

HISTORIA DEL PENSAMIENTO CIENTÍFICO Y FILOSÓFICO
ANTIGÜEDAD
GIOVANNI REALE Y DARIO ANTISIERI

«Una vida sin búsqueda no es digna de ser vivida.»

Sócrates

PRÓLOGO

¿Cuál es la justificación de un tratamiento tan amplio de la historia del pensamiento filosófico y científico, dirigido a los centros de enseñanza secundaria? ¿Es posible acaso —quizás se pregunte el docente, al observar el tamaño de los tres volúmenes de la obra— afrontar y desarrollar, en las escasas horas disponibles cada semana, un programa tan vasto y lograr que el estudiante lo domine?

Sin lugar a dudas, si se mide este libro por el número de páginas, hay que decir que es un libro extenso. Y no sólo esto: es el libro más extenso que se haya concebido y realizado hasta ahora, para su utilización en los centros de enseñanza secundaria. No obstante, es oportuno recordar aquí la razonable opinión de Terrasson, citada por Kant en el Prefacio a la Crítica de la razón pura: «Si se mide la extensión del libro no por el número de páginas, sino por el tiempo necesario para entenderlo, de muchos libros

podría decirse que serían mucho más breves, si no fuesen tan breves.»

En efecto, con mucha frecuencia los manuales de filosofía provocarían mucho menos cansancio si tuviesen unas cuantas páginas más sobre una serie de temas. En la exposición de la problemática filosófica, la brevedad no simplifica las cosas, sino que las complica y en ocasiones las vuelve poco comprensibles o incluso del todo incomprensibles. En cualquier caso, en un manual de filosofía la brevedad conduce fatalmente al simplismo, a la enumeración de opiniones, a la mera panorámica de lo que han dicho a lo largo del tiempo los diversos filósofos, cosa si se quiere instructiva, pero poco formativa.

La presente historia del pensamiento filosófico y científico pretende abarcar tres planos. Primero el de aquello que han dicho los filósofos, es decir el plano que los antiguos llamaban «doxográfico» (cotejo de opiniones) luego el de por qué los filósofos han dicho lo que han dicho, ofreciendo un adecuado sentido de cómo lo han dicho, finalmente aquel en que se indican algunos de los efectos de las teorías filosóficas y científicas.

El porqué de las afirmaciones de los filósofos nunca es algo

simple, puesto que a menudo los lemas sociales, económicos y culturales se entrecruzan y se entrelazan de distintas formas con los lemas teóricos y especulativos. Se ha ido dando razón gradualmente del trasfondo del cual han surgido las teorías de los filósofos, pero evitando el peligro de las reducciones sociologistas, psicologistas e historicistas (que en los últimos años han alcanzado una hipertrofia exagerada, hasta el punto de vaciar de contenido la identidad específica del discurso filosófico), y poniendo de manifiesto el encadenamiento de los problemas teóricos y los nexos conceptuales y, por tanto, las motivaciones lógicas, racionales y críticas que en definitiva constituyen la substancia de las ideas filosóficas y científicas.

Además, se ha tratado de ofrecer el sentido del cómo los pensadores y los científicos han propuesto sus doctrinas, utilizando con amplitud sus propias palabras. A veces, cuando se trata de textos fáciles, la palabra viva de los diversos pensadores ha sido utilizada en el mismo nexo expositivo. En otros casos, en cambio, se han efectuado citas de los distintos autores (los más complicados y más difíciles) en apoyo de la exposición, y —según el nivel de conocimiento acerca del autor que se desee obtener— pueden omitirse dichos textos sin perjuicio para la comprensión de conjunto. Las citas textuales de los diferentes autores se han graduado de un modo acorde con la curva discente del joven que al principio se adentra en un discurso completamente nuevo y, por tanto, necesita la máxima sencillez, poco a poco, sin embargo, va adquiriendo las

categorías del pensamiento filosófico, aumenta su propia capacidad y puede enfrentarse en consecuencia con un tipo más complejo de exposición y comprender el diferente carácter del lenguaje con el que han hablado los filósofos. Por lo demás, así como no es posible darse una idea del modo de sentir y de imaginar de un poeta sin leer algunos fragmentos de su obra, resulta imposible hacerse una idea de la forma de pensar de un filósofo, si se ignora totalmente el modo en que expresaba sus pensamientos.

Por último, los filósofos son importantes no sólo por aquello que dicen, sino también por las tradiciones que generan y que ponen en movimiento: algunas de sus posturas favorecen el nacimiento de ciertas ideas, pero al mismo tiempo, impiden el surgimiento de otras. Por tanto, los filósofos son importantes por lo que dicen y por lo que impiden decir. Éste es uno de aquellos aspectos que a menudo silencian las historias de la filosofía y que aquí se ha querido poner de manifiesto, sobre todo al explicar las complejas relaciones entre las ideas filosóficas y las ideas científicas, religiosas, estéticas y sociopolíticas.

El punto de partida de la enseñanza de la filosofía reside en los problemas que esta ha planteado y plantea, y por tanto se ha buscado con especial dedicación enfocar la exposición desde el punto de vista de los problemas. A menudo se ha preferido el método sincrónico con respecto al diacrónico, si bien este último ha sido respetado en la medida de lo posible

El punto de llegada de la enseñanza de la filosofía consiste en formar mentes ricas en contenidos teóricos, sagaces en lo que respecta al método capacitadas para planear y desarrollar de forma metódica los distintos problemas y para leer de modo crítico la compleja realidad que las rodea.

A tal objetivo apuntan precisamente los cuatro planos antes indicados que han servido para concebir y llevar a cabo toda la presente obra: crear en los jóvenes una razón abierta, capaz de defenderse con respecto a las múltiples solicitaciones contemporáneas de huida hacia lo irracional o de repliegue hacia posturas estrechamente pragmatistas o científicas. Y la razón abierta es una razón que sabe que lleva en sí misma los factores de corrección para todos los errores que —en cuanto que es una razón humana— pueda cometer y conlleva también la fuerza para recomenzar itinerarios siempre nuevos.

Este primer volumen se divide en diez partes. Tal división ha sido realizada teniendo en cuenta la sucesión lógica y cronológica de la problemática que se expone, pero con el propósito de ofrecer a los docentes unidades didácticas propiamente dichas, en cuyo ámbito —de acuerdo con el interés y con el nivel de los alumnos— puedan efectuar la elección oportuna. La amplitud del tratamiento no implica que haya que hacerlo todo, pero quiere brindar una extensa y rica posibilidad de opciones y de profundización.

Entre éstas, señalemos en especial —además de las partes

que versan sobre Platón y Aristóteles, auténticas monografías a escala reducida, por la riqueza de temas y de problemas que contienen— las partes relativas a las filosofías de la época helenística y de la época imperial. Estas doctrinas suelen provocar escaso interés, pero aquí se consideran con atención particular, porque en la actualidad —en comparación con el siglo pasado y con la primera mitad de nuestro siglo— ha avanzado enormemente el conocimiento de estos períodos de la historia del pensamiento y sus consecuencias se han revalorizado con toda claridad. Se ha dedicado una parte al pensamiento vinculado con el mensaje bíblico, dado que éste ha constituido la más importante revolución espiritual, que ha modificado radicalmente el planteamiento del pensamiento antiguo y constituye la premisa indispensable para comprender el pensamiento medieval que aparece a continuación, así como el pensamiento occidental en general. También a la patrística se le ha dedicado la atención que hoy exigen el renovado interés y los más recientes estudios sobre este período. El pensamiento medieval en su conjunto, que aparece en la décima parte, ha sido contemplado desde el punto de vista de la relación entre fe y razón, y de la compleja y cambiante trabazón entre estos dos factores. No sólo se han puesto de relieve las grandes construcciones metafísicas, como las de Anselmo, Tomás y Buenaventura (a las que se ha dedicado un tratamiento en profundidad, con desarrollos originales), sino que también se han expuesto con una particular atención la problemática de tipo lógico, teniendo en cuenta los hallazgos historiográficos más

recientes. Pensadores como Boecio y Abelardo adquieren así una luz nueva, al igual que la clásica problemática de los universales. Por último, se ha concedido un relieve especial a los debates del final de la escolástica.

El volumen concluye con un apéndice que contiene como complemento indispensable las tablas cronológicas sinópticas, una bibliografía elaborada expresamente para los lectores de esta obra y un índice de nombres. Dicho apéndice ha sido realizado por el profesor Claudio Mazzarelli (cf. P. 575) quien, al reunir la doble competencia de profesor de enseñanza.

Secundaria desde hace mucho tiempo y de investigador científico, se ha propuesto un instrumento que sea a la vez rico y funcional.

Los autores quieren expresar un agradecido recuerdo a la memoria del profesor Francesco Brunelli que fue quien concibió y promovió la iniciativa de esta obra. Llegó a dar comienzo a la realización tipográfica del proyecto, poco antes de su repentina desaparición. Hacen patente al doctor Remo Bernacchia su más reconocido agradecimiento, por haber llevado la iniciativa hasta su culminación, ayudando y convirtiendo en realizables las numerosas innovaciones que se han aportado a la presente obra.

Asimismo, manifiestan su profunda gratitud a la editorial Vita e Pensiero por haber autorizado la utilización de elementos procedentes de la Historia de la filosofía antigua (en cinco

volúmenes) de G. Reale. Por último, expresan un particular agradecimiento a la doctora Clara Fortina, quien, en calidad de redactora, se entregó al mejor éxito de la obra, mucho más allá de sus deberes de oficio, con dedicación y apasionamiento.

Los autores desean asumir en común la responsabilidad de toda la obra, ya que han trabajado en conjunto (cada uno de acuerdo con su propia capacidad, su propia sensibilidad y sus propios intereses) para la mejor realización de cada uno de los tres volúmenes, con plena unidad de espíritu y de propósitos.

Finalmente los autores agradecen a la doctora María Luisa Gatti la revisión cuidadosa de las pruebas de la segunda edición.

Los autores

PRIMERA PARTE

LOS ORÍGENES GRIEGOS DEL PENSAMIENTO OCCIDENTAL

«La inteligencia es la que ve, la inteligencia es la que oye y todo lo demás es sordo y ciego.»

Epicarmo

CAPITULO I

GÉNESIS, NATURALEZA Y DESARROLLO DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA

1. LA GÉNESIS DE LA FILOSOFÍA EN LOS GRIEGOS

1.1. La filosofía como creación del genio helénico

La casi totalidad de los estudiosos consideran que la filosofía, como término o como concepto, es una creación propia del genio de los griegos. En efecto, para todos los demás componentes de la civilización griega se halla un elemento correlativo en los pueblos de Oriente que alcanzaron un elevado nivel de civilización antes que los griegos (creencias y cultos religiosos, manifestaciones artísticas de naturaleza diversa, conocimientos y habilidades técnicas de distintas clases, instituciones políticas, organizaciones militares, etc.). En cambio, en lo que concierne a la filosofía, nos

hallamos ante un fenómeno tan nuevo que no sólo no posee ningún factor correlativo en dichos pueblos, sino que ni siquiera existe algo estricta y específicamente análogo. Debido a ello, la superioridad de los griegos con respecto a los demás pueblos en este aspecto específico no es de carácter puramente cuantitativo sino cualitativo, en la medida en que lo que aquéllos crearon, al instituir la filosofía, constituye en cierto sentido una novedad absoluta.

Quien no tenga presente este hecho no podrá comprender por qué la civilización occidental, bajo el impulso de los griegos, asumió una dirección completamente distinta de la oriental. En particular, no se podría comprender por qué razón los orientales, cuando quisieron aprovechar la ciencia occidental y sus resultados, tuvieron que apelar a determinadas categorías de la lógica occidental. De hecho, no en todas las culturas se hace posible la ciencia. Hay ideas que convierten en estructuralmente imposible el nacimiento y el desarrollo de determinadas concepciones, y existen incluso ideas que impiden la ciencia en conjunto, por lo menos la ciencia tal como ahora la conocemos.

Ahora bien, la filosofía —gracias a sus categorías racionales— ha permitido el nacimiento de la ciencia, y en cierto sentido, la ha engendrado. Admitir esto significa reconocer a los griegos el mérito de haber aportado una contribución realmente excepcional a la historia de la civilización.

1.2 La imposibilidad de una procedencia oriental de la filosofía.

Como es natural. Y sobre todo entre los orientalistas, ha habido intentos de atribuir a la filosofía un origen oriental, basándose en la observación de analogías genéricas, que se constatan entre las concepciones de los principios filósofos griegos y ciertas ideas propias de la sabiduría oriental. No obstante, nadie ha triunfado en su intento, y la crítica más rigurosa, a partir va de finales del siglo pasado, ha reunido una serie de pruebas auténticamente irrefutables en contra de la tesis de la procedencia oriental de la filosofía griega.

a) en la época clásica, ninguno de los filósofos o de los historiadores Griegos hace la más mínima mención de un presunto origen oriental de la filosofía. (Los primeros en sostener la tesis de la procedencia oriental de la filosofía fueron algunos orientales, por razones de orgullo nacionalista, para atribuir a la propia cultura este particular título de gloria. Así por ejemplo en la época de los Ptolomeos los sacerdotes egipcios al entrar en conocimiento de la filosofía griega pretendieron defender que ésta provenía de la sabiduría egipcia. Y en Alejandría, a finales de la era pagana y a comienzos de la cristiana, los judíos que habían asimilado la cultura helénica pretendieron afirmar que la filosofía griega procedía de las doctrinas de Moisés. Si bien los filósofos griegos, ya en la época cristiana, sostuvieron la tesis según la cual la filosofía provenía de los sacerdotes de Oriente animados por inspiración divina, esto no prueba nada, porque en aquel momento tales filósofos habían

perdido la confianza en la filosofía entendida clásicamente y aspiraban a una especie de autolegitimación en oposición a los cristianos, que presentaban la inspiración divina de sus textos.)

b) Se ha demostrado históricamente que los pueblos orientales con los que entraron en contacto los griegos poseían una forma de sabiduría constituida por convicciones religiosas, mitos teológicos cosmogónicos, pero no una ciencia filosófica basada sólo en la razón (en el logos, como dicen los griegos). Poseían, pues un tipo de sabiduría análoga a la que los propios griegos poseían antes de crear la filosofía.

c) En cualquier caso, no ha llegado a nuestro conocimiento ninguna utilización por parte de los griegos de escritos orientales o de traducciones de estos. Es impensable que antes de Alejandro hayan podido llegar a Grecia doctrinas provenientes de los indios o de otros pueblos de Asia, o que en la época en la que surgió en Grecia la filosofía haya habido griegos capaces de entender el razonamiento de un sacerdote egipcio o de traducir libros egipcios.

d) en la hipótesis (que habría que demostrar) de que alguna idea de los filósofos griegos tenga antecedentes específicos en la sabiduría oriental v que haya podido derivarse de ésta, no cambiaría la esencia del problema que estamos discutiendo. A partir del momento en que nació en Grecia, la filosofía representó una nueva forma de expresión espiritual, la cual —en el preciso instante en que acogía contenidos provenientes de otras formas de vida espiritual—

los transformaba estructuralmente, otorgándoles una forma rigurosamente lógica.

1.3 Los conocimientos científicos egipcios y caldeos, y el modo en que fueron transformados por los griegos.

En cambio los griegos obtuvieron de los orientales algunos conocimientos científicos. Tomaron de los egipcios ciertos conocimientos matemáticos geométricos, y de los babilonios aprovecharon sus conocimientos astronómicos. Sin embargo también en este caso es preciso efectuar algunas advertencias importantes, que son indispensables para comprender la mentalidad griega y la mentalidad occidental que se basa en aquélla.

Por lo que sabemos, la matemática egipcia consistía primordialmente en el conocimiento de operaciones de cálculo aritmético con finalidades prácticas, por ejemplo, medir determinadas cantidades de víveres o dividir cierto número de cosas entre una cantidad dada de personas. De forma análoga, la geometría tenía un carácter esencialmente práctico y respondía a la necesidad, por ejemplo, de volver a medir los campos después de periódicas inundaciones del Nilo o de proyectar y construir las pirámides.

Ahora bien, es evidente que los egipcios, al obtener estos conocimientos matemático-geométricos, llevaron a cabo una actividad racional y bastante notable por cierto. Sin embargo, en la reelaboración efectuada por los griegos tales conocimientos se

convirtieron en algo mucho más consistente, realizando un salto cualitativo propiamente dicho. En especial, a través de Pitágoras y los pitagóricos, transformaron aquellas nociones en una teoría general y sistemática de los números y de las figuras geométricas. Crearon en definitiva una construcción racional orgánica, yendo mucho más allá de los objetivos básicamente prácticos, a los que parecen haberse limitado los egipcios.

Lo mismo cabe decir de las nociones astronómicas. Los babilonios las elaboraron con un propósito esencialmente práctico: efectuar horóscopos y predicciones. Los griegos en cambio las purificaron y las cultivaron con fines primordialmente cognoscitivos en virtud de aquel afán teórico que aspira al amor de puro conocimiento y que es el mismo afán que, como veremos, creó y nutrió la filosofía. No obstante, antes de definir en qué consiste exactamente la filosofía y la disposición filosófica de los griegos, debemos exponer algunas observaciones preliminares, que poseen un carácter esencial.

2. LAS FORMAS VITALES GRIEGAS QUE PREPARARON EL NACIMIENTO DE LA FILOSOFÍA

2.1. Los poemas homéricos y los poetas gnómicos

Los expertos están de acuerdo en considerar que, para entender la filosofía de un pueblo y de una civilización, es imprescindible referirse 1) al arte, 2) a la religión y 3) a las

condiciones sociopolíticas de dicho pueblo. 1) De hecho el arte más elevado tiende a alcanzar de manera mítica y fantástica, es decir, mediante la intuición y la imaginación, objetivos que también son propios de la filosofía. 2) De forma análoga la religión aspira a alcanzar, a través de representaciones no conceptuales y de la fe, determinados objetivos que la filosofía busca alcanzar mediante los conceptos y la razón (Hegel considerará que el arte, la religión y la filosofía son las tres categorías del Espíritu absoluto). 3) No menos importantes (y hoy se insiste mucho en este punto) son las condiciones socioeconómicas y políticas que a menudo condicionan el surgimiento de determinadas ideas, y que en el mundo griego en particular, al crear las primeras formas de libertad institucionalizada y de la democracia, han permitido el nacimiento de la filosofía, que se alimenta de modo esencial de la libertad.

Comencemos por el primer aspecto.

Antes de que naciese la filosofía los poetas tuvieron una enorme importancia para la educación y la formación espiritual del hombre entre los griegos, mucho mayor que en el caso de otros pueblos. Los primeros griegos buscaron alimento espiritual sobre todo en los poemas homéricos, es decir, en la *Ilíada* y en la *Odissea* (que, como se sabe, ejercieron un influjo análogo al que la Biblia ejerció entre los judíos, al no haber en Grecia textos sagrados), en Hesíodo y en los poetas gnómicos de los siglos VII y VI a.C.

Ahora bien, los poemas homéricos contienen algunas

particularidades que los diferencian de otros poemas que se hallan en el origen de otros pueblos y de su civilización, y ya poseen algunos de aquellos rasgos del carácter griego que resultarán esenciales para la creación de la filosofía.

a) Los especialistas han hecho notar que los poemas homéricos, aunque están repletos de imaginación, de situaciones y de acontecimientos fantásticos, casi nunca entran en la descripción de lo monstruoso y de lo deforme (cosa que en cambio sucede a menudo en las manifestaciones artísticas de los pueblos primitivos). Esto significa que la imaginación homérica ya está estructurada según un sentido de la armonía, de la proporción, del límite y de la medida; como tendremos ocasión de ver, la filosofía elevará todos estos factores al rango de principios ontológicos.

b) Además, se ha advertido que el arte de la motivación constituye en Homero una auténtica constante. El poeta no se limita a narrar una serie de hechos, sino que investiga también sus causas y sus razones (aunque sea a nivel mítico-fantástico). En Homero la acción «no se extiende como una desmadejada sucesión temporal: a ella se aplica, en todo momento, el principio de razón suficiente, cada acontecimiento recibe una rigurosa motivación psicológica» (W. Jaeger). Y este modo poético de contemplar las razones de las cosas prepara aquella mentalidad que en filosofía llevará a la búsqueda de la causa y del principio, del «porqué» último de las cosas.

c) otro rasgo de la epopeya homérica consiste en tratar de presentar la realidad en su integridad, aunque sea de forma mítica: dioses y hombres, cielo y tierra, guerra y paz, bien y mal, alegría y dolor, la totalidad de los valores que rigen la vida de los hombres (piénsese por ejemplo en el escudo de Aquiles, que emblemáticamente representaba todas las cosas). Escribe W. Jaeger: la realidad presentada en su totalidad: el pensamiento filosófico la presenta de forma racional, mientras que la épica la presenta de forma mítica. Cuál habría de ser el puesto del hombre en el universo, que es el tema clásico de la filosofía griega, también está presente en Homero en todo momento.»

Para los griegos fue importante la Teogonía de Hesíodo, que esbozaba una síntesis de toda una serie de materiales preexistentes, relativos a dicho tema. La teogonía cuenta el nacimiento de todos los dioses. Y puesto que muchos dioses coinciden con partes del universo y con fenómenos cósmicos, la teogonía se convierte asimismo en cosmogonía, es decir, en una explicación mítico-poética y fantástica de la génesis del universo y de los fenómenos cósmicos, a partir del Caos originario, que fue el primero en aparecer. Este poema allanó el camino a la cosmología filosófica posterior, que —abandonando la fantasía— buscará mediante la razón el primer principio de origen a todo.

El propio Hesíodo, con su otro poema Los trabajos y los días, pero sobre todo los poetas posteriores, imprimieron en la mentalidad griega algunos principios que serán de gran importancia

para la constitución de la ética filosófica y, más en general, del pensamiento filosófico antiguo. Se exalta la justicia como valor supremo. «Presta oídos a justicia y olvida del todo la superchería», afirma Hesíodo. «En la justicia ya están incluidas todas las virtudes», dice Focílides. «Iré, sin desviarme por aquí o por allá, por el camino recto: porque sólo debo pensar cosas justas», escribe Teógnides y agrega: «...sé justo, nada hay mejor». Para Solón el pensamiento de la justicia es un factor central. Y la justicia se convertirá en concepto ontológico, además de ético y político, en muchos filósofos y especialmente en Platón.

Los poetas líricos también fijaron de modo estable otra noción: el concepto de límite, es decir, del «ni demasiado ni demasiado poco», el concepto de la justa medida, que constituye el rasgo más peculiar de la mentalidad griega. «Y goza de las alegrías, y duele de los males, pero no demasiado», dice Arquíloco. «No demasiado celo: lo mejor está en el medio; y permaneciendo en el medio, alcanzarás la virtud», dice Teógnides. «Nada en exceso», dice Solón. «La medida es lo mejor», afirma una de las sentencias de los Siete Sabios, que recapitularon toda la sabiduría griega, cantada sobre todo por los poetas gnómicos. El concepto de «medida» constituirá el centro del pensamiento filosófico clásico.

Recordemos una última máxima, atribuida a uno de los sabios antiguos y grabada en el templo de Delfos dedicado a Apolo: «Conócete a ti mismo.» Esta máxima, que fue célebre entre los egipcios, no sólo se transformará en el lema del pensamiento

socrático, sino también en el principio básico del saber filosófico griego hasta los últimos neoplatónicos.

2.2. La religión pública y los misterios órficos

El segundo elemento al que hay que referirse para entender la génesis de la filosofía griega, como hemos dicho antes, es la religión. Sin embargo, cuando se habla de religión griega es preciso distinguir entre la religión pública, cuyo modelo es la representación de los dioses y del culto que nos brinda Homero, y la religión de los misterios. Entre ambas formas de religiosidad existen numerosos elementos comunes (como, por ejemplo, una concepción politeísta de base), pero también hay diferencias importantes que en algunos puntos relevantes (por ejemplo, la concepción del hombre, el sentido de su vida y de su destino último) constituyen antítesis en sentido estricto. Ambas formas de religión son muy importantes para explicar el nacimiento de la filosofía, pero, al menos desde ciertos puntos de vista, la segunda forma posee una especial importancia.

Empecemos por mencionar algunos rasgos esenciales de la primera forma de religión. Para Homero y para Hesíodo, que constituyen el punto de referencia para las creencias propias de la religión pública, puede decirse que todo es divino, porque todo lo que sucede se explica en función de las intervenciones de los dioses. Los fenómenos naturales son provocados nùmenes: Zeus lanza rayos y truenos desde las alturas del Olimpo, el tridente de

Poseidón provoca las tempestades marinas, el sol es transportado por el dorado carro de Apolo y así sucesivamente. Además, la vida colectiva de los hombres, la suerte de las ciudades, las guerras y las paces son imaginadas como vinculadas a los dioses de un modo no accidental y, en ocasiones, realmente esencial.

¿Quiénes son, empero, estos dioses? Como han puesto de manifiesto desde hace tiempo los expertos, estas deidades son fuerzas naturales personificadas a través de formas humanas idealizadas, o bien son fuerzas y aspectos de hombre que han sido sublimados, hipostasiados y han descendido con espléndidas semblanzas antropomórficas. (Además de los ejemplos antes mencionados, recordemos que Zeus es la personificación de la justicia, Palas Atenea de la inteligencia, Afrodita del amor y así sucesivamente.) Estos dioses, por tanto, son hombres amplificados e idealizados y, en consecuencia, sólo difieren de nosotros en cantidad y no en cualidad. Debido a ello los especialistas consideran que la religión pública de los griegos constituye una forma de naturalismo. Consiguientemente, lo que esta le exige al hombre no es —y no puede ser— un radical cambio interior, un elevarse por encima de sí mismo, sino, por lo contrario, seguir a su propia naturaleza. Todo lo que se pide al hombre es que haga en honor de los dioses aquello que es conforme a la propia naturaleza. La primera filosofía griega fue tan naturalista como la religión pública griega, y la referencia a la naturaleza se convirtió en una constante del pensamiento griego a lo largo de todo su desarrollo histórico.

Sin embargo, la religión pública no fue sentida por todos los griegos como plenamente satisfactoria y esto hizo que se desarrollaran en círculos restringidos los misterios, que poseían creencias específicas (aunque encuadradas en el politeísmo general) y prácticas que les eran propias. Los misterios que influyeron sobre la filosofía griega fueron los misterios órficos, sobre los cuales hablaremos brevemente. El orfismo y los órficos hacen derivar su denominación del poeta Orfeo, su presunto fundador, cuyos rasgos históricos se hallan completamente ocultos por la niebla del mito. El orfismo posee una importancia particular porque, como han reconocido los estudiosos modernos, introduce en la civilización griega un nuevo esquema de creencias y una nueva interpretación de la existencia humana. Mientras que la concepción griega tradicional, a partir de Homero, afirmaba que el hombre era un ser mortal y consideraba que la muerte significaba el final definitivo de su existencia, el orfismo proclama la inmortalidad del alma y concibe al hombre según el esquema dualista que contrapone cuerpo y alma.

El núcleo de las creencias órficas puede resumirse del modo siguiente:

a) En el hombre se alberga un principio divino, un demonio (alma), que cae en un cuerpo debido a una culpa originaria.

b) este demonio no sólo preexiste al cuerpo, sino que no muere junto con el cuerpo y está destinado a reencarnarse en

cuerpos sucesivos, a través de una serie de renacimientos, para expiar aquella culpa originaria.

c) La vida órfica, con sus ritos y sus prácticas, es la única que está en condiciones de poner fin al ciclo de las reencarnaciones, liberando así el alma de su cuerpo.

d) Para quien se haya purificado (para los iniciados en los misterios órficos) hay un premio en el más allá (para los no iniciados, existen castigos).

En algunas inscripciones órficas halladas en los sepulcros de seguidores de esta secta pueden leerse, entre otras cosas, estas palabras que resumen el núcleo central de su doctrina: «Alégrate, tú que has soportado la pasión: esto, antes, no lo habías padecido aún. De hombre has nacido Dios»; «feliz y dichosísimo, serás Dios y no mortal»; «de hombre nacerás Dios, porque procedes de lo divino». Esto significa que el destino último del hombre consiste en «volver a estar cerca de los dioses».

La idea de los premios y de los castigos de ultratumba surgió, como es evidente, para eliminar lo absurdo que a menudo se constata sobre la tierra y que hace que los virtuosos sufran y los viciosos gocen. Como señala E. Dodds, quizás surge la idea de la reencarnación (metempsicosis) —el traslado del alma de cuerpo en cuerpo— como una explicación de por qué sufren aquellos que parecen inocentes. En realidad, si cada alma tiene una vida previa y si existe una culpa original, nadie es inocente y todos expían culpas

de diversa gravedad, cometidas durante las vidas anteriores, además de la culpa originaria: «Y toda esta suma de padecimientos, en este mundo y en el otro, sólo es una parte de la larga educación del alma, que hallará su final definitivo en la liberación del ciclo de nacimientos y en el retorno del alma a sus orígenes. Sólo de este modo, y en relación con el tiempo cósmico, puede realizarse del todo —para cada alma— la justicia entendida en sentido arcaico, es decir, de acuerdo con la ley «quien haya pecado, lo pagará» (E. Dodds).

Gracias a este nuevo esquema de creencias, el hombre veía por primera vez que en sí mismo se contraponían dos principios, que se hallaban en contraste y en lucha entre sí: el alma (demonio) y el cuerpo (como tumba o lugar de expiación del alma). Se resquebraja, por lo tanto, la visión naturalista; el hombre comprende que hay que reprimir algunas tendencias ligadas al cuerpo y se convierte en objetivo vital purificar de lo corpóreo el elemento divino.

No obstante, hay que tener en cuenta lo siguiente. Sin el orfismo es imposible explicar a Pitágoras, a Heráclito o a Empédocles. Y, sobre todo, no se explicaría una parte esencial del pensamiento de Platón y, luego, de toda la tradición que se deriva de Platón, lo cual significa que no se explicaría una parte notable de la filosofía antigua, como tendremos ocasión de ver más adelante con mayor detenimiento.

Es necesario formular una última advertencia. Los griegos no tuvieron libros sagrados, considerados como resultado de una

revelación divina. Por consiguiente, no poseyeron una dogmática fija e inmodificable. Los poetas, como hemos visto, actuaron en calidad de vehículo difusor de sus creencias religiosas. Además—y esto constituye una consecuencia adicional de la ausencia de libros sagrados y de una dogmática fija— en Grecia no pudo ni siquiera subsistir una casta sacerdotal que custodiase el dogma (los sacerdotes griegos tuvieron una escasa relevancia y un poder reducidísimo porque, además de no poseer la prerrogativa de conservar dogmas, tampoco se les atribuyó la exclusividad en las ofrendas religiosas y en la realización de sacrificios).

La carencia de dogmas y de personas encargadas de custodiarlos otorgó una amplia libertad al pensamiento filosófico, que no halló obstáculos como los que habría encontrado en comunidades orientales, donde la existencia de dogmas y de custodios de los dogmas habría provocado restricciones difícilmente superables. Por tal motivo, los estudiosos subrayan con toda justicia esta circunstancia favorable al nacimiento de la filosofía que se dio entre los griegos y que no tiene ningún paralelo en la antigüedad.

2.3. Las condiciones socio-político-económicas que favorecieron el surgimiento de la filosofía

Ya desde el pasado siglo, y sobre todo en el siglo actual, los historiadores también han puesto de relieve con justicia el hecho de la libertad política de la que se beneficiaron los griegos, en

comparación con los pueblos orientales. El hombre oriental se veía obligado a una obediencia ciega al poder religioso y político. Ya hemos mencionado la gran libertad que poseían los griegos en lo que respecta a la religión. Por lo que se refiere a la situación política, la cuestión es más compleja; sin embargo, cabe afirmar que también en este ámbito los griegos gozaban de una situación privilegiada, ya que por primera vez en la historia lograron crear instituciones políticas libres.

Durante los siglos VII y VI a.C. Grecia sufrió una transformación considerable, desde el punto de vista socioeconómico. Antes era un país primordialmente agrícola, pero a partir de entonces comenzó a desarrollarse cada vez más la industria artesana y el comercio. Se hizo necesario por lo tanto fundar centros de representación comercial, que surgieron primero en las colonias jónicas, sobre todo en Mileto, y más tarde en otras partes. Las ciudades se convirtieron en centros comerciales florecientes, lo cual provocó un notable aumento de la población. La nueva clase de comerciantes y de artesanos logró paulatinamente una considerable fuerza económica y se opuso a la concentración del poder político que se hallaba en manos de la nobleza terrateniente. En las luchas que emprendieron los griegos para transformar las viejas formas aristocráticas de gobierno en las nuevas formas republicanas, señala E. Zeller, «había que reavivar y aplicar todas las fuerzas; la vida pública abría el camino a la ciencia y el sentimiento de la joven libertad debía otorgar al carácter del

pueblo griego un impulso del que la actividad científica no podía verse exenta. Sí, junto con la transformación de las condiciones políticas y en una activa emulación, se establecieron las bases de florecimiento artístico y científico de Grecia, no puede negarse la vinculación existente entre ambos fenómenos; cabalmente, en los griegos —por completo y de la manera más característica— la cultura es aquello que siempre será en la vida saludable de un pueblo, es decir, será al mismo tiempo fruto y condición de la libertad».

Empero hay que señalar un hecho muy importante, que confirma a la perfección lo que acabamos de decir: la filosofía nació en las colonias antes que en la metrópoli y, más exactamente, primero en las colonias de Oriente, en el Asia Menor (en Mileto), e inmediatamente después en las colonias de Occidente, en Italia meridional. A continuación, se trasladó a la metrópoli. Esto sucedió así porque las colonias, gracias a su laboriosidad y a su actividad comercial, alcanzaron primero un bienestar y, debido a la lejanía de la metrópoli, pudieron establecer instituciones libres antes que ésta. Las más favorables condiciones socio-político-económicas de las colonias, junto con los factores señalados en los párrafos precedentes, fueron los que permitieron que la filosofía surgiese y floreciese en ellas. Luego, una vez que hubo pasado a la metrópoli, alcanzó sus cimas más altas en Atenas, esto es, en la ciudad en que floreció la mayor libertad de que hayan disfrutado los griegos. Por lo tanto la capital de la filosofía griega fue la capital de la libertad

griega.

Queda por mencionar un último elemento. Al constituirse y consolidarse la polis, es decir, la ciudad-estado, el griego no consideró que este fenómeno comportase una antítesis o una traba a su propia libertad; por lo contrario se vio llevado a tomarse esencialmente a sí mismo como ciudadano. Para los griegos el hombre llegó a coincidir con el ciudadano mismo. Así, el Estado se convirtió en el horizonte ético del hombre griego y siguió siéndolo hasta la época helenística. Los ciudadanos sintieron los fines del Estado como sus propios fines, el bien del Estado como su propio bien, la grandeza del Estado como la propia grandeza y la libertad del Estado como la propia libertad.

Si no se tiene presente esto, no se puede entender gran parte de la filosofía griega, en particular la ética y toda la política en la época clásica, y más tarde la compleja evolución de la época helenística.

Después de estas indicaciones preliminares, estamos en condiciones de hacer frente a la definición de concepto griego de filosofía.

3. EL CONCEPTO Y LA FINALIDAD DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA

3.1. Los rasgos esenciales de la filosofía antigua

La tradición afirma que fue Pitágoras el creador del término «filo-so-fía», lo cual resulta verosímil, si bien no es algo comprobado desde el punto de vista histórico. Sin duda el término fue acuñado por un espíritu religioso, que suponía que sólo a los dioses les era posible una Sofía (una sabiduría), es decir, una posesión cierta y total de la verdad, mientras que consideraba que al hombre sólo le era posible una tendencia a la Sofía, una continuada aproximación a la verdad, un amor al saber jamás del todo satisfecho, de donde surge precisamente el nombre de «filo-Sofía», «amor a la sabiduría»

¿Que entendieron los griegos, en esencia, al hablar de esta amada sabiduría?

Desde el momento en que nació, la filosofía asumió de un modo terminante las tres características siguientes, que hacen referencia a a) su contenido, b) su método, y c) su objetivo.

a) en lo que concierne al contenido, la filosofía se propone explicar la totalidad de las cosas, es decir toda la realidad sin exclusión de partes o de momentos.

Por lo tanto, la filosofía se distingue de las ciencias particulares, que precisamente se llaman así porque se limitan a explicar partes o sectores de la realidad, grupos de cosas o de fenómenos. La pregunta de aquel que fue y que es considerado como el primero de los filósofos, « ¿cuál es el principio de todas las cosas?» ya nos muestra la plena adquisición de este aspecto. En consecuencia la filosofía se propone como objeto la realidad y el ser

en su conjunto. Y veremos que a la realidad y al ser en su conjunto se llega mediante el descubrimiento del primer principio, esto es, el primer porqué de las cosas.

b) En lo que concierne al método, la filosofía aspira a ser una explicación puramente racional de aquella totalidad que se plantea como objeto, en filosofía resulta válido el argumento de razón, la motivación lógica, el logos. A la filosofía no le basta con constatar o comprobar datos de hecho, reunir experiencias: la filosofía debe ir más allá del hecho, más allá de las experiencias, para hallar la causa o las causas, precisamente a través de la razón.

Este es el carácter que confiere cientificidad a la filosofía. Se dirá que este rango también es común a las demás ciencias, que en cuanto tales minea son una mera comprobación empírica, sino en todos los casos una búsqueda de causas y de razones. La diferencia reside en el hecho de que, mientras que las ciencias particulares son investigaciones racionales de realidades particulares o de sectores particulares, la filosofía, como ya se ha dicho, es investigación racional de toda la realidad (del principio o de los principios de toda la realidad). Con esto queda aclarada la diferencia entre filosofía, arte y religión. También el arte y las grandes religiones aspiran a captar el sentido de la totalidad de lo real, pero aquél lo hace mediante el mito y la fantasía, y éstas, a través de la creencia y de la fe (como hemos dicho anteriormente). En cambio la filosofía busca la explicación de la totalidad de lo real precisamente con el logos.

c) El objetivo o la finalidad de la filosofía, por último, reside en el puro deseo de conocer y de contemplar la verdad/ En definitiva la filosofía griega constituye un amor desinteresado a la verdad. Según Aristóteles, los hombres al filosofar «buscaban el conocer con la finalidad de saber y no para conseguir una utilidad práctica». De hecho la filosofía nace únicamente después que los hombres han solucionado los problemas fundamentales de la subsistencia y se han liberado de las necesidades materiales más urgentes. «Es evidente, pues—concluye Aristóteles—, que no buscamos la filosofía por algún provecho que le sea ajeno a ésta y más bien es evidente que, al igual que llamamos hombre libre a aquel que es un fin en sí mismo y que no está sojuzgado por otros, asimismo sólo ésta, entre todas las demás ciencias, recibe el nombre de libre: sólo ella es fin en sí misma.» Es fin en sí misma porque tiene como punto de mira la verdad buscada, contemplada y disfrutada como tal. Se entiende, por lo tanto, la afirmación de Aristóteles: «Todas las demás ciencias serán más necesarias que esta, pero ninguna será superior.» Tal afirmación fue compartida por toda la filosofía griega.

Se impone, empero, una reflexión. La contemplación que es peculiar de la filosofía griega no equivale a un otium vacío. Es verdad que no se halla sometida a fines utilitarios, pero posee una relevancia moral e incluso política de primer orden. Resulta evidente que al contemplar el todo cambian necesariamente todas las perspectivas acostumbradas, se transforma la visión del significado de la vida humana y aparece una nueva jerarquía de valores. La

verdad contemplada revela una enorme energía moral y, como veremos, precisamente sobre la base de esta energía moral, Platón construirá su Estado ideal. Más adelante estaremos en condiciones de desarrollar y aclarar estos conceptos.

