros menesteres otra cosa, y en cada acción y elección el fin, pues es en vista de él por lo que todos ejecutan todo lo demás.

Puesto que los fines parecen ser múltiples, y que de entre ellos elegimos algunos por causa de otros, como la riqueza, las flautas, y en general los instrumentos, es por ello evidente que no todos los fines son fines finales; pero el bien supremo debe ser evidentemente algo final. Por tanto, si hay un solo fin final, éste será el bien que buscamos; y si muchos, el más final de entre ellos.

Lo que se persigue por sí mismo lo declaramos más final que lo que se busca para alcanzar otra cosa; y lo que jamás se desea con ulterior referencia, más final que todo lo que se desea al mismo tiempo por sí y por aquello; es decir, que lo absolutamente final declaramos ser aquello que es apetecible siempre por sí y jamás por otra cosa.

Tal nos parece ser, por encima de todo, la felicidad. A ella, en efecto, la escogemos siempre por sí misma, y jamás por otra cosa; en tanto que el honor, el placer, la intelección y toda otra perfección cualquiera, son cosas que, aunque es verdad que las escogemos por sí mismas –si ninguna ventaja resultase elegiríamos, no obstante, cada una de ellas–, lo cierto es que las deseamos en vista de la felicidad, suponiendo que por medio de ellas seremos felices. Nadie, en cambio, escoge la felicidad por causa de aquellas cosas, ni, en general, de otra ninguna (Ética a Nicomaco Cap. VII)

El fundamento de la ética consiste en que busca un principio universal de toda conducta o acción. Aristóteles se pregunta por el bien supremo, es decir por aquél fin de todos nuestros actos. Reconoce que todos los hombres están de acuerdo en que ese fin último no es otro que la felicidad (eudaimonía).

Para que este Bien Supremo no se confunda con lo que cada hombre entiende por felicidad, tales como riqueza, gloria u honor, debe tener dos características: a) debe ser elegido por sí mismo (no ser medio para otro fin), b) debe ser suficiente por sí mismo.

Cada ser busca el bien en conformidad con su naturaleza. La determinación del fin último está en el ejercicio de las actividades propias y específicas que hacen del hombre un hombre. Puesto que su naturaleza viene determinada por la actividad del alma, y el alma para obrar con rectitud deberá tener por condición cierta virtud:

“Suponemos que lo peculiar del hombre es un género de vida, que este género de vida es la actividad del alma, acompañada de acciones razonables, y que en el

hombre perfecto todo se hace según el bien y lo bello u honesto, realizándose cada uno de estos actos perfectamente, según su virtud peculiar.” (Ética Nicómaco 1098,a)

Aunque lo propio de éste es la razón, también el alma humana tiene impulsos irracionales constitutivos de la vida vegetativa y sensitiva. Éstos impulsos no se encuentran ajenos a lo moral. Según la acción de la parte racional, cuya función consiste en ordenar y de la irracional, sometida a la anterior, se dividen en dos las virtudes que corresponderán respectivamente a cada parte : virtud intelectual y moral.

“La virtud se manifiesta bajo un doble aspecto: uno intelectual, otro moral; la virtud intelectual proviene en su mayor parte de la instrucción o educación..., mientras que la virtud moral es hija de buenos hábitos, de aquí, gracias a un leve cambio, de la palabra costumbre -ethos- viene moral, ethica.” (Ibid., 1103 b)

Según Aristóteles, la prudencia es una virtud intelectual, mientras que la templanza, fortaleza y justicia son virtudes morales.

VIRTUDES ÉTICAS O MORALES

La virtud no consiste en una conducta innata como por ejemplo, las pasiones, Se trata de una tendencia o disposición adquirida que debe ser desarrolla con la práctica y que se relaciona con nuestras acciones y pasiones. Puesto que la virtud se relaciona con las acciones y éstas siempre connotan exceso o defecto, la virtud moral deberá consistir en un justo medio de tales actos y pasiones.

Aristóteles define la virtud moral como “ *disposición a elegir, consistente esencialmente en un término medio relativo a nosotros y determinado por una regla, esto es, por la regla mediante la cual el hombre de sabiduría práctica (prudente) la determinaría.*”

Ésta disposición es el resultado de un ejercicio que implica que queramos de una manera determinada. Se convierte en un elemento constitutivo del modo de obrar. Ésta disposición es el hábito. El hábito se refiere a aquellas situaciones en las cuales el hombre pueda elegir, es decir no son acciones compulsivas.

El “término medio” alude a la actitud racional y consiste en adoptar el “justo medio” entre los extremos hacia los cuales tienden los impulsos. Es el término medio virtuoso entre el exceso y el defecto (vicios). Esa regla la determina el hombre dotado de sabiduría práctica, es decir aquél que puede en cada caso descubrir el justo medio. El prudente capaz de deliberar acerca de los medios para alcanzar el fin.

La razón práctica controla el obrar humano. La razón *delibera* frente a las acciones o actos para *decidir* su obrar. Deliberar significa que la razón puede analizar las distintas posibilidades de hacer para elegir lo bueno y no lo malo. ¿En que se funda la elección buena? En el *Justo medio*, o sea el punto de equilibrio entre un exceso y un defecto. Por ejemplo, entre el despilfarro (exceso) y la avaricia (defecto) la conducta virtuosa sería la liberalidad. La razón práctica controla el obrar humano. La razón *delibera* frente a las acciones o actos para *decidir* su obrar. Deliberar significa que la razón puede analizar las distintas posibilidades de hacer para elegir lo bueno y no lo malo. ¿En que se funda la elección buena? En el *Justo medio*, o sea el punto de equilibrio entre un exceso y un defecto. Por ejemplo, entre el despilfarro (exceso) y la avaricia (defecto) la conducta virtuosa sería la liberalidad.

Las virtudes morales más importantes son:

La templanza como término medio entre el libertinaje y la insensibilidad.

La fortaleza como justo medio entre el miedo y la audacia.

La justicia con la cual culmina el orden de las virtudes morales, porque su práctica es la virtud plena y acabada. La justicia total es la adecuación o conformidad a las leyes y a la igualdad. Se trata de la justicia legal: “Y así es evidente que el justo será el que se conforme a las leyes y que observa la equidad “(Et. N. 1129, a). El fin de la justicia es la felicidad de la sociedad política y en tal sentido se torna en una virtud completa y total. En cuanto a la justicia parcial, ésta se compone de la distributiva y la conmutativa. La justicia distributiva consiste de la distribución de las ventajas y desventajas que puedan corresponder a todos los miembros de la sociedad. La justicia conmutativa regula los contratos entre los miembros de la comunidad.

VIRTUDES DIANOÉTICAS O INTELECTUALES

La virtud moral supone una elección deliberada, una intención mental, por lo que la virtud moral está subordinada a la virtud intelectual o sabiduría práctica y ésta a su vez a la teórica. De donde se sigue que la felicidad consista en la pura actividad contemplativa.

En las virtudes intelectuales la razón actúa por sí misma. Hay dos estados básicos del alma racional: la sabiduría teórica y la práctica.

- La *sabiduría teórica* es la unión de la intuición y de la ciencia, y se orienta hacia los objetos más elevados. Es por lo tanto superior a la sabiduría práctica

y a sus objetos. La sabiduría teórica es la que produce distintas ciencias teóricas: metafísica, matemáticas, filosofía natural.

- La *sabiduría práctica*, en cambio, es el poder de una buena deliberación acerca de las *cosas buenas para nosotros*, es decir, sobre la manera de producir un estado general satisfactorio. Es una disposición verdadera que nos permite actuar con la ayuda de una regla en lo que atañe a las cosas buenas y malas para el hombre.

Esta sabiduría práctica se manifiesta en el estado como política y en la esfera individual como ética. Aquí ella permite determinar la recta regla por el análisis deliberativo, y de ese modo se completa la definición de virtud ética. La virtud moral consiste en la determinación y obediencia a esta regla.

Pero la sabiduría práctica es también la que delibera y determina entre todas las virtudes (éticas y dianoéticas) cuál de todas ellas es la más adecuada para alcanzar la *eudaimonía*.

LA VIDA IDEAL

La felicidad es una actividad deseable en sí misma (fin último o bien supremo) y de acuerdo a una virtud (las virtudes son capacidades propias del hombre), pero habiendo muchas virtudes, lo será de acuerdo a la mejor. La sabiduría práctica tomando la multiplicidad de virtudes como medios para llegar a la *eudaimonía*, determina cuál es la actividad más adecuada para llegar a la felicidad del hombre.

La actividad que constituye la felicidad es la propia de la razón: la actividad teórica. Ella es la mejor actividad de la que somos capaces puesto que es el ejercicio de lo específico que hay en el hombre y acerca de los objetos más elevados. Es además, la actividad que podemos realizar con mayor continuidad y que nos aporta mayor placer y estabilidad. En ella el hombre depende menos de los otros. Mientras en la virtud moral el hombre depende de otros hombres para su práctica, en la contemplación (*theoría*) no hay dependencia alguna.

La felicidad plena (*eudaimonía*) habrá de alcanzarse pues en la pura contemplación de lo eterno. Por ella nos aproximamos a la divinidad, desarrollamos el elemento divino que hay en nosotros. La vida teorética es la mejor y el hombre que vive en ella es el hombre más feliz.

Sin embargo, no es el único hombre feliz. La vida de la virtud ética está relacionada con el hombre en su totalidad (cuerpo y facultad de desear) y en este aspecto nos hace capaces de alcanzar una cierta felicidad que llamaríamos *felicidad humana*.

LA POLÍTICA

Hay para Aristóteles tres esferas de la actuación humana y cada una de ellas responde a una concepción ética: la del hombre aislado que corresponde a la ética monástica; la del hombre que actúa en familia es la ética doméstica; y la que actúa en la comunidad o en la polis a la que corresponde la ética política.

La obra en la que Aristóteles desarrolla el problema político es un conjunto de tratados de diversa índole agrupados bajo el título de *La Política*. Cincuenta años posterior a la *República*, *La Política* tematiza también problemas referentes a la *polis*. Este es el plano de mayor universalidad del planteo aristotélico, aún cuando el imperio de Alejandro ya estuviese en marcha y Alejandría fundada. Este límite indica que Aristóteles considera a la *polis* como el máximo logro de su civilización.

Por ello también es que define al hombre desde esta perspectiva como un “animal político” (*zoon políticón*), es decir, como un ser dotado de vida cuya naturaleza se realiza en la *polis* (lo cual es un modo particular de decir que el hombre es un ser social). Desde un punto de vista negativo, esto implica que el hombre escindido de la *polis* no es hombre (fuera de la *polis* se es Dios o bestia, dice Aristóteles) porque no tiene garantizadas las condiciones necesarias para bastarse plenamente a sí mismo.