Mientras tanto se hace manifiesta la absoluta originalidad de esta creación griega. También los pueblos orientales poseyeron una sabiduría que trataba de interpretar el sentido de todas las cosas (el sentido del todo) y que carecía de finalidades pragmáticas. No obstante, dicha sabiduría estaba caracterizada por representaciones fantásticas y míticas, lo cual la asimilaba a la esfera del arte, de la poesía o de la religión. En conclusión, el gran descubrimiento de la filo-Sofía griega reside en haber intentado esta aproximación al todo apelando únicamente a la razón (al logos) y al método racional. Tal descubrimiento ha condicionado estructuralmente, y de modo irreversible, a todo el Occidente.

3.2. La filosofía como necesidad primaria de la mente humana

Sin embargo, cabe preguntar: ¿por qué ha sentido el hombre la necesidad de filosofar? Los antiguos respondían que dicha necesidad pertenece, de manera estructural, a la naturaleza misma del hombre: «Todos los hombres—escribe Aristóteles—por naturaleza aspiran al saber.» Más aún: «El ejercitar la sabiduría y el conocer son deseables en sí mismos para los hombres: no es

posible vivir como hombres sin tales cosas.» Y los hombres tienden al saber porque se sienten llenos de asombro o de admiración, afirman Platón y Aristóteles: «Los hombres han comenzado a filosofar, tanto ahora como en los orígenes, debido a la admiración: al principio quedaban admirados ante las dificultades más sencillas, pero después, avanzando poco a poco, llegaron a plantear problemas cada vez mayores, como los problemas referentes a los fenómenos de la luna, del sol y de los astros, y luego, los problemas referentes al origen de todo el universo.»

En consecuencia la raíz de la filosofía consiste en esta admiración, que surge en el hombre que se enfrenta con el Todo y se pregunta cuál es el origen y el fundamento de éste, y qué lugar ocupa él mismo en este universo. Así, la filosofía es algo inevitable e irrenunciable, precisamente porque es inevitable la admiración ante el ser, al igual que es irrenunciable la necesidad de satisfacerla.

¿Por qué existe este todo? ¿De dónde ha surgido? ¿Cuál es su razón de ser? Se trata de problemas que equivalen al siguiente interrogante: ¿por qué existe el ser y no la nada? Un caso particular de este problema general es la pregunta: ¿por qué existe el hombre? ¿Por qué existo yo?

Como es evidente, se trata de problemas que el hombre no puede dejar de plantearse, problemas que, en la medida en que sean rechazados, desacreditan a quien los rechaza. Y son problemas que conservan su propio sentido específico, aun después

del triunfo de las ciencias particulares modernas, porque ninguna de estas ha sido creada para resolverlos. Las ciencias solo responden a preguntas sobre una parte pero no a preguntas sobre el sentido del todo.

Por estas razones podremos repetir junto con Aristóteles que, no sólo en los orígenes, sino ahora y siempre, tiene sentido la vieja pregunta acerca del todo y tendrá sentido mientras el hombre experimente admiración ante el ser de las cosas y ante su propio ser.

3.3. Los problemas fundamentales de la filosofía antigua

En un principio la totalidad de lo real fue vista como physis (naturaleza) y como cosmos, lo cual hizo que el problema filosófico por excelencia fuese el cosmológico. Los primeros filósofos, que recibieron precisamente el nombre de físicos, naturalistas o cosmólogos, se plantearon los siguientes problemas: ¿cómo surge el cosmos? ¿Cuáles son las fases y los momentos de su génesis? ¿Cuáles son las fuerzas originarias que intervienen?

Sin embargo, con los sofistas se modifica la situación. Entra en crisis la problemática del cosmos y la atención se centra en el hombre y en su virtud específica. Nacerá así la problemática moral.

Gracias a las grandes construcciones sistemáticas del siglo IV a.C. la temática filosófica se enriquecerá aún más,

diferenciándose determinados ámbitos de problemas (vinculados con la problemática del todo) que más tarde, a lo largo de toda la historia de la filosofía, continuarán siendo puntos de referencia paradigmáticos.

Platón descubrirá y tratará de demostrar que la realidad o el ser no son de un único género y que además del cosmos sensible existe también una realidad inteligible y que trasciende a lo sensible. Por lo tanto, descubrirá lo que más tarde se denominará «metafísica» (el estudio de aquellas realidades que trascienden a las realidades físicas).

Este descubrimiento llevará a Aristóteles a distinguir entre una física propiamente dicha, como doctrina de la realidad física, y una metafísica, como doctrina de la realidad suprafísica, y así la física llegará a significar, de un modo estable, ciencia de la realidad natural y sensible.

También los problemas morales adquirirán un carácter específico, distinguiéndose entre los dos momentos de la vida: la del individuo y la del hombre en colectividad. Nace así la distinción entre los problemas éticos en sentido estricto y los problemas más estrictamente políticos (problemas que para los griegos seguirán estando vinculados entre sí de un modo mucho más estrecho que para nosotros, los hombres modernos).

Con Platón y con Aristóteles se plantearán de un modo estable los problemas (que ya habían sido discutidos por los filósofos

precedentes) de la génesis y de la naturaleza del conocimiento, y los problemas lógicos y metodológicos. En realidad dichos problemas constituyen una aplicación de aquel segundo rasgo que habíamos considerado como propio de la filosofía, el método de la investigación racional. ¿Cuál es el camino que debe seguir el hombre para llegar a la verdad? ¿Cuál es la aportación veritativa de los sentidos y cuál la de la razón? ¿Cuál es la característica de lo verdadero y de lo falso? ¿Cuáles son las formas lógicas mediante las cuales el hombre piensa, juzga y razona? ¿Cuáles son las reglas del pensar correctamente? ¿Cuáles son las condiciones para que un tipo de razonamiento pueda calificarse de científico?

En conexión con el problema lógico-gnoseológico nace también el problema de la determinación de la naturaleza del arte y de lo bello, en la expresión y en el lenguaje artístico y, por lo tanto, aparecen lo que hoy llamamos problemas estéticos. Relacionados con éstos, surgen los problemas de la determinación de la naturaleza de la retórica y del discurso retórico, es decir del discurso que se propone convencer, utilizando la capacidad de persuadir, que tanta importancia manifestó en la antigüedad.

La filosofía protoaristotélica tratará estos problemas como algo definitivamente adquirido, dividiéndolos en tres grupos: 1) problemas físicos (ontológico-teológico-físico-cosmológicos), 2) lógicos (y gnoseológicos) y 3) morales.

La última filosofía griega, que se desarrolla ya durante la era

cristiana, acabará por responder a instancias místico-religiosas, en consonancia con la mentalidad de la nueva época.

3.4. Las etapas y los períodos de la historia de la filosofía antigua

La filosofía antigua griega y grecorromana posee una historia más que milenaria. Se inicia en el siglo vi a.C. y llega hasta el 529 d.C., año en que el emperador Justiniano clausuró las escuelas paganas y ordenó la dispersión de sus seguidores.

A lo largo de este lapso pueden distinguirse los siguientes períodos:

1. El período naturalista, caracterizado —como ya se ha dicho— por el problema de la *physis* y del cosmos, y que entre los siglos VI y V vio sucederse a los jónicos, los pitagóricos, los eleáticos, los pluralistas y los físicos eclécticos.

2. El período llamado humanista, que en parte coincide con la última etapa de la filosofía naturalista y con su disolución, y que tiene como protagonistas a los sofistas y sobre todo a Sócrates, quien por primera vez intenta definir la esencia del hombre.

3. El momento de las grandes síntesis de Platón y de Aristóteles, que coincide con el siglo iv a.C., caracterizado en especial por el descubrimiento de lo suprasensible y por la explicitación y formulación orgánica de diversos problemas

filosóficos.

4. A continuación viene el período de las escuelas helenísticas, que abarca desde la gran conquista de Alejandro Magno hasta el final de la era pagana y que, además del florecimiento del cinismo, contempla la aparición de los grandes movimientos de epicureísmo, el estoicismo, el escepticismo y la posterior difusión del eclecticismo.

5. El período religioso del pensamiento antiguo pagano, como ya se ha señalado, se desarrolla casi por completo durante la época cristiana y se caracteriza sobre todo por un grandioso renacimiento del platonismo, que culminará con el movimiento neoplatónico. El nuevo florecimiento de las demás escuelas estará condicionado de diversas formas por el mismo platonismo.

6. Durante este período nace y se desarrolla el pensamiento cristiano, que se propone formular racionalmente el dogma de la nueva religión y Definirlo a la luz de la razón con categorías procedentes de los filósofos griegos.

Filón de Alejandría llevará a cabo un primer intento de síntesis entre el Antiguo Testamento y el pensamiento griego, pero no tendrá continuadores. La victoria de los cristianos implicará básicamente una reflexión sobre el mensaje evangélico, a la luz de las categorías de la razón. Sin embargo, esta coyuntura del pensamiento griego no constituye una coronación del pensamiento griego, sino que indica más bien la entrada en crisis y la superación

de la forma de pensar de los griegos, preparando así la civilización medieval y las bases de lo que será el pensamiento cristiano europeo. En consecuencia, este momento del pensamiento, aunque se (cngan muy en cuenta los vínculos que posee con la última fase del pensamiento pagano que se desarrolla de modo simultáneo, debe estudiarse en si mismo, en cuanto pensamiento antiguo cristiano, y hay que considerarlo atentamente, en los nuevos ámbitos que ocupa, como premisa y fundamento del pensamiento y la filosofía medievales.

PARTE SEGUNDA

LA APARICIÓN DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO

LOS NATURALISTAS PRESOCRÁTICOS

Las cosas visibles son un vislumbre de lo invisible.

Demócrito y Anaxágoras

CAPÍTULO II

LOS NATURALISTAS O FILÓSOFOS DE LA «PHYSIS»

1. LOS PRIMEROS JÓNICOS Y EL PROBLEMA DEL PRINCIPIO DE TODAS LAS COSAS

1.1. Tales de Mileto

El pensador que según la tradición da comienzo a la filosofía griega es Tales, que vivió en Mileto de Jonia, probablemente durante las últimas décadas del siglo VII y la primera mitad del VI a.C. Además de filósofo fue científico y prudente político. No se sabe que haya escrito ningún libro. Conocemos su pensamiento únicamente a través de la tradición oral indirecta.

Tales fue el iniciador de la filosofía de la physis, al afirmar por vez primera que existe un único principio originario, causa de todas las cosas que son, y sostuvo que dicho principio es el agua.

Tal proposición es importantísima, como veremos de inmediato, y con todo derecho podría calificarse como «la primera proposición filosófica de la que acostumbra a llamarse civilización occidental» (A. Maddalena). La exacta comprensión de esta proposición permitirá entender la gran revolución efectuada por Tales, que llevó a la creación de la filosofía.

«Principio» (arkhe) no es un término utilizado por Tales (quizás lo introdujo su discípulo Anaximandro, pero algunos piensan que tiene su origen aún más tardío), si bien es el que sin duda expresa mejor que ningún otro el concepto de aquel quid del cual proceden todas las cosas, el principio, indica Aristóteles en su exposición acerca del pensamiento de Tales y de los primeros físicos, es «aquello de lo cual proceden originariamente y en lo cual acaban por resolverse todos los seres», es «una realidad que permanece idéntica durante la transmutación de sus afecciones» es decir una realidad «que continúa existiendo inmutada, a través del proceso generador de todas las cosas».

Por tanto el principio es: a) la fuente y el origen de todas las cosas, b) la desembocadura o el término último de todas las cosas y c) el respaldo permanente que rige todas las cosas (la substancia, diremos más adelante, apelando a una denominación posterior). En pocas palabras el principio puede definirse como aquello de lo cual provienen, aquello en lo que araban y aquello por lo cual son y subsisten todas las cosas.

Estos primeros filósofos —si no el propio Tales— denominaron este principio con el término *physis*, que significa «naturaleza», no en el sentido moderno de término, sino en el sentido originario de realidad primera y fundamental, es decir «aquello que resulta primario, fundamental y persistente, en oposición a lo que es secundario, derivado y transitorio» (I. Burnet).

Por tanto, han sido llamados «físicos» o «naturalistas» aquellos filósofos que, a partir de Tales y hasta el siglo V a.C., indagaron acerca de la *physis*. En consecuencia sólo es posible comprender el horizonte mental de estos primeros filósofos si recobramos la acepción arcaica del término y captamos adecuadamente la peculiaridad que la distingue de la acepción moderna.

Hay que aclarar ahora el sentido de la identificación del principio con el agua y sus consiguientes implicaciones.

La tradición indirecta afirma que Tales dedujo tal convicción «de la constatación de que el sustento de todas las cosas es húmedo», las simientes y los gérmenes de todas las cosas «poseen una naturaleza húmeda» y por consiguiente la desecación total provoca la muerte. Puesto que la vida está ligada a la humedad y la humedad presupone el agua, ésta será el manantial último de la vida y de todas las cosas. Todo proviene del agua, todo sustenta la propia vida mediante el agua y todo finaliza, a su vez, en el agua.

Ya en la antigüedad hubo quienes trataron de reducir el

alcance de estas afirmaciones de Tales, considerando como antecedentes suyos las afirmaciones de quienes —por ejemplo Homero y otros— consideraron al Océano y a Tetis como padre y madre respectivamente de las cosas. Asimismo algunos. Recordaron la creencia según la cual los dioses juraban sobre la Estigia (laguna de los infiernos y, por lo tanto, agua), señalando que aquello sobre lo cual se jura constituye precisamente lo primero y lo supremo (el principio). Sin embargo es muy clara la diferencia entre la postura de Tales y estas otras que acabamos de mencionar. Tales basa sus afirmaciones en el puro razonamiento, en el logos, y los otros en cambio se basaban en la imaginación y en el mito. Aquél presenta una forma de conocimiento que procede de argumentaciones racionales, mientras que estos sólo aducen creencias fantástico-poéticas. Por lo demás, el nivel de racionalidad al que ya se había elevado Tales, tanto en general como en particular, lo demuestra el hecho de haber investigado los fenómenos celestes hasta el punto de predecir (ante el estupor de sus conciudadanos) un eclipse, quizás el del 585 a.C. También se halla ligado con su nombre un teorema célebre de la geometría.

No se debe creer, empero, que el agua de Tales consiste en el elemento físico-químico que bebemos. El agua de Tales hay que considerarla de una manera totalizante, como aquella *physis* líquida originaria, de la que todo se deriva y de la que el agua que bebemos no es más que una de sus múltiples manifestaciones. Tales es un naturalista en el sentido antiguo del término y no un materialista en el

sentido moderno y contemporáneo. En la práctica su agua llegaba a coincidir con lo divino. Dios, decía es la cosa más antigua, porque no es generado, es decir, porque es principio. Se introduce así una nueva concepción de Dios: se trata de una concepción en la que predomina la razón y que se halla destinada como tal a eliminar muy pronto todos los dioses del politeísmo fantástico-poético de los griegos.

Y cuando Tales afirmaba además que «todo está lleno de dioses», quería decir que todo está penetrado por el principio originario. Puesto que el principio originario es vida, todo está vivo y todo tiene un alma (panpsiquismo). Adujo el ejemplo del imán que atrae el hierro como prueba de la universal animación de las cosas (la fuerza del imán es una manifestación de su alma, de su vida).

Con Tales el logos humano se introduce con seguridad en la senda de la conquista de la realidad en su integridad (el problema del principio de todas las cosas) y en algunas de sus partes (aquellas que constituyen el objeto de las ciencias particulares, que es la denominación que hoy les damos).

1.2. Anaximandro de Mileto

Anaximandro, nacido hacia el final del siglo vn a.C. y muerto a principios de la segunda mitad del siglo vi, fue probablemente discípulo de Tales. Compuso un tratado Sobre la naturaleza, del cual nos ha llegado un fragmento. Constituye el primer tratado filosófico

de Occidente y el primer escrito en prosa de los griegos. Se había vuelto necesaria una nueva forma de composición literaria ya que el logos debía quedar libre de las cadenas de la métrica y del verso, para responder con plenitud a sus propias exigencias. Anaximandro intervino más activamente aún que Tales en la vida política. Se nos narra, además, que «comandó la colonia que emigró desde Mileto a Apolonia».

Con Anaximandro se profundiza en la problemática del principio. Considera que el agua ya es algo derivado y que el principio (arkhe) consiste en cambio en lo infinito, es decir en una naturaleza (physis) in-finita e in-definida, de la cual provienen absolutamente todas las cosas que son.

El término utilizado por Anaximandro es a-peirón, que significa aquello que carece de límites tanto externos (lo que es espacialmente y, por tanto, cuantitativamente infinito) como internos (lo que es cualitativamente indeterminado). Precisamente porque no está limitado cuantitativa y cualitativamente, el principio *apeiron* puede dar origen a todas las cosas, de limitándose en diversas formas. Este principio abraza y circunda, gobierna y rige todo, porque en tanto que de-limitación y de-terminación suya, todas las cosas se generan de él, con-sisten y son en él.

Esto infinito «aparece como lo divino, porque es inmortal e indestructible» Anaximandro no sólo atribuye aquí a su principio las prerrogativas que Homero y la tradición antigua atribuían a los

dioses, esto es, la inmortalidad y el rigor y gobernarlo todo, sino que va más allá, especificando que la inmortalidad del principio debe ser tal que no admita un fin, pero tampoco un inicio. Las antiguas deidades no morían, pero nacían. En cambio lo divino de Anaximandro no nace, al igual que no muere. De este modo, como se ha señalado a propósito de Tales, queda socavada la base en que se apoyan las teogonías, es decir, las genealogías de los dioses en el sentido utilizado por la mitología tradicional griega.

Así se comprende aún mejor lo que antes hemos afirmado. Estos primeros filósofos presocráticos son naturalistas en el sentido de que no contemplan lo divino (el principio) como algo distinto del mundo, sino como la esencia del mundo. Sin embargo no tienen ninguna relación con concepciones de tipo materialista ateo.

En Anaximandro, pues, Dios se convierte en el principio, mientras que los dioses se convierten en los mundos, los universos que —como veremos— son muy numerosos; éstos, en cambio, nacen y perecen de forma cíclica.

Tales no se había planteado la pregunta acerca de cómo y por qué todas las cosas proceden del principio. Anaximandro sí se la plantea y el fragmento de su tratado que ha llegado hasta nosotros contiene la respuesta a este problema: «Allí donde las cosas encuentran su nacimiento, también se lleva a cabo su disolución, de acuerdo con la necesidad; recíprocamente se sufre la pena y se paga la culpa de la injusticia, según el orden del tiempo.»

Anaximandro probablemente pensaba que el mundo está constituido por una serie de contrarios, y que éstos tienden a atropellarse el uno al otro (calor y frío, sequedad y humedad, etc.). La injusticia consistiría precisamente en este atropello. El tiempo es visto como un juez, en cuanto asigna un límite a cada uno de los contrarios, acabando con el predominio de uno sobre otro, y viceversa. Como es obvio, no sólo es injusticia la alternancia de los contrarios, sino también el ejercicio mismo de los contrarios, puesto que para cada uno de ellos nacer implica de inmediato contraponerse al otro contrario. Y dado que el mundo nace de la escisión de los contrarios, en esto reside la primera injusticia, que habrá que expiar mediante la muerte (el fin) del mundo mismo, que más tarde volverá a nacer de acuerdo con determinados ciclos temporales, indefinidamente.

Existe por lo tanto, tal como algún especialista ha señalado con precisión, una doble injusticia y por consiguiente una doble necesidad de expiación: a) por una parte, que el mundo haya nacido a través de la escisión en opuestos de la unidad del principio, y b) «por otra, el intento —que después de la escisión lleva a cabo cada uno de los opuestos— de usurpar, lleno de odio hacia el otro, la condición de único superviviente y dominador, que sería al mismo tiempo una usurpación del lugar y de los derechos de lo divino, inmortal e indestructible» (R. Mondolfo). Parece innegable que en esta concepción (como han señalado muchos autores) se han filtrado nociones religiosas de talante órfico. Ya hemos indicado que

para el orfismo resulta central la idea de una culpa originaria y de la expiación de ésta y, por lo tanto, el concepto de una justicia equilibradora. Con relación a este punto el logos de Anaximandro toma en préstamo su idea central de las representaciones religiosas. Su discípulo Anaxímenes, como veremos, intentará ofrecer una respuesta puramente racional a este problema.

Al igual que el principio es infinito, también son infinitos los mundos, como ya se ha señalado, en el sentido de que este mundo nuestro es uno más en la serie de mundos que lo han precedido y que lo seguirán (dado que cada mundo nace, vive y muere), y en el sentido de que nuestro mundo coexiste al mismo tiempo con una serie infinita de otros mundos (y todos ellos nacen y mueren de forma análoga).

A continuación expondremos cómo explica Anaximandro la génesis del cosmos. Los dos primeros contrarios fundamentales —el calor y el frío— se generaron mediante un movimiento, que es eterno. El frío, elemento de origen líquido, habría sido en parte transformado en aire, por el fuego-calor que formaba la esfera circundante. La esfera del fuego se habría dividido en tres partes, dando origen a la esfera del sol, la de la luna y la de los astros. El elemento líquido se habría congregado en las cavidades de la tierra, constituyendo los mares.

La tierra, a la que se atribuye una forma cilíndrica, «permanece suspendida sin que nada la sostenga, pero se mantiene

en su lugar debido a la igual distancia entre todas sus partes», es decir, por una especie de equilibrio de fuerzas. Del elemento líquido, y por la acción del sol, nacieron los primeros animales de estructura elemental, de los que fueron poco a poco desarrollándose los animales más complejos.

El lector superficial se equivocaría si juzgase estas opiniones como algo excesivamente pueril, ya que —como hace tiempo han puesto en claro los expertos— se trata de una visión notablemente anticipadora. Piénsese, por ejemplo, en la osadía de representar la tierra sin necesidad de un sostén material (en Tales la tierra flotaba, es decir, se apoyaba sobre el agua) y regida por un equilibrio de fuerzas. Téngase en cuenta, además, la modernidad de la idea de que la vida se haya originado mediante animales acuáticos y el consiguiente traslucirse (aunque de forma extremo primitiva) de la noción de evolución de las especies vivientes. Esto es suficiente para dar a entender cuánto había avanzado el logos, más allá del mito.

1.3. Anaxímenes de Mileto

También en Mileto vivió Anaxímenes, discípulo de Anaximandro, en el siglo vi a.C., de cuyo escrito Sobre la naturaleza —en sobria prosa jónica— nos han llegado tres fragmentos, además de testimonios indirectos.

Anaxímenes piensa que, en efecto, el principio debe ser

infinito, pero que hay que pensarlo como aire infinito, substancia aérea ilimitada. Escribe: « Al igual que nuestra alma (es decir, el principio que da la vida), que es aire, nos sostiene y nos gobierna, así el soplo y el aire abrazan todo el cosmos.» Más aún: «El aire está cerca de lo incorpóreo (en el sentido de que no tiene forma ni límites como los cuerpos y es invisible), y puesto que nosotros nacemos gracias a su flujo, es preciso que sea infinito y rico, para que jamás desaparezca.» El motivo por el cual Anaxímenes concebía el .me como lo divino es algo evidente, basándonos en lo que hemos dicho antes a propósito de los dos milesios anteriores.

En cambio queda por aclarar la razón por la que Anaxímenes eligió como principio el aire. Obviamente experimentaba la necesidad de introducir una physis que permitiese deducir de ella todas las cosas de un modo más lógico y más racional que el empleado por Anaximandro. En efecto, por su naturaleza extremadamente móvil, el aire se presta muy bien (bastante más que lo infinito de Anaximandro) a ser concebido como en movimiento perenne. Además el aire se presta mejor que cualquier otro elemento a las variaciones y las transformaciones necesarias para dar origen a las diversas cosas. Al condensarse se enfría y se convierte en agua y luego en tierra, y al lentificarse, se calienta y se convierte en fuego. Un terminante testimonio antiguo nos relata: «Anaxímenes dice que el frío es la materia que se contrae y se condensa, mientras que el calor es la materia dilatada y lentificada (precisamente ésta es la expresión que utiliza). Por eso, no sin razón

—según Anaxímenes— se dice que el hombre deja salir de su boca el calor y el frío: la respiración se enfría si los labios apretados la comprimen, pero en cambio si sale de la boca abierta se calienta por la dilatación. »

Por consiguiente la variación cuantitativa de tensión de la realidad originaria da origen a todas las cosas. En cierto sentido Anaxímenes representa la manifestación más rigurosa y más lógica del pensamiento de la Escuela de Mileto, porque con el proceso de condensación y enrarecimiento se introduce la causa dinámica de la que Tales aún no había hablado y que Anaximandro había determinado apelando exclusivamente a concepciones órficas. Anaxímenes suministra así una causa en perfecta armonía con el principio y, en consecuencia, en pleno acuerdo con el significado de la physis. Se entiende por lo tanto que los pensadores siguientes se refieran a Anaxímenes como a la expresión paradigmática y al modelo del pensamiento jónico. Cuando en el siglo v a.C. reviva este pensamiento —como veremos más adelante— será la physis del principio-aire de Anaxímenes la que inspire tal recuperación.

1.4. Heráclito de Éfeso

Heráclito vivió entre los siglos VI y V a.C., en Éfeso. Tenía un carácter huraño y un temperamento esquivo y desdeñoso. No quiso participar de ninguna forma en la vida pública: «Habiéndole rogado sus conciudadanos que promulgase leyes para la ciudad»,

escribe una fuente antigua, «se rehusó, porque aquélla ya había caído bajo el poder de la mala constitución.» Escribió un libro titulado *Sobre la naturaleza*, del cual nos han llegado numerosos fragmentos, constituido quizás por una serie de aforismos, y voluntariamente redactado de manera obscura, con un estilo que recuerda las sentencias de los oráculos, «para que se acercasen allí sólo aquellos que podían» y el vulgo permaneciese alejado. Hizo esto con el propósito de evitar el menosprecio y las burlas de aquellos que, al leer cosas aparentemente fáciles, creen entender lo que en realidad no entienden. Debido a esto fue llamado «Heráclito el oscuro».

Los milesios habían advertido el dinamismo universal de las cosas que nacen, crecen y mueren y del mundo, (o más bien de los mundos que se hallan sometidos al mismo proceso.) Además, habían considerado que el dinamismo era un rasgo esencial del principio que genera, rige y reabsorbe todas las cosas. Sin embargo, no habían elevado a nivel temático. De un modo adecuado, este aspecto de la realidad. Y esto fue lo que hizo Heráclito. «Todo se mueve», «todo fluye» (*panta rhei*), nada permanece inmóvil y fijo, todo cambia y se modifica sin excepción. Podemos leer en dos de sus fragmentos más famosos: «No podemos bañarnos dos veces en el mismo río y no se puede tocar dos veces una substancia mortal en el mismo estado, sino que a causa de la impetuosidad y la velocidad de la mutación, se dispersa y se recoge, viene y va»; «Bajamos y no bajamos al mismo río, nosotros mismos somos y no somos».

El sentido de estos fragmentos es claro: el río es aparentemente siempre el mismo, mientras que en realidad está constituido por aguas siempre nuevas y distintas que llegan y se escabullen. Por eso, no se puede bañar dos veces a la misma agua del río, porque cuando se baja por segunda vez es otra agua la que está llegando; y también, porque nosotros mismos cambiamos y en el momento en que hemos acabado de sumergirnos en el no nos hemos convertido en alguien distinto al que éramos en el momento de comenzar a sumergirnos. De modo que Heráclito puede afirmar con razón que entramos y no entramos en el mismo río. Y también puede decir que somos y no somos, porque, para ser lo que somos en un momento determinado, debemos no-ser-ya aquello que éramos en el instante precedente. Igualmente, para continuar siendo, debemos de modo constante no-ser-ya aquello que somos en cada momento. Según Heráclito, esto se aplica a toda la realidad, sin excepción alguna.

Indudablemente, éste es el aspecto más conocido de la doctrina de Heráclito, que algunos de sus discípulos llevaron a límites extremos, como en el caso de Cratilo, que reprochó a Heráclito el no haber sido lo bastante riguroso. De hecho, no sólo no podemos bañarnos dos veces en el mismo río, sino que no podemos bañarnos ni siquiera una vez, debido a la velocidad de la corriente (en el momento en que comenzamos a sumergirnos en el río aparece ya otra agua y nosotros mismos —antes de que se haya acabado la inmersión, por rápida que ésta haya sido— ya somos

otros, en el sentido antes explicado).

Para Heráclito, sin embargo, esto no es más que una constatación básica, que sirve como punto de partida para posteriores inferencias aun más profundas y audaces. El devenir, al que todo se ve obligado, se caracteriza por un continuo pasar desde un contrario al otro: las cosas frías se calientan, las calientes se enfrían, las húmedas se secan, las secas se humedecen, el joven envejece, lo vivo muere, pero de lo que ha muerto renace otra vida joven, y así sucesivamente. Existe pues una guerra perpetua entre los contrarios que se van alternando. No obstante, puesto que las cosas sólo adquieren su propia realidad en el devenir, la guerra (entre los opuestos) es algo esencial: «La guerra es madre de todas las cosas y de todas las cosas es reina.» Se trata, empero, de una guerra —advértase con cuidado—, que, al mismo tiempo, es paz, y de un contraste que es, simultáneamente, armonía. El perenne fluir de las cosas y el devenir universal se revelan como una armonía de contrarios, es decir, como una constante pacificación entre beligerantes, un conciliarse entre contendientes (y viceversa): «Aquello que es oposición se concilia y de las cosas diferentes nace la más bella armonía, y todo se engendra por medio de contrastes»; «Ellos (los ignorantes) no entienden que lo que es diferente concuerda consigo mismo; armonía de contrarios, como la armonía del arco y de la lira». Solo enfrentan alternativamente los contrarios se otorgan de forma mutua un sentido específico: «La enfermedad convierte en dulce la salud, el hambre convierte en dulce la

saciedad, y la fatiga convierte en dulce el descanso, ni siquiera se conocería el nombre de la justicia, si no existiese la ofensa.

Y en la armonía, coinciden los opuestos: el camino que sube y el camino que baja son un único y mismo camino»; «en el círculo son comunes el fin y el principio»; «la misma cosa son el viviente y el muerto, el despierto y el durmiente, el joven y el viejo, porque estas cosas, al cambiarse, son aquéllas, y a su vez aquéllas, al cambiarse, son éstas». Así, «todo es uno» y «del uno procede todo».

Esta armonía y unidad de los opuestos es el principio y, por lo tanto, Dios y lo divino: «El Dios es día-noche, es invierno-verano, es guerra y paz, es saciedad y hambre.»

Hegel apreció a Heráclito hasta el punto de incluir todas sus proposiciones en la Lógica. Sin embargo, como es evidente, la armonía de los opuestos de Heráclito se halla aún muy lejos de la dialéctica hegeliana y radica en la filosofía de la *physis*. En consecuencia, la identidad y la diversidad —como han señalado con acierto los especialistas— «es la de la sustancia primordial, en todas sus manifestaciones» (J. Burnet). En efecto, tanto los fragmentos que se conservan en su obra como la tradición indirecta indican con claridad que Heráclito ha elegido el fuego como principio fundamental y ha considerado que todas las cosas son transformaciones del fuego: «Del fuego proceden todas las cosas, y el fuego, de todas, al igual que del oro las mercancías, y de las mercancías el oro»; «este orden, que es idéntico para todas las

cosas, no lo creó ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que siempre ha sido y es y será fuego eternamente vivo, que se enciende según medida y según medida se apaga». El motivo por el cual Heráclito adjudicó al fuego la naturaleza de todas las cosas es algo obvio: el fuego expresa de modo ejemplar las características de la mutación continua, del contraste y de la armonía. El fuego se halla en constante movimiento, es vida que vive de la muerte del combustible, es una continuada transformación de éste en cenizas, en humo y en vapores, es —como afirma Heráclito de su Dios— perenne «necesidad y saciedad».

Este fuego es como un «rayo que gobierna todas las cosas»; y lo que gobierna todas las cosas es inteligencia, es razón, es logos, ley racional. Así, al principio de Heráclito se vincula expresamente la idea de inteligencia, que en los milesios sólo quedaba implícita. Un fragmento particularmente significativo confirma la nueva posición de Heráclito: «El Uno, el único sabio, no quiere y quiere ser llamado Zeus.» No quiere ser llamado Zeus, si por Zeus se entiende al dios con forma humana característico de los griegos; quiere ser llamado Zeus, si por este nombre se entiende el Dios y el ser supremo.

En Heráclito emerge ya una serie de elementos concernientes a la verdad y al conocimiento. Es preciso estar en guardia con respecto a los sentidos, porque éstos se detienen en la simple apariencia de las cosas. Y también es necesario guardarse de las opiniones de los hombres, que están basadas sobre las apariencias. La Verdad consiste en captar más allá de los sentidos

aquella inteligencia que gobierna todas las cosas. Heráclito se sintió una especie de profeta de dicha inteligencia, lo cual explica que sus sentencias se asemejen a oráculos y que sus palabras tengan un carácter hierático.

Hay que señalar una última idea. A pesar del planteamiento general de su pensamiento —que lo llevaba a interpretar el alma como un fuego y, por lo tanto, a interpretar el alma sabia como la más cerca y a identificar la necedad con humedad— Heráclito escribió una sentencia acerca del alma que se cuenta entre las más bellas que han llegado hasta nosotros: «Jamás podrás hallar las fronteras del alma, por más que recorras sus sendas tan profundo es su logos». Aunque se sitúe en el ámbito de un horizonte físico, Heráclito mediante la idea de la dimensión infinita del alma abre aquí un resquicio en dirección a algo que se encuentra más allá, algo no físico. Se trata sólo de un resquicio, sin embargo, aunque realmente genial.

Heráclito parece haber adoptado algunas ideas de los órficos, afirmando de los hombres lo que sigue: «Inmortales mortales, mortales inmortales, viviendo la muerte de aquéllos, muriendo la vida de aquellos.» Esto parece expresar con lenguaje heraclítico la idea órfica de que la vida del cuerpo es una mortificación del alma y la muerte del cuerpo es vida para el alma. Al igual que los órficos, Heráclito creía en castigos y premios después de la muerte: «Después de la muerte aguardan a los hombres cosas que no esperan y que ni siquiera se imaginan.» Sin

embargo, no podemos determinar en qué forma Heráclito ponía en relación estas creencias órficas con su filosofía de la *physis*.

2. LOS PITAGÓRICOS Y EL NÚMERO COMO PRINCIPIO

2.1. Pitágoras y los «llamados pitagóricos»

Pitágoras nació en Samos. El punto culminante de su vida hay que situarlo alrededor del 530 a.C. y su muerte, a principios del siglo V a.C. Diógenes Laercio, el más famoso entre los antiguos autores de biografías de filósofos, resume así las etapas de su vida: «Joven y ávido en ciencia, abandonó su patria y fue iniciado en todos los ritos místéricos, tanto en los griegos como en los bárbaros. Luego fue a Egipto...; de allí paso a conocer a los caldeos y a los magos. A continuación en Creta con Epiménides entro en la caverna de Ida, pero también en Egipto había entrado en los santuarios y había aprendido los arcanos de la teología egipcia. Desde allí regresó a Samos y, al hallar a su patria bajo la tiranía de Policiales, se embarcó hacia Crotona de Italia. Allí otorgó leyes a los italiotas y logró una gran fama junto con sus seguidores, que en número de unos trescientos los administraban de manera óptima la cosa pública, de modo que su gobierno fue casi una aristocracia.» Los viajes a Oriente quizás fueron invenciones posteriores. En cambio es cierto que Crotona fue la ciudad donde actuó primordialmente Pitágoras. Pero las doctrinas pitagóricas tuvieron gran difusión en muchas otras ciudades de la Italia meridional y de Sicilia: desde

Síbaris hasta Reggio, desde Locri hasta Metaponto, desde Agrigento hasta Catania. Además de filosófico y religioso, como se ha visto, el influjo de los pitagóricos también fue notable en el ámbito político el ideal político consistía en una forma de aristocracia basada en nuevos estamentos dedicados especialmente al comercio, que como hemos dicho antes, habían logrado en las colonias un nivel elevado, incluso antes que en la metrópoli. Se cuenta que los habitantes de Crotona, temiendo que Pitágoras quisiese convertirse en tirano de la ciudad.

Incendiaron el edificio en el cual estaba reunido junto con sus discípulos. Según algunas fuentes, Pitágoras habría muerto en tal circunstancia; según otras, en cambio, habría logrado huir y habría muerto en Metaponto. A Pitágoras se le atribuyen muchos escritos, pero los que han llegado hasta nosotros como supuesta obra suya son falsificaciones de una época posterior, es muy posible que su enseñanza haya sido sólo o primordialmente oral.

Acerca del pensamiento originario de este filósofo, al igual que sobre los datos reales de su vida, poco podemos decir o casi nada en realidad. Las numerosas Vidas de Pitágoras escritas con posterioridad no son históricamente válidas, porque nuestro filósofo —al poco tiempo de su muerte y quizás ya durante los últimos años de su vida— a ojos de sus seguidores había perdido sus rasgos humanos; se le veneraba casi como un numen, y su palabra poseía el valor de un oráculo. Se hizo muy famosa la expresión con la que se aludía a su doctrina: «lo dijo él» (*autos epha, ipse dixit*). El propio

Aristóteles carecía de elementos que le permitiesen distinguir a Pitágoras de sus discípulos y hablaba de los «llamados pitagóricos», es decir de aquellos filósofos «que eran llamados» o «que se llamaban» pitagóricos, filósofos que buscaban juntos la verdad y que, por lo tanto, no se diferenciaban con rasgos individuales.

Sin embargo, este hecho, por extraño que pueda parecer, no es algo anómalo, si se tienen en cuenta algunas características peculiares de esta escuela. 1) La escuela había nacido como una especie de confraternidad o de orden religiosa y estaba organizada mediante reglas específicas de convivencia y de conducta. Su finalidad consistía en la realización de determinado tipo de vida y, con respecto a dicha meta, la ciencia y la doctrina actuaban como medio: un medio que era un bien común, que todos compartían y al cual todos procuraban incrementar. 2) Se consideraba que las doctrinas eran un secreto del cual sólo los adeptos podían entrar en conocimiento y cuya difusión se hallaba severamente prohibida. 3) Filolao, contemporáneo de Sócrates, fue el primer pitagórico que publicó obras por escrito. Una fuente antigua nos narra lo siguiente: «Causa asombro el rigor del secreto de los pitagóricos; a lo largo de muchos años nadie parece haberse encontrado con escritos de pitagóricos antes de la época de Filolao; este, hallándose en una pobreza grande y amarga, divulgó tres libros celebres, de los cuales se afirma que fueron comprados por Dión de Siracusa, por encargo de Platón.» 4) Por consiguiente, entre el final del siglo VI a.C. y el final del V y principios del siglo IV a.C., el pitagorismo pudo

enriquecer notablemente su propio patrimonio doctrinal, sin que poseamos elementos que nos permitan distinguir con precisión entre las doctrinas originarias y las aparecidas con posterioridad. 5) Sin embargo, puesto que las bases sobre las que trabajó fueron substancialmente homogéneas, es lícito considerar esta escuela en bloque, al igual que hicieron los antiguos, comenzando por Aristóteles.

2.2. Los números como principio

la búsqueda filosófica al pasar desde las colonias jónicas de oriente a las de Occidente, adonde habían emigrado las antiguas tribus jónicas y donde se había creado un clima cultural distinto se perfecciona de modo apreciable.

Con una perspectiva claramente modificada, los pitagóricos consideraron que el principio es el número (y sus elementos constituyentes), más bien que el agua, el aire o el fuego.

El testimonio más claro y más conocido que resume el pensamiento pitagórico es el siguiente texto de Aristóteles, que se ocupó mucho y con profundidad de estos filósofos: «Los pitagóricos fueron los primeros que se dedicaron a las matemáticas y que las hicieron avanzar, y nutridos por ellas, creyeron que los principios de éstas serían los principios de todas las cosas que son. Y puesto que en las matemáticas los números son por propia naturaleza los principios primeros, precisamente en los números ellos pensaban ver

—más que en el fuego, en la tierra y en el agua— muchas semejanzas con las cosas que son y que se generan...; y además, porque veían que las notas y los acordes musicales consistían en números; y finalmente porque todas las demás cosas, en toda la realidad, les parecían estar hechas a imagen de los números y que los números fuesen lo primero en toda la realidad, pensaron que los elementos del número fuesen los elementos de todas las cosas y que todo el universo fuese armonía y número.»

A primera vista esta teoría puede sorprender. En realidad el descubrimiento de que en todas las cosas existe una regularidad matemática, es decir numérica, debió producir una impresión tan extraordinaria como para conducir a aquel cambio de perspectiva que antes mencionábamos y que ha marcado una etapa fundamental en el desarrollo espiritual de Occidente. Al mismo tiempo, fue decisivo el descubrimiento de que los (sonidos y la música —a la que los pitagóricos dedicaban una gran atención como medio de purificación y catarsis— puede traducirse en magnitudes numéricas, esto es, en números: la diversidad de sonidos que producen los martillos que golpean sobre el yunque depende de la diversidad de peso (que se determina mediante un número), la diversidad de los sonidos de las cuerdas de un instrumento musical depende de la diversidad de la longitud de las cuerdas (que asimismo se puede determinar mediante números). Además, los pitagóricos descubrieron las relaciones armónicas del diapasón, la quinta y la cuarta, así como las leyes numéricas que las gobiernan

(1:2, 2:3, 3:4).

No menos importante debió ser el descubrimiento de la incidencia determinante del número en los fenómenos del universo: el año, las estaciones, los meses, los días, etc. están regulados por leyes numéricas. Asimismo son también leyes numéricas las que regulan el tiempo de la gestación en los animales, los ciclos del desarrollo biológico y los distintos fenómenos de la vida.

Es comprensible que, estimulados por la euforia de estos descubrimientos, los pitagóricos hayan llegado a descubrir también correspondencias inexistentes entre fenómenos de diversos géneros y el número. Por ejemplo, para algunos pitagóricos, la justicia—en la medida en que es una especie de reciprocidad o de igualdad— había de coincidir con el número 4 o con el 9 (esto es, 2×2 ó 3×3 , el cuadrado del primer número par o del primer número impar); a la inteligencia y a la ciencia, en la medida en que poseen el carácter de persistencia e inmovilidad, se las hacía coincidir con el 1, mientras que la opinión mudable, que oscila en direcciones opuestas, había de coincidir con el 2, y así sucesivamente.

Esta muy claro, sin embargo, el proceso a través del cual los pitagóricos llegaron a plantear el número como principio de todas las cosas. No obstante, al hombre de hoy quizás le resulte bastante difícil comprender el sentido profundo de esta doctrina, si no recupera el sentido arcaico del número. Para nosotros el número es una abstracción mental y por lo tanto un ente de razón; en cambio,

para la forma antigua de pensar (hasta Aristóteles), el número es una cosa real. No sólo eso: es la más real de las cosas, y precisamente en cuanto tal se la considera el principio constitutivo de las cosas. Por lo tanto el número no es un aspecto que nosotros abstraemos mentalmente de las cosas, sino la realidad, la *physis* de las cosas mismas.

Además, los pitagóricos consideraban que los números impares eran masculinos y los pares femeninos.

Por último, los pitagóricos consideraban que los números pares eran rectangulares, mientras que los números impares eran cuadrados. En efecto, si se colocan alrededor del número uno las unidades que constituyen los números impares, se obtendrán cuadrados, mientras que si se colocan de modo análogo las unidades que forman los números pares, se obtendrán rectángulos, como se pone de manifiesto en las figuras siguientes, que ejemplifican en el primer caso los números 3, 5 y 7 y en el segundo, los números 2, 4, 6 y 8.

2.3. Los elementos de los cuales derivan los números

Todas las cosas proceden de los números; sin embargo, los números no son el *primum absolutum*, sino que ellos mismos se derivan de elementos precedentes. En efecto, los números consisten en una cantidad (indeterminada) que poco a poco se determina o delimita: 2, 3, 4, 5, 6... Hasta el infinito. Por lo tanto, el número se halla

constituido por dos elementos: uno indeterminado o ilimitado, y uno determinante o limitador. El número nace así «por el acuerdo de elementos limitadores y elementos ilimitados» y a su vez genera todas las demás cosas.

Sin embargo, precisamente en cuanto son engendrados por un elemento indeterminado y por otro determinante, los números manifiestan una cierta predominancia de uno o de otro de estos dos elementos: en los números pares predomina lo indeterminado (y así, para los pitagóricos los pares resultan números menos perfectos), mientras que en los impares predomina el elemento limitador (y por esto son más perfectos) Si representamos un número mediante puntos geoméricamente dispuestos (piénsese en el hábito arcaico de utilizar piedrecillas para indicar cifras y para efectuar operaciones, hábito del cual se deriva la expresión «realizar cálculos», así como el término «calcular», procedente del latín *calculus*, que significa «piedrecilla»), advertiremos que el número par deja un espacio vacío a la flecha que lo divide en dos partes y que no halla ningún límite, con lo que se manifiesta su carácter defectuoso (carencia de limitación), mientras que al representar un número impar siempre queda una unidad adicional, que de-limita y de-termina:

El Uno de los pitagóricos no es par ni impar: es un «parimpar», puesto que de él proceden todos los números, tanto los pares como los impares; sumado a un par, engendra un impar, y sumado a un impar, engendra un par. En cambio, los pitagóricos y la matemática antigua no conocieron el cero.

El 10 (la tetraktys) fue considerado como número perfecto y visualmente se simbolizaba mediante un triángulo equilátero, formado por los cuatro primeros números y cuyos lados consistían en el número 4:

La representación nos muestra que el 10 es igual al $1 + 2 + 3 + 4$. Pero hay más aún: en la década «se hallan igualmente contenidos lo par (cuatro números pares: 2, 4, 6, 8) y lo impar (cuatro impares: 3, 5, 7, 9), sin que predomine ninguna de las dos partes». Además existe en la década igual cantidad de números primos y no divisibles (2, 3, 5, 7) que de números planos y divisibles (4, 6, 8, 9). Asimismo «posee igual cantidad de múltiplos y submúltiplos: tiene tres submúltiplos hasta el cinco (2, 3, 5) y dos múltiplos de éstos, entre seis y diez (6, 8, 9)». Además «existen en el diez. Todas las relaciones numéricas: la igualdad, el más-menos, así como todos los tipos de números, los números lineales, los cuadrados, los cúbicos uno equivale al punto, el dos a la línea, el tres al triángulo, el cuatro a la pirámide: y todos estos números son principios y elementos primeros de las realidades que son semejantes a ellos». Tenga en cuenta el lector que estos cálculos son conjeturales y que los intérpretes se hallan muy divididos, puesto que no es cierto que haya que exceptuar el número uno de las distintas series. En realidad el uno es atípico, por la razón antes señalada.

Nació así la teoría del sistema decimal (recuérdese la tabla pitagórica) y la codificación de la noción de perfección del diez, que seguirá vigente durante siglos enteros: «El número diez es perfecto,

y es adecuado a la naturaleza el que todos, tanto nosotros los griegos como los demás hombres nos topemos con él en nuestras enumeraciones, aunque no lo queramos.»

Algunos pitagóricos buscaron además la combinación entre la idea de la década y la noción de los contrarios, cuya gran importancia para la cosmología jónica ya hemos mencionado. A tal efecto hicieron una lista de los diez contrarios supremos, en la que se resumían todas las posteriores relaciones de contrariedad y, por lo tanto, las cosas que éstas determinaban. He aquí la famosa tabla, tal como nos ha sido transmitida por Aristóteles:

Límite -sin límite

Impar - par

Uno - múltiple

Quieto - móvil

Recto - curvo

Luz - tiniebla

Bueno- malo

Cuadrado - rectángulo

2.4. El paso desde el número hasta las cosas y la fundación del concepto de cosmos

Si se tiene presente la concepción arcaica aritmético-geométrica del número, que ya antes hemos mencionado, no será difícil de comprender como deducían los pitagóricos —desde el número— las cosas y el mundo físico.

En efecto, los números eran concebidos como puntos, es decir como masas, y por consiguiente concebidos como sólidos, con lo cual era evidente el paso desde el número a las cosas físicas.

Todo esto, empero, se vuelve aún más claro si se piensa que el pitagorismo primitivo se planteó la antítesis originaria entre ilimitado y limitador en un sentido cosmológico. Lo ilimitado es el vacío que rodea al todo y el mundo nace mediante una especie de «inspiración» de dicho vacío por parte de un Uno (cuya génesis no se especifica con exactitud). El vacío que entra con la inspiración, y la determinación que provoca el Uno al inspirarlo, dan origen a las diversas cosas y a los distintos números. Esta concepción recuerda notablemente a algunos pensamientos de Anaximandro y Anaxímenes, lo cual pone de manifiesto la continuidad —aun con sus diferencias— de esta primera filosofía de los griegos.

Al parecer, Filolao hizo coincidir los cuatro elementos con los primeros cuatro sólidos geométricos (tierra = cubo, fuego = pirámide, aire = octaedro, agua = icosaedro). Esto resulta perfectamente coherente con las premisas del sistema, en tal identificación, además, desempeñó una función notable el hecho de determinadas analogías sensibles: el cubo evoca la solidez de la tierra, las

pirámides recuerda las lenguas de fuego, etc.

Todo ello conduce a una posterior conquista fundamental. Si el número es orden («concordancia de elementos ilimitados y limitadores») y si todo está determinado por el número, todo es orden. "Y puesto que en griego «orden» se dice kosmos, los pitagóricos llamaron «cosmos» al universo, es decir, «orden». Los testimonios antiguos que poseemos afirman lo siguiente: «Pitágoras fue el primero en denominar "cosmos" al conjunto de todas las cosas, debido al orden que hay en ellas»; «los sapientes (pitagóricos) dicen que cielo, tierra, dioses y hombres son conservados juntos por el orden (...), y precisamente por tal motivo llaman "cosmos" a este todo, es decir, orden».

Proviene de los pitagóricos la idea de que los cielos, al girar de acuerdo con el número y la armonía, producen «una celestial música de esferas, conciertos bellísimos, que nuestros oídos no perciben —o ya no saben distinguir— porque se han habituado a oírla desde siempre».

Con los pitagóricos el pensamiento humano lleva a cabo un avance decisivo: el mundo ha dejado de estar dominado por potencias oscuras e indescifrables y se ha convertido en número; el número expresa orden, racionalidad y verdad. Afirma Filolao: «Todas las cosas que se conocen poseen número; sin éste no sería posible pensar ni conocer nada»; «la mentira jamás inspira un número».

Gracias a los pitagóricos el hombre ha aprendido a ver el

mundo con otros ojos, es decir como un orden perfectamente penetrable por la razón.

2.5. Pitágoras, el orfismo y la vida pitagórica

Hemos dicho que se cultivaba la ciencia pitagórica como medio para alcanzar un fin posterior. Y este fin consistía en la práctica de un tipo de vida que permitía purificar el alma y liberarla del cuerpo.

Pitágoras parece haber sido el primer filósofo que defendió la doctrina de la metempsicosis, es decir, aquella doctrina según la cual el alma, debido a una culpa originaria, se ve obligada a reencarnarse en sucesivas existencias corpóreas (no sólo en forma humana, sino también en formas animales) para expiar aquella culpa. Los testimonios antiguos nos refieren entre otras cosas que Pitágoras afirmaba recordar sus vidas precedentes. Como sabemos, la doctrina proviene de los órficos; los pitagóricos, empero, modifican el orfismo, por lo menos en el aspecto esencial que veremos a continuación. La finalidad de la vida consiste en liberar el alma de la esclavitud del cuerpo, y para conseguirlo es necesario purificarse. Los pitagóricos se distinguen claramente de los órficos en lo que respecta a la elección de los instrumentos y de los medios de purificación. Los órficos solo apelaban a celebraciones místicas y prácticas religiosas, y por lo tanto continuaban vinculados a una mentalidad mágica, confiando casi por completo en la potencia

taumáturgica de los ritos. En cambio los pitagóricos consideraron sobre todo a la ciencia como senda de purificación, además de severa práctica moral. Las propias normas prácticas que añadieron a la ciencia matemática y las reglas de conducta a pesar de que en algunos casos resulten extrañas a la ciencia y fruto quizás de supersticiones primitivas pronto fueron perfeccionadas e interpretadas en clave alegórica y por lo tanto, purificadas mediante la razón. Por ejemplo el precepto de «no atizar el fuego con el cuchillo» hay que entenderlo como símbolo de «no excitar con palabras duras a quien se halla encolerizado»; «no recibir golondrinas en casa» fue entendido como «no hospedar en casa a personas curiosas»; «no comerse el corazón» es sinónimo de «no afligirse con amarguras». Incluso el célebre precepto de «no comer habas» fue interpretado de acuerdo con distintos significados alegóricos. La vida pitagórica fue algo muy distinto de la vida órfica, precisamente por el cultivo de la ciencia como medio de purificación: así la ciencia se convirtió en el más alto de los misterios.

Puesto que el fin último consistía en volver a vivir entre, los dioses, los pitagóricos introdujeron el concepto del recto actuar humano como un hacerse «seguidor de Dios», como un vivir en comunión con la divinidad. Nos refiere un testimonio antiguo: «Todo lo que los pitagóricos definen acerca del hacer o el no hacer tiene como meta la comunión con la divinidad: éste es el principio y toda su vida se halla coordinada hacia este fin de dejarse guiar por la divinidad.»

De este modo los pitagóricos fueron los iniciadores del tipo de vida que fue llamado (o que ellos denominaron) *bios theoretikos*, «vida contemplativa», es decir una vida dedicada a la búsqueda de la verdad y del bien a través del conocimiento, que constituye la más elevada «purificación (comuni3n con lo divino). Plat3n otorgar3 a este tipo de vida su m3s perfecta expresi3n en el *Gorgias*, el *Fed3n* y el *Teeteto*.

2.6 Lo divino y el alma

Hemos visto que los j3nicos identificaron lo divino con el principio. Tambi3n los pitag3ricos vincularon lo divino con el n3mero. No con el uno, como har3n m3s tarde los neopitag3ricos, sino con el n3mero siete, que «es regente y se3or de todas las cosas, dios eternamente uno, s3lido, inm3vil, igual a s3 mismo, distinto de todos los dem3s n3meros». El siete no es engendrado (mediante el producto de dos factores) porque es un numero primo, y tampoco engendra (dentro de la decena); lo que ni es engendrado ni engendra es inm3vil. Para los pitag3ricos, empero, el siete era tambi3n el *kairos*, es decir, aquello que indica el «momento apropiado», lo oportuno, como en su opini3n quedaba claramente confirmado mediante la frecuencia de los ritmos septenales en los ciclos biol3gicos.

Como sin duda puede apreciarse, esta identificaci3n resulta artificiosa. Del mismo modo, no cabe determinar con claridad en qu3

consist3a para los pitag3ricos la relaci3n exacta entre el alma-demonio y los n3meros. Evidentemente, las almas —al ser individuales— no pod3an poseer un numero id3ntico. Si m3s tarde —como sabemos— algunos pitag3ricos identificaron el alma con «la armon3a de los elementos corp3reos», hicieron esto por dos caminos posibles: agregando una doctrina del alma sensible a la de un alma-demonio o enfrent3ndose a esta 3ltima, con lo que se evitaban una serie de complicaciones.

Para tratar de ordenar este 3mbito. Plat3n tendr3 que replantear la problem3tica del alma sobre bases completamente nuevas, como veremos m3s adelante.

3. Jen3fan3s y los ele3ticos: el descubrimiento del ser VI. Jen3fan3s y sus relaciones con los ele3ticos

Jen3fan3s naci3 en la ciudad j3nica de Colof3n, alrededor del 570 a.C. A la edad de unos veinticinco a3os emigr3 a las colonias it3licas, a Sicilia y a la Italia meridional, y continu3 viajando sin morada estable hasta muy avanzada edad, como Aedo que cantaba sus propias obras po3ticas, de las que nos han llegado algunos fragmentos.

Tradicionalmente se ha considerado a Jen3fan3s como fundador de la escuela de Elea, pero bas3ndose en interpretaciones err3neas de ciertos testimonios de la antig3edad. Por lo contrario, 3l mismo nos dice que continuaba errando por el mundo sin vivienda

fija, y más allá de los 92 años. Además, su problemática es de carácter teológico y cosmológico, mientras que los eleáticos —como veremos— fundaron la problemática ontológica. Por tanto, hoy en día se considera con acierto que Jenófanes era un pensador independiente, que sólo poseía algunas afinidades genéricas con los eleáticos, pero que no se encontraba vinculado a la fundación de la escuela de Elea.

El tema central que se desarrolla en los versos de Jenófanes está constituido sobre todo por la crítica de aquella concepción de los dioses que Homero y Hesíodo habían configurado de un modo ejemplar y que era la típica de la religión pública y del hombre griego en general. Nuestro filósofo descubre a la perfección cuál es el error de fondo del cual surgen todos los absurdos ligados con dicha concepción. Este error consiste en el antropomorfismo, es decir, en atribuir a los dioses formas exteriores, características psicológicas y pasiones semejantes o idénticas a las de los hombres, más notables desde un punto de vista cuantitativo, pero cualitativamente análogas. Jenófanes, con sagacidad, objeta lo siguiente: si los animales tuviesen manos y pudiesen crear efigies de dioses, les darían forma de animales; al igual que los etíopes, que son negros y con la nariz achatada, representan a sus dioses con la piel negra y la nariz chata, o los tracios —que tienen ojos azules y son pelirrojos— representan a sus dioses con tales rasgos. Lo que es todavía más grave, los hombres acostumbran a atribuir a los dioses todo aquello que hacen los humanos, no sólo bien, sino también el mal:

Pero los mortales piensan que los dioses nacen. Que tienen vestidos, voces y figuras como las suyas. A los dioses Homero y Hesíodo atribuyen todo lo que para los hombres es ultraje y vergüenza: robar. Cometer adulterio, engañarse uno a otro.

De esta forma repentinamente se pone en tela de juicio y de la manera más radical no sólo la credibilidad de los dioses tradicionales, sino también la de sus aclamados cantores. Los grandes poetas sobre los cuales el griego se había formado espiritualmente, de acuerdo con la tradición, son calificados de pregoneros de falsedades.

De igual modo Jenófanes procede a clasificar las diversas explica clones míticas de los fenómenos naturales que, como sabemos, eran atribuidos a los dioses. He aquí, por ejemplo, cómo se desmitifica a la diosa Iris (el arco iris):

Aquella a la que llaman Iris no es otra cosa que una nube purpúrea, morada, verde, cuando se la contempla.

Al poco tiempo de su nacimiento la filosofía manifiesta ya su potente carga innovadora, haciendo trizas creencias seculares consideradas como extremadamente sólidas, sólo porque eran consubstanciales con el modo de pensar y de sentir típicamente helénico. Niega que tengan la más mínima validez y revoluciona por completo la manera de interpretar a la divinidad, que había sido peculiar del hombre antiguo. Después de las críticas de Jenófanes, el hombre occidental ya no podrá seguir concibiendo lo divino de

acuerdo con formas y medidas humanas.

Sin embargo, las categorías de que disponía Jenófanes para criticar el antropomorfismo y denunciar la falacia de la religión tradicional eran las que provenían de la filosofía de la *physis* y de la cosmología jónica. Por consiguiente se comprende que después de haber negado con argumentos perfectamente correctos que pueda concebirse a Dios con formas humanas, Jenófanes afirme que Dios es el cosmos. Y al mismo tiempo se comprenden otras afirmaciones suyas, que a muchos han resultado enigmáticas y que en cambio son algo evidente desde la perspectiva del primer pensamiento griego. «Extendiendo su consideración a la totalidad del universo» nos dice Aristóteles, Jenófanes «afirmó que el uno es Dios». El uno de Jenófanes es pues el universo que, como dice él mismo, «es uno, Dios, el supremo entre los dioses y los nombres, y que ni por figura ni por pensamiento se asemeja a los hombres».

Y si el Dios de Jenófanes es el Dios-cosmos, se vuelven comprensibles las demás afirmaciones del filósofo:

Todo entero él ve, todo entero él piensa, todo entero él oye.
Pero sin esfuerzo, con la fuerza de su mente hace que todo vibre.

Permanece siempre en el mismo lugar, sin moverse para nada, no es digno de él trasladarse de un sitio a otro.

En resumen: a Dios se le atribuye el ver, el oír, el pensar, así como la fuerza omnipotente que hace vibrar todas las cosas, pero no en dimensión humana, sino en dimensión cosmológica.

No se contradicen con esta visión las informaciones que nos llegan de los antiguos, que nos narran que Jenófanes consideró como principio la tierra, y tampoco sus precisas afirmaciones:

Todo nace de la tierra y todo acaba en la tierra.

Tierra y agua son todas las cosas que nacen y crecen.

En efecto, estas afirmaciones no se refieren al cosmos en su conjunto, que no nace ni muere, sino sólo a la tierra, a la esfera terrena. También adujo pruebas bastante inteligentes de estas afirmaciones, mencionando la presencia de fósiles marinos en las montañas, señal de que en una época anterior allí hubo agua y no tierra.

Jenófanes fue conocido asimismo por sus opiniones morales de gran altura, mediante las cuales afirmaba —en oposición a las ideas más generalizadas— la superioridad de los valores de la inteligencia y de la sabiduría sobre los valores vitales de la robustez y de la fuerza física de los atletas, que en Grecia eran veneradísimos. No es el vigor o la fuerza física lo que vuelven mejores a los hombres y a las ciudades, sino la fuerza de la mente. A ésta le corresponde el máximo honor.

3.2. Parménides y su poema sobre el ser

Parménides nació en Elea (ciudad de la península italiana, cuyo nombre actual es Velia, entre la punta Licosa y el cabo

Palinuro) en la segunda mitad del siglo VI a.C., y murió a mediados del siglo V a.C. Fundó en Elea la escuela filosófica llamada precisamente eleática, que tendría un influjo muy notable sobre el pensamiento griego. Fue iniciado en la filosofía por el pitagórico Aminia. Se nos cuenta que fue un político activo y que otorgó sabias leyes a su ciudad. De su poema Sobre la naturaleza nos ha llegado el prólogo íntegro, casi toda la primera parte y algunos fragmentos de la segunda. Hace escasos años ha aparecido un busto que lo representa.

En el ámbito de la filosofía de la *physis*, Parménides se presenta como un innovador radical y, en cierto sentido, como un pensador revolucionario. En efecto, gracias a él la cosmología recibe una profunda y benéfica sacudida desde el punto de vista conceptual, transformándose —por lo menos en parte— en una ontología (teoría del ser).

Parménides pone la doctrina de su poema en los labios de una diosa que lo acoge con benignidad. (El se imagina conducido a la presencia de la diosa en un carro tirado por veloces corceles y en compañía de las hijas del sol, quienes, al llegar a la puerta que da paso a los senderos de la Noche y del Día, convencen a su severa guardiana, la Justicia, para que la abra, y luego de atravesar el umbral decisivo, lo guían hasta la meta final.)

La diosa (que simboliza sin duda la verdad que se desvela), al final del prólogo, dice de modo solemne y programático:

Es preciso que aprendas todo

de la verdad bien redonda el corazón incommovible

y las opiniones de los mortales, en las que no existe certidumbre veraz;

también aprenderás esto: cómo es necesario que admita la existencia de las apariencias quien en todos los sentidos indaga todo.

Por lo tanto, la diosa parece indicar tres caminos: 1) el de la verdad absoluta, 2) el de las opiniones falaces (la *doxa* falaz), es decir, el de la falsedad y el error, y 3) finalmente, un camino que podría llamarse de la opinión plausible (la *doxa* plausible).

Recorramos estos caminos junto con Parménides.

1) el gran principio parmenidiano, que es el principio mismo de la verdad (el corazón incommovible de la verdad bien redonda»), es éste: es y es imposible que no sea; no es y es necesario que no sea:

¡Ea pues! Yo hablaré, y tú escucha mis palabras.

Sólo dos vías de investigación se pueden concebir:

La una afirma: es y es imposible que no sea

-Es el sendero de la certidumbre, la verdad lo acompaña.

Es necesario que aquello que se presta a ser dicho y pensado sea; porque puede ser.

Pero lo que no es no puede.

Sólo un camino nos queda para recorrer: se presta a ser.

«Ser» y «no ser», en el contexto del razonamiento de Parménides, son tomados en su significado más íntegro y unívoco: el ser es la pura positividad y el no ser, la pura negatividad, siendo cada elemento absolutamente contradictorio con el otro.

¿Cómo justifica Parménides su gran principio básico? La argumentación es muy sencilla: todo lo que uno piensa y dice, es. No se puede pensar (y por lo tanto, decir), si no es pensando (y diciendo) aquello que es. Pensar la nada significa no pensar, y decir la nada significa no decir nada. Por ello la nada es impensable e indecible. El pensar y el ser coinciden:

...lo mismo es pensar y ser.

Lo mismo es el pensar, y aquello por lo cual se cumple el pensamiento, porque sin el ser, en el cual se expresa, no hallarías el pensar: no hay ni habrá nada fuera del ser...

Hace ya tiempo que los intérpretes han indicado que este principio parmenidiano es la primera y notable formulación del principio de no contradicción, esto es, del principio que afirma la imposibilidad de que los contradictorios coexistan al mismo tiempo. Los contradictorios supremos son precisamente «ser» y «no ser»; si hay el ser, es necesario que no haya el no-ser. Parménides descubre el principio sobre todo en su vertiente ontológica; a

continuación, se le estudiará también en sus vertientes lógicas, gnoseológicas y lingüísticas, y constituirá el punto de partida fundamental de toda la lógica occidental.

Teniendo presente el significado integral y unívoco que Parménides otorga al ser y al no-ser y, por lo tanto, al principio de no contradicción, resultan comprensibles los «signos» o «rasgos» esenciales —es decir, los atributos estructurales del ser— que en el poema se deducen de modo gradual, con una lógica férrea y con una lucidez absolutamente sorprendente, hasta el punto de que el propio Platón experimentaba aún su fascinación, como para calificar a nuestro filósofo de «venerable y terrible».

El ser es, en primer lugar, «no engendrado» e «incorruptible». No es engendrado porque, si lo fuese, o procedería de un no-ser —lo cual es absurdo, ya que el no-ser no es— o bien procedería del ser, cosa igualmente absurda, porque entonces ya sería. Por estas mismas razones es imposible que se corrompa (el ser no puede llegar al no-ser, porque el no-ser no es; ni puede avanzar hacia el ser, porque avanzar hacia el ser no es más que ser, y por lo tanto, permanecer).

El ser, pues, no tiene un «pasado», porque el pasado es aquello que ya no es, y tampoco un «futuro», que todavía no es. El ser es un presente eterno, sin comienzo ni final.

Sólo le queda un camino a nuestra palabra: se presta a ser.

En este camino hay señales indicadoras:

Que el ser no es engendrado, y también, que es imperecedero:

En efecto, es un todo, inmóvil y sin final ni comienzo.

Ni otrora fue, ni será, porque es ahora todo a la vez,

Uno, continuo. ¿Qué origen le buscarás?

¿Cómo y dónde habría crecido? Del no-ser, no te permito

Ni decirlo ni pensarlo: en efecto, no es posible ni decir ni pensar

que no es. ¿Qué necesidad le habría jamás empujado

a nacer después o antes, en el supuesto de que proceda de la nada?

Así, es necesario que sea del todo o que no sea para nada.

Y ni siquiera del ser, concederá la fuerza de creencia veraz,

que nazca algo que sea distinto de él mismo: por esta razón ni el nacer

ni el morir le concedió Dike, haciendo más leve su servidumbre,

sino que lo mantiene sólidamente.

El juicio sobre estas cosas así se resume: es o no es. Se ha establecido, pues, por la fuerza de la necesidad, que hay que abandonar uno de los caminos, porque es impensable e

inexpresable, porque no es la vía de lo verdadero, y que la otra es y es verdadera. ¿Y cómo podría existir el ser en el futuro? ¿Y cómo podría nacer? En efecto, si nace, no es; y tampoco es, si es para ser en el futuro. Y así, se apaga el nacer y desaparece el perecer.

Como consecuencia, el ser también es inmutable e inmóvil, porque tanto la movilidad como la mutación supone un no-ser hacia el cual tendría que moverse el ser o en el cual debería transmutarse. Por lo tanto este ser parmenidiano es «todo igual», el «ser se abraza con el ser», y no es pensable un «más que ser» y un «menos que ser», que supondrían una intervención del no-ser:

Ni hay tampoco no-ser que le impida alcanzar la plenitud ni es posible que el ser sea ahora más lleno, ahora más vacío de lo que es, porque es todo entero inviolable: igual a sí mismo por todas partes, semejantemente en la extensión de sus confines, ahí está.

Parménides proclama varias veces que su ser es algo limitado y finito, en el sentido de que es «acabado» y «perfecto». La igualdad absoluta, la finitud y la completitud le sugirieron la idea de esfera, figura que ya para los pitagóricos indicaba la perfección:

Puesto que hay un límite extremo, el ser es completo, similar a la masa de una esfera armoniosamente redonda que por todas sus partes se distancia con igual fuerza del centro.

Tal concepción del ser postulaba asimismo el atributo de la unidad que Parménides menciona al pasar, pero que sus discípulos pondrán en un primer plano.

La única verdad, pues, consiste en el ser no engendrado, incorruptible, inmutable, inmóvil, igual, esférico y uno. Todas las demás cosas no son más que nombres vacíos:

Así pues todas las cosas no son sino nombres dados por los mortales en su credulidad: nacer y perecer, ser y no ser, cambiar de lugar y mudar de luminoso color.

2) El camino de la verdad es el camino de la razón (el sendero del día), el camino del errores substancialmente el de los sentidos (el sendero noche). Los sentidos parecerían dar testimonio del no ser en la medida en que parecen atestiguar la existencia del nacer y del morir, del movimiento y del devenir. Por eso la diosa exhorta a Parménides a no dejarse engañar por los sentidos y por las costumbres que éstos crean, y a contraponer a los sentidos la razón y su gran principio:

Pero tú aleja el pensamiento de este camino de búsqueda,
que el hábito nacido de muchas experiencias humanas en
este camino te obligue
a usar el ojo que no ve, el oído que retumba
y tu lengua sonora: en cambio, con el pensamiento juzga la
prueba junto con las múltiples refutaciones
que te ha sido ofrecida. Sólo le queda un camino a nuestra
palabra: se presta a ser.
Es evidente que por el camino del error no sólo camina aquel

que afirma expresamente que «el no-ser es», sino también aquel que cree que puede admitir al mismo tiempo el ser y el no-ser, y quien cree que las cosas pasan desde el ser al no-ser, y viceversa. Esta última postura —que es obviamente la más generalizada— incluye de manera estructural a la anterior. En resumen: el camino del error abarca las posturas de todos aquellos que, en la forma que sea, admiten explícitamente el no-ser, o que formulan razonamientos en que éste interviene, ya que el no-ser no es, porque es impensable e indecible.

3) No obstante, la diosa habla también de una tercera vía, la de las apariencias plausibles. Parménides en definitiva tuvo que reconocer la licitud de un tipo de razonamiento que sirviese para dar cuenta de los fenómenos y de las apariencias de las cosas, con tal de que no se opusiese a su principio básico y no admitiese al mismo tiempo el ser y el no ser. Se comprende pues que en la segunda parte del poema (perdida en su mayor parte) la diosa exponga detalladamente «el ordenamiento del mundo tal como se aparece».

¿Cómo se podrán explicar de un modo plausible los fenómenos, sin contravenir el principio fundamental?

Las cosmogonías tradicionales habían sido construidas apelando a la dinámica de los opuestos, uno de los cuales había sido concebido como positivo y como ser, mientras que el otro era negativo y no-ser. Ahora bien, según Parménides el error reside en no haber comprendido que los opuestos hay que pensarlos como

incluidos en la unidad superior del ser los opuestos, en ambos casos, son «ser». Y así Parménides se propone una deducción de los fenómenos, partiendo de la pareja de opuestos «luz» v «noche», pero proclamando que «con ninguna de las dos existe la nada es decir, que ambas son ser. Los fragmentos que han llegado hasta nosotros son demasiado escasos como para reconstruir las líneas maestras de esta deducción del mundo a partir de los fenómenos. Sin embargo, es. Evidente que en tal deducción, al haberse eliminado el no-ser, también ha sido eliminada la muerte, que es una forma de no-ser. Sabemos, en efecto, que Parménides atribuía sensibilidad a los cadáveres y, más exactamente sensibilidad al frío, al silencio y a los elementos contrarios». Lo cual significa que, en realidad, el cadáver no es tal. La oscura noche (el frío) en la que se disuelve el cadáver no es el no-ser, esto es. la nada por ello, el cadáver permanece en el ser v, de algún modo, continua sintiendo y — por tanto viviendo.

Se hace manifiesto, empero, que este intento estaba destinado a chocar con aporías insuperables.

Una vez aceptadas como «ser», luz y noche (y en general los opuestos) tenían que perder sus rasgos diferenciales y convertirse en idénticas, puesto que ambas son ser, y el ser es «del todo idéntico». El ser parmenidiano no admite diferenciaciones cuantitativas o cualitativas. Y así, en la medida en que están englobados en el ser, los fenómenos quedan no sólo igualados, sino también inmovilizados, petrificados en la invariabilidad del ser.

Por tanto, el gran principio de Parménides —tal como él lo había formulado— salvaba el ser, pero no los fenómenos. Y esto cada vez se hará más evidente en las posteriores deducciones de sus discípulos.

3.3. Zenón y el nacimiento de la dialéctica

Las teorías de Parménides, sin lugar a dudas, asombraron mucho y suscitaron vivas polémicas. Sin embargo, dado que partiendo del principio antes expuesto, las consecuencias se imponen necesariamente y aquellas teorías se convierten en irrefutables, sus adversarios prefirieron seguir otro camino, mostrando de modo concreto y con ejemplos obvios que el movimiento y la multiplicidad son algo innegable.

Zenón, nacido en Elea entre el final del siglo vi y el principio del V a.C., se propuso responder a dichos intentos de refutación. Fue un hombre de naturaleza singular, tanto en su doctrina como en su vida. Luchando en defensa de la libertad contra un tirano, fue encarcelado. Sometido a tortura para obligarle a confesar el nombre de los compañeros con los que había urdido el complot, se cortó la lengua con los dientes y se la escupió en la cara al tirano. Otra versión de la tradición, en cambio, afirma que denunció a los más fieles colaboradores del tirano, con lo que éste se encargó personalmente de eliminarlos, aislándole y derrotándose a sí mismo. Esta narración refleja admirablemente el procedimiento dialéctico

adoptado por Zenón en filosofía. De su libro sólo nos han llegado algunos fragmentos y testimonios.

Zenón afrontó decididamente las refutaciones elaboradas por los adversarios y los intentos de ridiculizar a Parménides. El procedimiento que utilizó consistía en demostrar que las consecuencias derivadas de los argumentos aducidos para refutar a Parménides eran aún más contradictorias y ridículas que las tesis que pretendían rechazar. Zenón, pues, descubrió la refutación de la refutación, es decir, la demostración mediante lo absurdo. Mostrando lo absurdo de las tesis que se le oponían, defendía el eleatismo. Zenón fundó así el método dialéctico y lo utilizó con tal habilidad que los antiguos quedaban maravillados.

Sus argumentos más conocidos son aquellos que se oponen al movimiento y a la multiplicidad. Comencemos por los primeros.

Se pretende en contra de Parménides que un cuerpo, moviéndose a partir de un punto, puede llegar a una meta determinada. Sin embargo, esto no es posible. En efecto, dicho cuerpo, antes de alcanzar la meta, debería recorrer la mitad del camino que tiene que recorrer, y antes, la mitad de la mitad, y por tanto la mitad de la mitad de la mitad, y así sucesivamente, hasta lo infinito (la mitad de la mitad de la mitad... jamás llega al cero).

En esto consiste el primer argumento, llamado de la «dicotomía». No menos célebre es el de «Aquiles», que demuestra cómo Aquiles - «el de los pies ligeros»— jamás podrá alcanzar la

tortuga, cuya lentitud es proverbial. En efecto, se volverían a presentar idénticas dificultades que en el argumento precedente, pero de una manera dinámica, más bien que estática.

Un tercer argumento, llamado «de la flecha», demostraba que una flecha disparada por un arco —que de acuerdo con la opinión se halla en movimiento— en realidad está quieta. En cada uno de los instantes en los que es divisible el tiempo del vuelo, la flecha ocupa un espacio idéntico; pero aquello que ocupa un espacio idéntico se halla en reposo; entonces, si la flecha está en reposo en cada uno de los instantes, también debe estarlo en la totalidad (en la suma) de todos los instantes.

Un cuarto argumento se proponía demostrar que la velocidad, considerada como una de las propiedades esenciales del movimiento, no es algo objetivo sino relativo, y que asimismo el movimiento del cual constituye propiedad esencial es también relativo y no objetivo.

No menos famosos fueron sus argumentos en contra de la multiplicidad, que colocaron en un primer plano la pareja de conceptos uno muchos, que en Parménides era más implícita que explícita. En la mayor parte de los casos estos argumentos pretendían demostrar que, para que exista la multiplicidad, es preciso que existan muchas unidades (dado que la multiplicidad es, por definición, multiplicidad de unidades). Sin embargo, el razonamiento demuestra (contra la experiencia y los datos

fenoménicos) que tales unidades son impensables, puesto que comportan contradicciones insuperables y, por tanto, son absurdas y no pueden existir. Véase, por ejemplo, uno de los argumentos que demuestra en qué sentido son absurdas estas unidades, que habrían de constituir lo múltiple: «Si los seres son múltiples, es necesario que éstos sean tantos como son, y no más, y tampoco menos; ahora bien, si son tantos como son, deben ser finitos; pero si son múltiples, los seres son asimismo infinitos; en efecto, entre uno y otro de estos seres habrá siempre otros seres, y entre uno y otro de éstos habrá todavía otros (porque siempre es divisible hasta lo infinito cualquier cosa que se halle entre dos cosas determinadas); así, pues, los seres son infinitos.»

Otro argumento interesante negaba la multiplicidad basándose sobre la contradictoria conducta que manifiestan muchas cosas en conjunto, con respecto a cada una de ellas (o de sus partes). Por ejemplo, al caer muchos granos hacen ruido, pero uno solo —o un trozo de grano— no lo hace. Sin embargo, si el testimonio de la experiencia fuese verídico, no podrían darse tales contradicciones: un grano debería hacer ruido —en la debida proporción— al igual que lo hacen muchos granos.

Muy lejos de ser sofismas vacuos, estos argumentos constituyen una poderosa rebelión del logos, que pone en tela de juicio la experiencia misma, proclamando la omnipotencia de sus propias leyes. Enseguida tendremos ocasión de comprobar cuales han sido los beneficiosos efectos de esta rebelión del logos.

3.4 Meliso de Samos y la sistematización del eleatismo

Meliso nació en Samos entre finales del siglo VI y primeros años del v a.C. Fue un experto marino y político. En el 442 a.C., nombrado estratega por sus conciudadanos, derrotó a la flota de Pericles. Escribió un libro Sobre la naturaleza o sobre el ser, del cual se conservan algunos fragmentos.

Meliso sistematizó la doctrina eleática con una prosa clara y procediendo con rigor deductivo, corrigiéndola también en algunos puntos. En primer lugar afirmó que el ser debía ser infinito (y no finito, como decía Parménides), porque no tiene límites temporales ni espaciales y porque si fuese finito, debería limitar con su vacío, es decir, con un no-ser, lo cual es imposible. En la medida en que es infinito, el ser es también necesariamente uno; «en efecto, si hubiese dos, no podrían ser infinitos, sino que uno sería límite del otro». Este uno-infinito, además, fue calificado de «incorpóreo» por Meliso, no en el sentido de que fuese inmaterial, sino en el de carecer de cualquier figura determinante de los cuerpos. Por lo tanto no podría tener ni siquiera la figura perfecta de la esfera, como afirmaba Parménides. (El concepto de incorpóreo en el sentido de inmaterial nacería con Patón.)