ORIGEN DEL ESTADO

Contrariamente a los sofistas, que sostenían que el Estado era algo convencional que se debía al arbitrio de los hombres, Aristóteles sostiene que la sociedad es un hecho natural. Resuelve la oposición proclamada por los sofistas entre naturaleza y razón. La naturaleza del hombre es ser racional pero el hombre también por naturaleza es político. El Estado es la última de las asociaciones que forma el hombre, desde las más elementales hasta las más elevadas. En consecuencia es un hecho natural porque si en él se logra el cumplimiento de los fines del hombre es preciso

que sea algo conforme a su naturaleza. Por eso dice que el hombre es naturalmente un animal político, destinado a vivir en sociedad y que el que no forma parte de ninguna ciudad es un ser degradado o un ser superior de la especie humana, como señalamos anteriormente.

El Estado o polis es la consecuencia de un procesos de desarrollo de asociaciones menores.

La primera asociación es la **familia**, que tiene un sentido biológico pues satisface el instinto de reproducción y conservación y también económico, pues es la unidad de quienes se alimentan juntos.

La asociación que le sigue es la agrupación de familias, que constituye una **aldea**. La *aldea* se forma a partir de los miembros de una familia que emigran de la casa y se asientan en la cercanía. Por eso ella está formada por congéneres y es regida por un anciano. Este tipo de agrupamiento posibilita la defensa común y variedad de recursos para satisfacer necesidades menos inmediatas.

Por último, la *polis* es una asociación de aldeas que han llegado a bastarse a sí mismas. La autarquía (el bastarse a sí mismo) que el hombre no puede alcanzar sólo ni en las otras formas de organización se realiza acabadamente en la *polis*.

Según Aristóteles, sólo la *polis* es capaz, por la variedad de sus recursos y la extensión de su territorio, de garantizar la seguridad de sus componentes mediante la defensa común y de satisfacer sus necesidades por la diversidad de tareas que en ella se realizan.

LA ESCLAVITUD

La posición de Aristóteles es típicamente griega respecto a este tema.

Los sujetos de toda esta reflexión son los ciudadanos, los hombres libres, ella es válida sólo por ellos. Y Aristóteles afirma que no todos los hombres son iguales por naturaleza. Hay hombres que llevan en sí mismos la esencia de libres, son libres por naturaleza; hay otros que no tienen esta esencia, son los esclavos por naturaleza. Los primeros son capaces de conducirse a sí mismos de un modo racional, los segundos tienen inteligencia suficiente como para comprender y obedecer, pero no de conducirse a sí mismos.

Así el esclavo realiza su esencia al mismo tiempo que cumple con una función necesaria en la *polis*. Para Aristóteles la esclavitud no es el resultado de una

necesidad social, sino la manifestación de un modo de ser, puede superarse las necesidades pero no las esencias.

ORGANIZACIÓN O CONSTITUCIÓN DEL ESTADO

A nivel práctico, organizar un Estado no es más que signarle un sistema de gobierno:

“Una constitución es la ordenación o dirección de un Estado (...) la constitución es el gobierno “ (Polit., 1278, b.)

La autoridad debe mirar al bien común. La autoridad común de la *polis* habrá de ocuparse de la defensa común y de la organización del intercambio, pero lo más importante será que establezca relaciones de justicia entre sus miembros y que fomente en ellos una voluntad justa.

FORMAS DE GOBIERNO

Aplicando el criterio cuantitativo todo gobierno constará de un solo gobernante, de pocos o de la mayoría de ciudadanos:

“Ahora bien: puesto que ‘constitución’ significa lo mismo que gobierno y el gobierno es el supremo poder del estado y este debe constar o bien de un solo gobernante, o de unos pocos, o de la masa de los ciudadanos” (Polit., 1279, a.)

Según un criterio cualitativo las formas de gobierno se dividen en justas o injustas. Son justas las que ejercen la autoridad con miras puestas en el bien común e injustas las que se orientan al bien particular.

Reconoce la existencia de tres formas puras o justas de gobierno : la monarquía o realza, aristocracia o de los mejores y república o politeia.

Las formas injustas o desviaciones son tiranía, oligarquía y democracia o demagogia.

“La tiranía que corresponde a la monarquía; la oligarquía que corresponde a la aristocracia, y la demagogia que corresponde a la politeia” (Polit., 1279,b)

Según Aritóteles la mejor forma de gobierno es una mezcla entre una aristocracia y la politeia. Según Rodolfo Mondolfo se inclina por el gobierno del pueblo pues le parece más justo que los individuos y la libertad está mejor asegurada.

Aristóteles dice:

“ Porque las constituciones llamadas aristocráticas, de las que hemos hablado ahora mismo, en algunos casos caen fuera del fin de la mayoría de los Estados, y en otros casos se acercan a los que se llaman politeia; de manera que es más adecuado hablar de estas dos formas de gobierno como si fueran una sola” (polit., 1295,b.)

LA JUSTICIA Y LA LEY

El soberano bien, que es el fin de la polis, sólo se ha de conseguir por la justicia, que es una de las virtudes más importantes.

La justicia tiene por objeto el derecho en todos sus aspectos:

“La justicia es la virtud absolutamente completa, porque su práctica es la virtud consumada. Ahora bien: este carácter de virtud consumada nace del siguiente hecho: el que la posee puede manifestar su virtud igualmente respecto de otros, u no sólo en relación consigo mismo” (Ética a Nicómaco, 1130, a)

Por las diferencias “naturales”, que ya tratamos con el tema de la esclavitud, es que la justicia sólo puede aplicarse adecuadamente entre iguales, entre ciudadanos: la justicia es el principio que rige a la autoridad política. En cambio, el principio que deberá aplicarse entre el padre de familia con su mujer, hijos o esclavos es de naturaleza despótica: su propio interés.

La justicia se relaciona con la ley porque es la adecuación o conformidad a las leyes y a la igualdad. Se trata de la justicia legal:

“Y así es evidente que el justo será el que conforme a las leyes y que observa la equidad” (Et. N., 1129,a.)

El fin de la justicia legal es la felicidad de la sociedad política y en tal sentido se torna en una virtud completa y total.

En cuanto a la justicia parcial se compone de justicia distributiva y conmutativa.

La justicia distributiva consiste en la distribución de las ventajas y desventajas que puedan corresponder a todos los miembros de la sociedad.

“Consiste en la distribución de los honores, las riquezas o todas las demás ventajas que puedan corresponder a todos los miembros de la comunidad” (Et. N., 1130,b)

La justicia conmutativa regula los contratos entre los miembros de una comunidad.

“El otro aspecto (de la justicia parcial) es el que se refiere a la justicia relativa a los contratos (...) por ejemplo, la venta., la compra, el préstamo a interés, la

garantía, el alquiler, el depósito, el salario, se les llama voluntarios, porque el principio de que dependen es de consentimiento libre” (Et., N. 1131,a.)

LABORATORIO REFLEXIVO

Analice el texto y explique el rol político de la amistad en Aristóteles.

EL SIGNIFICADO DE LA AMISTAD EN ARISTÓTELES

Aristóteles da a la amistad un lugar sobresaliente en el marco de sus indagaciones éticas, dedicándole dos libros, el VIII y IX en *Ética a Nicómaco*, el extenso capítulo VII en *Ética Eudemia* y los libros XIII, XVIII y XIX en *Magna*

Moralia.¹¹⁶ Esta amplitud de análisis muestra que la significación de la amistad tiene un valor que excede la relación individual. En este trabajo me propongo aclarar el sentido y los alcances de este concepto.

En *Ética a Nicómaco* (1155 a) afirma que la amistad “*es cosa muy necesaria para la vida, pues sin amigos nadie desearía vivir aunque poseyera todos los demás bienes*”; se da naturalmente y la necesitan tanto los ricos como los pobres. No obstante Aristóteles constata que las opiniones acerca de su significado son divergentes y en algunos casos contradictorias, tales como sostener que la amistad sólo es posible entre iguales o sólo entre contrarios, si es para algunos pocos o para cualquiera o si hay una o varias formas de amistad. Sin embargo, aunque su significado no sea unívoco, se encuentran algunos aspectos comunes a todas ellas, que le permiten afirmar que la amistad, *philia*, es una relación donde se ama al amigo con alguna finalidad, pero a diferencia de *philêsis*, gusto o sentimiento afectivo, que es una afección pasiva y puede estar dirigida a hombres, objetos u animales, la *philia*, es una disposición activa porque su ejercicio implica elección y sólo puede estar dirigida a otro hombre.¹¹⁷ Además la amistad en sentido estricto requiere que el afecto sea mutuo, conocido y reconocido por ambos “un hombre se hace amigo cuando siendo amado retribuye con amor, lo cual no pasa inadvertido a ninguno de ellos” (EE. 1236 a 14/15).

En tanto disposición activa persigue fines, pero lo que es querible puede tener distintos objetos y éstos determinarán tres clases de amistad: puede ser la utilidad, el placer o lo bueno (EN. 1155 b, EE. 1243 a 1/5; MM. Cap.XIII). Las amistades llevadas a cabo por la utilidad o lo placentero, aunque sean las más frecuentes, no son estables porque no se ama al amigo sino al propio interés o deseo y cuando se acaba el beneficio, también se acaba la amistad; además puede no haber correspondencia en el afecto. Las dos primeras amistades se encuentran en cualquier tipo de hombre, virtuoso o vicioso, bueno o malo. Pero cuando el objeto es ‘lo bueno’, esto es cuando la amistad busca la excelencia, es erótica, y se denomina perfecta o completa. En esta clase de amistad se puede señalar la influencia platónica que en *Lisis*¹¹⁸ afirma que la causa profunda de la amistad es el amor, porque es *eros* el que conduce a la *philia*; son dos conceptos vinculados pues el amor se realiza anímicamente y socialmente en

¹¹⁶ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Traducción José L. Calvo Martínez, Alianza, Madrid, 2001, pp.234; *Ética Eudemia*, Traducción A. Gómez Robledo, U. Autónoma de México, 1994; *Magna Moralia: Obras completas*, Traducción Patricio de Azcárate, Anaconda, Buenos Aires, 1947.

¹¹⁷ “El gustar parece que es una afección y la amistad una disposición, pues el afecto se da en no menor grado hacia los inanimados, mientras que la amistad recíproca acompaña a la elección y la elección depende de una disposición” (EN. 1157 b).

¹¹⁸ *Lisis, Diálogos*, Tomo I, Traducción E. Lledó Iñigo, Gredos, Madrid, 1999.

la amistad. Pero como lo expusiera en *Banquete y Fedro*¹¹⁹ el amor debe trascender lo material para acceder al conocimiento de la verdad, de modo que el significado profundo de la amistad es el acceso al mundo de las Ideas. La amistad para Platón es intelectual, trascendente y provisoria ya que cuando el sabio llega a la cima del conocimiento y es un individuo autónomo, se tornaría innecesaria. Pero Aristóteles, aunque plantea la posibilidad de una amistad perfecta, se aleja de esta visión metafísica y provisoria para analizarla psicológica y políticamente en la vida concreta.

La amistad perfecta es la relación que se da por lo que 'el otro es' y no por algún tipo de ventaja que se pueda obtener. La amistad completa no es posible en todos los hombres, debe presuponerse la bondad, la igualdad y la comunidad de intereses.

“Perfecta, sin embargo, es la amistad de los buenos y semejantes en virtud, pues estos se desean mutuamente el bien por igual, en tanto que buenos; y son buenos por sí mismos. Son amigos sobre todo aquellos que desean el bien de sus amigos por ellos, pues tienen esa condición por sí mismos y no por concurrencia.” (EN. 1156 b).

En las amistades por utilidad o por placer se busca 'lo que el amigo tiene' o 'lo que el amigo hace'; la amistad perfecta en cambio se sustenta sobre lo que 'el amigo es'. (EE. 1236 a, 30/34).

La amistad perfecta exige igualdad, tanto ontológica como ética y social: ontológicamente no puede haber correspondencia entre el hombre y los dioses o los seres inanimados. *“No se da correspondencia en el afecto ni deseo por el bien de éstos, sería ridículo desearle el bien al vino.” (EN.1155b,).* Asimismo la amistad exige igualdad en la virtud, en las actividades y gustos, la comunidad o *koinônia*, o sea una cierta familiaridad o parentesco. Esta familiaridad para Aristóteles responde al carácter de los amigos.¹²⁰ Y el carácter no es algo dado sino el resultado de sus acciones, ya que el sujeto se construye a sí mismo a través de sus elecciones.

“La existencia es deseable y amable para todos, pero existimos en actividad (pues existimos por vivir y obrar). ... y esto es relativo a la naturaleza: lo que es en potencia lo manifiesta en actualidad la obra.” (EN. 1168 a).

La excelencia o virtud para Aristóteles son pautas de comportamiento adquiridas, que si bien se enmarcan en la forma o naturaleza humana, son

¹¹⁹ Platón, *Banquete*, Traducción F. García Moreno, Alianza, Buenos Aires, 1993, y *Fedro*, Traducción M. Araujo, Aguilar, Buenos Aires, 1973; *República*, traducción A. Camarero, EUDEBA, Buenos Aires, 1969; *Gorgias* Traducción A. Cappelletti, EUDEBA, Buenos Aires, 1967.

¹²⁰ Ver Domènech A., *De la ética a la política*, Crítica, Barcelona, 1989, Cap.II, 1.

posibilidades que se actualizan en la vida misma. La habitualidad en la elección de lo bueno es lo que conforma la virtud o excelencia de cada sujeto y permite un carácter unitario, un 'sí mismo' bueno que pueda ser amado. Son los actos elegidos, con conocimiento y sin coacción los que distinguen la acción humana de la de los otros animales, que si bien pueden actuar voluntariamente, lo hacen sólo por el deseo. El carácter o 'sí mismo' se manifiesta por los actos elegidos y será virtuoso si posee una disposición firme y estable, habitual, a elegir en cada caso el término medio, relativo al hecho y a sí mismo. Efectivamente, solo aquel que elige su acción y controla sus deseos puede darle unidad al carácter, porque no disocia entre sus sentimientos y deseos, entre sus obras y su modo de ser. El malo, que se rige por sus propios y cambiantes deseos oscila entre intereses o entre sus sentimientos y sus deseos, y esta inestabilidad de dirección en sus actos le impide construir una identidad unitaria a la que pueda amar o presentarse como un sí mismo factible de ser querido; consecuentemente no puede tampoco elegir su propio bien ni buscar lo bueno; sólo puede vincularse por utilidad o placer.

“Los malos están en discordia consigo mismos al desear unas cosas y querer otras, lo mismo que los incontinentes, pues estos eligen lo que les place, que es dañino, en vez de aquello que les parece bueno.” (EN. 1166 b.)

Para Aristóteles el hombre no sólo es responsable de su obrar, que implicaría las consecuencias externas, sino que es su obrar el que construye su identidad, de ahí que cada individuo por sus propias elecciones pueda llegar a mayor o menor nivel de excelencia, o en términos aristotélicos, de actualización de sus potencias.¹²¹ La propia identidad, el carácter, permite al hombre virtuoso desear la vida y querer a sí mismo porque la búsqueda de lo bueno y su posesión hacen agradable la existencia y su persona y acciones se constituyen en un objeto digno de ser amado. Por este motivo el hombre virtuoso es amigo de sí mismo.

“Para el hombre honrado es bueno el existir,...quiere pasar el tiempo consigo mismo pues lo hace con agrado” (EN. 1166 a)

“Todo lo queremos para nosotros, y desde luego queremos vivir con nosotros mismos, lo cual puede decirse que es una necesidad de nuestra naturaleza; y no podemos desear con mayor ardor la felicidad, la vida y la buena suerte para ningún otro con preferencia a nosotros mismos.” (MM.Cap.XIII)

¹²¹ Para Aristóteles la excelencia de la virtud es esta construcción de sí mismo, no los actos tendientes a la creación de objetos, arte o técnica, que corresponden al trabajo manual. El trabajo, sobre todo el manual y comercial, fue menospreciado en las culturas antiguas.

Los hombres virtuosos que se quieren a sí mismos, que son amigos de sí mismos, al relacionarse pueden compartir la misma búsqueda de lo bueno y la comunidad de objeto permite que se quiera al amigo por 'lo que él es', porque es como quererse a sí mismo.

“Porque la amistad es relación: además uno tiene la misma disposición hacia sí mismo que hacia su amigo, pero la percepción que tiene sobre sí mismo de que existe es deseable; luego también sobre su amigo. Pero la actualización de ésta se da en la convivencia, por lo que lógicamente aspiran a ésta.” (EN. 1172 a).

Esta vinculación entre la formación del carácter, del sí mismo, y la amistad excluye el egoísmo, pues en sus orígenes se encuentra la reciprocidad, la relación común, la benevolencia y la concordia en los modos de vida y actuación.¹²²

“Las expresiones de simpatía, benevolencia y otras de la misma clase solo tienen sentido si se las refiere, ya a la amistad que sentimos para con nosotros mismos, ya a la amistad perfecta porque todos estos caracteres se encuentran igualmente en las dos.” (MM. Cap. XIII)

Un buen amigo es aquel que ve en su amigo un duplicado de su propia realidad individual, otro 'yo' o lo que uno es en sí, porque es para el amigo tal como es para sí mismo y es para sí mismo como es para el amigo.

“Si un hombre virtuoso está consigo mismo en la disposición que está para con su amigo (pues el amigo es otro yo) entonces, de la misma manera que el propio existir es deseable para cada uno, de esta forma, o parecida, lo es el del amigo.” (EN. 1170 b).

Esta afirmación acerca del amigo como su 'otro yo' pareciera negar la alteridad: ¿es el amigo considerado en sí mismo o sólo como la propia imagen?, ¿se lo ama o el amor se reduce a sí mismo?. Pero la amistad no es sólo sentimiento sino una actividad, que cuando se dirige a lo bueno, se torna virtuosa; en este sentido la alteridad se presenta como modos de elección orientados hacia un fin bueno, y es el deseo por el fin bueno y no la igualdad de modos, lo que permite la amistad manteniendo la alteridad.¹²³ La amistad perfecta se origina en el carácter de los

¹²² Cualquiera que sea el lugar de la *philautía* en la génesis de la amistad, ésta se da de entrada como una relación mutua. La reciprocidad pertenece a su definición más elemental e incluye, por tanto, la discutida cuestión de la primacía de la *philautia*. P. Ricoeur, *Si mismo como otro*, Siglo XXI, México, 1996, p.189.

¹²³ “En cuanto a la idea de que sólo un sí puede tener otro distinto de sí, encuentra su legitimación más próxima en la idea de que la idea de sí es el momento reflexivo originario del objetivo ético de la vida buena. A la estima de sí, la amistad añade sin quitar nada. Lo que añade es la idea de reciprocidad en el intercambio entre humanos que se estiman mutuamente” Ricoeur, ob cit. p. 194/195.

amigos, hay un reconocimiento del otro, y la comunidad de elecciones se refuerza por la proximidad pero sin apropiación del otro.¹²⁴

La amistad perfecta entre hombres virtuosos, tiene significado moral porque los actos de cada amigo son como un espejo de uno mismo (ya que persiguen el mismo objetivo bueno) donde se pueden evaluar los errores y de este modo permitir el autoconocimiento.

“La amistad de los malvados es perversa (pues participan en el mal y se hacen malvados uno a otro) mientras que la de los buenos es virtuosa y se acrecienta con el trato. Y parece que se hacen mejores ejercitando su amistad y corrigiéndose mutuamente, pues uno recibe del otro la impronta de aquellos rasgos que le complacen.” (EN. 1172 a).

También hay disfrute y beneficios (placer y utilidad) pero el objeto perseguido establece la diferencia porque esta comunidad los ayuda a definir su propio carácter y a actualizar la perfección humana.¹²⁵ Aristóteles une la propia perfección con el disfrute de la vida, la conciencia de su propio perfeccionamiento con el placer que tales actos otorgan a la vida.¹²⁶

“Si ser feliz consiste en vivir y actuar, y si la propiedad es una de las cosas agradables, pero podemos ver mejor a los vecinos que a nosotros mismos y sus acciones mejor que las nuestras propias; y si las acciones de los hombres virtuosos, cuando son amigos son placenteras para los buenos (pues ambos poseen las cosas naturalmente placenteras) entonces el hombre feliz necesitará amigos de esta clase si es que elige contemplar las acciones virtuosas y propias.” (EN. 1170 a).

Además si la virtud es un hábito, la amistad como virtud también es un hábito común enriquecido y preservado por el ejercicio de la prudencia. Pareciera que las amistades perfectas deben durar toda la vida, no obstante, Aristóteles no postula la necesidad de la permanencia, que de suyo no se da en las amistades por interés o

¹²⁴ “La amistad no sólo incumbe realmente a la ética, como la primera manifestación del deseo de vivir bien, sino sobre todo lleva al primer plano la problemática de la reciprocidad, permitiéndonos así reservar una dialéctica de segundo grado, heredada de la dialéctica platónica de los grandes géneros, el problema de la alteridad en cuanto tal... Según la idea de reciprocidad cada uno ama al otro por ser quien es. Vemos así imponerse, desde el plano ético la reciprocidad.” Ricoeur, ob. Cit., p.189/190.

¹²⁵ “El hombre virtuoso, cuya existencia y modo de ser puede hasta cierto punto identificarse con sus obras, está unitariamente integrado y por eso mismo puede hallar la unidad con otros individuos virtuosos: pues las acciones y la vida misma que se gozan en compartir contribuyen a definir su ser, y así a unir sus existencias.” Domènech, A., ob cit. p. 55.