Un segundo punto en el que Meliso rectificó a Parménides consiste en la eliminación total de la esfera de la opinión, mediante un razonamiento de notable audacia especulativa, a) Las múltiples

cosas, de las que los sentidos parecen darnos testimonio, existirían en la realidad y nuestro conocimiento sensible sería veraz, con una condición: cada una de estas cosas habría de permanecer siempre tal como se nos apareció la primera vez, esto es, con la condición de que cada cosa permaneciese siempre idéntica e inmutable como el Ser-Uno, b) Por lo contrario, sobre la base misma de nuestro conocimiento empírico, constatamos que las múltiples cosas que son objeto de percepción sensible nunca permanecen idénticas: se modifican, se alternan, se corrompen continuamente, de manera muy diferente a lo que exigiría el estatuto del ser y de la verdad, c) En consecuencia, hay una contradicción entre lo que por un lado reconoce la razón como condición absoluta del ser y de la verdad, y por el otro, lo que atestiguan los sentidos y la experiencia, d) Meliso elimina la contradicción mediante una decidida negación de la validez de los sentidos y de lo que los sentidos proclaman (en esencia, porque los sentidos proclaman el no-ser), en exclusivo beneficio de lo que proclama la razón, e) La única realidad, pues, consiste en el Ser-Uno: lo hipotéticamente múltiple sólo podría existir si fuese como el Ser-Uno. «Si los muchos existiesen —dice Meliso textualmente— debería ser cada uno como es el Uno.»

El eleatismo acaba así afirmando la existencia de un Ser eterno, infinito, uno, igual, inmutable, inmóvil, incorpóreo (en el sentido señalado antes), y negando de manera explícita y categórica lo múltiple, con lo cual se rechaza el derecho de los fenómenos a pretender un reconocimiento veritativo. Como es evidente, sólo un

ser privilegiado—Dios— podría ser tal como lo exige el eleatismo, pero no todo ser

Aristóteles reprocho a los eleáticos el llegar a las fronteras de la locura, exaltando la razón y llevándolo a un estado de embriaguez tal, que no estaba dispuesta a entender y a aceptar nada más porque así misma y a su propia ley. Si bien esto es cierto, también es verdad que el esfuerzo más notable de la especulación posterior —desde los pluralistas hasta Platón y el propio Aristóteles— consistirá precisamente en tratar de remediar esta «embriaguez» o «locura» de la razón, admitiendo las razones de la razón, pero buscando al mismo tiempo admitir las razones que posee también la experiencia. Se trataba, en conclusión, de salvar el principio de Parménides, pero de salvar asimismo los fenómenos.

4. LOS FÍSICOS PLURALISTAS Y LOS FÍSICOS ECLÉCTICOS

4.1. Empédocles y las cuatro raíces

El primer pensador que intentó resolver la aporía eleática fue Empédocles, nacido en Agrigento alrededor del 484/481 a.C., y fallecido en torno al 424/421 a.C. Poseyó una personalidad muy fuerte y además de filósofo fue místico, taumaturgo y médico, y también actuó como hombre público. Compuso un poema Sobre la naturaleza y un Poema lústrico, de los cuales nos han llegado algunos fragmentos. Las narraciones acerca de su muerte son de

carácter legendario: según algunos, habría desaparecido durante un sacrificio; otros afirman en cambio que se lanzó por el cráter del Etna.

Según Empédocles, al igual que según Parménides, son imposibles el nacer y el perecer, entendidos como un provenir de la nada y un ir hacia la nada, porque el ser es, y el no-ser no es. No existen pues nacimiento y muerte, y lo que los hombres han calificado con esos nombres no son más que mezclas y disoluciones de determinadas substancias, que permanecen eternamente iguales e indestructibles. Tales substancias son el agua, el aire, la tierra y el fuego, que Empédocles llamó «raíces de todas las cosas».

Los jónicos habían elegido una u otra de estas realidades, en calidad de principio, del cual se derivaban las demás substancias mediante un proceso de transformación. La novedad de Empédocles consiste en haber proclamado la inalterabilidad cualitativa y la intransformabilidad de esas cuatro realidades. Nace así la noción de «elemento», como algo originario y «cualitativamente inmutable», que sólo es capaz de unirse y de separarse espacial y mecánicamente con respecto a los demás elementos. Como resulta evidente, se trata de una noción que únicamente podía nacer de la experiencia eleática, como intento de superar las dificultades que a ésta se le planteaban. Así surge también la llamada «concepción pluralista», que supera el monismo de los jónicos, además del monismo de los eleáticos. En efecto, incluso el pluralismo como tal —para la conciencia crítica— así como el concepto de elemento,

sólo podían aparecer en cuanto respuesta a las drásticas negaciones de los eleáticos.

Hay pues cuatro elementos, que al unirse dan origen a las cosas y al separarse dan origen a su corrupción. ¿Cuáles son, empero, las fuerzas que los unen y los separan? Empédocles introdujo las fuerzas cósmicas del amor o de la amistad (*philia*) y del odio o de la discordia (*neikos*), que son causa. Respectivamente de la unión y de la separación de los elementos. Tales fuerzas, de un modo alterno, predominan una sobre otra, y viceversa durante periodos de tiempo constantes, que han sido fijados por el destino. Cuando predomina el amor o la amistad, los elementos se juntan en una unidad; en cambio, cuando predomina la discordia, se separan.

Al revés de lo que a primera vista podría pensarse, el cosmos no nace cuando prevalece el amor o la amistad, porque el predominio total de esta fuerza hace que los elementos se junten para formar una unidad compacta, que Empédocles denomina Uno o Esfera (lo cual recuerda mucho la esfera parmenidiana):

Pero en todas partes igual, y por todas infinita,
redonda esfera, que goza de su envolvente soledad.

En cambio, cuando prevalecen de modo absoluto el odio o la discordia, los elementos se separan completamente, y tampoco en este caso existen las cosas y el mundo.

El cosmos y las cosas del mundo surgen por lo contrario

durante los dos períodos de paso que van desde el principio de la amistad hasta el de la discordia, y luego desde el predominio de la discordia hasta el de la amistad. En cada uno de estos lapsos se da un progresivo nacer y un progresivo destruirse de un cosmos, lo cual supone necesariamente la acción conjunta de ambas fuerzas.

El momento de la perfección no reside en la constitución del cosmos, sino en la de la esfera.

Las reflexiones de Empédocles acerca de la constitución de los organismos, sus procesos vitales y sobre todo sus intentos de explicar los procesos cognoscitivos resultan de gran interés. Desde las cosas y desde sus poros se liberan efluvios que inciden sobre los órganos de los sentidos, de forma que éstos conozcan las partes que les son semejantes, de aquellos efluvios que provienen de las cosas: el fuego conoce al fuego, el agua conoce al agua, y así sucesivamente (en cambio, en la percepción visual se da el proceso inverso y los efluvios parten de los ojos; sin embargo, sigue vigente el principio de que lo semejante conoce lo semejante):

Con la tierra percibimos la tierra, con el agua el agua
con el éter el divino éter, con el fuego el fuego que derrite,
con el amor el amor, con la contienda la dolorosa contienda.

El pensamiento, según esta arcaica visión del conocimiento, tiene su vehículo en la sangre y reside en el corazón. Por lo tanto, el pensar no es prerrogativa exclusiva del hombre.

En el Poema lústrico Empédocles se apropiaba y desarrollaba las concepciones órficas, presentándose como profeta y mensajero de ellas. En versos sugerentes, expresaba la noción de que el alma humana es un demonio que ha sido expulsado del Olimpo debido a una culpa original, y que para expiarla ha sido arrojado al ciclo de los nacimientos bajo todas las formas de los vivientes. Entre otras cosas escribió:

También yo soy uno de ellos, fugitivo de los dioses y errante, porque concedí fe a la furibunda contienda... Porque fui en un tiempo niño y niña, arbusto y pájaro y mudo pez en el mar....

En el poema Empédocles mencionaba las reglas de vida que permitían purificarse y liberarse del ciclo de reencarnaciones, y volver a estar entre los dioses, «liberados, indemnes, inviolados por las aflicciones humanas.

Física, mística y teología forman en el pensamiento de Empédocles una compacta unidad. Para él las cuatro raíces: agua, aire, tierra y fuego son divinas; también son divinas las fuerzas de amistad y discordia; Dios es la esfera; las almas son demonios que, como el resto de las cosas, están constituidas por los elementos y las fuerzas cósmicas. A diferencia de lo que muchos han afirmado, entre los dos poemas de Empédocles existe unidad de inspiración y no hay ninguna antítesis entre la dimensión física y la dimensión mística. En todo caso la dificultad consiste en lo contrario: en este universo en el cual todo es divino, incluso la misma discordia, no se

ve qué es lo que no lo sería y cómo habría una diferencia entre alma y cuerpo, dado que ambos provienen de las mismas raíces. Habrá que esperar a Platón para tratar de responder a este problema.

4.2. Anaxágoras de Clazomene: el descubrimiento de las homeomerías y de la inteligencia ordenadora

Anaxágoras continúa el intento de solucionar la gran dificultad provocada por la filosofía de los eleáticos. Nacido en Clazomene alrededor del 500 a.C. y fallecido hacia el 428 a.C., Anaxágoras trabajó en Atenas durante treinta años. Probablemente fue mérito suyo el haber introducido el pensamiento filosófico en esta ciudad, destinada a convertirse en la capital de la filosofía antigua. Escribió un tratado Sobre la naturaleza, del cual poseemos fragmentos significativos.

También Anaxágoras se declara totalmente de acuerdo con la imposibilidad de que exista el no ser y que, por lo tanto, nacer y morir constituyen acontecimientos reales: «Los griegos, empero», escribe, «consideraban correctamente el nacer y el morir: en efecto, ninguna cosa nace ni muere, sino que a partir de cosas que son se produce un proceso de composición y de división; así, para hablar correctamente habría que llamar "componerse" al nacer, y "dividirse" al morir.»

Estas «cosas que son» y que al componerse y descomponerse dan origen al nacer y al morir de todas las cosas, no

pueden ser únicamente las cuatro raíces de Empédocles. Agua, aire, tierra y fuego no están en condiciones de explicar las innumerables cualidades que se manifiestan en los fenómenos. Las semillas (spermata) o elementos de los que proceden las cosas, deben ser tantas como las innumerables cantidades de las cosas «semillas que posean formas, colores y gustos de todas clases», es decir, infinitamente diversas, estas semillas son pues lo originario cualitativo desde el punto de vista eleático, pero no sólo como engendrado (eterno), sino también como inmutable (ninguna cualidad se transforma en otra, 'precisamente por ser originaria), estos «muchos» originarios son en definitiva, cada uno de ellos, lo mismo que Meliso consideraba que era el Uno.

No obstante, estas semillas no sólo son infinitas en número tomadas en conjunto (infinitas cualidades), sino también infinitas tomadas individualmente, es decir, también infinitas en cantidad: carecen de límite en su tamaño (son inagotables) y en su pequeñez, porque se pueden dividir hasta lo infinito, sin que la división llegue jamás a un límite, es decir, sin llegar a la nada (puesto que la nada no existe). Puede dividirse por tanto cualquier semilla (cualquier substancia-cualidad) en partes cada vez más pequeñas, y las partes que se obtengan poseerán siempre la misma cualidad, hasta lo infinito. Debido precisamente a esta característica de ser divisibles en partes que siempre son iguales, a tales semillas se las denomina «homeomerías» (el término aparece en Aristóteles, pero no es imposible que proceda de Anaxágoras), que significa «partes

semejantes», «partes cualitativamente iguales» (que se obtienen cuando se divide cada una de las semillas).

Al principio estas homeomerías constituían una masa en la que todo «se mezclaba a la vez», de modo que «no se distinguía ninguna». Más tarde una Inteligencia (de la que hablaremos en seguida) produjo un movimiento, que convirtió la mezcla caótica en mezcla ordenada, de la que surgieron todas las cosas. Todas y cada una de las cosas, por consiguiente, son mezclas bien ordenadas, en las que existen todas las semillas de todas las cosas, si bien en una medida pequeñísima, diversamente proporcionada en cada caso. La predominancia de esta o de aquella semilla es lo que determina la diferencia entre las cosas. Por esto, dice acertadamente Anaxágoras: «Todo está en todo»; o también: «En cada cosa hay parte de todas las cosas.» En el grano de trigo prevalece una semilla determinada, pero en él se incluye todo, y en particular, el cabello, la carne, los huesos, etc.: «¿Cómo, si no —escribe—, podría producirse cabello de aquello que no es cabello, y la carne de lo que no es carne?» Por este motivo el pan (el trigo), al ser comido y asimilado, se transforma en cabellos, carne y todo lo demás: porque en el pan están las «semillas de todo». Ésta es una paradoja que se explica perfectamente, si se tiene en cuenta la problemática-eleática, que Anaxágoras quería resolver: «La carne no puede nacer de la no-carne, ni el cabello del no-cabello, puesto que lo impide el vacío parmenidiano del no-es» (G. Calogero). Así el filósofo de Clazomene trataba de salvar la inmovilidad, tanto cuantitativa como cualitativa:

nada viene de la nada ni va a la nada, sino que todo está en el ser desde siempre y para siempre, incluso la cualidad aparentemente más insignificante (el pelo, el cabello).

Hemos dicho que una inteligencia divina fue la que originó el movimiento de la mezcla caótica, permitiendo que nacieran las cosas. He aquí cómo la describe Anaxágoras en un fragmento que se ha conservado hasta nuestros días y que señala una de las cumbres del pensamiento presocrático:

Todas las cosas tienen parte de las demás cosas, pero la inteligencia es ilimitada, independiente y no mezclada con otra cosa, sino que está sola en sí misma. En efecto, si no estuviese en sí misma, sino que estuviese mezclada con alguna otra cosa, participaría de todas las cosas, si estuviese mezclada con alguna. En todo hay parte de cada cosa, como he dicho antes, y las cosas mezcladas serían un obstáculo para ella, de modo que no tendría poder sobre algo, como lo tiene estando sola en sí misma. En efecto, es la más sutil y la más pura de todas las cosas, y posee pleno conocimiento de todo y tiene una grandísima fuerza. Y todas las cosas vivas, tanto las mayores como las menores, todas son dominadas por la inteligencia. Y ésta fue la que dio el impulso a la rotación universal, de forma que desde un principio se llevase a cabo el movimiento rotatorio. Primero el movimiento de rotación empezó siendo pequeño y se desarrolla y crece, y cada vez crecerá más. Y todas las cosas que se forman por composición y las que se forman por separación y las que se dividen todas fueron reconocidas por la

inteligencia, y las que estaban a punto de ser y las que eran y ahora no son, y las que ahora son y las que serán, todas las dispuso la inteligencia, así como la rotación que según los astros, el sol, la luna, y aquella parte de aire y de éter que se va formando. Precisamente fue la rotación la que emprendió el proceso de formación. Por separación de lo tenue se forma lo denso, de lo frío el calor, de lo oscuro lo luminoso, y de lo húmedo seco. Hay muchas partes de muchos. Por completo, sin embargo, nada se forma, ni se dividen las cosas entre sí, si no es por la inteligencia. La inteligencia es toda ella semejante, la mayor y la menor. Pero de lo demás, nada es semejante a nada, sino que cada cosa esta y estaba constituida por las cosas más llamativas de las cuales participa.

El fragmento bastante conocido y con justicia celebrado— contiene una intuición realmente genial, esto es, la intuición de un principio que es una realidad infinita, separada de todo lo demás, la más sutil y más pura de las cosas, igual a sí misma, inteligente y sabia. Llegamos en este punto a un refinamiento muy notable del pensamiento presocrático; no nos ha hallamos todavía ante el descubrimiento de lo inmaterial, pero sin duda estamos en la fase que lo precede inmediatamente.

Platón y Aristóteles, aunque aprecian su descubrimiento, lamentan que Anaxágoras no haya utilizado la inteligencia de un modo sistemático y no solo para salir de un apuro, prefiriendo a menudo explicar los fenómenos mediante los modelos usados por los filósofos anteriores. Sin embargo el choque con Anaxágoras

señalará un giro decisivo en el pensamiento de Platón, quien nos dice —por boca de Sócrates— que se internó por la nueva senda de la metafísica debido al estímulo y a la desilusión que, al mismo tiempo, le produjo la lectura del libro de Anaxágoras.

4.3. Leucipo, Demócrito y el atomismo

El último intento de solucionar los problemas planteados por el eleatismo, permaneciendo en el ámbito de la filosofía de la *physis*, fue llevado a cabo por Leucipo y Demócrito, al descubrir el concepto de átomo.

Leucipo, nacido en Mileto, llegó a Italia, a Elea (donde conoció la doctrina eleática), a mediados del siglo v a.C., y de Elea pasó a Abdera. Donde fundó la escuela que llegó a su culminación con Demócrito, que había nacido en esta última ciudad. Demócrito era algo más joven que su maestro. Nació quizás hacia el 460 a.C. y murió muy anciano, algunos años después que Sócrates. Le fueron atribuidas numerosísimas obras es probable, sin embargo, que el conjunto de estos escritos constituya el corpus de la escuela, en el que confluían las obras del maestro y de algunos discípulos. Realizo viajes prolongados y adquirió una enorme cultura en ámbitos muy variados, la mayor que quizá haya reunido un filósofo hasta aquel momento.

También los atomistas reiteran la imposibilidad del no-ser y reafirman que el nacer no es más que un «agregarse de cosas que

son», y el morir, un disgregarse o, mejor dicho un «separarse» de las cosas. La concepción de estas realidades originarias, empero, es muy nueva. Se trata de un infinito número de cuerpos, invisibles por su pequeñez y su volumen. Estos cuerpos son indivisibles, y por tanto son átomos (En griego átomos significa no divisible) y como es natural, no engendrables, indestructibles, inmutables. En cierto sentido, estos átomos se hallan más próximos al ser Eleático que a las cuatro raíces. Los elementos de Empédocles o a las semillas u homeomerías de Anaxágoras, porque se hallan Cualitativamente indiferenciados. Todos son un ser-pleno del mismo modo y solo difieren entre sí en la forma o figura geométrica, y como tales signen conservando la igualdad del ser eleático de sí mismo consigo mismo (la absoluta indiferenciación cualitativa). Los átomos de la escuela de Abdera son pues la fragmentación del Ser-Uno eleático en infinitos seres unos, que aspiran a mantener el mayor número posible de rasgos del Ser uno eleático.

Sin embargo al hombre moderno la palabra «átomo» le recuerda de forma inevitable aquellos significados que el término ha adquirido en la física posterior a galileo. En cambio para los filósofos de Abdera lleva el cuño de una forma de pensar típicamente griega. Indica una forma originaria y es por tanto átomo-forma, es decir, forma indivisible. el átomo se distingue de los demás átomos no sólo por la figura, sino también por el orden y por la posición. Y las formas, así como la posición y el orden. Pueden variar hasta lo infinito. Naturalmente el átomo no se puede percibir con los

sentidos, sino únicamente con la inteligencia. El átomo es pues la forma visible al intelecto.

Como es evidente, para ser pensado como lleno (de ser) el átomo supone necesariamente el vacío (de ser y, por lo tanto, el no-ser).el vacío, en efecto, es tan necesario como el lleno; sin vacío los átomos formas no podrían diferenciarse y ni siquiera moverse. Átomos, vacío y movimiento constituyen la explicación de todo.

Al mismo tiempo se hace manifiesto que los atomistas han tratado de superar la gran aporía eleática, salvando al mismo tiempo la verdad y la opinión, es decir los fenómenos. La verdad es brindada por los átomos, que solo se distinguen entre sí mediante las diferentes determinaciones geométrico-mecánicas (figura, orden y posición) y por el vacío; los diversos fenómenos posteriores y sus diferencias proceden de una diferente reunión de átomos, y del encuentro ulterior de las cosas que ellos producen, con nuestros propios sentidos. Escribe Demócrito: «Opinión el frío, opinión el calor; verdad los átomos y el vacío.» Es éste, sin duda, el intento más ingenioso de justificar la opinión (la doxa, como la llamaban los griegos), que haya tenido lugar en el ámbito de los presocráticos.

Con todo, es necesario efectuar una aclaración adicional acerca del movimiento los modernos estudios han demostrado que en el atomismo originario es preciso distinguir tres clases de movimiento: a) El movimiento primigenio de los átomos era un movimiento tan caótico como el flotar en todas direcciones del

polvillo atmosférico que se vislumbra a través de los rayos solares que entran por una ventana, b) De este movimiento proviene un movimiento vertiginoso que hace que los átomos semejantes se agreguen entre si, los átomos distintos se dispongan de modo diferente y se genere el mundo c) finalmente existe un movimiento de los átomos, que se liberan de todas las cosas (que son compuestos atómicos) y que forman los efluvios (un típico ejemplo es el de los perfumes).

Es Evidente que, puesto que los átomos son infinitos, también son infinitos los mundos que se derivan de ellos, distintos unos de otros (aun que en algún caso también podrían ser idénticos, ya que dentro de la infinita cantidad de combinaciones posibles, cabe que exista una combinación idéntica) todos los mundos nacen, se desarrollan y después se corrompen, para dar origen a otros mundos, cíclicamente y sin final.

Los atomistas han pasado a la historia como aquellos que afirman un mundo al azar. Esto no quiere decir que no asignen causas al surgimiento del mundo (tales causas son las que se acaban de explicar), sino que no le asignan una causa inteligente, una causa final. El orden (el cosmos) es el resultado de un encuentro mecánico entre los átomos y no algo proyectado o producido por una inteligencia. La inteligencia misma sigue, y no precede, al compuesto atómico. Lo cual no impide, empero, que los atomistas hayan considerado que determinados átomos, en cierto sentido privilegiados, puros, esferiformes, de naturaleza ígnea, son los

elementos constitutivos del alma y de la inteligencia. Según testimonios específicos, Demócrito habría considerado que tales átomos, además, eran lo divino.

El conocimiento proviene de los efluvios de los átomos que emanan de todas las cosas (como antes hemos dicho) y que entran en contacto con los sentidos. A través de dicho contacto, los átomos semejantes que se hallan fuera de nosotros inciden sobre aquellos semejantes que están en nosotros, del mismo modo que lo semejante conoce a lo semejante, como ya había afirmado Empédocles. Sin embargo Demócrito insistió asimismo sobre la diferencia entre conocimiento sensorial y conocimiento inteligible: el primero sólo nos brinda opiniones, mientras que el segundo nos da la verdad en el sentido antes señalado.

Demócrito fue famoso, asimismo, por sus magníficas sentencias morales, que parecen provenir sin embargo de la tradición de la sabiduría griega, y no de sus principios ontológicos. La noción central de esta ética consiste en que el «alma es la morada de nuestro destino», y que en el alma —y no en las cosas externas o en los bienes del cuerpo— es donde está la raíz de la felicidad o de la infelicidad. Una de sus máximas, finalmente, nos muestra cuánto había madurado en él una visión cosmopolita: «todos los países de la tierra están abiertos al hombre sabio: porque la patria del ánimo virtuoso es todo el universo.»

4.4. La involución en sentido ecléctico de los últimos físicos y el retorno al monismo: Diógenes de Apolonia y Arquelao de Atenas

Las últimas manifestaciones de la filosofía de la *physis* nos indican, por lo menos en parte, una involución en sentido ecléctico. En efecto, se tiende a combinar a un mismo tiempo las ideas de los filósofos precedentes. Algunos llevaron a cabo esto de un modo evidentemente desafortunado. Hubo quien intentó combinar a Tales con Heráclito, proponiendo como principio el agua, que habría engendrado el fuego, que venció al agua y engendró al cosmos. Otros pensaron que el principio era «un elemento más denso que el fuego y más sensible que el aire», o bien «un elemento más sutil que el agua, pero más espeso que el aire», concibiéndolo además como infinito. Se pone de manifiesto un intento de establecer una mediación entre Heráclito y Anaxímenes, en unos casos, y entre Tales y Anaxímenes, en otros.

En cambio, fue bastante más serio el intento de Diógenes de Apolonia, que ejerció su actividad en Atenas, entre el 440 y el 423 a.C. aproximadamente.

Diógenes defiende la necesidad de volver al monismo del principio, porque en su opinión si hubiese muchos principios, de naturalezas diferentes entre sí, no podrían mezclarse ni actuar el uno sobre el otro. Por ello es necesario que todas las cosas nazcan por transformación de un mismo principio. Este principio es «aire

infinito», pero está «dotado de mucha inteligencia».

Aquí se combinan al mismo tiempo Anaximandro y Anaxágoras. Este es el fragmento más conocido, en el que se desarrolla este concepto:

Y a mi me parece que aquello que los hombres llaman aire está dotado de inteligencia, y que rige y gobierna todo Porque me parece que es Dios y que llega a todas partes, todo lo dispone y esta dentro de todas las cosas. Nada hay que no participe de él: empero, ninguna cosa participa de él en la misma medida que otra y, por ello, son numerosas las formas del aire mismo y de la inteligencia. Es de muchos modos, en efecto, más cálido y más frío, más seco y más húmedo, más quieto y más rápido. Hay muchas otras modificaciones infinitas, de placer y de color. Las almas de todos los animales son también la misma cosa, aire más cálido que el de fuera —en el cual vivimos— pero mucho más frío que el que está cérica del sol Ahora bien, este calor no es igual en todos los animales y tampoco en todos los hombres pero no difiere mucho: difiere en la medida que es posible dentro de los límites de la semejanza de las cosas. Sin embargo, no pueden ser verdaderamente del mismo modo las cosas que cambian, éstas y aquéllas, antes de transformarse en lo mismo. Puesto que la transformación es de muchos modos, muchos y de muchos modos tienen que ser los animales. Y debido al gran número de modificaciones, distintos entre sí en forma, en modo de vida y en inteligencia. No obstante, todos viven y ven y oyen por obra del mismo elemento, y de este mismo

procede también su inteligencia.

Naturalmente nuestra alma es aire-pensamiento que respiramos al vivir y que exhalamos con nuestro último suspiro cuando morimos.

Diógenes, que identificó la inteligencia con el principio-aire, hizo de ella un uso sistemático y exaltó aquella visión finalista del universo, que en Anaxágoras resultaba limitada. Por lo demás, la concepción Ideológica de Diógenes ejerció un influjo notable sobre el ambiente ateniense y constituyó uno de los puntos de partida del pensamiento socrático. Se atribuye a Arquelaos de Atenas una concepción análoga. En efecto, parece que también él habló entre otras cosas de «aire infinito» y de «inteligencia». Numerosas fuentes lo llaman «maestro de Sócrates».

Aristófanes caricaturizó a Sócrates en *Las nubes*. Y las nubes, precisa mente, son aire. Sócrates baja de las nubes y ora a las nubes, es decir, al aire. Sus contemporáneos, pues, vinculaban a Sócrates con estos pensadores. Además de emparentado con los sofistas. No se puede prescindir de estos autores, en realidad, si se quiere entender a Sócrates en todos sus aspectos y lo que de él nos refieren las fuentes disponibles, como veremos más adelante.

PARTE TERCERA

EL DESCUBRIMIENTO DEL HOMBRE

LOS SOFISTAS, SÓCRATES Y LOS SOCRÁTICOS Y LA MEDICINA HIPOCRÁTICA

«Nos ordena conocer el alma aquel que nos advierte "Conócete a ti mismo"»

Sócrates

CAPÍTULO III

LA SOFÍSTICA: EL DESPLAZAMIENTO DEL EJE DE LA BÚSQUEDA FILOSÓFICA DESDE EL COSMOS HASTA EL HOMBRE

1. Orígenes, naturaleza y finalidad del movimiento sofista

«Sofista» es una palabra que significa «sabio», «experto en el saber». La acepción del término, por sí misma positiva, se convirtió en negativa a causa sobre todo de la toma de posición notablemente polémica de Platón y de Aristóteles. Éstos sostuvieron que, como ya había dicho Sócrates, el saber de los sofistas era aparente y no efectivo, y que además no se profesaba con objeto de una búsqueda desinteresada de la verdad, sino con fines de lucro. Platón, en especial, insiste sobre la peligrosidad —desde el punto de vista moral— de las ideas de los sofistas, además de su inconsis-

tencia teórica. Durante mucho tiempo los historiadores de la filosofía aceptaron sin discusión los juicios de Platón y de Aristóteles acerca de los sofistas, además de las informaciones que ambos filósofos ofrecían sobre estos pensadores. En consecuencia, por regla general, el movimiento de los sofistas fue infravalorado y se le consideró básicamente como un momento de grave decadencia del pensamiento griego. Sólo en nuestro siglo ha sido posible efectuar una sistemática revisión de aquellos juicios, con la consiguiente revalorización radical de ese movimiento, desde el punto de vista histórico y filosófico. Actualmente todos comparten las conclusiones que extrae W. Jaeger: «Los sofistas son un fenómeno tan necesario como Sócrates y Platón; más aún, éstos sin aquéllos resultan del todo impensables.»

En efecto, los sofistas llevaron a cabo una revolución espiritual en sentido estricto, desplazando el eje de la reflexión filosófica desde la physis y el cosmos hasta el hombre y hasta lo que concierne la vida del hombre en tanto que miembro de una sociedad. Se comprende entonces que los temas dominantes de la sofística fuesen la ética, la política, la retórica, el arte, la lengua, la religión, la educación, es decir lo que hoy llamaríamos la cultura del hombre, por lo tanto, cabe afirmar con exactitud que gracias a los sofistas se inicia el período humanista de la filosofía antigua.

Este radical desplazamiento del eje de la filosofía se explica por la acción conjunta de dos tipos diferentes de causas. Por un lado, como hemos visto, se habían ido agotando paulatinamente

todas las posibilidades de la filosofía de la *physis*. Ya se habían recorrido todas sus sendas y el pensamiento físico había llegado a sus límites extremos. Era obligada la búsqueda de otro objetivo. Por otra parte, durante el siglo V a.C. tuvieron lugar fenómenos sociales, económicos y culturales que al mismo tiempo favorecieron el desarrollo de la sofística y, a su vez, fueron favorecidos por ella.

Recordemos antes que nada la lenta pero inexorable crisis de la aristocracia, que avanza al mismo ritmo que el poder del *demos*, del pueblo, cada vez mayor; la afluencia cada vez más numerosa de metecos a las ciudades, sobre todo a Atenas; el crecimiento del comercio que, superando los límites de cada ciudad por separado, las ponían en contacto con un mundo más amplio; la difusión de las experiencias y de los conocimientos de los viajeros, que provocaban el inevitable enfrentamiento entre las costumbres, las leyes y los usos helénicos, y costumbres, leyes y usos totalmente diferentes. Todos estos factores contribuyeron notablemente al surgimiento de la problemática sofística. La crisis de la aristocracia comportó asimismo la crisis de la antigua *arete*, de los valores tradicionales, que eran precisamente los valores más preciados de la aristocracia. La gradual consolidación del poder del *demos* y la ampliación a círculos más vastos de la posibilidad de acceder al poder, provocaron el resquebrajamiento de la convicción según la cual la *arete* estaba ligada al nacimiento (la virtud era algo innato y no algo adquirido), con lo cual pasó a primer plano el problema de cómo se adquiere la virtud política. La ruptura del restringido círculo

de la polis y el conocimiento de costumbres, leyes y usos opuestos constituyeron la premisa necesaria del relativismo, engendrando la convicción de que aquello que se consideraba como eternamente válido carecía en cambio de valor, en otros ambientes y en otras circunstancias. Los sofistas supieron captar a la perfección estas demandas de la asendereada época que les tocó vivir, las supieron explicitar y les supieron otorgar su propio estilo y su propia voz. Esto explica por qué lograron tanto éxito, sobre todo entre los jóvenes. Estaban respondiendo a las necesidades reales del momento: decían a los jóvenes lo que éstos esperaban, cuando ya no les satisfacían los valores tradicionales que les proponía la generación anterior, ni la forma en que se les proponía.

Todo esto permite comprender mejor ciertos aspectos de la sofística poco apreciados en el pasado, o negativamente evaluados:

a) Es verdad que los sofistas, además de buscar el saber en cuanto tal, atendieron a cuestiones prácticas y que para ellos resultaba esencial el conseguir alumnos (a diferencia de los físicos). Sin embargo también es verdad que la finalidad práctica de las doctrinas de los sofistas tiene un aspecto notablemente positivo: gracias a ellos, el problema educativo y el afán pedagógico pasan a primer plano y asumen un nuevo significado. En efecto, se transforman en divulgadores de la idea según la cual la virtud (*arete*) no depende de la nobleza de la sangre y del nacimiento, sino que se basa en el saber. Se comprende así por qué para los sofistas la indagación de la verdad estaba necesariamente ligada con su

difusión. La noción occidental de educación, basada en la difusión del saber, debe mucho a los sofistas.

b) sin lugar a dudas los sofistas exigían una compensación a cambio de sus enseñanzas. Esto escandalizaba enormemente a los antiguos, porque para ellos el saber era consecuencia de una comunión espiritual desinteresada.

En la medida en que sólo accedían al saber los aristócratas y los ricos, que tenían previamente resueltos los problemas prácticos de la vida y dedicaban al saber el tiempo libre de necesidades. Los sofistas, empero, habían convertido el saber en oficio y, por tanto, debían exigir una compensación para vivir y para poder difundirlo, viajando de ciudad en ciudad. Podrá criticarse sin duda a algunos sofistas por los abusos que ejercieron, pero no por el principio que se introdujo: mucho más tarde éste se convirtió en práctica generalizada. Los sofistas rompían así un esquema social que limitaba la cultura a determinadas clases de la población, ofreciendo la posibilidad de adquirirla al resto de clases sociales.

A los sofistas se les reprochó su carácter errante y el no respetar aquel apego a la propia ciudad, que para los griegos de entonces era una especie de dogma ético. Sin embargo, desde otro punto de vista, esta actitud también es algo positivo: los sofistas comprendieron que los estrechos límites de la polis ya no tenían razón de ser, convirtiéndose en portadores de demandas panhelénicas, y más que ciudadanos de una simple ciudad, se

sintieron ciudadanos de la Hélade. En este aspecto supieron ver incluso más allá que Platón y Aristóteles, que continuaron considerando a la ciudad-estado como paradigma del Estado ideal.

Los sofistas manifestaron una notable libertad de espíritu con respecto a la tradición, las normas y las conductas codificadas, y mostraron una confianza ilimitada en las posibilidades de la razón. Por tal motivo fueron llamados los «ilustrados griegos», expresión que los define muy bien, entendida en el contexto histórico correspondiente.

Los sofistas no constituyeron en absoluto un bloque compacto de pensadores. L. Robín ha escrito con toda justicia que «la sofística del siglo V representa un conjunto de afanes independientes, destinados a satisfacer idénticas necesidades, apelando a medios análogos». Ya hemos visto cuáles eran estas necesidades. Debemos examinar ahora estos afanes independientes y estos medios análogos. Con objeto de orientarnos de una forma preliminar, es necesario distinguir entre tres grupos de sofistas: 1) los grandes y célebres maestros de la primera generación, que no carecían en absoluto de criterios morales y que el mismo Platón considera dignos de un cierto respeto; 2) los cristas, que llevaron a un exceso el aspecto formal del método, no se interesaron por los contenidos y carecieron asimismo de la altura moral de los maestros; 3) por último, los sofistas políticos, que utilizaron las ideas sofísticas en un sentido que hoy calificaríamos de «ideológico», esto es con finalidades políticas, y que cayeron en diversos excesos, llegando

incluso a la teorización del inmoralismo. Nos detendremos más, evidentemente, en el primer grupo de solistas, ya que los demás constituyen —de modo exclusivo o al menos predominante— una degeneración del fenómeno.

2. Protágoras y el método de la Antilogía

El más famoso y el más celebrado de los sofistas fue Protágoras, nacido en Abdera en la década que va desde el 491 al 481 a. C. y pasó varias temporadas en Atenas, donde logró un gran éxito. Fue muy apreciado por los políticos. (Pericles le confió el encargo de preparar la legislación destinada a la nueva colonia de Turi, en el 444 a.C.). Su obra principal son Las antilogías, de la cual sólo poseemos algunos testimonios.

La proposición básica del pensamiento de Protágoras consistió en el siguiente axioma: «El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en aquello que son, y de las que no son en aquello que no son» (principio del homo mensura). Protágoras entendía por «medida» la norma del juicio, mientras que «todas las cosas» abarcaban todos los hechos y todas las experiencias en general. Tal axioma se convirtió en celeberrimo y ha sido considerado —y lo es, en efecto— casi como la carta magna del relativismo occidental. Mediante este principio Protágoras quería negar la existencia de un criterio absoluto que discrimine entre ser y no-ser, verdadero y falso. El único criterio es el hombre, el hombre

individual: «Las cosas son para mí tal como se me aparecen, y son para ti tal como se te aparecen a ti.» Por ejemplo, este viento que sopla, ¿es frío o cálido? La respuesta, de acuerdo con el criterio de Protágoras, sería la siguiente: «Para quien tenga frío, es frío, y para el que no, no.» Entonces, si las cosas son así, nadie estaría en la falsedad, sino que todos estarían en la verdad (en su verdad).

El relativismo que se expresa a través del principio del homo mensura es profundizado de una forma adecuada mediante la obra ya mencionada, Las antilogías, en la que se demostraba que «acerca de cada cosa hay dos razonamientos que se contraponen entre sí». En otras palabras, con respecto a cada cosa es posible decir y contradecir, esto es, se pueden aducir razones que se anulan recíprocamente. En esto consistió precisamente el núcleo central de las enseñanzas de Protágoras: «Se trata de enseñar a criticar y a discutir, a organizar un torneo de razones contra razones» (L. Robin).

Se nos narra asimismo que Protágoras enseñaba a fortalecer el argumento más débil. Esto no quiere decir que Protágoras enseñase la injusticia y la iniquidad en contra de la justicia y la rectitud, sino sencillamente que enseñaba la manera en que —técnica y metodológicamente— era posible afianzar y conseguir la victoria del argumento (sea cual fuese su contenido objetivo) que en una discusión en unas circunstancias determinadas, pudiese resultar más débil.

La virtud enseñada por Protágoras consistía exactamente en la habilidad de hacer prevalecer cualquier punto de vista sobre su contrario. El éxito de sus enseñanzas estriba en el hecho de que los jóvenes, aprovechando esta habilidad, consideraban que se abrirían camino en las asambleas públicas, en los tribunales y en la vida política en general.

Para Protágoras, pues, todo es relativo: no existe una verdad absoluta y tampoco existen valores morales absolutos (bienes absolutos). Existe, empero, algo que es más útil, más conveniente y en consecuencia más oportuno. El sabio es aquel que conoce aquello relativo que es más útil, más conveniente y más oportuno, y que sabe convencer a los demás para que también lo reconozcan y lo pongan en práctica.

Sin embargo, el relativismo de Protágoras padeció una notable limitación en este aspecto. Parecería, en efecto, que mientras que el hombre es medida y mide realmente la verdad y la falsedad, en cambio resulta medido por la utilidad: ésta, en cierto modo, se presenta como algo objetivo.

En definitiva: para Protágoras, al parecer, el bien y el mal son respectivamente lo útil y lo perjudicial; lo mejor y lo peor son lo más útil y lo más perjudicial.

Protágoras no halló ninguna oposición entre su relativismo y su pragmatismo basado en la utilidad, debido a que lo útil en lo empírico aparece única y exclusivamente en el contexto de

correlaciones, hasta el punto de que no se puede determinar en qué consiste si no se define al mismo tiempo el tema al que se refiere lo útil, el objetivo para el cual es útil, las circunstancias en las que es útil, y así sucesivamente. Lo útil según Protágoras era un concepto relativo. Por lo tanto afirmaba sin ambages que su sabiduría consistía en saber reconocer aquello que es nocivo o que es útil para la convivencia ético-política de los hombres, y en saber demostrarlo a los demás, convenciéndolos de ello. Sin embargo, según los testimonios que nos han sido transmitidos, es evidente que Protágoras no supo decir sobre qué bases y sobre qué fundamentos puede reconocer el sofista lo que es útil desde un punto de vista socio-político. Para lograrlo hubiera debido profundizar más en la esencia del hombre y determinar la naturaleza de ésta. Tal será la tarea que históricamente le corresponderá a Sócrates.