¹²⁶ “La conciencia no es sólo conciencia de la percepción y de la actividad, sino también conciencia de la vida, podemos decir que el sentido profundo de la *philautía* es deseo: la propia existencia del hombre de bien es apetecible para él.” Ricoeur, ob. Cit. p. 193.

placer, porque la contingencia es propia de los hechos humanos, tal como afirmara en el inicio de su ética:

“Si uno acepta a otro como bueno y se hace perverso o lo parece, ¿acaso habrá de seguir amándolo?. (EN.II65 b).

La amistad no es un tema psicológico personal, no se limita a un sentimiento afectivo sino que presupone una actividad común.¹²⁷ Es una virtud que se manifiesta en las deliberaciones que permiten la habitualidad de acciones que posibilitan la ‘vida buena’ del hombre. Cabe preguntar, si la felicidad está integrada a la relación amistosa, ¿no se puede tornar dependiente y vulnerable?.

La amistad, sin embargo, no es un mero camino a la perfección individual que deje de ser necesaria para el sabio o el hombre feliz. *“El que pretende ser feliz, necesita amigos virtuosos.” (EN.II70 b, EE.1234, 30).* Los hombres no son dioses, por lo tanto nunca lograrán la total actualización de sus potencias para llegar a ser autosuficientes, de allí que no puedan prescindir de la sociedad y requieran de la amistad. Ontológicamente el hombre nunca puede llegar a la total autonomía, siempre hay posibilidades no actualizadas, carencias que en la vida concreta y con los otros se van actualizando.

“Quizá también es absurdo convertir al hombre feliz en un solitario, pues nadie elegiría poseer todos los bienes en soledad; el hombre es un ser político y nacido para vivir en compañía”. (EN.II69 b).

La amistad es una actividad que participa en la actualización de las carencias.¹²⁸ Es clara la diferencia con Platón, que se refiere a la amistad como el vehículo para ascender a valores universales que trascienden la singularidad del amigo, mientras que Aristóteles la comprende en la comunidad de individuos que actualizan la virtud compartiendo elecciones y formas de vida buena, que sienten alegría o pena frente a las mismas acciones.

Pero además el hombre griego era esencialmente un ciudadano y se identificaba como tal,¹²⁹ e incluso las virtudes como la valentía, el honor, la

¹²⁷ “Mais l’amitié n’est justemen pas un pur sentiment, elle doit plutôt s’entendre comme une activité commune, et c’est à ce titre qu’elle peut se constituer éventuellement en vertu.” *Dictionario d’Ethique et de Philosophie Morale*, dirigido por M.Canto Sperber, Presses universitaires de France, Paris, 1996, p.29.

¹²⁸ “Si el hombre bueno y feliz necesita amigos, es que la amistad es una actividad (energeia), la cual es evidentemente un devenir, y por tanto , sólo la actualización inacabada de la potencia.” Ricoeur, o.cit.p.193

¹²⁹ Para ampliar el tema ver Kitto *Los griegos*, EUDEBA, Buenos Aires, 1963; J.P.Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, EUDEBA, Buenos Aires, 1956, W. Jaeger, *Paideia, los ideales de la cultura Griega*, F.C.E., México, 1967, M.I.Finley, *Grecia primitiva, la edad de bronce y la era arcaica*, EUDEBA Buenos Aires, 1981.

benevolencia y la más importante, la justicia, que luchaba contra los excesos, correspondían a la vida pública; por caso el 'justo medio' estaba encarnado en las leyes de la ciudad que debían distribuir los beneficios y los honores según el bien común (EN. Cap. XIV). Al ser el hombre un 'animal político' la virtud, la justicia y la felicidad solo pueden ser alcanzadas socialmente, en relación con los otros, o sea políticamente. En consecuencia la amistad no es una virtud dirigida a posibilitar la realización individual sino que contribuye a forjar buenos ciudadanos.

“Si uno quiere que los hombres no cometan más injusticias bastará con hacerlos amigos, porque los verdaderos amigos no se hacen injusticias.” (EE. 1234, 26/28).

La amistad forma parte de toda asociación y es la posibilitante de la justicia: una asociación persigue un fin específico y sus integrantes se vinculan, o sea surge una relación amistosa en busca de lo conveniente, de lo justo para el interés común. “En toda asociación hay una parte de justicia y también de amistad. En efecto las gentes se dirigen como amigos a los ‘compañeros de navegación’ a los ‘compañeros del ejército’ e igual en las demás asociaciones” (EN.1159 b). Pero las asociaciones son todas parte de la asociación política, que como ellas se mantiene en vista a lo conveniente, en este caso para toda la comunidad. La polis es la comunidad suprema, porque su asociación corresponde a la *koinonía*, la vida en común y el lazo que sostiene esta comunidad es la amistad.

“En cada una de las constituciones se manifiesta la amistad en la misma medida que la justicia.” (EN.1161 a).

La polis es impensable sin comunidad y ésta sin la amistad pues es el lazo que la sostiene. Si no existiese la amistad no se tendría una polis, una comunidad que merezca ese nombre sino sólo una alianza donde la ley sería un mero convenio.¹³⁰ La polis se unifica con vista a lo conveniente para ella, es una asociación utilitaria que se diferencia de las formadas para conseguir algún beneficio particular o inmediato porque su fin es común y constante; lo conveniente en las buenas constituciones es la justicia y el bien común, y en las malas el interés de los que gobiernan. La polis representa el fin de la sociedad porque sólo en ella, en la participación ciudadana, se pueden desplegar las virtudes de la prudencia, justicia y amistad, y lograr la felicidad. En los regímenes buenos existe amistad entre los que gobiernan y los ciudadanos pues al perseguir la justicia se evita la discordia; pero en los malos gobiernos no es posible la amistad y consecuentemente tampoco la justicia. *“La concordia, en suma, es*

¹³⁰ Aristóteles, *Política*, Traducción C. García Gual, Alianza, Buenos Aires, 1995. Ver cap. I y III.

la amistad cívica” (EE. 1241 a 33). Aristóteles coloca a la amistad en el mismo nivel que a la justicia.

“Amistad y justicia conciernen a las mismas cosas y se dan en los mismos sujetos.” (EN. 1159 b y EE. 1234 b 1235 a 4)

“Podría creerse que la amistad debe encontrarse donde quiera que se encuentre el derecho y la justicia, y que tantas cuantas especies haya de justicia y de derechos, otras tantas debe de haber de amistad.” (MM. Cap. XIII).

Esta vinculación con la justicia ratifica la relación de alteridad, porque para Aristóteles la justicia es una virtud perfecta pues no sólo concierne a los propios actos sino al actuar con el otro.

“Y es una virtud perfecta precisamente porque es un ejercicio de la virtud perfecta. Es perfecta porque quien la posee puede conducirse virtuosamente con otros y no sólo consigo mismo. ... no será el mejor quien lo hace virtuosamente para con él mismo sino quien lo hace para con otro.” (EN. 1129b 1130 a).

La amistad es el vínculo que sustenta, también, buenas relaciones internacionales porque si hay concordia, no hace falta dirimir las diferencias con la guerra:

“Parece que la amistad mantiene unidos a los estados y que los legisladores se afanan más por ésta que por la justicia.” (EN. 1155 a).

La amistad perfecta está restringida a un pequeño grupo de hombres selectos: sólo los iguales en virtud pueden acceder a la misma. ¿Podemos decir validamente que la amistad en Aristóteles es el lazo social de una comunidad? Esta limitación numérica responde al contexto mismo y a la concepción aristocratizante del estagirita, pero también es el camino del ‘hombre prudente’, que actúa como modelo y medida de las acciones virtuosas. Además, como la amistad tiene distintos objetivos da cabida a todos los ciudadanos y no solamente a un pequeño grupo escogido; lo opuesto a la amistad es el extraño, el que no es ciudadano, y esta caracterización le da amplitud social y política. Se puede afirmar que la amistad aristotélica es la relación social en sí misma, la que permite vivir juntos, y consecuentemente imprescindible para la política.

Aristóteles que presuponía la perfectibilidad del hombre y su inclusión y participación activa en contextos mayores, - sociedad, política, naturaleza - al reflexionar sobre la amistad la consideraba como una relación que contribuía a

desarrollar valores éticos, sociales y políticos, pero ¿tiene algún significado para la sociedad actual?

El individualismo moderno, agudizado por la globalización, generó la oposición entre amistad y política, entre vida pública y privada. Para nosotros la amistad es una relación afectiva íntima solo factible entre pocas personas, mientras que en el plano político e institucional la relación es contractual, se pone el acento en el procedimiento y no en el vínculo humano. Este vacío se presenta como una de las caras de la crisis del siglo XXI. El individualismo como aspecto esencial de la comunidad es la negación de la concordia y la benevolencia que forman parte de las elecciones amistosas. En *Política* Aristóteles remarca que no se puede hablar de sociedad prescindiendo del desarrollo humano, una 'polis' no se determina por una geografía ni por una economía, sino por el fin (telos) de la evolución de la sociedad, que asimismo es requerido por la naturaleza. La política debe actuar como marco para la realización de la 'vida buena' humana. Estos ideales no concuerdan con nuestra realidad, no obstante, la prescindencia del hombre en los proyectos políticos es uno de los aspectos problemáticos actuales, que se manifiesta en las búsquedas del respeto por la identidad de las pequeñas comunidades.

Pero en la realidad política de la Atenas del siglo IV a. de C. existían también concretas luchas de poder donde se olvidaba la justicia y la amistad; la Apología de Sócrates, entre otros documentos, así lo demuestra. Es imposible que Aristóteles no fuera consciente de esta realidad o que la negara. Más bien creo que su ética y política pueden ser leídas como un concepto normativo que afirma que a pesar de la contradicción interna de la actuación práctica de los ciudadanos nos conviene participar en las tareas de la polis porque eso nos hace mejores; que esta actividad es más satisfactoria que dejar esos asuntos en manos de un tirano o de una oligarquía, como acontecía en otras polis. Tal vez Aristóteles en la profunda responsabilidad del intelectual y convencido de que el hombre es un animal político haya explicado que la virtud y la felicidad dependen exclusivamente de la forma concreta que tome la participación amistosa ciudadana en los problemas públicos. Y en este sentido vale la pena retomar el pensamiento aristotélico.

Rosa María Longo Berdaguer

CAPITULO VI

FILOSOFÍA DEL HELENISMO

MARCO HISTÓRICO

Con posterioridad a Aristóteles, los cambios sociales y políticos (el Imperio Romano y su posterior decadencia) harán que el período helenístico centre la preocupación del pensamiento en distintas posturas éticas individualistas que sólo perseguirán el bienestar personal abandonando los temas ontológicos y físicos para dedicarse a los morales y teológicos.

En este período surgen las ciencias particulares acentuándose su independencia. Surgen centros de investigación en Alejandría, Antioquía, Pérgamo y Rodas.

Debido a las guerras de Alejandro y los Diadocos el contexto se ha vuelto inseguro y el hombre en este momento histórico agitado busca en su interior la salvación y la felicidad que no puede alcanzar por las circunstancias externas. En la filosofía, entonces predomina el tema ético.

Así es verdad que en la edad helenística “Graecia capta ferum victorem cepit, difundiendo la cultura de Atenas en el mundo antiguo, con los nuevos y más florecientes centros de Pérgamo, Antioquía, Rodas, Alejandría, etc., pero en semejante difusión, la cultura helenística, sufre la repercusión de las condiciones nuevas y recibe caracteres algo distintos a los del período griego. Por una parte, ella está caracterizada por el desarrollo y la separación de las ciencias particulares (matemáticas, astronomía, medicas, historia, etc.) por el poderoso impulso de Aristóteles y su escuela han dado a su sistematización; por otra por el concepto de filosofía como búsqueda de sabiduría o regla de vida, capaz de dar al individuo el logro de su felicidad. Y de esta manera, la serenidad de espíritu se vuelve el ideal del sabio”

Rodolfo Mondolfo¹³¹

EPICUREÍSMO

Epicuro (341 a.c. – 270 a.c.) funda su escuela en Atenas en el 306 a.c.. Floreciente por el número de secuaces y por su adhesión a las teorías del maestro, la escuela se mantiene viva durante más de seis siglos, difundiéndose en Roma y Oriente. Sólo quedan pocas cartas y fragmentos de las trescientas obras de Epicuro, además de la obra Sobre la naturaleza, contenida en los papiros de Herculano.

La escuela se mantiene fiel a las exigencias de su fundador, así lo evidencia las obras de sus discípulos sobre todo de Lucrecio Caro (96 – 55 a.c.). En su obra de *Rerum Natura* manifiesta en forma poética la devoción de sus discípulos que ven en su maestro el liberador de las angustias de los hombres.

FILOSOFÍA

La Filosofía como amor a la verdad es el camino para la salud del alma por eso el filosofar conduce a la felicidad:

“Nadie dilate el filosofar de joven ni se canse de hacerlo de viejo; pues nadie es nunca poco maduro ni muy maduro para conquistar la salud del alma. Y quien dice que la hora de filosofar no le ha llegado aún, o ha pasado, ya se asemeja a quien dice que todavía no ha llegado o ya ha pasado la hora de ser feliz” (Ep. a Men;122)

La salud del conocimiento libera del temor a los dioses, a la muerte y da el saber para determinar el límite del dolor y de los deseos. La filosofía es la medicina que permite gozar de los placeres puros para alcanzar la felicidad.

“Si no nos turbase el pensamiento de las cosas celestes y el de que la muerte significa algo para nosotros y el no conocer los límites de los dolores y de los deseos, no tendríamos necesidad de la ciencia de la naturaleza (...) Por eso, sin la ciencia de la naturaleza no se pueden gozar placeres puros”. (Sent. princ. 11–12).

Los conocimientos liberadores son los que forman el cuadrifármaco que otorgan la serenidad en beneficio de la confianza, seguridad y tranquilidad de la vida.

La ciencia pues libera de:

- a) temor a los dioses
- b) temor a la muerte

“El más horrendo de los males, entonces la muerte, nada es para nosotros; pues mientras nosotros existamos, la muerte no existe y cuando existe la muerte, entonces no existimos nosotros (...) Por lo cual es insensato aquel que dice temer la muerte (Ep. a Men., 124 – 5)

¹³¹ Rodolfo Mondolfo (1942) *El Pensamiento Antiguo*, T II, Losada, Buenos Aires, p. 298

y por otro lado permite lograr y procurar:

- c) el límite de los bienes
“Donde hay placer, mientras existe, no hay dolor del cuerpo o del ánimo o de entrambos” (Sentencias principales, 3)
- d) que el límite de los males tenga breve duración o breves dolores
“Y las largas enfermedades tienen más abundante el placer que el dolor del alma”. (Sent. princ., 4)

Asumir la liberación de los errores coloca en una condición íntima haciendo al hombre dueño de sí mismo en consecuencia, se logra la autonomía del sabio esencial para la felicidad.

La Filosofía epicúrea se divide en tres partes: *Ética, Canónica, Física* que se relacionan entre sí.

- La *Ética* busca alcanzar la verdadera felicidad.
- La *Canónica* establece la diferencia entre verdad y error.
- La *Física* es aquella que busca conocimiento verdadero sobre la naturaleza de las cosas.

ETICA

A partir de la *Física* se comprende que todo hombre es mortal y en consecuencia la felicidad debe darse en esta vida. Para Epicuro el principio de todo bien se encuentra en el placer. Pero el placer al que refiere es el que se relaciona con lo equilibrado y tranquilo.

“Llamamos al placer principio y fin del vivir feliz. En efecto sabemos que es el bien primero e innato, y que de él derivamos toda elección o rechazo y llegamos a él, valorizando todo bien con el criterio del efecto que nos produce”. (Ep. a Men., 129)

La *ética epicúrea* es hedonista. La búsqueda del placer y la huida del dolor son las dos afecciones que producen la elección y la aversión.

“Ni la posesión de las riquezas ni la abundancia de las cosas, ni la obtención de cargos o el poder producen la felicidad y la bienaventuranza, sino la ausencia de dolores, la moderación de los afectos, y la disposición de espíritu que se mantenga en los límites impuestos por la naturaleza”. (fr. 558, Usen)

¹³² Ibid., p. 93

Lo que conduce a la felicidad es la condición íntima, que se alcanza como sumo bien mediante la serenidad independiente de las circunstancias exteriores. Los placeres estables con la ausencia de turbación (ataraxia) y de dolor (aponía), mientras que la alegría y el goce al ser más vivaces son placeres en movimiento.

“...el placer es el principio y fin de la vida feliz.(...) Y porque es el bien supremo y connatural, por eso también no elegimos todo placer, sino que hay ocasiones en que nos desentendemos de muchos, cuando de ellos se sigue mayor molestia, y estimamos a muchos dolores preferibles a los placeres, cuando se nos siguen mayores placeres por haber soportado durante mucho tiempo los dolores.(...) no todos hay que elegirlos, como todos los dolores son malos, pero no de todos ellos hay que huir” (Carta a Meneceo)

El placer es el fin entendido que libera el cuerpo del sufrimiento y de las turbaciones del alma. Cuando desaparece un gran dolor se produce la alegría, esto constituye la ciencia del bien, siempre y cuando se mantenga firme sin guiarse por los vaivenes de las circunstancias. Por lo tanto, hay placeres que se desecha por otro mayor y dolores que se soportan a favor de placeres.

“Por consiguiente, cada uno de los placeres posee por naturaleza un bien propio, pero de debe elegirse cada uno de ellos, como, de la misma manera, cada dolor es un mal, pero no siempre debe huirse de ellos.” (a Men., 129 – 130)

Para poder determinar la jerarquía del bien es necesario el cálculo y la medida de los placeres. Este cálculo será correcto cuando se actúa previendo las consecuencias de lo que acontecerá si se cumple tal o cual deseo. Los deseos se clasifican en naturales y necesarios.

“Algunos de los deseos son naturales y necesarios; otros naturales y no necesarios; otros ni naturales ni necesarios sino nacidos de la opinión vana.” (Sent. princ., 29)

“Los placeres corpóreos son los elementos formativos del bien.” (Frag. 67, Usen)

Por eso distingue entre el placer puro, sin mezcla de dolor y aquél grosero que lleva al exceso.

Las condiciones para el placer puro o ético son:

- Templanza: es decir excluir los goces del cuerpo y las pasiones del alma pues producen dolor.
- Fortaleza: que implica superar y resistir los males inevitables
- Prudencia: que consiste en saber calcular el mínimo de dolor y el máximo de placer

La prudencia es la virtud que nos guía en la elección de los placeres.

Lo propio de la naturaleza es alejarse el dolor y la serenidad espiritual. La angustia perturba la naturaleza y el hombre se impone a si mismo temores. Por ello la norma de la Naturaleza es bastarse a si mismo y moderar los deseos.

“Me hallo pleno de placer corpóreo cuando vivo a pan y agua, y escupo sobre los placeres de la lujuria, no por si mismos, sino por las inconveniencias que los acompañan (Frag. 181, Usen).

Aquel a quien no le basta lo poco, a ese no le basta nada (Frag. 473, Usen).

Si a alguien no le parece amplísimo lo suyo, aunque sea amo del mundo, es mísero todavía (Frag. 474, Usen).”

El goce sereno sin ansia de futuro y con el recuerdo de los bienes, consuela los males presentes. El bien presente se corrompe con el deseo de la necesidad del mañana.

“Recordemos que el futuro no es ni nuestro ni del todo no nuestro, para no tener que esperarlo como si estuviese por llegar ni desesperarnos como si no fuese a venir en absoluto.” (a Men., 127)

La felicidad sigue la prudencia puesto que de ella nacen todas las demás virtudes. Para el epicureísmo la prudencia enseña que el placer va unido a la sabiduría, belleza, justicia y dulzura.

Lo social sigue la norma de lo útil basado en el contrato social según la justicia y el derecho natural. La justicia no tiene existencia por si misma sino que surge a partir de las relaciones recíprocas. El derecho natural es signo de lo útil en la recíproca coexistencia para no producir ni sufrir daño. Lo justo es entendido como aquello útil en las necesidades de la convivencia. Por lo tanto, cuando las normas prescritas como justas dejen de resultar beneficiosas para la convivencia de los ciudadanos pierden su carácter de justo.

“Las leyes existen por los sabios, no para impedir que realicen, sino que reciban injusticia.” (Frag., 530, Usen)

La sabiduría se relaciona con la vida justa, pues ésta brinda serenidad espiritual, es sanción intrínseca. Aquel que alcanza el fin de la especie humana, la sabiduría, es honesto. Las leyes por lo tanto, deben ser para evitar el recibir injusticia, no para impedir que se cometan.

El sabio alcanza la felicidad para toda la vida y una de las adquisiciones más importantes es la amistad.

“De todas las cosas que nos ofrece la sabiduría para la felicidad de toda la vida la más grande es la adquisición de la amistad. Toda amistad es deseable por sí misma, pero se inició por la necesidad de la utilidad.” (Sent. princ., 27 y 23)

La sabiduría se alcanza en la madurez pues se llega a la superioridad del bien espiritual. El anciano que ha vivido una bella vida puede considerarse que ha anclado en puerto seguro y sereno, gracias a que aquellos bienes ansiados se poseen y los recuerdos vividos producen alegría espiritual.