Finalmente sabemos que Protágoras afirmó: «De los dioses, no tengo la posibilidad de afirmar que son, o que no son.» Basándose en su método antilógico, se veía obligado a demostrar tanto los argumentos a favor de la existencia de los dioses, como los argumentos contrarios a ésta. Ello no significa que fuese ateo, como alguno ya supuso en la antigüedad, sino que era sólo un agnóstico desde el punto de vista racional (si bien desde el punto de vista práctico mantenía al parecer una actitud positiva hacia los dioses).

3. Gorgias y la Retórica

Gorgias nació en Leontini, en Sicilia, alrededor del 485/480 a.C. y vivió en perfecta salud física durante más de un siglo. Viajó por toda Grecia, obteniendo amplios consensos. Su obra filosófica más profunda lleva el título *Sobre la naturaleza y sobre el no-ser* (inversión del título de la obra de Meliso).

Mientras que Protágoras parte del relativismo y edifica sobre él el método de la antilogía, Gorgias parte del nihilismo y sobre él construye su retórica. El tratado *Sobre la naturaleza y sobre el no-ser* es una especie de manifiesto del nihilismo occidental, estructurado sobre las tres tesis siguientes: 1) no existe el ser, esto es, nada existe. En efecto, los filósofos que han hablado del ser lo han defendido de un modo que provoca conclusiones que se anulan mutuamente, con lo que el ser no podrá ser ni uno, ni múltiple, ni no engendrado y por lo tanto no sería nada. 2) en el supuesto de que existiese es ser, no podría ser cognoscible. Para probar esta afirmación, Gorgias intentó quitar validez a la máxima parmenidiana según la cual el pensamiento es, siempre y únicamente, pensamiento del ser y el no-ser es impensable. Hay cosas pensadas (por ejemplo pueden pensarse niños que corran sobre el mar) que no existen, y las hay no existentes (Escila, la Quimera) que son pensadas. Existe pues divorcio y ruptura entre ser y pensamiento. 3) en el supuesto de que fuese pensable, el ser resultaría inexpressable. La palabra no puede comunicar con valor de verdad nada distinto de sí misma: «Aquello que uno ve, ¿cómo (...) podría expresarlo con la palabra? ¿O cómo podría esto convertirse en manifiesto para quien

lo escucha, sin haberlo visto? Al igual que la vista no conoce los sonidos, tampoco el oído oye los colores, sino los sonidos; dice, sin duda, quien dice, pero no dice ni un color ni una experiencia.»

Eliminada la posibilidad de llegar a una verdad absoluta (aletheia) parecería que a Gorgias sólo le queda el camino de la opinión (doxa). En cambio, Gorgias también niega esta opinión, considerándola la más falaz de las cosas. Busca avanzar por una tercera vía, la de la razón que se limita a iluminar hechos, circunstancias o situaciones de la vida de los hombres y de las ciudades, y tal vía «no es la ciencia que permite definiciones o reglas absolutas, ni la errabunda opinión individualista. Es (...) un análisis de la situación, una descripción de lo que se debe y no se debe hacer (...) Gorgias es así uno de los primeros representantes de una ética de la situación. Los deberes varían según el momento, la edad o la característica social; una misma acción puede ser buena o mala según quien la realiza. Es evidente que esta labor teórica —efectuada sin bases metafísicas y sin principios absolutos— comporta una amplia aceptación de opiniones generalizadas: esto explica la extraña combinación de novedad y de tradición que hallamos en Gorgias» (M. Migliori).

En cambio es nueva su postura con respecto a la retórica. Si no existe una verdad absoluta y todo es falso, la palabra adquiere una autonomía propia, casi carente de límites, porque no está sometida a los vínculos del ser. Dada su independencia ontoveritativa, se convierte —o puede convertirse en algo dispuesto a

todo. Y es aquí donde descubre Gorgias en lo teórico aquel aspecto de la palabra por el cual ésta, prescindiendo de toda verdad, puede hacerse portadora de persuasión, de creencia y de sugestión. La retórica es exactamente aquel arte que aprovecha hasta el fondo este aspecto de la palabra y que puede definirse como el arte de persuadir. Este arte, en la Grecia del siglo V a.C. era «el verdadero timón en las manos del hombre de Estado» (W. Jaeger). Al político en aquella época también se le llamaba «retórico», es decir experto en retórica. Para Gorgias ser retórico consiste en «ser capaces de persuadir a los jueces en los tribunales, a los consejeros en el consejo, a los miembros de la asamblea popular en la asamblea, y así en todas las demás reuniones que haya entre ciudadanos». El valor y la importancia política de la retórica se vuelve evidente, y por consiguiente se justifica el enorme éxito de Gorgias.

Por último Gorgias fue el primer filósofo que trató de teorizar lo que hoy denominaríamos «vertiente estética» de la palabra y la esencia de la poesía, que él definió así: «La poesía, en sus distintas formas, la considero y la llamo un discurso con metro, y quien la escucha se ve invadido por un estremecimiento de pavor, por una compasión que arranca las lagrimas, por una acuciante ansia llena de dolor, y el alma padece, por efecto de las palabras, un padecimiento que le es propio, al experimentar las fortunas y los infortunios de hechos y de personas extrañas.

El arte pues, al igual que la retórica, consiste en provocar sentimientos, pero a diferencia de aquella, no se propone intereses

prácticos, sino un engaño poético (apate) en cuanto tal (estética no patética). Y dicho engaño, naturalmente, es una pura ficción poética. Gorgias podía afirmar con razón que en esta clase de engaño «quien engaña actúa mejor que el que no engaña y quien resulta engañado es más sabio que el que no es engañado». El que engaña, esto es el poeta, es mejor debido a su capacidad creadora de ilusiones poéticas, mientras que el engañado es mejor porque está capacitado para comprender el mensaje de esa creatividad. Tanto Platón como Aristóteles recogerán estos pensamientos, el primero para negar la validez al arte, y el segundo en cambio para descubrir la potencia catártica, purificadora, del sentimiento poético, como tendremos ocasión de ver.

4. Pródico y la sinonimia

Pródico nació en Ceo alrededor del 470/460 a.C. y enseñó en Atenas con éxito. Su obra cumbre se titulaba *Horai* (probablemente, diosas de la fecundidad).

Pródico también fue maestro en hacer discursos y Sócrates lo recuerda en tono de broma como su maestro. La técnica que proponía se basaba en la sinonimia, es decir, en distinguir entre los diversos sinónimos y en la exacta determinación de los matices que entraña el significado de cada uno. Como veremos, esta técnica no dejó de ejercer un influjo benéfico sobre la metodología socrática, que buscaba el «qué es», la esencia de las diversas cosas.

En ética se hizo famoso por su reinterpretación en clave solista del célebre mito que representa a Hércules ante la bifurcación de senderos, teniendo que elegir entre la virtud y el vicio. En dicha reinterpretación de la virtud aparece como el medio más idóneo para obtener la verdadera ventaja y la verdadera utilidad.

Por último fue originalísima su interpretación de los dioses. Según Pródico los dioses son la encarnación de lo útil y de lo ventajoso: «Los antiguos consideraron como dioses, en virtud de la ventaja que de ello se derivaba, al sol, la luna, las fuentes y, en general, a todas las fuerzas que nos sirven para vivir, como por ejemplo el Nilo, en el caso de los egipcios.»

5. La corriente naturalista de la sofística: Hippias y Antifonte

Constituye un lugar común la afirmación según la cual los sofistas habrían contrapuesto la ley a la naturaleza. En realidad tal contraposición no se da en Protágoras ni en Gorgias ni en Pródico. En cambio aparece en Hippias de Elis y en Antifonte, que vivieron a finales del siglo V a. C.

Hippias es famoso por haber propuesto una forma de conocimiento enciclopédico y por haber enseñado el arte de la memoria (mnemotécnica) entre las materias de enseñanza concedía gran importancia a la matemática y a las ciencias naturales, porque pensaba que el conocimiento de la naturaleza era indispensable

para una vida recta, que debía ajustarse precisamente a las leyes naturales, más que a las leyes humanas. La naturaleza une a los hombres, mientras que la ley a menudo los divide. Así la ley queda devaluada cuando se opone a la naturaleza y en la misma medida en que se oponga a ella. Por lo tanto surge la distinción entre un derecho o una ley natural y un derecho positivo, es decir, promulgado por los hombres. El primero es eternamente válido, el segundo es contingente. Se plantean así las premisas que llevará a una desacralización total de las leyes humanas, que serán consideradas como normas arbitrarias. Hippias, sin embargo, extrae de esa distinción consecuencias más positivas que negativas. En particular afirma que —basándose en la naturaleza, en las leyes de la naturaleza— carecen de sentido las discriminaciones de las leyes positivas que dividen a los ciudadanos en el seno de una misma ciudad. Nació así un ideal cosmopolita e igualitario que para los griegos resultaba extremadamente novedoso.

Antifonte radicaliza la antítesis entre la naturaleza y la ley afirmando con terminología eleática que la naturaleza es la verdad y la ley positiva es la opinión, con lo cual la una es casi siempre antitética a la otra. Llega a decir, por consiguiente, que hay que seguir las leyes naturales y, cuando pueda hacerse con impunidad, transgredir las de los hombres.

Las concepciones igualitarias y cosmopolitas ya aparecidas en Hippias también son radicalizadas por Antifonte, que llega a afirmar además la igualdad entre todos los hombres: «Respetamos y

veneramos a quien es de noble origen, pero el que posee orígenes humildes, no lo respetamos ni lo honramos. En esto nos comportamos como bárbaros los unos con los otros, porque por naturaleza todos somos absolutamente iguales, tanto los griegos como los bárbaros.»

La ilustración sofista ha eliminado aquí no sólo los viejos prejuicios de casta de la aristocracia y la clausura tradicional de la polis, sino también el prejuicio más radical —compartido por todos los griegos— acerca de su superioridad con respecto a los demás pueblos: cualquier ciudadano de cualquier ciudad es igual al de otra, cualquier hombre de cualquier clase es igual al de otra, cualquier hombre de cualquier país es igual al de otro país, porque por naturaleza todos los hombres son iguales a todos los demás hombres. Con todo, Antifonte no llega a decir en qué consiste tal igualdad y cuál es su fundamento: como máximo se limita a decir que todos somos iguales porque todos tenemos las mismas necesidades naturales, todos respiramos con la boca, con la nariz, etc. Una vez más, es preciso esperar a Sócrates para obtener la solución del problema.

6. Los Eristas y los Sofistas Políticos

La antilogía de Protágoras al corromperse engendró la erística, el arte de disputar mediante palabras cuyo objetivo consistía en la disputa misma. Los eristas discurrieron toda una serie de

problemas, que se planteaban de un modo que las posibles respuestas eran siempre refutables; dilemas que, aunque fuesen solucionados tanto en sentido afirmativo como negativo, siempre llevaban a respuestas que se podían contradecir: hábiles juegos conceptuales, elaborados mediante términos, que debido a su polivalencia semántica, siempre ponían al oyente en situación de verse derrotado. En resumen, los eristas inventaron toda aquella estructura de razonamientos capciosos y falsos que fueron llamados «sofismas». Platón en el Eutidemo representa la erística a la perfección mostrando toda su vacuidad.

En cambio, los llamados sofistas políticos extrajeron sus armas del nihilismo y de la retórica de Gorgias. Critias durante la segunda mitad del siglo V a.C. desacralizó el concepto de los dioses, considerándolos como una especie de espantapájaros hábilmente introducido por un hombre político, particularmente inteligente, con el propósito de hacer respetar las leyes que por sí mismas carecen de fuerza para imponerse, sobre todo en aquellos casos en los que los custodios de las leyes no pueden vigilar a los hombres.

Trasímaco de Calcedonia, durante las últimas décadas del siglo V a. C. llegó a sostener que «lo justo es la ventaja del más poderoso». Y Calicles, protagonista del Gorgias platónico, que si no fue un personaje histórico refleja sin embargo el modo de pensar de los sofistas políticos, afirmaba que por naturaleza es justo que el fuerte domine al débil y que lo subyugue por completo. No obstante, como ya hemos dicho, estas posturas constituyen una verdadera

perversión de la sofística. Su otra cara, la más auténtica y positiva, es la que Sócrates nos revelará.

7. Conclusiones acerca de la sofística

Hemos comprobado que, aunque sea de modos diversos, los sofistas desplazaron el eje de la indagación filosófica desde el cosmos hasta el hombre. Y precisamente en tal desplazamiento reside su significado histórico y filosófico de mayor relevancia. Abrieron el camino a la filosofía moral, si bien no supieron alcanzar sus fundamentos últimos, porque no lograron determinar la naturaleza del hombre en cuanto tal. Sin embargo, incluso aquellos aspectos de la sofística que a muchos les han parecido exclusivamente destructivos, poseen un sentido positivo. Era preciso, en efecto, que determinadas cosas fuesen destruidas, para poderlas reconstruir sobre bases nuevas y más sólidas y era necesario quebrar ciertas perspectivas demasiado estrechas, con objeto de abrir otras más amplias. Recordemos los ejemplos más significativos.

Los naturalistas habían criticado las viejas concepciones antropomórficas de lo divino y las habían identificado con el principio. Los sofistas rechazaron a los viejos dioses, pero al rechazar también la búsqueda del principio avanzaron hacia una negación de lo divino. Protágoras se mostró agnóstico, Gorgias llegó aún más allá con su nihilismo. Pródico interpretó a los dioses como una hipóstasis de lo

útil y Critias, como la invención ideológica elaborada por un político hábil. Sin lugar a dudas, después de estas críticas no se podía dar marcha atrás: para pensar lo divino era preciso buscar y hallar una esfera más alta en la que colocarlo.

Cabe decir lo mismo acerca de la verdad. Antes de que surgiese la filosofía, la verdad no se distinguía de las apariencias. Los naturalistas contrapusieron el logos a las apariencias y sólo en él reconocieron la verdad. Protágoras, empero, escindió el logos en los dos razonamientos y descubrió que el logos dice y contradice; Gorgias rechazó el logos como pensamiento y sólo lo consideró como una palabra mágica, pero se encontró con una palabra que puede decir todo lo contrario de todo y, por lo tanto, que en realidad no puede expresar nada. Estas experiencias son trágicas, como ha afirmado un brillante intérprete de los sofistas. Más aún, cabe decir que son trágicas porque pensamiento y palabra han perdido su objeto y su regla, han perdido el ser y la verdad. La corriente naturalista de los sofistas —que, de alguna forma, aunque sea confusa, intuyó eso— se ilusionó con hallar un contenido, en cierto modo objetivo, a través del enciclopedismo; pero este enciclopedismo, en cuanto tal, se reveló como algo por completo inútil. La palabra y el pensamiento debían recuperar la verdad a un nivel más elevado.

Lo mismo es válido con respecto al hombre. Los sofistas destruyeron la vieja imagen del hombre característica de la poesía y de la tradición prefilosófica, pero no supieron construir una nueva.

Protágoras consideró al hombre predominantemente como sensibilidad y sensación relativizadora; Gorgias, como sujeto de emociones móviles, susceptible de ser conducido en cualquier dirección mediante la retórica; y los sofistas que apelaron a la naturaleza, hablaron de hombre como si fuese una naturaleza biológica y animal, omitiendo o incluso silenciando su naturaleza espiritual. El hombre, para reconocerse a sí mismo, debía hallar una base más sólida. A continuación, veremos cómo Sócrates supo finalmente encontrarla.

CAPÍTULO IV

SÓCRATES Y LOS SOCRÁTICOS MENORES

1. Sócrates y la fundación de la filosofía moral occidental

1.1. La vida de Sócrates y la cuestión socrática (el problema de las fuentes)

Sócrates nació en Atenas en el 470/469 a.C. y murió en el 399 a.C., condenado a muerte por impiedad (fue acusado de no creer en los dioses de la ciudad y de corromper a los jóvenes; no obstante, tras esas acusaciones se ocultaban resentimientos de diversas clases y maniobras políticas). Fue hijo de un escultor y de una comadrona. No fundó una escuela, como los demás filósofos, pero enseñó en lugares públicos (en los gimnasios, en las plazas públicas), como una especie de predicador laico, ejerciendo una enorme fascinación no sólo sobre los jóvenes, sino también sobre hombres de todas las edades, lo cual le ganó notables aversiones y enemistades.

Parece cada vez más evidente que en la vida de Sócrates hay que distinguir dos fases. En la primera frecuentó los físicos, sobre todo a Arquelao, quien —como ya hemos visto— profesaba una doctrina similar a la de Diógenes de Apolonia (que mezclaba de modo ecléctico a Anaxímenes con Anaxágoras). Se hizo eco del influjo de la sofística y se planteó sus mismos problemas, aunque en abierta polémica con las soluciones que proponían los sofistas

mayores. No es extraño, pues, que Aristófanes en su célebre comedia *Las nubes*, estrenada en el 423, cuando Sócrates no había llegado aún a los cincuenta años— presente un Sócrates muy distinto al Sócrates que nos describen Platón y Jenofonte, que es el Sócrates de la vejez., el Sócrates en el último tramo de su existencia.

No obstante, como ha manifestado A.E. Taylor con mucho acierto los, dos momentos de la vida de Sócrates tienen sus raíces en la etapa histórica en la que le tocó vivir, más que en los hechos de su vida individual. No podemos ni siquiera comenzar a comprender a Sócrates, si no tenemos muy claro que su juventud y su primera madurez transcurrieron en una sociedad separada de aquella en la que se formaron Platón y Jenofonte, por un abismo tan considerable como el que divide a la Europa anterior a la guerra de la Europa de posguerra. Sócrates no escribió nada, ya que consideraba que su mensaje debía comunicarse a través de la palabra viva, a través del diálogo y la oralidad dialéctica, como se ha dicho con precisión.

Sus discípulos establecieron por escrito una serie de doctrinas que se le atribuyen. Esas doctrinas, sin embargo, a menudo no coinciden y, a veces, incluso se contradicen. Aristófanes caricaturiza a un Sócrates que, como hemos observado, no es el de la última madurez. En la mayor parte de sus diálogos Platón idealiza a Sócrates y lo convierte en portavoz de sus propias doctrinas; en consecuencia, resulta muy difícil determinar qué es lo que pertenece

efectivamente a Sócrates y qué corresponde, en cambio, a replanteamientos y reelaboraciones que formula Platón. Jenofonte en sus escritos socráticos presenta a un Sócrates a escala reducida, con rasgos que a veces rozan lo superficial (habría sido realmente imposible que los atenienses tuviesen motivos para condenar a muerte a un hombre como Sócrates que nos describe Jenofonte). Aristóteles habla de Sócrates de forma ocasional; sin embargo, con frecuencia se ha considerado que sus afirmaciones son las más objetivas. Con todo, Aristóteles no fue contemporáneo suyo. Pudo sin duda documentarse acerca de lo que nos refiere; pero le faltó el contacto directo con el personaje, contacto que en el caso de Sócrates resulta insustituible. Finalmente los diversos socráticos, fundadores de las llamadas «escuelas socráticas menores», poco nos han dejado y este poco no sirve más que para iluminar un aspecto parcial de Sócrates.

En tal estado de cosas, se ha llegado a sostener la tesis de la imposibilidad de reconstruir la figura histórica y el auténtico pensamiento de Sócrates, y las investigaciones socráticas han conocido una grave crisis durante varios lustros. Hoy en día, sin embargo, se va abriendo camino el criterio que podría definirse como «perspectiva del antes y del después de Sócrates», más bien que una elección entre las diversas fuentes o una ecléctica combinación de éstas. Nos explicaremos mejor. Cabe constatar que a partir del momento en que Sócrates actúa en Atenas la literatura en general y la filosofía en particular experimentan una serie de novedades de

alcance muy considerable, que más tarde en el ámbito griego permanecen como adquisiciones irreversibles y puntos de referencia constante. Pero hay más aún: las fuentes que antes hemos mencionado —y también otras— concuerdan en atribuir a Sócrates la autoría de tales novedades, ya sea de modo explícito o implícito. Por tanto con un alto grado de probabilidad podremos referir a Sócrates aquellas doctrinas que la cultura griega recibe a partir del momento en que Sócrates actúa en Atenas y que nuestros documentos atribuyen a él. Si se replantea de acuerdo con estos criterios la filosofía socrática manifiesta un influjo tan notable en el desarrollo del pensamiento griego, y en general del pensamiento occidental, que puede compararse con una auténtica revolución espiritual.

1.2. El descubrimiento de la esencia del hombre (el hombre es su «psyche»)

Después de un lapso dedicado a escuchar la enseñanza de los últimos naturalistas, como hemos indicado antes, pero sin hallarse en absoluto satisfecho con éstos, Sócrates centró definitivamente su interés en la problemática del hombre. Los naturalistas, buscando resolver el problema del principio y de la physis, se contradijeron hasta el punto de sostener todo y lo contrario de todo (el ser es uno, el ser es muchos; nada se mueve todo se mueve; nada se genera ni se destruye, todo se genera y

todo se destruye); lo cual significa que se afanaron sobre problemas insolubles para el hombre. Por consiguiente Sócrates se centró sobre el hombre, al igual que los sofistas, pero a diferencia de ellos, supo llegar al fondo de la cuestión, como para admitir —a pesar de su afirmación general de no saber, de la que hablaremos después— que era un sabio en esta materia: «Por la verdad, oh atenienses, y por ninguna otra razón me he ganado este nombre, si no es a causa de una cierta sabiduría. ¿Y cuál es esta sabiduría? Tal sabiduría es precisamente la sabiduría humana (es decir, aquella que puede tener el hombre sobre el hombre): y con esta sabiduría es verdaderamente posible que yo sea sabio.»

Los naturalistas buscaban responder al interrogante: « ¿Qué es la naturaleza y cuál es la realidad última de las cosas?» En cambio, Sócrates trata de responder al problema siguiente: « ¿Cuál es la naturaleza y la realidad última del hombre? ¿Cuál es la esencia del hombre?»

Finalmente se llega a una respuesta precisa e inequívoca: el hombre es su alma, puesto que su alma es precisamente aquello que lo distingue de manera específica de cualquier otra cosa. Sócrates entiende por alma nuestra razón y la sede de nuestra actividad pensante y ética. En pocas palabras: el alma es para Sócrates el yo consciente, es decir, la conciencia y la personalidad intelectual y moral. En consecuencia, gracias a este descubrimiento —como ha sido puesto de relieve con toda justicia— «Sócrates creó la tradición moral e intelectual de la que Europa ha vivido siempre, a

partir de entonces» (A.E. Taylor). Uno de los mayores historiadores del pensamiento griego ha precisado aún más: «la palabra "alma", para nosotros, debido a las corrientes espirituales a través de las cuales ha pasado a lo largo de la historia, siempre suena con un matiz ético y religioso; al igual que las palabras "servicio de Dios" y "cura de almas" (también utilizadas por Sócrates), suena a cristiana. Pero este significado superior lo adquirió por primera vez en la predicación protréptica de Sócrates» (W. Jaeger).

Es evidente que si el alma es la esencia del hombre, cuidar de sí mismo significa cuidar no el propio cuerpo sino la propia alma, y enseñar a los hombres el cuidado de la propia alma es la tarea suprema del educador, que fue precisamente la tarea que Sócrates consideró haberle sido encomendada por el Dios, como se lee en la Apología: «Que ésta... es la orden del Dios; y estoy persuadido de que para vosotros no habrá mayor bien en la ciudad que esta obediencia mía al Dios. En verdad, a lo largo de mi caminar no hago otra cosa que persuadirlos, a jóvenes y viejos, de que no es el cuerpo de lo que debéis preocuparos ni de las riquezas ni de ninguna otra cosa, antes y más que del alma, para que ésta se convierta en óptima y virtuosísima y que la virtud no nace de la riqueza, sino que la riqueza nace de la virtud, así como todas las demás cosas que constituyen bienes para el hombre, tanto para los ciudadanos individuales como para la polis»

Uno de los razonamientos fundamentales realizados por Sócrates para probar esta tesis es la siguiente. Uno es el

instrumento del cual nos valemos y otro es el sujeto que se vale de dicho instrumento. Ahora bien el hombre se vale del propio cuerpo como de un instrumento, lo cual significa que son cosas distintas del sujeto que es el hombre y el instrumento, que es el cuerpo. A la pregunta de ¿qué es el hombre?, no se podrá responder que es su cuerpo, sino que es aquello que se sirve del cuerpo, la psyche, el alma (la inteligencia) es la que se sirve del cuerpo, de modo que la conclusión es inevitable: «Nos ordena conocer el alma aquel que nos advierte “Conócete a ti mismo”.» Sócrates llevó esta doctrina suya hasta tal punto de conciencia y de reflexión crítica, que logró deducir todas las consecuencias que lógicamente surgen de ella, como veremos enseguida.

1.3. El nuevo significado de «virtud» y la nueva tabla de valores

En griego lo que nosotros hoy llamamos «virtud» se dice arete, como hemos mencionado ya, y significa aquello que convierte a una cosa buena y perfecta en aquello que es o, mejor aún, significa aquella actividad y modo de ser que perfecciona a cada cosa, haciéndola ser aquello que debe ser. (Los griegos hablaban, por lo tanto, de una virtud de los distintos instrumentos, de una virtud de los animales, etc.; por ejemplo, la virtud del perro consiste en ser un buen guardián, la del caballo, en correr con rapidez, y así sucesivamente.) En consecuencia la virtud del hombre no podrá ser

más que lo que hace que el alma sea como debe ser, de acuerdo con su naturaleza, es decir, buena y perfecta. En esto consiste, según Sócrates, la ciencia o conocimiento, mientras que el vicio será la privación de ciencia y de conocimiento, es decir, la ignorancia.

De este modo Sócrates lleva a cabo una revolución en la tabla tradicional de los valores. Los verdaderos valores no son aquellos que están ligados a las cosas exteriores, como la riqueza, el poder o la fama, y tampoco aquellos que están ligados al cuerpo, como la vida, la fuerza física, la salud o la belleza, sino exclusivamente los valores del alma que se hallan todos incluidos en el conocimiento. Por supuesto, esto no significa que todos los valores tradicionales se conviertan en antivalores, sin más; significa sencillamente que por sí mismos carecen de valor. Sólo se convertirán en valores si se utilizan como lo exige el conocimiento, es decir, en función del alma y de su arete.

En resumen: riqueza, poder, fama, salud, belleza y otros factores semejantes «no parece que por su propia naturaleza puedan llamarse bienes en sí mismos, sino que más bien nos encontramos con esto: si son dirigidos por la ignorancia, se revelan como males mayores que sus contrarios, porque se hallan más capacitados para servir una mala dirección; en cambio si están dirigidos por el buen juicio y por la ciencia o el conocimiento, resultan bienes mayores; por sí mismos, ni unos ni otros tienen valor».

1.4. Las paradojas de la ética socrática

La tesis socrática antes enunciada implicaba dos consecuencias que muy pronto fueron consideradas como paradojas, pero que resultan bastante importantes y que hay que aclarar del modo conveniente. 1) La virtud (todas y cada una de las virtudes: sabiduría, justicia, fortaleza, templanza) es ciencia (conocimiento) y el vicio (todos y cada uno de los vicios), ignorancia. 2) nadie peca voluntariamente y quien hace el mal lo hace por ignorancia del bien.

Estas dos proposiciones resumen lo que ha sido denominado «intelectualismo socrático», en la medida en que reducen el bien moral a un hecho de conocimiento, considerando como algo imposible conocer el bien y no hacerlo. El intelectualismo socrático ha influido sobre todo en el pensamiento de los griegos, hasta el punto de transformarse en una especie de común denominador de todos los sistemas, tanto en la edad clásica como en la edad helenística. Sin embargo, a pesar de su exageración, las dos proposiciones mencionadas contienen algunos elementos muy importantes.

En primer lugar hay que señalar la poderosa carga sintética de la primera proposición. En efecto, la opinión común de los griegos antes de Sócrates (incluyendo también a los sofistas, que aspiraban a ser maestros de la virtud) consideraba las diversas virtudes como una pluralidad (la justicia, la santidad, la prudencia, la templanza, la

sabiduría son todas ellas diferentes entre sí), cuyo nexo esencial no sabían captar. Dicho nexo era lo que convertía las diversas virtudes en una unidad (aquella que precisamente las transforma a todas y cada una de ellas en virtud). Además todos habían considerado que las diferentes virtudes eran algo que se basaba en las costumbres, en las convenciones y en los hábitos aprobados por la sociedad. Sócrates, en cambio, trata de someter la vida humana y sus valores al dominio de la razón (al igual que los naturalistas habían intentado someter al dominio de la razón el cosmos y sus manifestaciones). Puesto que para él la naturaleza misma del hombre es su alma— esto es, la razón— y las virtudes son aquello que perfecciona y actualiza plena mente la naturaleza del hombre —esto es, la razón— se vuelve evidente que las virtudes resultan ser una forma de ciencia y del conocimiento, dado que la ciencia y el conocimiento son lo que perfecciona el alma y la razón, como ya se ha dicho.

Las motivaciones que se hallan en la base de la segunda paradoja son más complejas. Sin embargo, Sócrates ha visto con mucha claridad que el hombre por su propia naturaleza busca siempre su propio bien y que, cuando hace el mal, en realidad no lo hace porque sea un mal, sino porque espera obtener de ello un bien. Decir que el mal es involuntario significa que el hombre se engaña al esperar que de él surja un bien, y que en realidad comete un error de cálculo y por lo tanto se equivoca, con lo cual en última instancia es víctima de la ignorancia.

Ahora bien, Sócrates tiene toda la razón cuando afirma que

la condición necesaria para hacer el bien consiste en el conocimiento (porque si no conozco el bien, no lo podré hacer); pero se equivoca cuando considera que, además de condición necesaria, es condición suficiente. Sócrates cae en definitiva en un exceso de racionalismo. Para hacer el bien, en efecto se requiere también el concurso de la voluntad. Los filósofos griegos empero no han concedido ninguna atención a la voluntad, que en cambio se convertirá en el elemento central y esencial para la ética de los cristianos. Para Sócrates, en conclusión, es imposible decir, veo y apruebo lo mejor, pero cuando actúo hago lo peor, pero quien ve lo que es mejor necesariamente también lo realiza. Por consiguiente, para Sócrates como para casi todos los filósofos griegos, el pecado se reducirá a un error de cálculo un error de la razón, una ignorancia del verdadero bien.

1.5. El descubrimiento socrático del concepto de libertad

La manifestación más significativa de la excelencia de la psyche o razón humana reside en lo que Sócrates denominó «autodominio» (enkrateia), esto es, en el dominio de uno mismo durante los estados de placer, de dolor y de cansancio, cuando uno está sometido a la presión de las pasiones y de los impulsos: «Cada hombre, considerando que el autodominio es la base de la virtud, debería procurar adquirirlo.» El autodominio, en substancia, significa el dominio de la propia animalidad mediante la propia racionalidad,

significa que el alma se convierta en señora del cuerpo y de los instintos ligados con el cuerpo. Es comprensible, pues, que Sócrates haya identificado expresamente la libertad humana con este dominio racional de la animalidad. El hombre verdaderamente libre es aquel que sabe dominar sus instintos, y el hombre verdaderamente esclavo es aquel que no sabe dominar sus propios instintos y que se convierte en víctima de ellos.

Estrechamente vinculado con este concepto de autodominio y de libertad está el concepto de autarquía, es decir, de autonomía. Dios no tiene necesidad de nada, y el sabio es aquel que más se aproxima a este estado, aquel que trata de necesitar lo menos posible. En efecto, al sabio que vence a los instintos y elimina todo lo superfluo, le basta con la razón para vivir feliz.

Como se ha indicado con toda justicia, aquí nos hallamos ante una nueva concepción del héroe. Tradicionalmente el héroe era la persona capaz de triunfar sobre todos los enemigos, peligros, adversidades y fatigas exteriores; el nuevo héroe es aquel que sabe vencer a los enemigos interiores: «Solamente el sabio, que ha aplastado a los monstruos salvajes de las pasiones que se agitan en su pecho, es realmente suficiente para sí mismo: se encuentra lo más cerca posible de la divinidad, del ser que no tiene la necesidad de nada» (W. Jaeger).

1.6. El nuevo concepto de felicidad

La mayor parte de los filósofos griegos, precisamente a partir de Sócrates, presentó al mundo su propio mensaje como un mensaje de felicidad. En griego «felicidad» se dice eudaimonia, que originariamente significaba haberle tocado a uno en suerte un demonio guardián bueno y favorable, que garantizaba un destino favorable y una vida próspera y placentera. Los presocráticos, empero, ya habían interiorizado este concepto. Heraclito había escrito que «el carácter moral es el verdadero demonio del hombre y la felicidad es muy distinta de los placeres», y Demócrito había afirmado que «la felicidad no reside en los bienes externos, el alma es la morada de nuestro destino».

El discurso socrático profundiza y fundamenta de modo sistemático estos conceptos, basándose en las premisas que antes hemos mencionado. La felicidad no puede venir de las cosas externas ni del cuerpo, sino solo del alma, porque ésta y solo esta es la esencia del hombre. El alma es feliz cuando está ordenada, es decir cuando es virtuosa. En mi opinión dice Sócrates, quien es virtuoso, ya sea hombre o mujer es feliz.

El injusto y el malvado son infelices.» Al igual que la enfermedad y el dolor físico es un desorden del cuerpo, la salud del alma consiste en su orden y este orden espiritual y esta armonía interior constituyen la felicidad.

Por ello, según Sócrates, el hombre virtuoso entendido en este sentido «no puede padecer ningún mal ni en la vida ni en la

muerte». En la vida no, porque los demás pueden dañar sus posesiones o su cuerpo, pero jamás arruinar su armonía interior y el orden de su alma. Tampoco después de la muerte, porque si hay un más allá, el virtuoso obtiene un premio; si no lo hay, ya ha vivido bien esta vida, y el más allá es como un ser en la nada. En cualquier caso, Sócrates creyó con firmeza que la virtud logra su auténtico premio en sí misma, de manera intrínseca, es decir, esencial, y que vale la pena ser virtuoso, porque la virtud en sí misma es ya un fin. De acuerdo con Sócrates, el hombre puede ser feliz en esta vida, cualesquiera que sean las circunstancias en que le toque vivir y cualquiera que sea su destino en el más allá. El hombre es el verdadero artífice de su propia felicidad o infelicidad.

1.7. La revolución de la «no violencia»

Se ha discutido muchísimo acerca de las razones que motivaron la condena a muerte de Sócrates. Desde el punto de vista jurídico es evidente que era culpable del delito que se le imputaba. «No creía en los dioses de la ciudad» porque creía en un Dios superior, y «corrompía a los jóvenes» porque les enseñaba esta doctrina. Sin embargo, después de haberse defendido denodadamente ante el tribunal —buscando demostrar que se hallaba en posesión de la verdad— y no habiendo logrado convencer a los jueces, aceptó la condena y se negó a huir de la cárcel a pesar de que sus amigos habían organizado todo lo necesario para la fuga.

Las motivaciones que le animaban eran ejemplares: la fuga habría significado una violación del veredicto y, por lo tanto, una violación de la ley. La verdadera arma de la que dispone el hombre es su razón y la persuasión. Si al hacer uso de la razón el hombre no logra sus objetivos mediante la persuasión, debe resignarse, porque la violencia es en sí misma algo impío. Platón pone en boca de Sócrates lo siguiente: «No se debe desertar, ni retirarse, ni abandonar el propio puesto, sino que en la guerra y ante un tribunal y en cualquier otro lugar, es preciso hacer aquello que mandan la patria y la ciudad, o bien persuadirlas acerca de qué es en realidad la justicia pero hacer uso de la violencia es cosa impía.»

Jenofonte escribe: «Prefirió morir, permaneciendo fiel a las leyes antes que vivir violándolas.»

Solón, al imponer leyes a Atenas, ya había proclamado con voz muy alta: «No quiero apelar a la violencia de la tiranía», sino a la justicia. Y un especialista ha señalado muy oportunamente lo siguiente: que en el Ática de los primeros siglos un hombre a quien le supo en suerte el poder no lo haya ejercido, sino que haya renunciado a él por amor a la justicia, es algo que ha tenido consecuencias incalculables para la vida jurídica y política de Grecia y de Europa (B. Snell). No obstante la postura que asumió Sócrates fue aún más importante. Con él, la noción de la revolución de la no violencia, además de explícitamente teorizada, queda prácticamente demostrada.

Con su propia muerte, transformándose así en una conquista perenne. Martin Luther King, el líder negro norteamericano de la revolución no violenta, apelaba a los principios socráticos, además de hacer referencia a los principios cristianos.

1.8. La teología socrática

¿Cuál era la noción de Dios que enseñaba Sócrates, y que sirvió de pretexto a sus enemigos para condenarlo a muerte, ya que era contraria a los dioses en que creía la ciudad? Era la concepción que filósofos naturalistas habían preparado de forma indirecta y que había culminado en el pensamiento de Anaxágoras y de Diógenes de Apolonia, consistente en el Dios-inteligencia ordenadora. Sócrates, no obstante, libera esta concepción de los supuestos propios de dichos filósofos (sobre todo, de los de Diógenes), eliminando factores de carácter físico y elevándola a un plano lo más exento posible de rasgos propios de la anterior filosofía de la naturaleza.

Sobre este tema sabemos muy poco a través de Platón, pero Jenofonte nos informa con amplitud. He aquí el razonamiento que leemos en los Memorables, que constituye la primera prueba racional de la existencia de Dios que haya llegado hasta nosotros y que servirá de base para todas las pruebas siguientes, a) Aquello que no es mero fruto del azar, sino que se ha constituido para lograr un objetivo y un fin postula una inteligencia que lo haya producido ex

profeso. En particular, si observamos al hombre, advertiremos que todos y cada uno de sus órganos poseen una finalidad, de modo que no pueden en ningún caso ser explicados como consecuencia del azar, sino únicamente como obra de una inteligencia que ha concebido expresamente dicha finalidad, b) En contra de este argumento cabría objetar que, si bien los artífices de esta tierra aparecen junto a sus obras, esta Inteligencia no se ve. Sin embargo, apunta Sócrates, la objeción no se sostiene, porque tampoco nuestra alma (inteligencia) se ve, y no obstante nadie se atreverá a afirmar que, puesto que el alma (inteligencia) no se ve, no existe, y que hacemos todo lo que hacemos por puro azar (sin inteligencia), c) Finalmente, de acuerdo con Sócrates, es posible establecer, sobre la base de los privilegios que posee el hombre con respecto a todos los demás seres (por ejemplo, la estructura física más perfecta y, sobre todo, la posesión de alma y de la inteligencia), que el artífice divino se ha cuidado del hombre de una forma totalmente peculiar.

Como se aprecia con facilidad, el argumento gira en torno a este núcleo central: el mundo y el hombre están constituidos de un modo tal (orden, finalidad) que sólo una causa adecuada (ordenadora, que otorga una finalidad y, por lo tanto, inteligente) puede dar razón de ellos. A quienes rechazaban este razonamiento, Sócrates —con su habitual ironía— les hacía notar que en nosotros hay una pequeña parte de todos los elementos que están presentes en el universo de una forma masiva, cosa que nadie osa negar. ¿Cómo podríamos pretender entonces los hombres el habernos

quedado con toda la inteligencia que existe, y que fuera de nosotros no pueda existir otra inteligencia? Es evidente la incongruencia lógica de la pretensión.

El Dios de Sócrates es inteligencia que conoce todas las cosas sin excepción, es actividad ordenadora y providencia. Una Providencia que, sin embargo, se ocupa del mundo y de los hombres en general, y también del hombre virtuoso en particular (para la mentalidad de los antiguos, lo semejante se halla en comunidad con lo semejante y, por lo tanto, Dios posee una comunidad estructural con el bueno), pero no con el individuo humano en cuanto tal (y muchísimo menos con el malvado). Una Providencia que se ocupa del individuo en cuanto tal aparecerá únicamente en el pensamiento cristiano.