“Recuerda que aunque eres de naturaleza mortal y con un límite finito de vida, mediante la investigación de la naturaleza, te has asomado a lo infinito y lo eterno, y contemplaste ‘lo que es ahora, será y fue siempre en el tiempo transcurrido’.” (Sent. vat., 17)

El sabio prefiere hacer el bien que recibirlo puesto que, supone una íntima seguridad e independencia de los deseos. Se prefiere la sabiduría desafortunada que la insensatez con fortuna.

CANÓNICA

Es una teoría del canon. Es decir trata de discernir lo verdadero de lo falso. Su punto de partida es la experiencia sensible y es fuente de todo saber y evidencia la verdad.

La falsedad y la duda es fuente del temor y queda eliminado mediante la evidencia que es la fuente de la verdad y la certeza.

Los criterios de evidencia son tres;

- a) La sensación es fuente y guía de nuestros razonamientos. Proviene de nuestros órganos sensoriales produciendo conocimiento evidente.
- b) Las anticipaciones son aquellas sensaciones conservadas en la memoria.
- c) Los estados afectivos (placer y dolor) que producen certeza.

Los fenómenos son signos de la realidad invisible, son las teorías esenciales de la física y de la sensación.

Las sensaciones como por ejemplo los colores son signos de formas combinadas con movimientos de elementos que constan de cuerpos (átomos) que irradian pequeñas imágenes (eidola) que hieren nuestros sentidos y que reproducen formas y caracteres de ellos.

FÍSICA

Para Epicuro existen tres temores que son:

- a los dioses,
- al destino, y
- a la muerte.

Éstos se superan mediante el conocimiento verdadero de la naturaleza de las cosas.

El modelo físico de los epicúreos es el atomismo.

Hay tres características importantes del mundo físico:

- **Materialismo:** todo está formado por átomos materiales que están continuamente en movimiento.
- **Indeterminismo.** Los átomos están en movimiento pero ese movimiento no sigue una ley necesaria, sino fortuita. Descienden verticalmente a causa de su tamaño y su peso pero pueden desviarse de su trayectoria.
- **Mecanicismo:** los distintos cuerpos se originan a partir de que los átomos chocan entre sí.

A partir de éstas características elimina los tres temores mencionados arriba.

Primero el temor a los dioses se elimina con la explicación mecanicista, puesto que todo se genera a partir del choque entre átomos no es necesaria la intervención de los dioses. Segundo dado el indeterminismo queda superado el temor a la fatalidad del destino. Y por último, como todo está compuesto de materia la muerte se explica mediante la ley de agregación y disolución atómica. Esto tiene implicancias en la ética.

ESTOICISMO

Los estoicos corresponden a una escuela antagónica a la de Epicuro. Recibe su nombre de la *stoa* o pórtico, donde Zenón reunía a los primeros discípulos a comienzos del siglo IV a. C. La doctrina tiene fundamentalmente carácter moral.

Zenón de Citio, en Chipre (334-262), mercader llegado a Atenas, oyó al cínico Crates, después fue discípulo de los megáricos Estipón y Diodoro y del académico Polemón. Dedicado a la filosofía, abrió su escuela en el 300, en el pórtico stoa. Escribió muchos libros, de los que sólo quedan títulos y fragmentos y voluntariamente dio fin a su vida. Su discípulo y sucesor fue Cleanto de Assos.

Tienen influencia de los cínicos en cuanto que toman el concepto de filosofía como ejercicio y estudio de la virtud. Pero también presentan diferencias puesto que los cínicos consideraban que la virtud sólo consistía en obras y no necesitaba de discursos sabios. En cambio los estoicos no desprecian el conocimiento como condición y fin de la realización humana.

Para los Cínicos la libertad era carecer de necesidades materiales, no tener compromisos con el exterior y no desear nada. Pero, en tanto no hay deseos, no hay elección y consecuentemente no hay libertad.

Los Estoicos suponían que todo estaba determinado, que la realidad era una sucesión de ciclos cósmicos que se repetían, siempre iguales, indefinidamente. Por lo tanto la libertad del hombre se reducía a aceptar con alegría o con disgusto su destino ya que éste era inmodificable. El mal moral consistía en rebelarse o intentar desobedecerlo. Corresponde a una moral de la intención basada en el asentimiento a lo que deparara el destino. No había fines propios sino solo el fin general de los ciclos cósmicos.

El camino de la perfección reside en la *apatheia*, una actitud de indiferencia positiva frente a los acontecimientos. Para alcanzar ese estado el hombre debe comenzar practicando la *ataraxia* o imperturbabilidad. Este consiste en la aceptación de todo lo que nos sucede puesto que todo se encuentra en armonía con el universo, alegrías y sufrimientos.

El ideal del hombre entonces, consiste en vivir conforme a la naturaleza. De ese modo alcanzaba la felicidad. A esta actitud se une encontrarse en conformidad con su naturaleza interior en cuanto es conformidad con la naturaleza universal.

En este sentido, podemos encontrar una concepción del mundo regido por una ley cósmica, providencia y destino. La razón del mundo da contenido y forma a todas las cosas y a todos los procesos. Como dijimos anteriormente hay períodos cósmicos a los cuales una conflagración universal pondrá término a todo lo acaecido y lo resolverá en una gran masa de vapor ígneo volviéndose al primitivo fuego, del que nuevamente comenzarán a brotar todo.

Tenemos así un panteísmo que viene a incluir en él conjuntamente de una parte inexorable necesidad (Fatalidad) por la concatenación universal de las cosas y de los momentos, los cuales fluyen eternamente de los antecedentes y desembocan en los sucesivos; por otra una ley de finalidad (Providencia), porque todo es racionalidad y en la variedad infinita de los seres, de los cuales ni siquiera uno es

¹³³ Ibid., p. 113

igual al otro, cada uno es engendrado para otro y todos para el orden y la perfección del todo. Dios es el orden universal, fatal y providencial al mismo tiempo, en su sabiduría e inteligencia.

*Rodolfo Mondolfo*¹³⁴

Para los estoicos la filosofía es el estudio de la virtud pero por medio de la virtud, por lo tanto la sabiduría es el bien perfecto de la mente humana.

“La filosofía es amor e imitación de la sabiduría” (Séneca, ep., 89).

Como las virtudes son tres: la natural, la moral y la racional, también la filosofía se divide en tres: física, ética y lógica. Cada una forma parte de un todo relacionándose íntimamente una con otra.

La física se compone de la teología, la cosmología y la antropología. La ética trata acerca del fin del hombre en tanto busca la armonía de la vida conforme a la razón. La lógica es la teoría del conocimiento.

ÉTICA

En los animales lo propio por su naturaleza es la conservación del ser.

“En efecto, (la naturaleza) ni puede hacer al animal extraño a él mismo, ni, creándolo, hacerlo de tal manera que no sea extraño ni amigo de sí mismo. Queda por decir, entonces, que lo ha constituido amigo de sí mismo. Así rechaza, en realidad, lo que le es perjudicial y busca lo que le es útil” (Diog. L., VII, 85)

Según las afirmaciones precedentes el impulso es innato en los animales y sirven a los propios fines gobernándose según la naturaleza. Pero en el hombre lo natural es la razón que da una dirección más perfecta.

“Pues ésta (la razón) sobreviene para regular los impulsos” (Diog. L., VII, 86)

La naturaleza del hombre es racional, por lo tanto el humano estima la inteligencia que ordena y armoniza los actos a cumplir comprendiendo que el conocimiento y la razón constituyen el sumo bien.

“¿Cuál es la cosa propia del hombre? La razón: por ésta supera a los animales e imita a los dioses. La perfecta razón es pues su propio bien: el resto le resulta bastante común con los animales” (SÉN., ep., 31, 8)

“Es necesario mirar en los animales, dice Crisipo, y de conformidad a lo que se produce entre ellos, reconocer que no son absurdas ni contrarias a la naturaleza

¹³⁴ Ibid., p. 305

alguna de las acciones de su especie (incestos, antropofagia, etc.) (PLUT., de stoic. Re., 22, 1045)

En el Libro I de los Fines, Crisipo dice, que el fin del hombre es la virtud entendida como vivir según la experiencia de los sucesos naturales, pues formamos parte de la Naturaleza Universal. Por ello, vivir conforme a ella se constituye en nuestra finalidad, es conducirse de acuerdo al orden del Todo, a la ley común, a la recta razón.

“Y esto mismo es la virtud y el feliz curso de la vida del hombre feliz, cuando todo se cumple de acuerdo a la concordancia del genio de cada uno con su voluntad del gobernador del universo” (Diog. L., VII, 87-88)

Por lo tanto para alcanzar la Felicidad se debe:

- a) seguir el destino
- b) someterse al destino aún en el sacrificio de la vida

LA VIRTUD: UNA DISPOSICIÓN INTERNA

La virtud es una disposición interna y no un hábito

La naturaleza permite seguir lo bueno y huir de lo contrario. Los estoicos denominan voluntad cuando se desea algo con razón, es decir cuando el bien se desea con firmeza y prudencia y sólo propio de los sabios. En cambio, aquella que se manifiesta en contra de la razón es lujuria o concupiscencia, propia de los necios. El gozo es el ánimo con razón quieta de algún bien, mientras la alegría es excesiva. El evitar los males con razón se llama circunspección, y con espanto, pavor. Por ello, el sabio no siente aflicción como los necios.

“De Zenón es esta definición: que esa turbación que él llama pasión, es una conmoción del alma, opuesta a la recta razón y contraria a la naturaleza” (Cicer., Tusc., IV, 9)

La pasión es irracional y es contraria a la naturaleza. Los estoicos consideran que las perturbaciones son voluntarias, no naturales o carentes de razón, sino una rebelión de la mente en que los apetitos no pueden ser más gobernados.

Por eso el hombre sabio debe extirpar las pasiones y practicar la imperturbabilidad (apatía y ataraxia).

Las perturbaciones provienen de opiniones y juicios de ligereza, no de la fuerza de la naturaleza. Son enfermedades adquiridas por opiniones perversas, raíz del vicio.

“Aquél, pues, quienquiera que sea, que por moderación y firmeza, se halle con el ánimo tranquilo y en armonía consigo mismo, ni se consume por molestia, ni se encuentra enervado por el temor, ni arde de deseo sediento de codicia, ni se consume en alborozarse con fútil vivacidad, ése es el sabio que buscamos, ése es feliz.” (Cicer., Tusc., IV, 37)

El sabio por lo tanto es virtuoso; la virtud es una disposición interna del alma, de vivir en todo y por todo en armonía consigo mismo.

Entre la virtud y el vicio no hay intermediario puesto que, los estoicos no consideran como Aristóteles, la virtud ni un hábito ni un término medio. De la virtud se tiene absoluta posesión o absoluta falta. Hay dos especies de hombres: buenos y malos. Por lo tanto, no hay transición. Obrar de acuerdo a la recta razón es una disposición interna, es un arte de toda la vida. La virtud tiene que ser buscada por sí misma y se basta a sí misma.

“Y la virtud es una disposición armónica en sí y debe buscarse por sí misma, no por temor, esperanza u otra razón extraña. En ella está la felicidad, pues ésta pertenece al alma engendrada para la armonía de toda la vida.” (Dióg., L., VII, 89)

Los hombres virtuosos son felices y conducirse hacia el bien es propio de los prudentes, justos, sabios, etc. Lo contrario son los vicios. Ahora bien, hay otros que no son bienes ni males sino indiferentes como por ejemplo riqueza, salud, fama, no cooperan a la felicidad ni a la infelicidad pues también sin ellos es posible ser feliz.

Las cosas indiferentes pueden ser preferibles o rechazables. Las primeras son valiosas y conducen a la armonía de la vida; las otras representan un disvalor. Sin embargo, no hay que confundir bien con preferible.

“Ninguno de los bienes es preferible porque ellos poseen el máximo valor. El preferible se halla colocado en el segundo puesto y grado de valor, y, en cierto modo, se acerca a la naturaleza de los bienes. . . Se llaman preferibles, no porque concurren a la felicidad y cooperen a su obtención, sino porque es necesario hacer el catálogo de ellos en contra de los rechazables.” (Estobeo, égl., II, 85)

LA LEY Y LA RAZÓN

A quien se le es dada la razón por naturaleza, también le es dada la recta razón, y en consecuencia, la ley y el derecho. Lo justo por tanto, es por naturaleza y no por convención.

Por naturaleza el hombre está inclinado al amor hacia los demás y esto constituye el fundamento del derecho. La asociación y la vida en comunidad son propias de la naturaleza humana. Ésta es una especie de derecho social, y su observancia revierte en la justicia. La utilidad común se antepone a la privada.

El hombre sabio obediente a las leyes, piensa en la ventaja de todos antes que en la suya.

“Por lo cual debe alabarse aquel que afronta la muerte por la república, porque conviene que se ame más a la patria que a nosotros mismos.” (Cicer., De fin., III, 19, 64)

“Estamos impulsados por la naturaleza a beneficiar al mayor número posible de hombres, y ante todo, instruyéndolos y comunicándoles las razones de la prudencia. . . Y como observamos que el hombre ha nacido para la defensa y conservación de los hombres, es conveniente a tal naturaleza que el sabio quiera gobernar y administrar el Estado y, para vivir de acuerdo a la naturaleza, tomar mujer y querer tener hijos.” (ibid., 20, 65 y 68)

Hay una idea cosmopolita en el estoico puesto que, la imagen ideal es la del ciudadano del mundo pues, se dirige de acuerdo a la voluntad de la naturaleza, conforme a la cual se gobierna el mundo entero.

ESCEPTICISMO

Los primeros escepticos fueron Pirrón de Elis (360-270) y Timón de Flionte (+241).

El fin supremo del hombre es la *ataraxia*, es decir se encuentra la felicidad como consecuencia de ausencia de perturbaciones. También se divide como las otras escuelas en una lógica y en una física, pero su desarrollo más importante es la ética.

En cuanto a su Lógica plantean un agnosticismo. Las cosas son incognoscibles. **No se puede admitir ningún criterio de verdad** para poder distinguir lo verdadero de lo falso. Esto se debe a que las impresiones sensibles son diferentes en cada hombre y que las opiniones, efectos de la razón son contradictorias.

Por lo tanto la actitud gnoseológica consiste en la suspensión del juicio *epojé*. Nada se puede definir, ni preferir. Cualquier juicio es causa de perturbación. Ellos afirman *“No digamos nunca : esto es; sino esto parece”*

Estas afirmaciones se pueden relacionar con su doctrina sobre la física.

Todas las cosas son meras apariencias. La incertidumbre y la indeterminación constituyen la naturaleza del mundo físico. Esto se debe a que todas las cosas están sujetas al devenir y jamás podremos decir que son o que no son. El puro aparecer del ser, que las cosas no son, funda que la inteligencia debe abstenerse de formular juicios.

El ideal ético del escepticismo es semejante al de la Stoa, tranquilidad ante los sucesos del mundo exterior y la imperturbabilidad como equilibrio interior. Así el hombre alcanza la felicidad que es el fin máximo y último. Pero para poder lograrlo debe abstenerse de formular juicios (*epojé*).

“Cual es el fin de la filosofía escéptica: Decimos hasta ahora que el fin del escéptico, es la imperturbabilidad en lo que depende de la opinión y la moderación de las pasiones. En efecto, empieza a filosofar intentando juzgar y decidir qué fantasías son verdaderas y cuáles falsas, con el fin de alcanzar la imperturbabilidad, pero cae en discrepancia de la que hemos hablado, y, no pudiendo decidir sobre ella se abstiene. Y a esta abstención suya sigue inmediatamente entonces, como por azar, la tranquilidad en lo opinable”

LABORATORIO REFLEXIVO

1. Lea los siguientes fragmentos y diga en qué consiste la felicidad para los estoicos, los epicúreos y los escépticos.

EL HELENISMO: La búsqueda de la felicidad (fragmentos)

Séneca: Carta XVI a Lucilio

Alguien podrá decir: ¿De qué me sirve la filosofía, si existe algo como el destino? ¿Para qué, si es un dios el que gobierna, si todo está sometido al azar? Pues no podemos modificar lo que ya está fijado de antemano, ni hacer nada contra lo imprevisible; porque, o el dios se anticipó a mi decisión y determinó lo que habría que hacer, o la suerte cierra toda posibilidad de juego a mi libre decisión. En cualquiera de estos casos, o aunque esas hipótesis fueran ciertas, debemos acudir a la filosofía: sea que el destino nos tenga cogidos en una red de la que no podamos escapar, o que un dios, árbitro del Universo, lo haya decidido todo, o que el azar empuje y agite sin orden los asuntos humanos, la filosofía está para protegernos. Nos dirá que obedezcamos al dios de buen grado, que resistamos duramente a la fortuna. Te enseñará cómo seguir al dios, cómo sobrellevar al destino.

Epicuro de Samos: Carta a Meneceo (Fragmento)

Parte de nuestros deseos son naturales, y otra parte son vanos deseos; entre los naturales, unos son necesarios y otros no; y entre los necesarios, unos lo son para la felicidad, otros para el bienestar del cuerpo y otros para la vida misma. Conociendo bien estas clases de deseos es posible referir toda elección a la salud del cuerpo y a la serenidad del alma, porque en ello consiste la vida feliz. Pues actuamos siempre para no sufrir dolor ni pesar, y una vez que lo hemos conseguido ya no necesitamos de nada más.

Por eso decimos que el placer es el principio y fin del vivir feliz. Pues lo hemos reconocido como bien primero y connatural, y a partir de él hacemos cualquier elección o rechazo, y en él concluimos cuando juzgamos acerca del bien, teniendo la sensación como norma o criterio. Y puesto que el placer es el bien primero y connatural, no elegimos cualquier placer, sino que a veces evitamos muchos placeres cuando de ellos se sigue una molestia mayor.

Consideramos que muchos dolores son preferibles a los placeres, si, a la larga, se siguen de ellos mayores placeres. Todo placer es por naturaleza un bien, pero no todo placer ha de ser aceptado. Y todo dolor es un mal, pero no todo dolor ha de ser evitado siempre. Hay que obrar con buen cálculo en estas cuestiones, atendiendo a las consecuencias de la acción, ya que a veces podemos servirnos de algo bueno como de un mal, o de algo malo como de un bien.

Sexto Empírico: Esbozos pirrónicos (1, 26-28)

En efecto, cuando el escéptico, para adquirir la serenidad de espíritu, comenzó a filosofar sobre lo de enjuiciar las representaciones mentales y lo de captar cuáles son verdaderas y cuáles falsas, se vio envuelto en la oposición de conocimientos de igual validez y, no pudiendo resolverla, suspendió sus juicios y, al suspender sus juicios, le llegó como por azar la serenidad de espíritu en las cosas que dependen de la opinión.

Pues quien opina que algo es por naturaleza bueno o malo se turba por todo, y cuando le falta lo que parece que es bueno, cree estar atormentado por cosas malas por naturaleza y corre tras lo —según él piense— bueno y, habiéndolo conseguido, cae en más preocupaciones al estar excitado fuera de toda razón y sin medida y, temiendo el cambio, hace cualquier cosa para no perder lo que a él le parece bueno. Por el contrario, el que no se define sobre lo bueno o malo por naturaleza no evita ni persigue nada con exasperación, por lo cual mantiene la serenidad de espíritu.

BIBLIOGRAFÍA

Específica

Aristóteles, *El arte de la retórica*, Trad.E.I.Granero, EUDEBA, Buenos Aires, 1966.

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Traducción José L. Calvo Martínez, Alianza, Madrid, 2001.

Aristóteles, *Ética Eudemia*, Traducción A. Gómez Robledo, U. Autónoma de México, 1994.

Aristóteles, *Magna Moralia: Obras completas*, Traducción Patricio de Azcárate, Anaconda, Buenos Aires, 1947; *De caelo*, en *Obras completas*, Gredos, Madrid, 1988.

Aristóteles, *Metafísica*, Traductor P. De Azcárate, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1942.

Aristóteles, *Metafísica*, Traductor García Yebra, Gredos, Madrid, 1970.

Aristóteles, *Poética*, Traductor J. D. García Bacca, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1945 (bilingüe).

Aristóteles, *Política*, Traducción de C. García Gual y A. Pérez Jimenez, Alianza, Buenos Aires, 1995.

Aristóteles, *Tratado del Alma*, Traductor Ennis, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1944

Platón, *Apología de Sócrates*, Traductor C.Eggers Lan, EUDEBA, Buenos Aires, 1991

Platón, *Banquete*, Traductor F. García Tomero, Alianza, Buenos Aires, 1993

Platón, *Critón*, Traductor L.Noussan Lettry, EUDEBA, Buenos Aires, 1966

Platón, *Fedón*, Traductor C.Egges Lan, EUDEBA, Buenos Aires, 1971

Platón, *Fedro*, Traductora M.Araujo, Aguilar, Buenos Aires, 1973

Platón, *Gorgias*, Traductor A.J.Cappelletti, EUDEBA, Buenos Aires, 1967

Platón, *Laques, Protágoras, Hipias Menor y Mayor*, Traductores: J. Calonge Ruiz, E.Lledó Iñigo y C.García Gual, en *Diálogos Tm.I*, Gredos, Barcelona, 1990

Platón: *Leyes*, Traducción de Francisco Lisi, *Diálogos de Platón, tomos VIII y IX*, Gredos, Madrid, 1999; *Les Lois*, traducción de E. Des Places, Introducción de A.Diès y L.Gernet, *Platón, obras completas, tomo XI*, Les Belles Lettres, Paris, 1951; *República*, Traducción de C. Eggers Lan, *Diálogos de Platón, tomo IV*, Gredos, Madrid, 1998; *República*, Platón, Traducción de A. Camarero, E.U.D.E.B.A., Buenos Aires, 1969; *Gorgias*, Traducción de J. Calonge Ruiz,, *Diálogos de Platón, tomo II*, Gredos, Madrid, 1998; *Político*, Traducción de M.I. Santa Cruz, *Diálogos de Platón, tomo V*, Gredos, Madrid, 1992.