1.9. El «daimonion» socrático

Entre los cargos que se formulaban contra Sócrates también se contaba el de introducir nuevas daimonia, nuevas entidades divinas. Sócrates en la Apología dice a este propósito: «la razón (...) es aquella que varias veces y en diversas circunstancias me habéis oído decir, esto es, que en ella se lleva a cabo algo divino y demoníaco, precisamente aquello que Meleto (el acusador) mofándose ha escrito en su acta de acusación: es como una voz que se hace sentir en mi interior desde que era niño, y que cuando se hace oír, siempre me aparta de aquello que estoy a punto de hacer,

pero jamás me exhorta a hacer algo.» El daimonion socrático era por lo tanto una voz divina que le prohibía determinadas cosas: él la interpretaba como una suerte de privilegio que lo salvó más de una vez de los peligros o de experiencias negativas.

Los estudiosos han quedado bastante perplejos ante este daimonion, y las exegesis que se han propuesto acerca de él son muy diversas. Algunos han pensado que Sócrates ironizaba, otros han hablado de la voz de la conciencia y algunos mencionan el sentimiento que caracteriza al genio. Sin embargo, también podría apelarse a la psiquiatría y considerar la voz divina como un hecho patológico, o bien reclamar la intervención de las categorías psicoanalíticas. Resulta obvio, con todo, que al hacer esto se caería en lo arbitrario.

Para ceñirse a los hechos, es preciso decir lo siguiente. En primer lugar, hay que advertir que el daimonion no tiene nada que ver con el ámbito de las verdades filosóficas. En realidad la voz divina interior no le revela a Sócrates nada de la sabiduría humana de la que él es portador, ni tampoco ninguna de las proposiciones generales o particulares de su ética. Para Sócrates los principios filosóficos extraen su validez, del logos v no de una revelación divina.

En segundo lugar, Sócrates no relacionó con el Daimonion su opción moral de fondo, que sin embargo consideraba procedente de una orden divina Y hacer esto (hacer la filosofía v exhortar a los

hombres que se cuidasen del alma) me fue ordenado por Dios, a través de vaticinios y de sueños y mediante el resto de maneras gracias a los cuales el destino divino en ocasiones ordena al hombre que haga algo. El daimonion en cambio no le ordena sino que le prohibía.

Si excluimos el ámbito de la filosofía y el de la opción ética de fondo, no queda otra cosa que el ámbito de los acontecimientos y de las acciones particulares. Es exactamente a este ámbito al que hacen referencia todos los textos disponibles acerca del daimonion socrático. Se trata pues de un hecho que se relaciona con el individuo Sócrates y con los acontecimientos particulares de su existencia: era una señal que, como ya se ha dicho, le disuadía de hacer determinadas cosas que le habrían perjudicado. Aquello de lo cual le disuadió con más firmeza fue la participación activa en la vida política. Sobre esto afirma Sócrates: «Lo sabéis bien, oh atenienses: que si por un instante me hubiese dedicado a los asuntos del Estado (de los que el demonio me apartó), habría muerto también en un instante y no habría hecho nada útil, ni para vosotros ni para mí.»

En resumen, el daimonion es algo que corresponde a la personalidad excepcional de Sócrates y que hay que colocar en el mismo plano que determinados momentos de concentración intensísima, bastante próximos al éxtasis místico, en el que a veces Sócrates quedaba suspendido y que en ocasiones duraba largo rato, fenómeno que nuestras fuentes mencionan expresamente. El daimonion, por tanto, no debe ponerse en relación con el

pensamiento y con la filosofía de Sócrates; él mismo mantuvo ambas cosas en dos ámbitos distintos y muy separados, y lo mismo debe hacer el intérprete de su doctrina.

1.10. El método dialéctico de Sócrates y su finalidad

El método y la dialéctica de Sócrates también se hallan vinculados con su descubrimiento de la esencia del hombre como *psyche*, porque aspiran de un modo completamente consciente a despojar el alma de la ilusión del saber, logrando así curarla, con objeto de convertirla en idónea para acoger la verdad. En consecuencia, los fines del método socrático son básicamente de naturaleza ética y educativa, y sólo secundaria y mediatamente de naturaleza lógica y gnoseológica. En resumen: el diálogo con Sócrates llevaba a un examen del alma y a un dar cuenta de la propia vida, es decir, a un examen moral, como bien señalan sus contemporáneos. En un testimonio platónico se refiere: «Cualquiera que se encuentre cerca de Sócrates y que se ponga a razonar junto con él, sea cual fuere el tema que se trate, arrastrado por los meandros del discurso, se ve obligado de un modo inevitable a seguir adelante, hasta llegar a dar cuenta de sí mismo y a decir también de qué forma vive y en qué forma ha vivido, y una vez que ha cedido, Sócrates ya no lo abandona.»

Precisamente en este tener que dar cuenta de la vida propia, que era el objetivo específico del método dialéctico, Sócrates halla la

verdadera razón que le costó la vida: para muchos, hacer callar a Sócrates condenándolo a muerte significaba liberarse de tener que desnudar la propia alma. No obstante, el proceso que Sócrates había desencadenado era ya irreversible y la eliminación física de su persona sería incapaz de detener dicho proceso. Por ello Platón pudo con toda razón poner en boca de Sócrates esta profecía: «Yo os digo, ciudadanos que me habéis matado, que sobre vosotros recaerá una venganza inmediatamente después de mi muerte, una venganza mucho más grande que la que vosotros os habéis tomado al matarme. Hoy vosotros habéis hecho esto con la esperanza de liberaros de tener que rendir cuentas de vuestra vida; y en cambio, os pasará todo lo contrario: os lo profetizo. No sólo yo, muchos otros os pedirán cuentas:

Todos aquellos que hasta hoy yo detenía y en los que vosotros no reparabais. Y serán tanto más obstinados, cuantos más jóvenes son y cuanto más los desdeñáis vosotros. Porque si pensáis, matando a hombres, impedir que alguien os eche en cara vuestro vivir no recto, no pensáis bien. No, no es éste el modo de liberarse de aquéllos; ni es posible en absoluto, ni es hermoso; existe, empero, otra manera hermosísima y facilísima, no quitarle al otro la palabra, sino más bien esforzarse por ser cada vez más virtuoso y mejores.»

Una vez que hemos definido la finalidad del método socrático, debemos describir su estructura. La dialéctica de Sócrates coincide con el dialogar mismo (diálogos) de Sócrates, que consta

de dos momentos esenciales: la refutación y la mayéutica. Al llevar a cabo esto, Sócrates se valía del disfraz del «no saber» y de la temidísima arma de la ironía. Hay que comprender adecuadamente cada uno de estos elementos.

1.11. El «no saber» socrático

Los sofistas más famosos, con respecto a su oyente, asumían la soberbia actitud del que todo lo sabe; Sócrates, al contrario, se colocaba ante su interlocutor en situación del que no sabe y del que tiene que aprenderlo todo. Sin embargo, este «no saber» socrático ha provocado muchas confusiones y hasta se ha llegado a ver en él el comienzo del escepticismo. En realidad, quería ser un planteamiento de ruptura a) con respecto al saber de los naturalistas, que se había revelado como vacío; b) con respecto al saber de los sofistas, que con demasiada frecuencia se había revelado como simple sabihondez, y c) con respecto al saber de los políticos y de los cultivadores de las diversas artes, que casi siempre se revelaba como algo inconsistente y acrítico. Pero había más aún: el significado de la afirmación del no saber socrático se calibra con exactitud si se lo pone en relación, no sólo con el saber de los hombres, sino también con el saber de Dios.

Hemos visto antes que para Sócrates Dios es omnisciente, extendiéndose su conocimiento desde el universo hasta el hombre, sin restricciones de ninguna clase. Precisamente cuando se lo

compara con la magnitud de este saber divino, el saber humano aparece en toda su fragilidad y toda su pequeñez. Desde esta perspectiva no sólo aquel saber ilusorio del que antes hemos hablado, sino también la propia sabiduría humana socrática resulta un no saber. En la Apología es el mismo Sócrates quien explicita esta noción, interpretando las sentencias del oráculo de Delfos según la cual nadie era más sabio que Sócrates: «El Único sabio es el Dios: y esto quiso significar en su oráculo, que poco o nada vale la sabiduría del hombre y al llamar sabio a Sócrates no quiso creer yo referirse precisamente a mí, Sócrates sino sólo utilizar mi nombre como ejemplo; casi habría querido lo siguiente: hombres entre vosotros es sapientísimo aquel que como Sócrates, haya reconocido que en realidad su sabiduría no tiene valor. La contraposición entre saber divino y saber humano era una de las antítesis predilectas de la sabiduría griega de la época anterior y Sócrates vuelve a reafirmarla.

Por fin hay que señalar el poderoso efecto irónico y la benéfica sacudida que provocaba el principio del no saber en las relaciones con el oyente: gracias a ello, saltaba la chispa del diálogo.

1.12. La ironía socrática

La ironía es la característica peculiar de la dialéctica socrática y no sólo desde un punto de vista formal, sino también desde una perspectiva substancial. En general «ironía» significa

«simulación». En nuestro caso específico indica el juego bromista, múltiple y diverso, de las ficciones y estratagemas utilizadas por Sócrates para obligar a su interlocutor a dar razón de sí mismo. «Con la broma —ha escrito un documentado autor— Sócrates quita cierta máscara a las palabras o a los hechos, se muestra como entrañable amigo de su interlocutor, admira la capacidad y los méritos de éste, le pide consejo o instrucción, y así sucesivamente. Al mismo tiempo, empero, y para quien observe el proceso con más profundidad, se cuida de que la ficción resulte transparente» (H. Maier). En conclusión: lo jocoso siempre está en función de un objetivo serio y por tanto siempre es metódico.

A veces en sus simulaciones irónicas Sócrates fingía adoptar como propios los métodos de su interlocutor, sobre todo si éste era hombre culto y en particular si era filósofo. A continuación se dedicaba al juego de exagerarlos hasta límites caricaturescos, para después invertirlos con la lógica peculiar de dichos métodos, de forma que se hiciese patente la contradicción. Por debajo de los distintos disfraces que Sócrates iba utilizando siempre se veían no obstante los rasgos del disfraz esencial, al que antes hemos aludido: el no saber, la ignorancia. Se puede afirmar que en el fondo los polícromos disfraces de la ironía socrática no eran más que variantes de un disfraz básico, que —a través de un multiforme y habilísimo juego de ocultaciones— acababa siempre por reaparecer.

Quedan aún por esclarecer, sin embargo, los dos momentos de la refutación y la mayéutica, que son los momentos

estructuralmente constitutivos de la dialéctica.

1.13. La refutación y la mayéutica socráticas

La refutación (elenchos) constituía en cierto sentido la pars destruens del método, es decir, la fase durante la cual Sócrates llevaba al interlocutor a reconocer su propia ignorancia. Obligaba a definir el tema sobre el cual versaba la indagación; después profundizaba de distintas maneras en la definición ofrecida, explicitando y subrayando las carencias y las contradicciones que implicaba; exhortaba a intentar una nueva definición y mediante el mismo procedimiento la criticaba y la refutaba; continuaba actuando de este modo hasta llegar al momento en que el interlocutor se declaraba ignorante.

Como es obvio, a los sabihondos y a los mediocres la discusión provocaba irritación o reacciones aun peores. En los mejores en cambio, la refutación servía para purificar de las falsas certidumbres, esto es, para purificar de la ignorancia, con lo que Platón podía escribir a este respecto:

«Con relación a todas estas cosas... debemos afirmar que la refutación es la mayor, es la purificación fundamental, y quien no se haya beneficiado de ella, aunque se trate del Gran Rey, no puede ser considerado de otra forma que como impuro con las impurezas más graves, carente de educación y lleno de fealdad, precisamente en aquellas cosas en relación con las cuales convenía que estuviese

purificado y que fuese hermoso en el máximo grado, alguien que hubiese querido de veras ser un hombre feliz.»

Pasamos ahora a la segunda etapa del método dialéctico. Para Sócrates, el alma sólo puede alcanzar la verdad si está preñada de ella; en efecto, tal como hemos comprobado, él se declaraba ignorante y negaba con decisión el estar en condiciones de comunicar a los demás un saber, o por lo menos, un saber constituido por unos contenidos determinados. Pero al igual que la mujer que está embarazada necesita de la comadrona para dar a luz, también el discípulo que tiene el alma encinta por la verdad requiere una especie de comadrona espiritual, que ayude a que la verdad salga a la luz, y en esto consiste la mayéutica socrática. He aquí la magnífica página de Platón, en la que se describe la mayéutica:

Ahora bien, mi arte obstétrico se asemeja en todo lo demás al de las comadronas, salvo en esto, en que trabaja con los hombres y no con las mujeres, y atiende a las almas parturientas y no a los cuerpos. Y mi mayor capacidad consiste en que, a través de ella, logro discernir con seguridad si el alma del joven da a luz un fantasma y una mentira, o bien algo vital y real. Porque tengo esto en común con las comadronas, que también yo soy estéril (...) de sabiduría; y el reproche que tantos me han formulado ya, de que interrogo a los demás, pero jamás manifiesto yo mismo cuál es mi pensamiento acerca de ningún tema, ignorante como soy. Es un reproche justificadísimo. Y la razón consiste en esto precisamente,

en que el Dios me obliga a actuar como partero, pero me prohibió engendrar. En mí mismo, pues, no soy nada sabio, ni de mí ha surgido ningún descubrimiento sabio que haya sido engendrado por mi espíritu; en cambio, aquellos que aman estar a mi lado, aunque al principio parezcan algunos de ellos completamente ignorantes, más adelante todos ellos si continúan frecuentando un compañía, extraen de ella un provecho extraordinario, siempre que el Dios se lo permita como lo comprueban ellos mismos y los demás. Y está claro que de mí no han aprendido nada, sino únicamente en sí mismos han hallado y engendrado muchas y hermosas cosas; sin embargo, el haberlos ayudado a engendrar, éste sí es el mérito que corresponde al Dios y a mí.

1.14. Sócrates y la fundación de la lógica

Durante mucho tiempo se ha sostenido que Sócrates, a través de su método, descubrió los principios fundamentales de la lógica occidental el decir el concepto, la inducción y la técnica del razonamiento. En la actualidad, a pesar de todo, los estudiosos se muestran mucho más cautelosos. Sócrates desencadenó el proceso que llevo al descubrimiento de la lógica, contribuyendo de forma decisiva a dicho descubrimiento, pero no lo realizó el mismo de un modo reflexivo y sistemático.

En la pregunta ¿qué es? con la que Sociales agobiaba a sus interlocutores como hoy se admite, cada vez en mayor medida no se

abarcaba en absoluto el conocimiento teórico de la esencia lógica del concepto universal (W. Jaeger) en efecto, mediante esta pregunta Sócrates aspiraba a desencadenar todo el proceso irónico-mayéutico y no pretendía para nada llegar a definiciones lógicas. Sócrates abrió el camino que debía llevar al descubrimiento del concepto y de la definición y, antes al descubrimiento de la esencia platónica. Ejerció un impulso notable en esta dirección, pero no estableció cuál habría de ser la estructura del concepto y la definición, al faltarle muchos de los instrumentos necesarios para este fin, que —como ya hemos dicho— fueron descubrimientos posteriores (platónicos y aristotélicos).

Lo mismo hay que decir con respecto a la inducción, que Sócrates aplicó sin duda en gran medida a través de su constante llevar al interlocutor desde el caso particular hasta la noción general, valiéndose sobre todo de ejemplos y de analogías; a pesar de todo, no la identificó a nivel teórico y, por tanto, no la elaboró de modo especulativo. Por lo demás, la denominación «razonamientos inductivos» no sólo no es socrática, sino que tampoco es platónica en sentido estricto: resulta típicamente aristotélica y supone todo lo adquirido a través de los Analíticos.

En conclusión, Sócrates fue una formidable mente lógica, pero no llegó personalmente a elaborar una lógica en el plano técnico. En su dialéctica se halla el germen de futuros descubrimientos lógicos de importancia, pero no descubrimientos lógicos como tales, formulados de modo consciente y técnicamente

elaborados. Esto sirve de justificación del hecho de que las distintas escuelas socráticas hayan recorrido direcciones tan diferentes: algunas se propusieron únicamente finalidades éticas, descuidando sus implicaciones lógicas; otros, como Platón, desarrollaron en cambio las implicaciones lógicas y ontológicas de la doctrina socrática y hubo quienes, por lo contrario, extrajeron del aspecto dialéctico sus nervaduras erísticas, como comprobaremos.

1.15. Conclusiones acerca de Sócrates

El discurso socrático aportaba gran cantidad de hallazgos y de novedades, pero dejaba abiertos una serie de problemas. En primer lugar su razonamiento acerca del alma, que se limitaba a determinar la obra y la función que ejercía (el alma es aquello por lo cual somos buenos o malos), exigía una profundización: si se sirve del cuerpo y lo domina, quiere decir que es diferente del cuerpo; quiere decir que ontológicamente se distingue de él. Y entonces, ¿qué es? ¿Cuál es su ser? ¿En qué se diferencia del cuerpo?

Algo análogo hay que decir con respecto a Dios. Sócrates logra hacerle perder rasgos físicos. Su Dios es mucho más puro que el aire-pensamiento de Diógenes de Apolonia y en general se coloca decididamente por encima del horizonte de los físicos. ¿Qué es, empero, esta inteligencia divina? ¿En qué se distingue de los elementos físicos?

Hemos mencionado las aporías del intelectualismo socrático.

Aquí sólo queremos completar lo que ya hemos dicho, señalando las demás aporías que están implícitas en la doctrina de la virtud-saber. Es verdad que el saber socrático no es algo vacío, como algunos han pretendido, puesto que tiene como objeto la psyche y el cuidado de la psyche, y puesto que uno se puede cuidar de la psyche por el mero hecho de despojarla de las ilusiones del saber y conducirla a la aceptación del no saber. A pesar de todo también es cierto que el discurso socrático deja la impresión en ciertos momentos de que se está evadiendo o, por lo menos, de que se queda bloqueado a medio camino.

Y es cierto asimismo que en la forma que asumía el discurso socrático sólo tenía sentido en boca de Sócrates, respaldado por la fuerza irreplicable de su personalidad. En boca de sus discípulos, inevitablemente, ese discurso habría de reducirse mediante la eliminación de algunos temas de fondo de los cuales era portador, o por lo contrario tendría que ampliarse, mediante una profundización en dichos temas, fundamentándolos metafísicamente. Contra las simplificaciones efectuadas por las escuelas socráticas menores, será también Platón quien tratará de otorgar un contenido preciso a ese saber, estableciendo primero de un modo genérico que su objetivo supremo era el bien, y a continuación intentando atribuir a este bien una dimensión ontológica, mediante la construcción de una metafísica.

La ilimitada confianza socrática en el saber, en el logos en general (y no sólo en su contenido particular), se ve duramente

conmocionada por los problemáticos resultados de la mayéutica. El logos socrático, en último término, no está en condiciones de lograr que todas las almas den a luz la verdad, sino sólo aquellas que están encintas. Admitir esto posee múltiples implicaciones que, sin embargo, Sócrates no sabe ni puede explicitar: el logos y el instrumento dialógico que se basa por completo en el logos no son suficientes para producir la verdad o, por lo menos, para lograr que se la reconozca y que se viva de acuerdo a esa verdad. Muchos le han dado la espalda al logos socrático: porque no se hallaban en estado de gravidez, según afirma el filósofo. Pero entonces, ¿quién fecunda el alma?, ¿quién la deja preñada? Sócrates no se ha planteado esta pregunta y, en cualquier caso, no habría podido responder a ella. En realidad el origen de esta dificultad es el mismo que presenta la conducta del hombre que ve y conoce lo que es mejor y, no obstante, hace lo peor. Y si al plantearla de esta forma Sócrates ha creído dar un rodeo a la dificultad apelando a su intelectualismo, en su otro planteamiento no ha sabido rodearla y se ha limitado a eludirla mediante la imagen de la gravidez, que es muy bella pero no soluciona nada.

Una última aporía aclarará aún más la fuerte tensión interna del pensamiento de Sócrates. Nuestro filósofo presentó su mensaje a los atenienses y en cierto modo pareció confinarlo en los estrechos límites de una ciudad. No presentó su mensaje de un modo manifiesto como mensaje dirigido a todos los griegos y a toda la humanidad. Condicionado, como es obvio, por la situación socio-

política, no pareció caer en la cuenta de que dicho mensaje iba mucho más allá de las murallas de Atenas y era válido para todo el mundo.

El considerar que la esencia del hombre reside en el alma, que la auténtica virtud se halla en el conocimiento o que los principios básicos de la ética consisten en el autodomínio y en la libertad interior, era algo que llevaba a proclamar la autonomía del individuo como tal. Sin embargo serán los socráticos menores quienes formularán en parte dichas deducciones y habrá que esperar a los filósofos de la época helenística para que se expliciten de un modo adecuado.

Podríamos comparar a Sócrates con un Hermes bifronte: por un lado, su no saber parece resignarse a la negación de la ciencia y por el otro parecería consistir en una vía de acceso a una auténtica ciencia superior. Por un lado su mensaje puede ser interpretado como simple protréptica moral y, por el otro, como apertura hacia los hallazgos de la metafísica platónica. Por un lado su dialéctica puede parecer incluso sofística y erística y, por el otro, como base de la lógica científica. Por una parte su mensaje aparece circunscrito por las murallas de la polis ateniense mientras que, por otra, se abre con dimensión cosmopolita al mundo entero. En efecto, los socráticos menores se adueñaron de una cara de Hermes y Platón asumió la contraria, como tendremos ocasión de comprobar en las páginas siguientes.

Todo el Occidente es deudor con respecto al mensaje global de Sócrates.

2. LOS SOCRÁTICOS MENORES

2.1. El círculo de los socráticos

En el párrafo 1.10 se ha leído la profecía que Platón pone en boca de Sócrates: después de su muerte los atenienses ya no tendrían que vérselas con un único filósofo que les pidiese cuentas de su vida, sino con muchos filósofos —con todos sus discípulos— que hasta aquel momento Sócrates había moderado. En efecto, se hizo realidad el que los discípulos que continuaron la obra socrática, sometiendo a examen la vida de los hombres y refutando las opiniones falsas, fueron numerosos e intrépidos, y mediante sus doctrinas lograron subvertir todos los esquemas de la tradición moral a la que se habían aferrado los acusadores de Sócrates. Más aún: ningún filósofo, antes o después de Sócrates, tuvo la ventura de poseer tantos discípulos directos y con tanta riqueza y variedad de orientaciones, como fueron aquellos que se formaron gracias a su magisterio.

Diógenes Laercio, en su *Vidas de filósofos*, entre todos los amigos de Sócrates señala siete como los más representativos e ilustres: Jenofonte, Esquines, Antístenes, Aristipo, Euclides, Fedón y el más grande de todos, Platón. Salvo Jenofonte y Esquines, que no se dedicaron propiamente a la filosofía (el primero fue, en esencia,

un historiador, mientras que el segundo era un literato), los cinco restantes fueron otros tantos fundadores de escuelas filosóficas.

El sentido y el alcance de cada una de estas cinco escuelas fue muy diverso y también fueron muy diversas las conclusiones a las que llegaron, como veremos con detenimiento. Sin embargo, cada uno de estos fundadores de escuelas se sintió auténtico heredero de Sócrates o, incluso, el único auténtico. Dejaremos de lado, como es natural, a Jenofonte y a Esquines de Sfetto, quienes —como hemos dicho— no son propiamente filósofos e interesan más a la historia y a la literatura que a la historia de la filosofía. En cambio estudiaremos a continuación a Antístenes, Aristipo, Euclides y Fedón con sus respectivas escuelas, llamadas por diversas razones «escuelas socráticas menores». A Platón, debido a los notables avances que representó su obra, le dedicaremos todo un extenso capítulo.

Por lo demás, los antiguos ya habían distinguido claramente entre Platón y los demás discípulos de Sócrates, narrando esta hermosísima fabula del cisne: Se cuenta que Sócrates había soñado que tenía sobre las rodillas un pequeño cisne que de pronto abrió sus alas, emprendió el vuelo y cantó suavemente. Al día siguiente, cuando Platón se le presentó como alumno, el maestro dijo que el pequeño cisne era precisamente él.»

2.2. Antístenes y los comienzos del cinismo

Entre los socráticos menores Antístenes fue la figura de mayor relevancia que vivió entre los siglos v y IV a.C. Fue hijo de padre ateniense y de madre tracia. Primero frecuentó a los sofistas y no se convirtió en discípulo de Sócrates hasta haber llegado a una edad bastante avanzada. Sólo nos han llegado unos cuantos fragmentos de las numerosas obras que se le atribuyen.

Antístenes puso de relieve en particular las extraordinarias capacidades práctico-morales de Sócrates: la capacidad de bastarse a sí mismo, la capacidad de autodominio, la fuerza de su ánimo, la capacidad de soportar fatigas, y limitó al mínimo indispensable los aspectos doctrinales, oponiéndose encarnizadamente a los desarrollos lógico-metafísicos que Platón había implantado en el socratismo.

En consecuencia, la lógica de Antístenes resulta más bien reductiva. Según nuestro filósofo no existe ninguna definición de las cosas simples. Conocemos estas cosas mediante la percepción y las describimos a través de analogías. La definición de las cosas complejas no es más que la descripción de los elementos simples que las constituyen. La instrucción elche proponerse la investigación de los nombres, esto es el conocimiento lingüístico. Sólo se puede afirmar de una cosa el nombre que le es propio (por ejemplo: el nombre es hombre), y por tanto únicamente se pueden formular juicios tautológicos (afirmando lo idéntico de lo idéntico).

La capacidad de bastarse a sí mismo (el no depender de las

cosas y de los demás, el no tener necesidad de nada) de la que había hablado Sócrates, fue llevada por Antístenes hasta límites extremos y el ideal de la autarquía se convirtió en finalidad esencial de su filosofar.

También fue radicalizado el autodomínio socrático, es decir, la capacidad de dominar los placeres (y los dolores). El placer, que para Sócrates no era ni un bien ni un mal, para Antístenes se convierte en un auténtico mal, que hay que evitar siempre y en toda circunstancia, como sostienen de manera icástica sus célebres máximas: «Quisiera antes enloquecer que experimentar un placer»; «si pudiese tener a mi alcance a Afrodita, la asaetearía».

Antístenes combatió además contra muchas de las ilusiones creadas por la sociedad, que no sirven más que para quitar la libertad y reforzar las cadenas de la esclavitud y llegó incluso a sostener que la carencia de gloria y de fama es un bien.

El sabio no debe vivir según las leyes de la ciudad sino según la ley de la virtud y ha de caer en la cuenta de que los dioses son numerosos por ley de la ciudad, pero que por naturaleza hay un solo Dios.

Es evidente que la ética de Antístenes comporta un esfuerzo continuado y un asiduo trabajo para el ser humano: trabajo para combatir el placer y los impulsos, trabajo para alejarse de las comodidades y de las riquezas, trabajo para renunciar a la fama, trabajo en oponerse a las leyes de la ciudad. Precisamente el

trabajo fue considerado como un bien estrechamente emparentado con la virtud.

Antístenes, con el propósito de subrayar el alto aprecio que sentía por el trabajo (por el *ponos*, como lo denominaban los griegos), consagró su escuela a Hércules, el héroe de los trabajos legendarios. Incluso esto significaba una ruptura drástica con la opinión común, porque elevaba al nivel de dignidad y valor supremos algo de lo cual se evadía la mayoría.

Por último Antístenes modificó el mensaje socrático en sentido antipolítico e individualista. Llegó a sostener que su mensaje no sólo era válido para una élite, sino que también se dirigía a los malvados. Y a aquellos que le reprochaban tal cosa, les contestaba: «También los médicos están con los enfermos, sin que por esto se les contagie la fiebre.»

Antístenes fundó su escuela en el gimnasio de Cinosarges (Perro ágil). Quizás de aquí surgió el nombre de la escuela. Otras fuentes refieren que a Antístenes se le llamaba «perro puro». Diógenes de Sinope, a quien el cinismo debe su máximo florecimiento, era apodado «Diógenes el perro». Sobre este tema habremos de volver más adelante y ofreceremos nuevas indicaciones sobre la naturaleza y el significado de cinismo.

2.3. Aristipo y la escuela cirenaica

Aristipo nació en Cirene, ciudad fundada por colonos griegos en la costa de África, y vivió entre los últimos decenios del siglo v y la primera mitad del IV a.C. Viajó a Atenas para frecuentar a Sócrates. Sin embargo, la vida asendereada y rica que había llevado en Cirene y las costumbres contraídas antes de encontrarse con Sócrates condicionaron su aceptación del mensaje socrático.

En primer lugar, permaneció fija en él la convicción de que el bienestar físico era el bien supremo, hasta el punto de que llegó a considerar que el placer —como veremos— era el primer motor de la vida. Sócrates no había condenado el placer como si fuese un mal (cosa que sí hizo Antístenes), pero no lo consideró un bien en sí: únicamente la ciencia y la virtud cían bienes, y bien podía ser asimismo el placer, pero sólo en el caso de que se integrase en una vida regida por el conocimiento. Aristipo en cambio, rompiendo completamente el equilibrio de la postura socrática, afirmó que el placer siempre es un bien, provenga de donde provenga. Aristipo, en conclusión, fue un hedonista en sentido estricto, en un claro contraste con el mensaje socrático.

En segundo lugar, y siempre por las mismas causas, Aristipo asumió con respecto al dinero una actitud que para un socrático resultaba del todo desprejuiciada: llegó a cobrar las lecciones que daba, igual que hacían los solistas, hasta el punto de que los antiguos le llamaron también «sofista» (como antes se ha dicho, para los antiguos los sofistas eran quienes ofrecían sus enseñanzas a cambio de una compensación económica). Diógenes Laercio nos

refiere que Aristipo «fue el primero de entre los socráticos que pretendió ser compensado con dinero» y que intentó además enviarle dinero a Sócrates, con el resultado que bien puede imaginarse.

Es difícil o casi imposible, a tenor de los testimonios que han llegado hasta nosotros distinguir el pensamiento de Aristipo del de sus inmediatos sucesores. Su hija Areté recogió en Cirene la herencia espiritual del padre y la transmitió a su hijo, a quien impuso el mismo nombre que el abuelo (por lo que fue llamado Aristipo el Joven). Es probable que el núcleo esencial de la doctrina cirenaica haya sido configurado por la tríada Aristipo el Viejo - Arete - Aristipo el Joven. A continuación la escuela se dividió en diversas corrientes de escaso relieve, sobre las que hablaremos más adelante. Aquí nos limitaremos a tratar las doctrinas que pertenecen con verosimilitud a la etapa originaria de la escuela cirenaica.

Los cirenaicos rechazaron las investigaciones físicas, y consideraron que las matemáticas también eran superfinas, ya que no tienen ninguna relación con el bien y con la felicidad. Redujeron a lo esencial las indagaciones lógicas. Fueron fenomenistas que redujeron el conocimiento de las cosas a sensaciones, entendidas como estados subjetivos e incommunicables intersubjetivamente. Los nombres comunes no son otra cosa que convenciones, puesto que expresan en definitiva las experiencias de cada sujeto, que resultan imposibles de confrontar con las de los demás.

Por consiguiente se justifica la radical perspectiva hedonista que es peculiar de los cirenaicos. La felicidad para ellos reside en el placer que se obtiene y se disfruta en el instante. Más tarde, el placer es explicado como una especie de movimiento leve, mientras que el dolor es un movimiento violento. La carencia de placer o de dolor esto es —la ausencia del movimiento leve o violento— constituye el éxtasis, «semejante a la situación del que duerme» y, por lo tanto, ni placentero ni doloroso. El placer físico, al igual que el dolor físico, es superior al psíquico, y esto hace que los malvados sean castigados con dolores físicos. Los cirenaicos sostienen, sin embargo, que el hombre debe dominar los placeres y no dejarse dominar por ellos. Con respecto a determinadas posturas sofísticas, en los cirenaicos sólo hay de socrático el principio de autodominio, que deja de ser dominio sobre la vida instintiva y sobre la apetencia de placer, para transformarse en autodominio en placer. El placer no es deshonesto, sino el convertirse en víctima suya; el satisfacer las pasiones no es malo, sino el dejarse llevar por ellas cuando uno las está satisfaciendo; el gozo no es condenable, sino el exceso que se dé en él. La virtud socrática se convierte para los cirenaicos en un medio y un instrumento de placer y se reduce a aquel autodominio en el placer que hemos mencionado antes.

Es preciso señalar otro elemento: la actitud de ruptura que asumió Aristipo con relación al ethos de la polis. De acuerdo con la concepción tradicional, en la sociedad hay unos que mandan y otros que son mandados y, por consiguiente, el razonamiento educativo se

planteaba como si no existiese otra posibilidad que la de formar personas aptas para mandar o para obedecer, por lo contrario Aristipo proclama la existencia de una tercera opción: la de no encerrarse para nada en una ciudad, ser forastero en todas partes y vivir en consecuencia.

Las siguientes afirmaciones en sentido cosmopolita de los cirenaicos se integran plenamente en estas premisas que, por cierto, resultan más negativas que positivas, porque la ruptura de los esquemas de la polis se produce por motivos de egoísmo y de utilitarismo hedonista: una participación en la vida pública no permite gozar de la vida con plenitud. Con respecto a la postura de Sócrates que puso su filosofar al servicio de las ciudades y que murió por permanecer fiel al ethos de la polis, la postura de Aristipo y de los cirenaicos no podía representar un contraste más tajante.

2.4. Euclides y la escuela megárica

Euclides nació en Megara, donde fundó la escuela que recibe el nombre de la ciudad. Los especialistas defienden la hipótesis de que su vida transcurrió entre el 435 y el 365 a.C. Estuvo muy próximo a Sócrates. Se narra, en efecto, que habiéndose roto las relaciones entre Megara y Atenas, los atenienses decretaron la pena de muerte para aquellos megarenses que entrasen en la ciudad. A pesar de todo Euclides continuó desplazándose periódicamente a Atenas por la noche y disfrazándose con vestidos

femeninos.

Euclides se situó entre el socratismo y el eleatismo, como nos lo refieren con bastante claridad las escasas fuentes de que disponemos. Afirmó que el Bien es el Uno y lo concibió con los caracteres eleáticos de la identidad e igualdad absolutas de sí mismo consigo mismo. Al igual que Parménides eliminaba el no-ser como contrario al ser, así Euclides eliminaba las cosas contrarias al Bien, sosteniendo que no son. Por lo tanto, de acuerdo con esta postura, una vez más dejaba de haber lugar para la multiplicidad y para el devenir. Además, desde el punto de vista metodológico, Euclides prefirió —en lugar de los argumentos analógicos tan utilizados por Sócrates— la dialéctica de tipo zenoniano y, como se nos refiere, en las demostraciones no atacaba las premisas, sino las conclusiones.

A pesar de todo, si bien Euclides parece hasta ahora inclinarse del lado de los eleáticos, se revela como socrático apenas se tenga cuenta de que puso en relación con el Uno-Bien toda una serie de atributos decididamente socráticos. En efecto, se nos dice que Euclides afirmó que el Bien es uno, al cual se le denomina de muchas maneras: Sabiduría, Dios, Mente, y así sucesivamente. Ahora bien, la sabiduría era el conocimiento que Sócrates también identificaba con el Bien. Dios y Mente son rasgos típicos de la teología socrática, como antes se ha visto. Es asimismo socrática la doctrina atribuida a Euclides, según la cual la virtud es una sola, aunque se le den diversos nombres. Euclides, pues, procuró dar al

socratismo el fundamento ontológico que le faltaba. En otras palabras, nos hallamos ante un intento rudimentario, que trata de hacer lo que de modo muy distinto hará Platón.

Tanto Euclides como los megáricos posteriores concedieron un amplio interés a la erística y a la dialéctica, hasta el punto que fueron denominados «erísticos» y «dialécticos». En este aspecto, como se ha comprobado, se aproximaban a los eleáticos; pero el mismo Sócrates, en realidad, se prestaba mucho a ser utilizado en este sentido. Es probable que Euclides haya atribuido a la dialéctica un carácter de purificación ética, como había hecho Sócrates. En la medida en que la dialéctica destruye las falsas opiniones de los adversarios, sirve para purificar del error y de la infelicidad que es consecuencia del error.

Los sucesores de Euclides, en particular Eubúlides, Alesino, Diodoro Crono y Estilpón, conquistaron la fama gracias sobre todo a sus perfeccionadas armas dialécticas (que utilizaron contra los adversarios, pero que también usaron en vacuos juegos de virtuosismo erístico). De ellos hablaremos más adelante.

2.5. Fedón y la escuela de Elis

Entre los socráticos menores, Fedón (a quien Platón dedicó su diálogo más bello) fue el menos original, a tenor de lo poco que nos ha sido transmitido de él. Diógenes Laercio nos dice: «Fedón de Elis, de los Eupátridas, fue capturado cuando cayó su patria y se le

obligó a permanecer en una casa de vida airada. Pero cerrando la puerta, logró entrar en contacto con Sócrates y, por fin, incitados por éste, Alcibiades y Critón y sus amigos lo rescataron. A partir de entonces fue libre y se dedicaba a la filosofía.» Escribió diálogos, entre los que se cuentan el Zopiro y el Simón, que se han perdido. Después de la muerte de Sócrates fundó una escuela en su Elis natal.

Los testimonios existentes nos indican con bastante claridad que en su especulación adoptó dos direcciones: la erístico-dialéctica y la ética. Sin embargo, se distinguió sobre todo en esta última.

En su Zopiro desarrollaba la concepción de que el logos (el logos socrático) no halla ningún obstáculo en la naturaleza del hombre, en el sentido de que se halla en condiciones de dominar a los caracteres más rebeldes y a los temperamentos más apasionados. Zopiro era un fisonomista, es decir, pensaba que gracias a la fisonomía de las personas se podía averiguar su talante moral. Basándose en los rasgos del rostro de Sócrates, sentenció que el filósofo debía ser un hombre vicioso, suscitando la hilaridad general. Empero, el propio Sócrates salió en defensa de Zopiro, explicando que así había sido él en efecto, antes de que le transformase su logos filosófico.

Es evidente que Fedón ahondó en un aspecto de la filosofía socrática cuya eficacia había experimentado directamente (como hemos visto, el logos de Sócrates había logrado liberarlo de la

abyección en que había caído, como prisionero en una casa de vida airada). Este aspecto, no obstante, reflejaba muy bien uno de los rasgos más típicos del intelectualismo de Sócrates, esto es, la convicción de la omnipotencia del logos y del conocimiento en el ámbito de la vida moral.

La escuela de Elis tuvo escasa duración. A Fedón le sucedió Plisteno, nacido en la misma ciudad. Sin embargo, una generación más tarde, Menedemo —procedente de la escuela del megárico Estilpón— recogió la herencia de la escuela de Elis y la trasladó a Eretria, donde junto con Asclepiades de Fliunte le impuso una dirección análoga a la de la escuela megárica, concediendo una atención privilegiada a los temas erísticos-dialécticos, pero sin llevar a cabo aportaciones de relieve.

2.6 Conclusiones acerca de los socráticos menores

Lo que hemos venido exponiendo acerca de los socráticos habrá servido para persuadir al lector de que las diversas calificaciones que se han otorgado a estos pensadores menores semisocráticos, socráticos unilaterales, resultan bastante adecuadas. Algún especialista como por ejemplo Robin, ha tratado de rechazarlas, pero equivocadamente. Se les puede calificar de menores, si se tienen en cuenta los resultados que obtuvieron y si se comparan con los de Platón, cuya magnitud es innegablemente mayor como demostrará de modo suficiente la exposición del

pensamiento platónico.

Se les puede calificar de «semisocráticos», porque los cínicos y los cirenaicos son a medias sofistas, y los megáricos, a medias eleáticos. Además, entre Sócrates y las demás fuentes de inspiración no efectúan una mediación sintética propiamente dicha, sino que actúan de modo oscilante, porque no saben encontrar un fundamento nuevo para sus razonamientos.

Son asimismo «socráticos unilaterales», porque a través de su prisma sólo se filtra, por así decirlo, un único rayo de la luz emitida por Sócrates. Exaltan un único aspecto de la doctrina o de la figura del maestro, en perjuicio de los demás, y por tanto no pueden menos que deformarlo.

En cambio Robin tiene razón cuando señala que en los socráticos menores «el influjo de Oriente, que hasta ahora siempre había estado compensado en el espíritu griego por la tendencia racionalista, se afirma radicalmente en el pensamiento de Antístenes, hijo de la esclava tracia, y de Aristipo, el griego africano». Y también afirma con acierto que estos socráticos «son ya helenistas»: los cínicos son precursores de los estoicos, los cirenaicos lo son de los epicúreos, y los megáricos paradójicamente entregarán abundantes armas a los escépticos.

El descubrimiento teórico que distingue el enfoque platónico es aquel al que nos hemos referido varias veces y que el propio Platón en el Fedón denominó «segunda navegación», como

veremos muy pronto. Se trata del descubrimiento metafísico de lo suprasensible. Y será precisamente este hallazgo el que, colocado en la base de las intuiciones socráticas, las elevará, las ensanchará, las enriquecerá, llevándolas a un resultado cuyo alcance filosófico e histórico es del todo excepcional.

CAPÍTULO V

EL NACIMIENTO DE LA MEDICINA COMO SABER CIENTÍFICO AUTÓNOMO

1. CÓMO NACIERON EL MÉDICO Y LA MEDICINA CIENTÍFICA

Los sacerdotes fueron los que ejercieron la práctica médica más antigua. Según la mitología el centauro Quirón fue el que enseñó a los hombres el arte de curar las enfermedades. Siempre de acuerdo con la leyenda, Asclepio fue discípulo de Quirón y muy pronto fue considerado hijo de deidades y divinizado él mismo. Se le llamó «médico», «salvador», y su símbolo fue la serpiente. En consecuencia, se le dedicaron templos en lugares saludables y en posiciones especialmente favorables, así como rituales y cultos. Los enfermos eran llevados a esos templos y se curaban, mediante prácticas o ritos mágico-religiosos. Gradualmente, sin embargo, junto a los sacerdotes de Asclepio aparecieron también médicos laicos, que se distinguían de aquéllos gracias a una preparación específica. Estos médicos ejercitaban su arte en tiendas y en viviendas fijas o viajando de uno a otro sitio (médicos ambulantes). Al lado de los templos de Asclepio surgieron escuelas para formar a dichos médicos, donde se reunían los enfermos y, por tanto, donde se hacía posible una mayor cantidad y una mayor diversidad de casos patológicos. Este es el motivo por el que durante mucho tiempo se utilizó el nombre de «Asclepiades» para denominar no sólo a los

sacerdotes de Asclepio, sino a todos aquellos que practicaban el arte de curar las enfermedades, el arte propio del dios Asclepio es decir, a todos los médicos.

Las escuelas médicas más famosas de la antigüedad surgieron en Crotona (donde se hizo famoso Alcmeón, miembro de la secta de los pitagóricos), en Cirene, en Rodas y en Cos. Es sobre todo en Cos donde la medicina logro elevarse al más alto nivel, por los méritos particulares. De Hipócrates aprovechando las experiencias de las anteriores generaciones de médicos supo otorgar a la medicina el estatuto de ciencia esto es, de conocimiento que se procura con un método específico.

Lo dicho hasta ahora sirve para poner de manifiesto que la ciencia médica no nació de las prácticas de los Asclepiades, sacerdotes sanadores. Sino de las investigaciones y de la experiencia de los médicos de estas escuelas de medicina anexas a los templos. Estos médicos paulatinamente fueron distanciándose de aquellos sacerdotes hasta romper decididamente todo vínculo con ellos, definiendo de forma conceptual su propia identidad específica. Para comprender cómo se hizo posible esto y cómo la medicina científica fue asimismo una creación de los griegos, hay que recordar unos cuantos hechos muy importantes.

En el siglo actual se ha descubierto un papiro que contiene una compilación de medicina, que prueba que los egipcios con su sabiduría habían llegado ya a un estadio bastante avanzado en la

elaboración de material médico, mediante la indicación de algunas reglas y de algunos nexos entre causa y efecto; por lo tanto, hay que convenir que el antecedente de la medicina se encuentra en Egipto. No obstante, sólo se trata de un antecedente, que con respecto a la medicina griega se halla en la misma relación que los descubrimientos matemático-geométricos egipcios con respecto a la creación de la ciencia de los números y de la geometría griega.

La mentalidad científica creada por la filosofía de la *physis* fue la que hizo posible que la medicina se constituyese en ciencia. W. Jaeger ha ilustrado este punto a la perfección, en una página ejemplar que vale la pena citar:

Siempre y en todo lugar ha habido médicos; pero el arte de sanar de los griegos se convirtió en arte metodológicamente consciente únicamente por la eficacia que sobre él ejerció la filosofía jónica de la naturaleza. Esta verdad no debe obscurecerse en lo más mínimo por el hecho de tomar en consideración la actitud declaradamente antifilosófica de la escuela hipocrática, a la que pertenecen las primeras obras que encontramos en la medicina griega. Sin el esfuerzo de búsqueda de los filósofos naturalistas jónicos más antiguos, dedicados a descubrir una explicación «natural» de cada fenómeno, sin su intento de relacionar cada efecto con una causa y de hallar en la cadena de causas y efectos un orden universal y necesario, sin su confianza inquebrantable en lograr penetrar todos los secretos del mundo a través de una observación de las cosas carentes de prejuicios y con la fuerza de un

conocimiento racional, la medicina jamás se hubiese convertido en ciencia... Sin lugar a iludas, hoy se está en condiciones de aceptar que la medicina de los egipcios ya había conseguido elevarse por encima de aquella práctica de hechizos y conjuros que continuaba viva en las antiguas costumbres de la metrópoli griega en la época de Píndaro. A pesar de ello, únicamente la medicina griega —en la escuela de aquellos pensadores de leyes universales que fueron los filósofos, sus precursores— pudo elaborar un sistema teórico que sirviese de base a un verdadero movimiento científico.

A la influencia de la filosofía de los físicos se agrega además una particular destreza argumentativa que proviene de los sofistas y que constata sin lugar a dudas en algunos tratados hipocráticos.

En conclusión, como ya hemos recordado, éste es un fenómeno fundamental para comprender el pensamiento occidental: la ciencia médica —al igual que las demás ciencias— pudo nacer, autodefinirse y desarrollarse en el ámbito de la mentalidad filosófica, es decir, en el ámbito del racionalismo etiológico creado por ésta.

2.- HIPÓCRATES Y EL CORPUS HIPPOCRATICUM

Hemos dicho antes que Hipócrates fue el héroe fundador de la medicina científica. A pesar de ello, estamos muy mal informados sobre su vida. Parece haber vivido durante la segunda mitad del siglo V y los primeros decenios del IV a.C. (se han propuesto, de modo aproximativo, las fechas 460-370 a.C., pero son fechas

aleatorias). Hipócrates fue el jefe de la escuela de Cos y enseñó medicina en Atenas, donde Platón y Aristóteles ya lo consideraban como arquetipo de gran médico. Se hizo tan célebre que la antigüedad nos ha transmitido con su nombre, no sólo sus obras, sino todas las de la escuela y todas las obras de medicina de los siglos V y IV. Así nació lo que ha sido llamado Corpus Hippocraticum, constituido por más de cincuenta tratados, que representa la más imponente documentación antigua, de carácter científico, que haya llegado hasta nuestros días.

Los libros que se pueden atribuir con un cierto margen de probabilidad a Hipócrates, o que por lo menos pueden considerarse como reflejo de su pensamiento, son La antigua medicina, que es una especie de manifiesto que proclama la autonomía del arte médico; El mal sagrado, que es una polémica en contra de la mentalidad de la medicina mágico-religiosa; El pronóstico, que es el descubrimiento de la dimensión esencial de la ciencia médica; Los aires, las aguas y los lugares, en el que se evidencian los estrechos vínculos que existen entre las enfermedades y el medio ambiente; las Epidemias, que son una enorme colección de casos clínicos; los famosos Aforismos, y el celeberrimo Juramento, del cual hablaremos más adelante.

Dado que la creación de la medicina hipocrática señala el ingreso de una nueva ciencia del saber científico y dado que Sócrates y Platón se hallan grandemente influidos por la medicina — la cual, nacida de la mentalidad filosófica, estimuló a su vez la

especulación—, comentaremos con más detalle las obras culminantes del Corpus Hippocraticum. A este respecto, escribe Jaeger: «No se exagera al decir que la ciencia ética de Sócrates, que en los diálogos platónicos ocupa el centro de la discusión, habría sido impensable sin el modelo de la medicina, la cual Sócrates evoca tan a menudo. Ésta es la que resulta más afín, entre todas las ramas del conocimiento humano que entonces existían, incluidas la matemática y las ciencias naturales.» Veremos, pues, algunas de las nociones hipocráticas más famosas (la traducción de las citas que hacemos procede de Opere di Ippocrate, a cargo de M. Vegetti, Utet, Turín 1965).

3. LAS OBRAS CULMINANTES DEL «CORPUS HIPPOCRATICUM»

3.1. El mal sagrado y la reducción de todos los fenómenos patológicos a una misma dimensión

El mal sagrado en la antigüedad consistía en la epilepsia, en la medida en que se le juzgaba como resultado de causas no naturales y, por tanto, consecuencia de una intervención divina. En el extremadamente lúcido escrito que lleva este nombre, Hipócrates demuestra la tesis siguiente, de manera ejemplar, a) La epilepsia es considerada como mal sagrado porque aparece como un fenómeno sorprendente e incomprensible b) En realidad existen enfermedades no menos sorprendentes. Como ciertas manifestaciones febriles y

sonambulismo. Por lo tanto, la epilepsia no es distinta de estas otras enfermedades. c) la ignorancia, pues, ha sido la causa que ha impulsado a juzgar la epilepsia como mal sagrado, d) En tal caso, aquellos que pretenden curarla con actos de magia son unos granujas y unos impostores, e) Además, estos últimos se hallan en contradicción con ellos mismos, porque pretenden curar males que se juzgan como divinos mediante prácticas humanas; así, estas prácticas en vez de ser expresiones de religiosidad y devoción son impías y ateas, porque pretenderían ejercer un poder sobre los dioses.

El poderoso racionalismo de esta obra adquiere un relieve muy notable, puesto que Hipócrates —lejos de ser ateo— da muestras de haber comprendido a la perfección cuál es la dimensión de lo divino y precisa mente sobre esta base sostiene la imposibilidad de mezclar de manera absurda lo divino con las causas de las enfermedades. Las causas de todas las enfermedades pertenecen a una única e idéntica dimensión. Escribe: «No creo que el cuerpo del hombre pueda ser contaminado por un dios, lo más corruptible por lo más sagrado: pero si sucediera que haya sido contaminado u ofendido de alguna forma por un agente externo, por un dios será purificado y santificado, más bien que contaminado. Es ciertamente lo divino lo que nos purifica y nos santifica y nos limpia de nuestros gravísimos e impíos errores: y nosotros mismos trazamos los límites de los templos y de los recintos de los dioses, para que no los trasponga nadie que no sea puro, y al entrar nos

rociamos con el hisopo, no para contaminarnos sino para limpiarnos, por si traíamos con nosotros alguna mancha.»

¿Cuál es entonces la causa de la epilepsia? Se trata de una alteración del cerebro, que proviene de las mismas causas racionales de las que provienen todas las demás alteraciones patológicas, una adición o substracción de seco y húmedo, calor o frío, etc. Por lo tanto, concluye Hipócrates, quien «sabe determinar en los hombres, mediante la dieta, lo seco y lo húmedo, el frío y el calor, ése también puede curar este mal, si logra comprender cuál es el momento oportuno para un buen tratamiento sin ninguna clase de purificación o magia».

3.2. El descubrimiento de la correspondencia estructural entre las enfermedades, el carácter del hombre y el medio ambiente, en la obra sobre los aires, las aguas y los lugares»

El tratado Sobre los aires, las aguas y los lugares es uno de los más extraordinarios del Corpus Hippocraticum, y el lector de hoy no puede menos que sorprenderse ante la modernidad de algunos enfoques que allí aparecen. Dos son las tesis de fondo.

1) La primera constituye una ilustración paradigmática de lo que hemos señalado acerca del planteamiento mismo de la medicina como ciencia, cuya estructura racional procede de los razonamientos de los filósofos. Se contempla al hombre dentro del

conjunto de circunstancias al que pertenece naturalmente, es decir en el contexto de todas las coordenadas que configuran el ambiente en que vive: las estaciones, sus modificaciones y sus influjos, los vientos típicos de cada región, las aguas características de cada lugar y sus propiedades, la posición de los lugares, el tipo de vida de sus habitantes. El pleno conocimiento de cada caso individual depende, por lo tanto, del conocimiento del conjunto de estas variables, lo cual significa que para entender una parte es preciso entender el todo al cual esta parte pertenece. La naturaleza de los lugares y de los rasgos de éstos incide sobre la constitución y sobre el aspecto de los hombres y, por consiguiente, sobre su salud y sus enfermedades. El médico que quiere curar al enfermo debe conocer estas correspondencias con precisión.

2) La otra tesis (que es la más interesante) afirma que las instituciones políticas también influyen sobre el estado de salud y sobre las condiciones generales de los hombres: «Por estas razones, en mi opinión, son débiles los pueblos de Asia, y además por sus instituciones. En efecto, la mayor parte de Asia se halla regida por monarquías. Allí donde los hombres no son señores de sí mismos y de sus propias leyes, sino que están sujetos a déspotas, no piensan ya en cómo adiestrarse para la guerra, y sí en cómo parecer ineptos para el combate.» La democracia, pues, templó el carácter y la salud, mientras que el despotismo produce el efecto contrario.

3.3. El manifiesto de la medicina hipocrática: «la antigua medicina»

Hemos dicho antes que la medicina adeuda muchas cosas a la filosofía. Ahora es necesario precisar un poco más esta afirmación. La medicina, que surgió en el contexto del esquema general de racionalidad instaurado por la filosofía, pronto tuvo que marcar distancias con respecto a ésta, para no ser reabsorbida por ella. Por ejemplo, la escuela médica itálica había hecho uso de los cuatro elementos de Empédocles (agua, aire, tierra, fuego) para explicar la salud y la enfermedad, la vida y la muerte, cayendo en el dogmatismo que olvidaba la experiencia concreta y que Hipócrates considera muy perjudicial. La antigua medicina es una denuncia de este dogmatismo y reivindica para la medicina un estatuto antidogmático, independiente de la filosofía de Empédocles. Hipócrates escribe: «Todos los que se han dispuesto a hablar o a escribir de medicina, fundamentando su propio razonamiento en un postulado, el calor o el frío o lo húmedo o lo seco o cualquier otro que hayan escogido, simplificando en exceso la causa originaria de las enfermedades y de la muerte de los hombres, atribuyendo a todos los casos la misma causa, porque se basan sobre uno o dos postulados, éstos se hallan patentemente en el error...»

Hipócrates no niega que estos factores intervengan en la aparición de las enfermedades y de la salud, pero intervienen de un modo muy diverso y estructurado, porque en la naturaleza todo se halla mezclado entre sí (advértase cómo Hipócrates se vale con

habilidad del postulado de Anaxágoras según el cual todo está en todo, precisamente para derrotar los postulados de Empédocles): «Cualquiera, empero, podría decir: "Sin embargo, quien se halla calenturientemente debido a fiebres ardientes y a pulmonías y otras graves enfermedades, no se libera tan rápido de la fiebre, ni existe en ese caso alternancia de calor y de frío." Pero yo considero que precisamente en esto se da una prueba notabilísima, de que no sólo por el calor se hallan calenturientos los hombres, y que este no es la única causa de las enfermedades, sino que la misma cosa es a la vez amarga y cálida, y así indefinidamente y recíprocamente, fría junto con las demás propiedades. Lo que resulta perjudicial, pues, es todo esto, y se incluye también el calor, que participa de la fuerza del factor dominante y que junto con él se agrava y crece, pero en sí mismo no posee más propiedades que las que le son peculiares.»

El conocimiento médico consiste en un conocimiento exacto y riguroso de la dieta más conveniente y de su justa medida. Esta precisión no puede derivar de criterios abstractos o hipotéticos, sino sólo de la experiencia concreta, de la sensación del cuerpo (lo cual suena como una especie de eco de Protágoras). El razonamiento, por consiguiente, no versará sobre la esencia del hombre en general, sobre las causas de su aparición, o cosas similares; tendrá que versar, en cambio, sobre qué es el hombre como ser físico concreto, que tiene relación con lo que come, con lo que bebe, con su régimen específico de vida, y factores de este tipo: «Considero de veras que una ciencia de algún modo cierta, acerca de la naturaleza, no puede

derivarse de otra cosa que no sea la medicina, y que sólo podrá adquirirse cuando haya sido explorada por completo la propia medicina, utilizando un método correcto; pero de esto se está muy lejos, me refiero a conquistar un saber exacto sobre lo que es el hombre, sobre las causas que determinan su aparición, y otras cuestiones similares. Me parece necesario que, al menos, el médico sepa esto sobre la naturaleza y haga todo el esfuerzo por saber, si quiere de alguna forma cumplir con sus deberes, qué es el hombre en relación con lo que come y lo que bebe y a todo su régimen de vida, y qué consecuencias se derivan de cada cosa para cada uno...»

Las Epidemias (que significan «visitas») muestran en especial aquella precisión que Hipócrates exigía del arte médico y el método del empirismo positivo en funcionamiento, como descripción sistemática y ordenada de diversas enfermedades, único elemento que podía servir de base a aquel arte. Esta obra gigantesca rezuma toda ella el espíritu que, como se ha advertido con acierto, se condensa en la máxima que sirve de comienzo a la célebre colección de los Aforismos: «La vida es breve, el arte es largo la ocasión, huidiza, el experimento, arriesgado y el juicio, difícil.»

Recordemos finalmente que Hipócrates codificó el pronóstico que —como se ha señalado— representa en el contexto hipocrático una síntesis de pasado, presente y futuro: sólo si enfoca el pasado, el presente y el futuro del enfermo, podrá el médico proyectar la perfecta terapia.

4. el «juramento de Hipócrates»

Hipócrates y su escuela no se limitaron a otorgar a la medicina el estatuto teórico de ciencia, sino que llegaron a determinar con una lucidez realmente notable la dimensión ética del médico, el ethos o personalidad moral que lo debe caracterizar. Además del trasfondo social que se constata a la perfección a través de la conducta que se expone explícitamente (en la antigüedad, la ciencia médica se transmitía de padres a hijos, relación que Hipócrates asimila a la existente entre maestro y discípulo), el sentido del juramento se resume mediante la proposición que en términos modernos expresaríamos así: médico recuerda que el enfermo no es una cosa, ni un medio, sino un fin, un valor y por tanto condúcese en coherencia con ello. He aquí el juramento de Hipócrates en su integridad.

Juro ante Apolo médico y ante Asclepio y ante Higía y ante Panacea y ante los dioses todos y las diosas, llamándolos a testimonio, mantenerme fiel en la medida de mis fuerzas y de mi juicio a este juramento y a este pacto escrito. Consideraré a quien me ha enseñado este arte igual que a mis propios padres y pondré en común con él mis bienes, y cuando tenga necesidad de ello le reembolsaré mi deuda, y a sus descendientes los consideraré como hermanos y les enseñaré este arte, si desean aprenderlo, sin compensación alguna ni compromisos escritos; transmitiré las

enseñanzas escritas y verbales y cualquier otra parte del saber a mis hijos, así como a los hijos de mi maestro y a los alumnos que han suscrito el pacto y el jurado de acuerdo con la costumbre médica, pero a nadie más. Utilizaré la dieta para ayudar a los enfermos en la medida de mis fuerzas y de mi juicio, pero me abstendré de producir daño e injusticia. No daré a nadie ningún fármaco mortal, aunque me lo pida, ni jamás propondré tal consejo: igualmente, no daré a las mujeres pésanos para provocar el aborto. Conservaré puros y santos mi vida y mi arte. Tampoco operaré a quien sufra cálculos renales, sino que dejaré actuar a hombres expertos en esta práctica. A cuantas casas entre, iré a ayudar a los enfermos, absteniéndome de llevar voluntariamente injusticia o daño, y especialmente de todo acto de lujuria sobre los cuerpos de mujeres y hombres, libres o esclavos. Cuantas cosas vea y oiga en el ejercicio de mi profesión, e incluso fuera de ella, en mis relaciones con los nombres, si no tienen que divulgarse a los demás, las callaré como si fuesen un secreto sagrado. Si me mantengo fiel a este juramento y no lo olvido, que me sea dado gozar lo mejor de la vida y del arte, considerado con honor por todos y para siempre. En cambio, si lo transgredo y soy perjuro, que me suceda lo contrario a esto.

Quizás no todos sepan que, aún hoy, los médicos pronuncian el Juramento de Hipócrates: tanto debe a los griegos la civilización occidental.

5. El tratado «sobre la naturaleza del hombre» y la doctrina de los cuatro humores

La medicina hipocrática ha pasado a la historia como aquella que se basaba sobre la doctrina de los cuatro humores: sangre, flema, bilis y atrabilis.

Ahora bien, en el Corpus Hippocraticum hay un tratado titulado La naturaleza del hombre, que codifica de forma paradigmática esta doctrina. Los antiguos lo consideraron como obra de Hipócrates, pero al parecer su autor fue Polibo, yerno de Hipócrates. Por otro lado, la rígida sistematización de este tratado sobre La naturaleza del hombre no está en línea con lo que se afirma en La antigua medicina. En realidad, lo que Hipócrates decía en La antigua medicina exigía un complemento teórico, un esquema general que suministrase el marco ordenador de la experiencia médica. Hipócrates había hablado de «humores», sin definir de un modo sistemático su número y sus cualidades. También había mencionado la influencia del calor, del frío y de las estaciones, como hemos visto, pero sólo como variables del medio ambiente. Polibo combina la doctrina de las cuatro cualidades, que procedía de los médicos itálicos, con las doctrinas hipocráticas oportunamente desarrolladas, y extrae el marco siguiente. La naturaleza del cuerpo humano está constituida por sangre, flema, bilis y atrabilis. El hombre está sano cuando estos humores se hallan recíprocamente proporcionados en propiedades y cantidades y la mezcla es completa. En cambio, está enfermo cuando hay un exceso o defecto

y cuando desaparece aquella proporción. Con los distintos humores se corresponden las cuatro estaciones, así como el calor y el frío, lo seco y lo húmedo.

El gráfico siguiente sirve para ilustrar estos conceptos y añade algunas explicaciones adicionales (el primer círculo representa los elementos de origen naturalista; el segundo, las cualidades que les corresponden; el tercero, los humores; el cuarto, las estaciones respectivas, que les son afines; los dos últimos, los temperamentos del hombre y su relativa disposición a las enfermedades. También se podrían agregar las correspondientes edades del hombre, pero es algo que resulta obvio, dada la perfecta coincidencia con las estaciones).



Este esquema tan claro, que conciliaba instancias opuestas, y la lúcida síntesis de doctrinas médicas que se basaba en él, garantizaron al tratado un enorme éxito. Galeno defenderá la autenticidad hipocrática del contenido de este escrito y lo complementará con una elaborada doctrina de los temperamentos, con lo cual este esquema se transformó en un hito dentro de la historia de la medicina y en punto de referencia durante dos mil años.

PARTE CUARTA

PLATÓN Y EL HORIZONTE DE LA METAFÍSICA

Quien sea capaz de ver la totalidad es filósofo, quien no, no

Platón

CAPÍTULO VI

PLATÓN Y LA ACADEMIA ANTIGUA

1. LA CUESTIÓN PLATÓNICA

1.1. Vida y obras de Platón

Platón nació en Atenas en 428-427 a.C. Su verdadero nombre era Aristocles; Platón es un sobrenombre añadido, debido según algunos a su vigor físico, o según otros a la amplitud de su estilo o la anchura de su frente (en griego, platos significa precisamente amplitud, anchura, extensión). Su padre descendía del rey Codro, mientras que su madre pertenecía a la familia de Solón. Es obvio, pues, que desde muy joven Platón considerase como su ideal la vida política: el nacimiento, la inteligencia, las aptitudes personales, todo lo impulsaba en esta dirección. Se trata de un dato biográfico absolutamente esencial, que incidirá —y en profundidad— sobre la substancia misma de su pensamiento.

Aristóteles nos refiere que Platón primero fue discípulo del

heraclitiano Cratilo y, después de Sócrates (el encuentro de Platón con Sócrates produjo probablemente cuando aquél tenía veinte años). Sin embargo. La intención inicial de Platón al frecuentar a Sócrates fue la misma que la mayoría de los otros jóvenes, y no consistía en transformar la filosofía en objetivo de su propia vida, sino en prepararse mejor para la vida

Política, a través de la filosofía. Más tarde, los acontecimientos encaminaron en un sentido diferente la vida de Platón.

Platón tuvo un primer contacto directo con la vida política en el 404-403 a.C., cuando tomó el poder la aristocracia y dos allegados suyos (Cármides y Critias) desempeñaron funciones de primera línea en el gobierno oligárquico. No obstante, debió constituir sin duda una experiencia amarga y desilusionadora, a causa de los métodos sectarios y violentos que Platón vio poner en práctica precisamente a aquellos en que había depositado confianza.

Su disgusto, empero ante los métodos de la política que se practicaba en Atenas debió llegar a un punto culminante en el 399 a. C. Cuando Sócrates fue condenado a muerte. De la condena de Sócrates fueron responsables los demócratas, que habían reconquistado el poder. De este modo, Platón se convenció de que por el momento le convenía mantenerse.

Al margen de la política militante. Después del 399 a.C.,

Platón se trasladó a Megara junto con algunos otros socráticos, como huésped de Euclides (probablemente, para evitar posibles persecuciones, como consecuencia de haber formado parte del círculo socrático). No obstante, en Megara no permaneció mucho tiempo.

En el 388 a.C., hacia los cuarenta años de edad, partió de viaje por Italia. (Si es cierto que, como se ha afirmado, Platón también viajó a Egipto y a Cirene, esto debió ocurrir antes del 388 a.C.; sin embargo, la autobiografía que aparece en la Carta VII nada nos dice de tales viajes.) Es probable que lo haya impulsado a ir a Italia el deseo de conocer las comunidades de los pitagóricos (como sabemos por la Carta VII, conoció a Arquitas). Durante este viaje, Platón fue invitado a Siracusa, en Sicilia, por el tirano Dionisio I. Platón esperaba, con seguridad, inculcar en el tirano el ideal del rey-filósofo (que ya había expuesto básicamente en el Gorgias, obra anterior al viaje). En Siracusa Platón chocó muy pronto con el tirano y con su corte (por sostener, precisamente, aquellos principios manifestados en el Gorgias). En cambio estableció un fuerte vínculo de amistad con Dión, pariente del tirano, en el que Platón creyó hallar un discípulo capaz de convertirse en rey-filósofo. Dionisio se irritó con Platón hasta el extremo de hacerlo vender como esclavo por un embajador espartano en Egina (quizás, más simplemente, al verse obligado a desembarcar en Egina, que estaba en guerra con Atenas, Platón fue retenido como esclavo). Afortunadamente, fue rescatado por Aníceris de Cirene, que se encontraba en Egina.

A su regreso a Atenas fundó la Academia (en un gimnasio situado en el parque dedicado al héroe Academo, de donde proviene el nombre de Academia), con toda verosimilitud el Menón constituye la primera proclamación de la nueva escuela. Muy pronto se consolidó la Academia y recintó a gran número de jóvenes e, incluso, de hombres ilustres.

En el 367 a.C. Platón efectuó una segunda visita a Sicilia. Dionisio I había muerto y le había sucedido su hijo Dionisio II, quien en opinión de Dión habría podido favorecer mucho más que su padre los propósitos de Platón. Sin embargo, Dionisio II se reveló del mismo talante que su padre. Obligó a Dión a exiliarse, acusándolo de conspirar contra él, y retuvo a Platón casi en calidad de prisionero. Dionisio acabó por dejar en libertad a Platón para que regresase a Atenas, por la única razón de haber emprendido una guerra.

En el 361 a.C. Platón volvió por tercera vez a Sicilia. De regreso a Atenas, encontró allí refugiado a Dión, quien lo convenció de que aceptase una nueva y acuciante invitación de Dionisio (que quería que el filósofo retornase a su corte, para completar su propia preparación filosófica). Empero, el creer que habían cambiado los sentimientos de Dionisio fue un error. Hubiera corrido peligro incluso la vida de Platón, si no hubiesen intervenido Arquitas y los tarentinos, que le salvaron. En el 357 a.C. Dión logra tomar el poder en Siracusa, pero no durante mucho tiempo; en efecto fue asesinado en el 353 a.C.).

En el 360 Platón regresa a Atenas y allí permaneció dirigiendo la Academia, hasta su muerte en el 347 a. C.

Los escritos de Platón nos han llegado en su integridad. La ordenación que se les ha impuesto (conocida por nosotros gracias al gramático Trasilos) se basa en el contenido de los escritos. Las 36 obras están clasificadas en las nueve tetralogías siguientes:

I: Eutifrón, Apología de Sócrates, Gritón, Fedón;

II: Cratilo, Teeteto, Sofista, Político;

III: Parménides, Filebo, Banquete, Pedro;

IV: Alcibíades I, Alcibíades II, Hiparco, Amantes;

V: Teages, Cármides, Laques, Lisis;

VI: Eutidemo, Protágoras, Gorgias, Menón;

VII: Ripias menor, Ripias mayor, Ion, Menexeno;

VIII: Clitofonte, República, Timeo, Grietas;

IX: Minos, Leyes, Epinomis, Cartas.

La correcta interpretación y la valoración de estos escritos plantea una serie de complejos problemas, que en conjunto integran lo que se denomina la «cuestión platónica».

1.2. La cuestión de la autenticidad y de la evolución de los escritos

El problema inicial que surge ante los 36 escritos es el siguiente: ¿son todos ellos auténticos, o bien hay algunos que no lo son, y cuáles se hallan en este caso? La crítica del siglo pasado ha

trabajado sobre este problema hasta límites increíbles, llegando hasta extremos hipercríticos verdaderamente exagerados (se ha llegado a dudar de la autenticidad de casi todos los diálogos). Más adelante, el problema ha ido perdiendo atractivo y hoy se tiende a considerar que casi todos los diálogos son auténticos o incluso todos ellos.

El segundo problema hace referencia a la cronología de estos escritos. No consiste en un mero problema de erudición, puesto que el pensamiento platónico se fue desarrollando gradualmente, creciendo sobre sí mismo y a veces incluso autocriticándose y autocorrigiéndose. A partir de finales del siglo pasado, y en parte valiéndose del estudio científico de las características de las distintas obras, se ha logrado responder aunque sea parcialmente a dicho interrogante.

Se ha partido de las Leyes, que son sin duda el último escrito de Platón y, después de un cuidadoso análisis de las características estilísticas de esta obra, se ha intentado establecer qué otros escritores poseen rasgos similares. Así se ha podido concluir —apelando asimismo a criterios colaterales— que los escritos del último período son, en orden cronológico, los siguientes: Teeteto, Parménides, Sofista, Político, Filebo, Timeo, Critias y Leves. Después, se ha podido establecer que la República pertenece a la fase central de la producción platónica, que fue precedida por el Fedón y por el banquete seguida por el Fedro. Asimismo, se ha logrado comprobar que un grupo de diálogos representa el período

de maduración y de paso desde la fase juvenil hasta la fase más original: es verosímil que el *Gorgias* pertenezca al período inmediatamente anterior al primer viaje a Italia y el *Menón* venga inmediatamente después de dicho viaje. Probablemente, también el *Cratilo* pertenece a esta etapa de maduración. El *Protágoras* constituye quizás la coronación de sus primeros años de actividad. La mayor parte de los demás diálogos, sobre todo los breves, son con seguridad escritos juveniles, lo cual nos confirma, por lo demás, la temática fielmente socrática que se discute en ellos. Sin duda, es posible que algunos hayan sido retocados y en parte rehechos en los años de madurez. De todos modos, en el actual estado de nuestros conocimientos, una vez comprobado que los llamados «diálogos dialécticos» (*Parménides*, *Sofista*, *Político*, *Filebo*) son obra del último Platón y que los grandes diálogos metafísicos son obras de madurez, aunque siga existiendo una cierta incertidumbre con respecto a los primeros escritos, es posible sin embargo reconstruir el pensamiento platónico de un modo bastante satisfactorio.

La evolución espiritual de Platón avanza de acuerdo con el siguiente itinerario.

En primer término se dedicó a la problemática predominantemente ética (ético-política), partiendo desde el punto exacto al cual había llegado Sócrates. A continuación cayó en la cuenta de la necesidad de recuperar los interrogantes de la filosofía de la *physis*. Sin embargo, la recuperación de los temas onto-cosmológicos de los físicos se produjo de un modo absolutamente

original: mediante una auténtica revolución del pensamiento, que el mismo Platón llamó «segunda navegación», es decir, aquella navegación que lo llevó al descubrimiento de lo suprasensible (del ser suprafísico), como veremos en la segunda sección de este capítulo.

El descubrimiento del ser suprasensible y de sus categorías desencadenó un proceso de revisión de una serie de antiguos problemas, y provocó el nacimiento de otros nuevos, que Platón afrontó y ahondó paulatinamente de modo incansable, a través de los diálogos de la madurez y de la ancianidad. Trataremos este tema en el transcurso de la exposición de su pensamiento.

1.3. Los escritos y las doctrinas no escritas: relaciones recíprocas

Sobre todo en el curso de las últimas décadas, ha aparecido un tercer problema: el de las llamadas «doctrinas no escritas», que ha complicado bastante más la cuestión platónica, pero que ha adquirido desde muchos aspectos una importancia decisiva. Muchos autores consideran hoy, en efecto, que de la solución de este problema depende la correcta comprensión del pensamiento platónico en general y de la historia misma del platonismo en la antigüedad.

Algunas fuentes antiguas nos narran que Platón, en el seno de la Academia, desarrolló cursos titulados *Acerca del Bien*, que no

quiso poner por escrito. En dichos cursos trataba sobre las realidades últimas y supremas, esto es, sobre los principios primeros, y adiestraba a sus discípulos para que entendiesen tales principios a través de un severo aprendizaje metódico y dialéctico. Platón se hallaba profundamente convencido de que estas realidades últimas y supremas no podían comunicarse si no era a través de la preparación oportuna y de las severas comprobaciones que sólo pueden tener lugar en el diálogo vivo y mediante la oralidad dialéctica.

Platón mismo nos refiere en su Carta VII: «El conocimiento de estas cosas no es en absoluto comunicable como los demás conocimientos sino que después de muchas discusiones efectuadas sobre estas cosas, y después de una comunidad de vida, repentinamente, como una luz que se enciende gracia a que salta una chispa, así nace en el alma, y se alimenta por sí mismo.» Más aún: «Estas cosas se aprenden necesariamente juntas, y al mismo tiempo se aprenden lo verdadero y lo falso que conciernen a toda la realidad, después de una aplicación total y después de mucho tiempo, como he dicho al principio: al entrar en contacto unas con otras, estas cosas —es decir, nombres, definiciones, visiones y sensaciones— y siendo puestas a prueba a través de benévolas refutaciones y ensayadas en discusiones sin rivalidades, resplandece súbitamente el conocimiento de cada cosa y la intuición del intelecto, para quien realice el esfuerzo máximo posible para la capacidad humana.» En resumen, alrededor de este punto Platón se

ha manifestado con gran firmeza, y su decisión ha sido categórica: «Sobre estas cosas no he escrito nunca y nunca escribiré.»

A pesar de todo, los discípulos que asistieron a sus lecciones pusieron por escrito estas doctrinas Acerca del Bien, y nos han llegado algunas de estas relaciones. Platón desaprobó tales escritos, condenándolos expresamente, por considerarlos nocivos e inútiles debido a las razones antedichas; no obstante, también admitió que algunos de estos discípulos habían comprendido correctamente sus lecciones.

En conclusión, para comprender a Platón, además de los diálogos escritos, hemos de tener en cuenta también las doctrinas no escritas que nos han llegado a través de la tradición indirecta y que se refieren precisamente a la clave del arco del sistema. Hoy en día muchos estudiosos se hallan convencidos de que determinados diálogos y, en especial ciertas partes de algunos diálogos, que en el pasado se consideraban como algo enigmáticos o problemático, reciben nueva luz si se ponen en relación con las doctrinas no escritas. Los diálogos escritos inician un raciocinio que conduce a un nivel elevado, pero su punto culminante se encuentra en las doctrinas orales que se exponen en aquellas lecciones dadas en el seno de la Academia Acerca del Bien y que deberán constituir un punto esencial de referencia, al menos en la medida en que han llegado hasta nuestros días.

1.4. Los diálogos platónicos y el Sócrates personaje de los diálogos

Platón no quiso escribir sobre los últimos principios. Se negó asimismo a ser sistemático con respecto a aquellas cosas sobre las que se consideró en condiciones de escribir, y trató de reproducir el espíritu del dialogar socrático, imitando sus peculiaridades, es decir, reproduciendo su incesante interrogar una y otra vez, con el perpetuo aguijón de la duda, con los repentinos cambios de frente que impulsan mayéuticamente hacia la verdad, sin revelarla pero empujando al alma del oyente para que la encuentre, con las rupturas dramáticas que preparan para búsquedas posteriores: en suma, con toda la dinámica socrática en su integridad. Nació así el diálogo socrático, que se convirtió por derecho propio en un género literario propiamente dicho, adoptado por numerosos discípulos de Sócrates y más tarde por los filósofos siguientes. Probablemente Platón fue el que lo inventó y sin duda, su más brillante representante: más aún, el único auténtico ya que sólo en él es reconocible la verdadera naturaleza del filosofar socrático, que en los demás escritores decae en una trillada afectación.

En consecuencia, para Platón el escrito filosófico constituirá un diálogo, cuyo protagonista será Sócrates en la mayoría de los casos, discutiendo con uno o más interlocutores. Junto a éstos, será muy importante el papel del lector, que también habrá de intervenir en calidad de interlocutor absolutamente insustituible, porque muy a menudo se dejará al lector la tarea de extraer mayéuticamente la

solución de muchos de los problemas discutidos.

Con base en lo que se acaba de exponer es evidente que el Sócrates de los diálogos platónicos, de persona histórica se transforma en personaje de la acción dialógica, de modo que para entender a Platón —como Hegel comprendió a la perfección— «no es preciso en absoluto indagar qué es lo que en los diálogos pertenece a Sócrates, o bien a Platón». En efecto, Platón realiza siempre —desde el comienzo— una transposición desde el plano histórico hasta el teórico, y en esta perspectiva teórica hay que interpretar todos los escritos platónicos. El Sócrates de los diálogos es, en realidad, Platón mismo, y el Platón escrito —por las razones antes explicadas— hay que leerlo teniendo presente al Platón no escrito. En cualquier caso, sería erróneo leer los diálogos como fuente absolutamente autónoma del pensamiento platónico, sin admitir la tradición indirecta.

1.5. Recuperación y nuevo significado del mito en Platón

Hemos comprobado cómo nace la filosofía en tanto que liberación del logos con respecto al mito y a la fantasía. Los sofistas efectuaron un uso funcional (se ha llegado a decir que un uso ilustrado, esto es, racionalista) del mito. Sócrates, empero, había condenado también esta utilización del mito, exigiendo un riguroso procedimiento dialéctico. Al principio Platón compartió esta postura socrática. Sin embargo, a partir del Gorgias comenzó a conceder

valor al mito y a continuación lo empleó de manera constante y le adjudicó una gran importancia.