Platón, *Menon*, Traductor Enrique Lopez Castellan, Istmo, Madrid 1999.

Platón, *Parménides, Político, Sofista, y Teeteto*, Trad. M.I.Santa Cruz, A.Vallejo Campos y N.L.Cordero, en *Diálogos Tm.V*, Gredos, Barcelona, 2000

Platón, *República*, Traductor A. Camarero, EUDEBA, Buenos Aires, 1963

Platón, *Timeo*, Traductor F.Samaranch, Aguilar, Buenos Aires, 1971

General

- Armstrong A.H., (1957) *Introducción a la Filosofía Antigua*, EUDEBA, Buenos Aires, 1967
- Austin M. Vidal Naquet P., *Economía y sociedad en la antigua Grecia*, Paidós Barcelona 1986.
- Brun, Jean: *Aristóteles y el Liceo*. Buenos Aires, Eudeba, 1960.
- Brun, J.,(1960) *Platón y la Academia*, EUDEBA, Buenos Aires, 1961.
- Calvo Martínez T., *De los Sofistas a Platón: política y pensamiento*, Ed.Dip, Madrid,1995.
- Cappelletti A.J., *Justicia y clases sociales en la República de Platón*, Anuario de Filosofía Jurídica y Social, Nº 2, Abeledo Perrot, Buenos Aires, 1982.
- Carpio, E.P., (1974), *Principios de Filosofía*, Ed. Glauco, Buenos Aires, 1979.
- Casali C., *Filosofía y política en Platón*, Propuestas Nº 5, U. N. De la Matanza, San Justo, 1997.
- Cassin, Bárbara, *Positions de la Sophistique*, L. Philosophique J.Vrin, Paris, 1986.
- Cipolla C., Elliot J., y otros. *La decadencia económica de los imperios*, Alianza, Madrid 1985.
- Da Silveira, P., (1997), *Historias de filósofos*, Alguafara, Buenos Aires, 1998
- De Crescenzo, L., *Storia della filosofia greca*, Mondadori, Milano, 1986
- Demirdjian L y González S., *La tríada paideia, gobernante y legislación en el pensamiento platónico*, en Boron A.A. (comp.) *La filosofía política clásica*, EUDEBA, Buenos Aires, 1999.
- Dictionario d'Ethique et de Philosophie Morale*, dirigido por M.Canto Sperber, Presses universitaires de France, Paris, 1996.
- Domènech A., *De la ética a la política*, Crítica, Barcelona, 1989.
- Eggers Lan, C., *Introducción histórica al estudio de Platón*, EUDEBA, Buenos Aires, 1974
- Ekelund R.B. y Hebert R.F., *Historia de la Teoría Económica y de su método*, 3º edición, McGraw Hill / Interamericana de España S.A.U., Madrid 1993.
- England E.B., *The Laws of Plato*, Manchester, London, 1921.
- Finley M. I., *Grecia primitiva, la edad de bronce y la era arcaica*, EUDEBA, Buenos Aires, 1981, *La economía de la antigüedad*, México, F.C.E. 1982.
- Gaarder, J., (1994), *El mundo de Sofía*, Siruela, Buenos Aires, 1997
- Gaiser C., *La metafísica della storia in Platone*, Università Cattolica Sacro Cuore, Milano 1988.
- Galati, J.M., *El poder y la justicia en el pensamiento platónico*, Club de Buenos Aires, Bs.As., 1986.

- García Máynes E., *Teorías sobre la justicia en los diálogos de Platón*, Porrúa, Mexico, 1988.
- Gastaldi S., *Legge e retorica. I proemi delle 'Leggi' di Platone*, Quaderni di storia, anno X, nº 20, Luglio-dicembre 1984.
- Godelier, *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, Siglo XX, Madrid, 1974.
- González Álvarez, A., *Introducción a la Filosofía*, EPESA, Madrid, 1953.
- Grube G.M.A., *Plato's Thought*, Methuen, London, 1935.
- Guthrie K.C., *Los filósofos griegos*, F.C.E., Mexico, 1985.
- Guthrie, W.K.C.,(1950), *Los filósofos griegos*, F.C.E., México, 2000
- Hesíodo, *Trabajos y días*, Traductor A. Pérez Jimenes, Planeta, Baecelona 1997.
- Jaeger, W.,(1933) *Paideia: los ideales de la cultura griega*, F.C.E., Mexico 1967.
- Jenofonte, *Obras completas*, Traductor Frangos Demetrio, Universidad Autónoma de Mexico, Mexico, 1947. *Economique*, Traductor Pierre Chantraine, Les belles Lettres, Paris, 1949.
- Jones, A.H.M.,(1957), *Atenían Democracy*, The J.H.University Press, Baltimore, 1995.
- Kirk, G.S., *Los poemas de Homero*, Paidos, Buenos Aires, 1962 y *Los filósofos presocráticos*,(1960) Gredos, Madrid, 1987.
- Kitto H.D., (1951), *Los griegos*, EUDEBA, Buenos Aires, 1963.
- Llanos, A., *Los presocráticos y sus fragmentos*, Ed. Juárez , Buenos Aires, 1968.
- Miguens, J. E., *Política sin Pueblo*, Emece, Buenos Aires, 1994,
- Mochon Morcillo F. Y Beker V.A., *Economía principios y aplicaciones*, 2º edición, McGraw Hill / Interamericana de España S.A.U., Madrid 1997.
- Mondolfo, R., *El pensamiento antiguo*, Siglo XXI, México, 1966
- Mondolfo, R. (1955), *Socrates*, EUDEBA, Buenos Aires, 1968
- Moreau, Joseph: *Aristóteles y su escuela*. Buenos Aires, Eudeba, 1971.
- Morrow G., *Platon's Cretan City*, N.J., Princeton, 1960
- Mossé C., *El hombre y la economía*, en J. P. Vernant, *El hombre Griego*, Alianza, Madrid, 1995.
- Olivieri, F.J., *La noción de Justicia en los orígenes del pensamiento griego*, Anuario de Filosofía Jurídica y Social, Nº 2, Abeledo Perrrot, Buenos Aires, 1982.
- Penchaszadeh, A.P., *Deontología y ontología en el pensamiento político de la Grecia antigua*, en Forster R. Y Jmelnizky, A. (comp.) *Dialogando con la filosofía política*, EUDEBA, Buenos Aires, 2000.
- Piérart M., *Du règne des philosophes à la souveraineté des Lois*, en W.Eder, *Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr. Vollendung oder Verfall einer Verfassungsform? Akten eines Symposiums 3.7. August 1992*, Bellagio, Stuttgart, 1995.

Platón, El *Banquete*, Traducción F. García Moreno, Alianza, Buenos Aires, 1993; *Fedro*, Traducción M.Araujo, Aguilar, Buenos Aires, 1973; *Carta VII*, Alianza, Madrid, 1998, *República*, traducción A. Camarero, EUDEBA, Buenos Aires, 1969; *Gorgias* Traducción A. Cappelletti, EUDEBA, Buenos Aires, 1967; *Diálogos*, Tomo I, *Lisis*, Trad. E. Lledó Iñigo, tomos VIII, IX *Leyes*, Traducción F. Lisi, Gredos, Madrid, 1999; Tomo II, *Menéxeno*, Traducción E. Acosta Mendez, Gredos, Madrid, 1983.

Polanyi K., C.M.Arensberg y H.W.Pearson., (comp.), *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Editorial Labor S. A, Barcelona, 1976.

Polanyi K., *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Labor universitaria, Barcelona, 1976.

Popper K., *La sociedad abierta y sus enemigos*, Planeta, Buenos Aires, 1992.

Popper, K.,(1967) *El desarrollo del Conocimiento científico*, Paidós, Buenos Aires, 1979; *Sociedad abierta y sus enemigos*,(1945), Planeta, Buenos Aires, 1982

Poratti A., *Teoría política y práctica política en Platón*, en Boron, *Filosofía política clásica*, EUDEBA, Buenos Aires, 1999.

Poratti, A., *Teoría política y práctica política en Platón*, en Boron A.A. (comp.) *La filosofía política clásica*, EUDEBA, Buenos Aires, 1999.

Pseudo Jenofonte, *Constitución de los atenienses*, Traductor G. Ramírez Vidal, D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, 2005 .

Ricoeur, P., *Si mismo como otro*, Siglo XXI, Mexico, 1996.

Rodríguez Adrados F., *Platón y la reforma del hombre*, Anuario de Filosofía Jurídica y Social, Nº 2, Abeledo Perrot, Buenos Aires, 1982.

Ross D, *Aristóteles*, Trad. Esp; Buenos Aires, Charcas, 1981.

Rostovtzeff, M.,(1963), *Historia social y económica del mundo Helenístico*, Espasa Calpe, Madrid, 1967.

Samuelson P.A. y Nordhaus, *Economía*, McGraw Hill / Interamericana de España S.A.U., Madrid 1999.

Sciacca, M.F., *Platón*, Troquel, Buenos Aires, 1959

Schumpeter E.B., *Historia del análisis económico*, Ariel, Barcelona, 1971.

Vernant, J.P., *Los orígenes del pensamiento griego*, EUDEBA, Buenos Aires, 1956.

Vernaut J.P., *Remarques sur la lutte de classes dans la Grèce ancienne*, Irene 4, Paris, 1965; *Los orígenes del pensamiento Griego*, (1962), EUDEBA, Buenos Aires, 1965; *Mito y Sociedad en la antigua Grecia*, (1974), Siglo XXI, Madrid, 2003 y *El hombre griego*, Alianza Editorial, Madrid,1995

Vernaut, J.P., *Los orígenes del pensamiento Griego*, EUDEBA, Buenos Aires, 1965. *Remarques sur la lutte de classes dans la Grèce ancienne*, Eirene, Paris, 1965.

Vidal Naquet, *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego: El cazador negro*, Península, Barcelona, 1983; *La democracia griega, una nueva visión*, , Akal, Madrid, 1992.

Vidal Naquet, *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro*,.Península, Barcelona,1983.

Weil R., *L'Archéologie de Platon*, Klincksieck, Paris, 1959

Zarutza H., *Introducción al tema económico en el mundo antiguo clásico*, en *Anales de historia Antigua y Medieval*, UNBA, Buenos Aires, 1991.