¿Cómo se explica este hecho? ¿Cómo es posible que la filosofía vuelva a incluir el mito? ¿Se trata, quizás de una involución, una parcial abdicación de las prerrogativas propias de la filosofía, una renuncia a la coherencia o, por lo menos, un síntoma de desconfianza en sí misma? En pocas palabras, ¿qué sentido tiene el mito en Platón? A este interrogante se han dado respuestas muy diversas. Las soluciones extremas provienen de Hegel y de la escuela de Heidegger.

Hegel y sus seguidores consideraron el mito platónico como un obstáculo para el pensamiento, una inmadurez del logos que todavía no ha adquirido una libertad plena. Por lo contrario, la escuela de Heidegger halla en el mito la expresión más auténtica del pensamiento platónico. En realidad, el logos capta el ser, pero no la vida, y el mito viene a ayudar en la explicación de la vida, imposible de captar a través del logos. La verdad se encuentra en un punto intermedio, Platón revaloriza el mito al mismo tiempo que empieza a revalorizar algunas de las tesis básicas del orfismo y la cuestión religiosa. Para él, el mito, más que una expresión de la fantasía, es expresión de fe y de creencia. En efecto, en muchos diálogos a partir del Gorgias la filosofía de Platón, por lo que respecta a determinados temas, se convierte en una especie de fe razonada: el mito busca una aclaración mediante el logos y el logos busca un complemento en el mito. En definitiva, Platón —una vez que la razón

ha llegado a los límites extremos de sus posibilidades— encarga al mito la tarea de superar intuitivamente estos límites, elevando el espíritu hasta una visión o, por lo menos, hasta una tensión trascendente.

Además, es preciso señalar de un modo especial lo siguiente: el mito que Platón utiliza de forma metódica resulta esencialmente distinto del mito prefilosófico que aún no conocía el logos. Se trata de un mito que, como ya hemos dicho, no sólo es una expresión de fe más que de estupefacción imaginativa. Es también un mito que no subordina a sí mismo al logos, sino que lo estimula y lo fecunda en el sentido que hemos explicado antes. Por lo tanto, se trata de un mito que, al mismo tiempo que es creado, es también desmitificado, y el logos mismo le quita sus elementos fantásticos, con objeto de que conserve exclusivamente sus poderes de alusión y de intuición. El ejemplo más claro de lo que acabamos de afirmar se halla en el siguiente texto del Fedón, inmediatamente posterior a la narración de uno de los mitos más grandiosos, mediante el cual Platón trató de describir el destino de las almas en el más allá: «Sin ninguna duda, afirmar que las cosas sean verdaderamente así, tal como las he expuesto, no es propio de un hombre que tenga sentido común; sin embargo, afirmar que esto, o algo similar a esto, debe acontecer con nuestras almas y con nuestras moradas, ya que ha resultado que el alma es inmortal... pues bien, esto me parece que es oportuno y que justifica el arriesgarse a creerlo, puesto que el riesgo es hermoso. Y es necesario que con tales creencias nos

hagamos un hechizo a nosotros mismos: y es por esto por lo que yo apelo a mi mito.»

En consecuencia, si se quiere entender a Platón, es preciso que el mito conserve su función y su validez junto con la función del logos, en el sentido antes expuesto. Se equivoca quien pretende eliminar el mito, en beneficio del puro logos, o quien se proponga colocarlo por encima del logos, como superación de éste (mitología).

1.6. Pluridimensionalidad y polivalencia del filosofar platónico

Con el transcurso de los siglos, Platón ha ido revelando gradualmente aspectos diferentes. En esta multiplicidad de aspectos reside precisamente el secreto de la fascinación que ha ejercido a lo largo de toda la historia espiritual de Occidente.

a) Ya a partir de los filósofos de la Academia se empezó a leer a Platón en clave metafísica y gnoseológica, hallando en la teoría de las ideas y del conocimiento de las ideas el punto de apoyo del platonismo, b) Mas tarde, con el neoplatonismo, se creyó encontrar el mensaje platónico mas atento en la temática religiosa, en el anhelo de lo divino y, en general, en su dimensión mística, que se hallan constantemente presentes en la mayoría de los diálogos, c) estas dos interpretaciones, asumiendo diversas formas. Se han perpetuado hasta la época contemporánea. En el presente siglo, sin embargo ha surgido una tercera interpretación, original y sugerente,

que considera que la esencia del platonismo reside en los temas políticos o mejor dicho, ético-político-educativos. Cuestiones que en el pasado se habían olvidado casi del todo o a cuya validez no se le había hecho plena justicia. Platón, no obstante, en la Carta VII (que hasta nuestro siglo no ha sido recuperada como auténtica) afirma claramente que su pasión fundamental consistía en la política. Su vida misma lo confirma sin lugar a dudas, sobre todo a través de sus experiencias en Sicilia. Paradójicamente, también lo confirman los títulos de las obras maestras de Platón, desde la República hasta las Leyes, d) Por último desde hace algunas décadas se ha recuperado la dimensión de la oralidad dialéctica y el sentido de aquellas cosas últimas que Platón deseaba que permaneciesen no escritas. Sin embargo, creemos que el verdadero Platón no se encuentra en ninguna de estas perspectivas, si se asumen por separado como válidas únicamente en sí mismas; el auténtico Platón se halla más bien en todas estas direcciones al mismo tiempo, con la dinámica que les es peculiar. Las tres primeras propuestas de interpretación en realidad arrojan luz sobre tres aspectos de la Pluridimensionalidad y polivalente especulación platónica, sobre tres dimensiones, tres componentes o tres líneas de fuerza, que surgen de forma constante —con acentos o desde ángulos diversos— de cada uno de los escritos de Platón así como de su conjunto global. La cuarta interpretación, la de la oralidad dialéctica, explica la razón misma de esta polivalencia y Pluridimensionalidad, y deja que se aprecien con claridad los auténticos perfiles del sistema platónico.

2. LA FUNDACIÓN DE LA METAFÍSICA

2.1. La segunda navegación o el descubrimiento de la metafísica

En la filosofía platónica existe un punto fundamental, del que depende por completo el nuevo planteamiento de todos los problemas de la filosofía y el nuevo clima espiritual que sirve de trasfondo a dichos problemas y a sus soluciones, como hemos señalado antes. Este punto consiste en el descubrimiento de la existencia de una realidad suprasensible, es decir una dimensión suprafísica del ser (de un género de ser no físico), que ni siquiera había sido barruntada por la precedente filosofía de la *physis*. Todos los filósofos naturalistas habían tratado de explicar los fenómenos apelando a causas de tipo físico y mecánico (agua, aire, tierra, fuego, calor, frío, condensación, enrarecimiento, etc.).

El propio Anaxágoras, afirma Platón, que había aceptado la necesidad de introducir una Inteligencia universal para llegar a explicar las cosas, no supo aprovechar esta intuición y siguió concediendo un peso preponderante a las causas físicas tradicionales. Sin embargo, y éste es el fondo del problema, las causas de carácter físico y mecánico, ¿son las verdaderas causas o no serán sino simples «con-causas», es decir, causas al servicio de otras más elevadas, de nivel superior? La causa de lo que es físico y mecánico, ¿no residirá quizás en algo que no es físico y no es

mecánico"

Para responder a estos problemas, Platón emprendió lo que el mismo denomina con una imagen simbólica una «segunda navegación» en la antigua terminología marinera, se llamaba «segunda navegación» a la que se emprendía cuando al desaparecer el viento y no sirviendo ya las velas, se apelaba a los remos. En la imagen platónica, la primera navegación simboliza el recorrido que realiza por la filosofía impulsada por el viento de la filosofía naturalista. La «segunda navegación», en cambio, representa la aportación personal de Platón, la navegación realizada gracias a sus propias fuerzas, es decir —metáforas aparte— su contribución personal. La primera navegación había resultado básicamente extraviada en su rumbo, porque los filósofos presocráticos no habían logrado explicar lo sensible a través de lo sensible mismo. Por lo contrario, la «segunda navegación» halla una nueva ruta que conduce al descubrimiento de lo suprasensible, esto es, del ser inteligible. En la primera navegación se permanece en una vinculación demasiado estrecha con los sentidos y lo sensible, mientras que en la segunda navegación Platón intenta una radical liberación con respecto a los sentidos y a lo sensible, y un desplazamiento decidido hacia el plano del puro razonamiento y de lo que se puede captar con el intelecto y con la mente exclusivamente. Se lee en el Fedón: «Tuve miedo de que mi alma quedase completamente ciega al mirar las cosas con los ojos y al tratar de captarlas con cualquiera de los otros sentidos. Y por eso

decidí que debía refugiarme en los razonamientos (logoi) y considerar mediante éstos la verdad de las cosas (...). Me he internado en esta dirección y, en cada caso, tomando como base aquel razonamiento que me parezca más sólido, juzgo verdadero lo que concuerda con él, tanto con respecto a las causas como con respecto a las demás cosas, y lo que no concuerda lo juzgo no verdadero.» El sentido de esta segunda navegación resulta particularmente claro, si tenemos en cuenta los ejemplos que menciona el propio Platón.

¿Queremos explicar por qué es bella una cosa? Pues bien, para explicar ese «porqué» el filósofo naturalista recurriría a elementos puramente físicos, como el color, la figura, y otros elementos de esta clase. Sin embargo —afirma Platón— éstos no son verdaderas causas, sino medios o con-causas. Por lo tanto, es preciso postular la existencia de una causa superior, que por ser una verdadera causa será algo no sensible, sino inteligible. Se trata de la idea o forma pura de lo bello en sí, que —mediante su participación, su presencia, su comunidad o, en todo caso, una cierta relación determinante— hace que las cosas empíricas sean bellas, es decir, se realicen a través de la forma, del color y de la proporción que por fuerza se requieren para ser bellas.

He aquí un segundo ejemplo, no menos elocuente: Sócrates se halla en la cárcel, a la espera de ser condenado. ¿Por qué está en la cárcel? La explicación natural-mecanicista sólo está en condiciones de afirmar lo siguiente: porque Sócrates tiene un cuerpo

que está formado por huesos y por nervios, músculos y articulaciones, que mediante la tensión y el relajarse de los nervios puede moverse y poner en funcionamiento los miembros; debido a ello, Sócrates habría movido las piernas, habría ido a la cárcel y se habría quedado allí. Ahora bien, es evidente lo inadecuado de tal explicación: no nos da, en realidad, el verdadero «porque-», la razón por la que Sócrates se halla en la cárcel, sino que se limita a explicar el medio o el instrumento que Sócrates se valió para caminar y para permanecer con su cuerpo en la cárcel. La verdadera causa por la que Sócrates ha sido encarcelado no es de orden mecánico y material, sino de orden superior, es un valor espiritual y moral: decidió aceptar el veredicto de los jueces y someterse a las leyes de Atenas, juzgando que esto era el bien y lo conveniente. En consecuencia, como resultado de dicha elección de carácter moral y espiritual, Sócrates ha movido los músculos y las piernas, ha ido a la cárcel y se ha quedado allí.

Podrían multiplicarse indefinidamente los ejemplos de este tipo. Platón afirma expresamente que lo que dice se aplica a todas las cosas. Esto significa que para que exista cualquier objeto físico, hay una causa suprema y última que no es de carácter físico, sino de carácter metafísico, como se dirá utilizando un término acuñado con posterioridad.

La segunda navegación conduce, pues, a reconocer la existencia de dos planos del ser: uno de ellos, fenoménico y visible, mientras que el otro es invisible, metafenoménico, aprehensible sólo

con la mente y, en consecuencia, puramente inteligible. He aquí el texto mediante el cual Platón afirma con toda claridad este hecho:

—¿Y acaso no es verdad que, mientras estas cosas mutables las puedes ver, tocar o percibir con los otros sentidos corporales, en cambio aquellas otras que permanecen siempre idénticas no hay otro medio para captarlas si no es mediante el puro razonamiento y la mente, porque estas cosas son invisibles y no se pueden captar con la vista?

—Es muy cierto lo que dices, respondió.

—Supongamos, por tanto, si quieres —agregó él— dos especies de seres: una especie visible y otra invisible.

—Supongámoslas, respondió.

—Y que la invisible permanezca siempre en la misma condición y que la visible nunca permanezca en la misma condición.

—Supongamos esto también, dijo.

Sin ninguna duda, podemos afirmar que la segunda navegación platónica constituye una conquista que señala al mismo tiempo la fundación y la etapa más importante de la historia de la metafísica. En realidad, todo el pensamiento quedará decisivamente condicionado por esta distinción: ya sea en la medida en que se la acepte, como es obvio, o en la medida en que no se la acepte. En este último caso, tendrá que justificar de un modo polémico su no aceptación y siempre quedará dialécticamente condicionado por

dicha polémica.

Con posterioridad a la segunda navegación platónica —y sólo después de ella— se podrá hablar de «material» e «inmaterial», «sensible» y «suprasensible», «empírico» y «metaempírico», «físico» y «suprafísico». Y es a la luz de tales categorías como los filósofos físicos precedentes resultan materialistas, y la naturaleza y el cosmos dejan de ser la totalidad de las cosas que son, para limitarse a ser la totalidad de las cosas que aparecen. El verdadero ser está constituido por la realidad inteligible.

2.2. Lo supraceleste o el mundo de las ideas

Estas causas de naturaleza no física, estas realidades inteligibles, fueron denominadas por Platón con el nombre de «idea» y eidos, que quieren decir «forma». Por lo tanto, las ideas de las que hablaba Platón no son simples conceptos, es decir, representaciones puramente mentales (el término adquirirá este significado mucho más tarde), sino que son entidades, substancias. Las ideas, pues, no son simples pensamiento sino aquello que piensa el pensamiento una vez que se ha liberado de lo sensible, son el verdadero ser, el ser por excelencia. En resumen: las ideas platónicas son las esencias de las cosas, esto es, aquello que hace que cada cosa sea lo que es. Platón utilizó también el término «paradigma», para indicar que las ideas constituyen un modelo permanente de cada cosa (lo que debe ser cada cosa).

Sin embargo, las expresiones más famosas mediante las cuales Platón ha aludido a las ideas son, sin duda alguna, las fórmulas «en sí», «por sí» e incluso «en sí y para sí» (lo bello en sí, el bien en sí, etc.), que a menudo se han entendido erróneamente, al transformarse en objeto de encarnizadas polémicas, que comenzaron apenas Platón acuñó dichas nociones. En realidad, tales expresiones indican el rasgo de no relatividad y de estabilidad: en una palabra, expresan el carácter de absoluto. Afirmar que las ideas son «en sí y por sí» significa sostener que, por ejemplo, lo bello o lo verdadero no son tales de un modo exclusivo con respecto al sujeto individual (como pretendía Protágoras, por ejemplo), y que no son manipulables de un modo arbitrario por el sujeto, sino que por lo contrario se imponen al sujeto de un modo absoluto. Afirmar que las ideas son «en sí y por sí» significa que no se dejan arrastrar por la vorágine del devenir que arrastra las cosas sensibles: las cosas bellas sensibles se vuelven feas, pero esto no implica que se vuelva fea la causa de lo bello, es decir, la idea de lo bello. En definitiva: las verdaderas causas de todas las cosas sensibles son mutables por su propia naturaleza, no pueden cambiar también ellas, o en tal caso no serían las verdaderas causas, no serían las razones últimas y supremas.

El conjunto de las ideas, con los rasgos que acabamos de describir, ha pasado a la historia con el nombre de «hiperuranio», que se utiliza en el Pedro y que se ha vuelto celeberrimo, si bien no siempre ha sido entendido de modo correcto. Platón escribe:

Este lugar supraceleste (hiperuranio) jamás ha sido cantado ni será cantado dignamente por los poetas de aquí abajo. Es así, empero, porque hay que tener el coraje de decir la verdad, sobre todo cuando se habla de la verdad. En realidad, la substancia (la realidad, el ser, es decir, las ideas) es la que realmente es, carente de color, sin figura e intangible, y que solo puede ser contemplada por el timonel del alma, por el intelecto, y es el objeto propio del género de la verdadera ciencia, que ocupa este lugar. Porque el pensamiento de un dios se nutre de intelecto y de ciencia pura, también el de toda alma que se proponga acoger todo aquello que le corresponda, una vez que ha atisbado el ser, se regocija por ello y al contemplar la verdad se alimenta de ésta y se fortalece, hasta el momento en que la rotación circular la vuelve a conducir al mismo punto. Durante esta evolución contempla la justicia en sí contempla la sabiduría, contempla la ciencia, no aquella a la que está vinculado el devenir ni aquella que es mudable porque se halla en los distintos objetos que llamamos entes sino aquella que es realmente ciencia del objeto que es realmente ser. Y después de haber contemplado del mismo modo las demás entidades reales y de haberse saciado de ellas sumerge otra vez en el interior del cielo y vuelve a casa.

Hay que advertir que lugar hiperuranio significa lugar sobre el cielo o sobre el cosmos físico y por tanto se trata de una representación mítica de una imagen que si se entiende adecuadamente indican un lugar que no es en absoluto un lugar. En realidad a continuación las ideas se describen como poseedoras de

rasgos que no tienen nada que ver con un lugar físico (carecen de figura y de color, son inteligibles, etc.) en consecuencia lo supraceleste constituye la imagen del mundo no espacial de lo inteligible (perteneciente al género del ser suprafísico) Platón subraya con precisión que este lugar supraceleste y las ideas que en él se encuentran «sólo son captados por la parte más elevada del alma», es decir, por la inteligencia y sólo por ésta. En definitiva, lo supraceleste es la meta a la que conduce la segunda navegación.

A modo de conclusión, mediante su teoría de las ideas Platón ha pretendido afirmar lo siguiente: lo sensible sólo se explica apelando a la dimensión de lo suprasensible, y lo relativo exige recurrir a lo absoluto, lo móvil a lo inmóvil, y lo corruptible a lo eterno.

2.3. La estructura del mundo ideal

Como ya hemos mencionado en diversas ocasiones, por lo menos de forma implícita, el mundo de las ideas está constituido por una multiplicidad, en la medida en que allí hay ideas de todas las cosas: ideas de valores estéticos, ideas de valores morales, ideas de las diversas realidades corpóreas, ideas de los distintos entes geométricos y matemáticos, etc. Al igual que el ser parmenidiano, esas ideas no han sido generadas, son incorruptibles, inmutable.

Ahora bien, la distinción entre los dos planos de ser — sensible e inteligible— supera de forma definitiva la antítesis entre Heraclito y Parménides. El perpetuo fluir con todos los rasgos que le

son propios es lo característico del ser sensible; en cambio, la inmutabilidad y todo lo que ella implica es lo propio del ser inteligible. No obstante, quedan por resolver los dos grandes problemas que había planteado el eleatismo y que los pluralistas no habían sabido solucionar: cómo pueden existir los múltiples y cómo puede existir un «no ser». Se trata de dos problemas conectados de un modo muy estrecho, porque poseen el mismo fundamento, como se ha comprobado. Para poder formular su propia concepción de las ideas, que implica una multiplicidad estructural, Platón se veía obligado a afrontar abiertamente y resolver de manera clara ambos problemas.

En el diálogo que lleva simbólicamente el título de Parménides, y que quizás sea el más difícil de todos los diálogos, Platón había puesto en crisis la concepción de la unidad, tal como la entendían los eleáticos. Lo uno (o la unidad) no puede pensarse de una manera absoluta, es decir, de una manera que excluya toda multiplicidad: lo uno no existe sin los muchos, al igual que los muchos no pueden existir sin lo uno. Sin embargo, es en el diálogo Sofista donde Platón brinda la solución a la posibilidad de la existencia de la multiplicidad, gracias a la intervención de un personaje al que no se otorga un rostro y que recibe el nombre simbólico de «el Extranjero de Elea». Parménides tiene razón cuando afirma que no existe el no-ser, entendido como la negación absoluta del ser; se equivoca, empero, cuando cree que ésta es la única forma de no-ser. Existe el no-ser como diversidad o alteridad, cosa ésta que los eleáticos no habían comprendido. Toda la idea,

para ser aquella idea que es, debe ser diferente a todas las demás, es decir, debe «no ser» todas las otras. Por ello, cada idea tiene una determinada dosis de ser, pero un infinito no-ser, en el sentido de que precisamente para ser la que es debe no ser todas las demás, como hemos visto por último, también se supera a Parménides al admitir una quietud y un movimiento ideales en el mundo inteligible: cada idea es de modo inmóvil ella misma; desde un punto de vista dinámico, sin embargo, constituye un movimiento ideal hacia las demás ideas, en la medida en que participa de otras o, por lo contrario, excluye la participación de otras.

De lo que hasta ahora llevamos dicho, se hace evidente que Platón concebía su mundo de ideas como un sistema organizado y ordenado jerárquicamente, en el que las ideas inferiores implican las superiores, que va elevándose hasta llegar hasta la Idea que se halla en el vértice de la jerarquía. Esta última Idea es condición de todas las otras, pero no resulta condicionada por ninguna (lo incondicionado o lo absoluto).

En la República Platón se pronunció de manera expresa aunque parcial acerca de este principio incondicionado que se halla en el vértice, afirmando que se trata de la Idea del Bien. Afirmó que el Bien no es solo el fundamento que convierte a las ideas en cognoscibles y a la mente en cognoscente, sino que produce el ser y la substancia. Más aún: «el Bien no es substancia o esencia, sino que está por encima de la substancia, siendo superior a ésta en dignidad jerárquica y en poder». En sus diálogos Platón no escribió

nada más acerca de este principio incondicionado y absoluto que está por encima del ser y del cual proceden todas las ideas. Prefirió en cambio reservar lo que tenía que decir para expresarlo en el ámbito de la oralidad, esto es, de sus lecciones, que precisamente llevaban el título Acerca del Bien. En el pasado, se consideraba que estas lecciones constituían la fase final del pensamiento platónico. Por lo contrario, los estudios más recientes y profundos han demostrado que fueron profesadas de forma paralela a la composición de los diálogos, como mínimo a partir de la época en que fue redactada la República.

Hemos hablado con anterioridad acerca de la causa por la cual Platón se negó a escribir sobre estas cosas últimas y supremas. Lo que exponemos a continuación es cuanto se ha logrado reconstruir gracias a los relatos de sus discípulos.

El principio supremo — que era denominado «Bien» en la República en las doctrinas no escritas recibía el nombre de «Uno». Sin embargo, la diferencia resulta perfectamente explicable porque, como veremos enseguida, el Uno resume en sí mismo al Bien, en la medida en que todo lo que produce el Uno es bien (el bien constituye el aspecto funcional del uno, como ha advertido con agudeza algún estudioso). Al Uno se contraponía un segundo principio, igualmente originario pero de inferior rango entendido como principio indeterminado e ilimitado y como principio de multiplicidad. A este segundo principio se le denominaba «Díada o Dualidad de grande-y-pequeño», ya que era un principio que tenía

simultáneamente a la infinita grandeza y a la pequeñez infinita y, por lo tanto, se le llamaba también «Dualidad indefinida» (o indeterminada. o ilimitada)

La totalidad de las ideas surge de la cooperación entre estos dos principios originarios. El uno actúa sobre la ilimitada multiplicidad como principio limitante y determinante es decir como principio formal (principio que da forma en la medida que determina y delimita) mientras tanto el principio de la multiplicidad ilimitada sirve como substrato (como materia inteligible, para decirlo con una terminología posterior) todas y cada una de las ideas, en consecuencia son una mezcla de ambos principios (la delimitación de algo ilimitado). Además el Uno —en la medida en que delimita— se manifiesta como Bien, porque la delimitación de lo ilimitado, que se configura como una forma de unidad en la multiplicidad, es esencia, orden, es perfección, es valor. Así el Uno a) es principio de ser (porque, como hemos visto, el ser—es decir, la esencia, la substancia, la idea— nace precisamente gracias a la delimitación de lo ilimitado); b) es principio de verdad y de cognoscibilidad, porque sólo aquello que está de-terminado resulta inteligible y cognoscible; c) es principio de valor, porque la delimitación implica, como hemos constatado, orden y perfección, es decir, positividad.

Finalmente, «por lo que podemos concluir a través de una serie de indicios, Platón definió la unidad como medida y, de modo aún más preciso, como medida exactísima» (H. Krámer). Dicha

teoría, que resulta aseverada en especial por Aristóteles y por sus comentaristas antiguos, recibe una amplia confirmación a través del diálogo Filebo y revela una clara inspiración pitagórica. Es una traducción, en términos metafísicos, de lo que puede considerarse como el rasgo más peculiar del espíritu griego, que en todas sus diversas expresiones se ha manifestado como un poner límite a aquello que es ilimitado, como encontrar el orden y la justa medida.

Para comprender la estructura del mundo de las ideas de Platón debemos agregar otros dos factores esenciales. La generación de las ideas a partir de los principios (Uno y Diada) «no debe entenderse como si fuese un proceso de carácter temporal, sino como una metáfora que ilustra un análisis de estructura ontológica; dicha metáfora se propone permitir que el conocimiento, que se desarrolla de modo discursivo, comprenda el ordenamiento que caracteriza al ser, a procesal y atemporal» (H. Krámer). Por consiguiente, cuando se afirma que antes se generan determinadas ideas y después otras, ello no significa suponer una sucesión cronológica, sino una graduación jerárquica, es decir una anterioridad y una posterioridad ontológicas. En este sentido, inmediatamente después de los principios vienen las ideas más generales, como por ejemplo las cinco ideas supremas de las que se habla en el diálogo Sofista (Ser, Quietud, Movimiento, Identidad, Diversidad) y otras similares (por ejemplo: Igualdad, Desigualdad, Semejanza, Desemejanza, etc.). Platón colocaba quizás en el mismo plano los llamados números ideales o ideas-números, arquetipos

ideales que no hay que confundir con los números matemáticos. Tales ideas son jerárquicamente superiores a las demás, porque éstas participan de aquéllas (y por lo tanto, las suponen) y no al revés (por ejemplo, la idea de hombre implica identidad e igualdad con respecto a sí misma, y diferencia y desigualdad con respecto a las demás ideas; en cambio, ninguna de las ideas supremas mencionadas antes implica la idea de hombre). La relación de las ideas-número con las otras ideas era análoga: probablemente Platón consideraba que algunas ideas eran monádicas, otras diádicas, otras triádicas, y así sucesivamente, porque estaban ligadas con el uno, con el dos, con el tres, etc., por su configuración interna o por el tipo de relación que mantienen con las demás ideas. Sobre este punto, empero, nos hallamos muy mal informados.

En el escalón más bajo de la jerarquía del mundo inteligible se hallan los entes matemáticos, es decir, los números y las figuras geométricas. Tales entes (a diferencia de los números ideales) son múltiples (hay muchos unos, muchos doses, etc.; muchos triángulos etc.) Aunque sean inteligibles.

Más adelante, a partir de Filón de Alejandría y de Plotino, esta compleja esfera de la realidad inteligible platónica recibió el nombre de «cosmos noético». En efecto, éste constituye la totalidad del ser inteligible, es decir, de lo pensable, en todas sus vinculaciones y todas sus relaciones. En esto consistía exactamente lo que Platón, en el Fedro llamaba lugar supraceleste» y también «llanura de la verdad donde las almas acuden a contemplar.

2.4. Génesis y estructura del cosmos sensible

Desde el mundo sensible, a través de la segunda navegación nos hemos remontado hasta su verdadera causa, el mundo inteligible, ahora vez que se ha comprendido la estructura del mundo inteligible se hace posible comprender bastante mejor la génesis y la estructura del mundo sensible. Al igual que el mundo inteligible procede del uno que actúa como principio formal, y de la Díada indeterminada que, actúa como principio material (inteligible), así el mundo físico procede de las ideas que actúan como principio formal y de un principio material sensible esta vez, es decir, de un principio ilimitado e indeterminado de carácter físico.

Sin embargo, mientras que en la esfera de lo inteligible el Uno actúa sobre la Díada indeterminada sin necesidad de mediadores porque ambos principios son de naturaleza inteligible, no sucede lo mismo en la esfera de lo sensible. La materia o receptáculo sensible que Platón llama chora (especialidad) sólo participa de lo inteligible en cierto modo oscuro y se halla a la merced de un movimiento informe y caótico ¿Cómo es posible entonces que las ideas inteligibles actúen sobre el receptáculo sensible y de este caos nazca el cosmos sensible? La respuesta que ofrece Platón es la siguiente. Existe un Demiurgo, esto es, un Dios hacedor, un Dios que piensa y que quiere (personal, por lo tanto) quien tomando como modelo el mundo de las ideas ha plasmado la

chora, es decir, el receptáculo sensible, de acuerdo con dicho modelo, y de esta manera ha generado el cosmos físico.

Por consiguiente resulta muy claro el esquema al que apela Platón para explicar el mundo sensible: hay un modelo (mundo ideal) hay una copia (el mundo sensible) y existe un Artífice que ha hecho la copia sirviéndose del modelo. El mundo de lo inteligible (el modelo) es eterno y el Artífice (el intelecto) también es eterno. En cambio, el mundo sensible elaborado por el Artífice es algo que ha nacido se lee en el Timeo porque puede verse y tocarse y tiene un cuerpo y tales cosas son todas ellas sensibles y las cosas sensibles están sujetas a procesos de generación y son engendrados. Sin embargo el demiurgo ¿Por qué ha querido engendrar el mundo? La respuesta platónica consiste en lo siguiente: el Artífice divino ha generado el mundo por bondad y amor al bien. He aquí el texto que contiene la respuesta que durante siglos será considerada como una de las cimas del pensamiento filosófico.

Digamos, pues, por qué razón el Artífice hizo la generación y este universo. Él era bueno y en alguien bueno jamás nace la envidia por algo. Al estar exento de esta última, quiso que todas las cosas se pareciesen a él lo más posible. Quien acepta como los hombres prudentes que ésta es la principal causa de la generación del universo, la acepta con toda razón. Porque Dios, queriendo que todas las cosas fuese buenas y, en lo posible, ninguna fuese mala, tomó todo aquello que siendo visible no se hallaba en estado de quietud y se agitaba de manera desarreglada y desordenada, y lo

redujo del desorden al orden, juzgando que éste era mucho mejor que aquél. Ahora bien, al óptimo jamás le ha sido lícito, ni le es lícito, hacer algo que no sea lo más bello. Discurriendo, pues, se encontró con que entre las cosas naturalmente visibles, si se consideran en su integridad, ninguna que esté privada de intelecto sería jamás más bella que una que posea intelecto, y que era imposible que algo tuviese intelecto si carecía de alma. Con base en este razonamiento, colocando el intelecto en el alma y el alma en el cuerpo, fabricó el universo, para que la obra realizada por él fuese la más bella según la naturaleza y la mejor que fuese posible. Así, pues, un animal animado e inteligente, engendrado por la providencia de Dios.

En consecuencia, el Demiurgo hizo la obra más bella posible, animado por el deseo del bien: el mal y lo negativo que sigue habiendo en este mundo se deben al margen de irreductibilidad de la espacialidad caótica (es decir, de la materia sensible) a lo inteligible, de lo irracional a lo racional.

El texto que acabamos de transcribir pone de manifiesto que Platón concibe al mundo como algo vivo e inteligente. Ello es una consecuencia del hecho que lo concibe como perfecto y del hecho de que juzga a lo viviente y a lo inteligente como más perfecto que lo no viviente y lo no inteligente. Por lo tanto el Demiurgo otorgó al mundo un alma y un intelecto perfectos, además de un cuerpo perfecto. Creó así el alma del mundo (valiéndose de tres principios: la esencia, lo idéntico y lo diverso), y en ese alma, el cuerpo del mundo. El mundo resulta ser, pues, una especie de dios visible, y

dioses visibles son asimismo las estrellas y los astros. Y dado que esta obra del Demiurgo se halla perfectamente construida, no se halla sujeta a la corrupción. Por lo tanto el mundo ha nacido, pero no perecerá.

Hay que comentar todavía algo más. El mundo inteligible existe en la dimensión de lo eterno, un «es» inmóvil, sin el «era» ni el «será». El mundo sensible, en cambio, existe en la dimensión del tiempo. ¿Qué es, entonces, el tiempo? La respuesta de Platón es que el tiempo consiste en la imagen móvil de lo eterno, una especie del desarrollo del «es» a través del «era» y del «será». Este desarrollo implica, de forma estructural, generación y movimiento. El tiempo, pues, ha nacido junto con el cielo, es decir, con la generación del cosmos. Esto significa que antes de la generación del mundo no existía el tiempo y que éste se inició junto con el mundo.

De este modo, el mundo sensible se convierte en cosmos, orden perfecto, porque simboliza el triunfo de lo inteligible sobre la necesidad ciega de la materia, gracias a la inteligencia del Demiurgo: «Dios, después de haber llevado a cabo con exactitud estas cosas en todas partes, hasta donde lo permitía la naturaleza de la necesidad (es decir, de la materia) espontánea o inducida, colocó por doquiera proporción y armonía.» Platón lleva hasta sus últimas consecuencias la antigua concepción pitagórica del cosmos.

2.5. Dios y lo divino en Platón

Al exponer el pensamiento platónico hemos utilizado los términos «divino» y «dios» en varias ocasiones. Ha llegado ahora el momento de determinar cuál es exactamente el sentido de la teología platónica. Alguien ha afirmado que Platón fue el fundador de la teología occidental. Tal afirmación resulta correcta, si se la interpreta en un sentido determinado. La segunda navegación, esto es, el descubrimiento de lo suprasensible, concedió a Platón por primera vez la posibilidad de contemplar lo divino precisamente a través de lo suprasensible, al igual que harán más tarde las posteriores concepciones de lo divino, más evolucionadas. Tanto es así, que actualmente seguimos considerando como algo equivalente creer en lo divino y creer en lo suprasensible. Desde este punto de vista, Platón es sin duda el creador de la teología occidental, en la medida en que ha descubierto la categoría (lo inmaterial) gracias a la cual se hace pensable lo divino. No obstante, es preciso agregar de inmediato que Platón, aunque haya conquistado el nuevo plano de lo suprasensible y haya implantado sobre él la problemática teológica, vuelve a plantear la opinión según la cual lo divino es estructuralmente múltiple, opinión que es una constante en toda la filosofía y la mentalidad griegas.

Entretanto, hemos de distinguir en la teología platónica entre lo divino impersonal, y Dios y los dioses personales. El mundo ideal es divino, en todos sus planos. La Idea del Bien es divina, pero no es Dios-persona; en la cumbre de la jerarquía de lo inteligible hay un ente divino (impersonal) y no un Dios (personal), al igual que las

ideas son entes divinos (impersonales) y no dioses (personales).

En cambio el Demiurgo posee rasgos de persona, es decir, de Dios, puesto que conoce y quiere. Jerárquicamente, sin embargo, es inferior al mundo de las ideas, ya que no sólo no lo crea, sino que depende de él. El Demiurgo ni siquiera crea la chora o materia de la cual está hecho el mundo, ya que también ella le preexiste. Es un hacedor o artífice del mundo, no un creador del mundo. Los astros y el mundo concebidos como inteligentes y animados, también son dioses creados por el Demiurgo, por lo demás Platón parece conservar algunas divinidades ya mencionadas por el antiguo politeísmo tradicional. El alma del mundo es divina y también lo son las almas de las estrellas y las almas humanas, junto a las que hay que enumerar asimismo a los demonios protectores —que acepta de la tradición— y los demonios mediadores, cuyo ejemplo más típico es Eros como tendremos ocasión de ver.

Puede apreciarse que estamos ante un politeísmo estructural, incluso en el más teológico de los pensadores griegos. A este respecto Aristóteles ha logrado avanzar un paso más, dado que, invirtiendo los términos, de la jerarquía antepondrá un Dios que posee rasgos de persona a lo divino impersonal. No obstante, ni siquiera Aristóteles ni ningún otro griego conseguirá llegar a una visión monoteísta, que occidente solo podrá conocer a través de los textos de la Biblia.

3. EL CONOCIMIENTO, LA DIALÉCTICA, LA RETÓRICA, EL ARTE Y LA ERÓTICA

3.1. La anamnesis, raíz del conocimiento

Hemos hablado hasta ahora del mundo de lo inteligible, de su estructura y del modo en que se refleja sobre lo sensible. Nos queda por examinar la forma en que el hombre puede acceder cognoscitivamente a lo inteligible. De alguna manera, todos los filósofos precedentes habían discutido el problema del conocimiento, pero no puede afirmarse que algunos de ellos lo haya planteado de forma específica y definitiva. Platón es el primero que lo expone en toda su claridad, gracias a los avances vinculados estructuralmente con el gran descubrimiento del mundo inteligible, aunque, como es obvio, las soluciones que proponen siguen siendo en gran medida aporéticas.

En el Menón se halla la primera respuesta al problema del conocimiento. Los erísticos habían tratado de bloquear la cuestión de una forma capciosa, afirmando que la investigación y el conocimiento son algo imposible. No se puede buscar ni conocer aquello que todavía no se conoce, porque aun en el caso de que fuese hallado no podría ser reconocido, al carecer del instrumento necesario para efectuar el reconocimiento. Tampoco es posible buscar aquello que ya se conoce, precisamente porque ya es conocido. Precisamente para superar tal aporía, Platón halla un camino novísimo: el conocimiento es anamnesis, esto es una forma

de recuerdo, un reemerger de algo que existe desde siempre, en la interioridad de nuestra alma.

El Menón enuncia la doctrina desde un doble punto de vista: mítico y dialéctico. Es preciso examinar a ambos, para no arriesgarse a traicionar el pensamiento platónico. El primer punto de vista, de carácter mítico-religioso, se relaciona con las doctrinas órfico-pitagóricas, según las cuales —como ya es sabido— el alma es inmortal y renace en diversas ocasiones. Por lo tanto el alma ha contemplado y ha conocido toda la realidad, la realidad del más allá y la realidad de este mundo. Debido a ello, concluye Platón, es fácil de comprender cómo puede conocer y aprender el alma. Lo único que debe hacer es extraer de sí misma la verdad que posee substancialmente y que posee desde siempre: «extraer de sí misma» es un recordar.

Sin embargo, inmediatamente después, en el mismo Menón, las partes se invierten de modo absoluto: lo que era conclusión se convierte en interpretación filosófica de un dato de hecho, experimentado y comprobado. En cambio, lo que antes era suposición mitológica con funciones de fundamento se transforma en conclusión. Después de la exposición mitológica, Platón realiza un experimento mayéutico. Interroga a un esclavo, que no sabe geometría, y consigue que solucione —limitándose a interrogarle socráticamente— un complejo problema geométrico (que implica, en esencia, el conocimiento del teorema de Pitágoras). En consecuencia argumenta entonces Platón, puesto que el esclavo no

había aprendido geometría con anterioridad y puesto que ninguno le había transmitido la solución, dado que él la ha obtenido por su cuenta, no cabe concluir más que la ha extraído del interior de sí mismo, de su propia alma. En otras palabras que se ha acordado de ella. Aquí como resuelta evidente, la base de la argumentación no es un mito, sino una constatación de hecho: el esclavo, como cualquier otro hombre, puede extraer y obtener de sí mismo verdades que antes no conocía y que nadie le ha enseñado.

Los estudiosos han escrito a menudo que la doctrina de la anamnesis surgió en Platón debido a influjos órfico-pitagóricos. Sin embargo, una vez expuesto lo anterior, se aprecia con claridad que en la génesis de esta doctrina tuvo un peso similar, por lo menos, la mayéutica socrática. Es evidente que para lograr que surja mayéuticamente la verdad desde el alma, dicha verdad debe permanecer en el alma. La doctrina de la anamnesis viene a presentarse, por tanto, no sólo como corolario de la doctrina órfico-pitagórica de la metempsicosis, sino también como una justificación y una aseveración de la posibilidad misma de la mayéutica socrática.

Una comprobación ulterior de la anamnesis nos la proporciona Platón en el Fedón, en referencia sobre todo a los conocimientos matemáticos (de enorme importancia para determinar el descubrimiento de lo inteligible). En resumen, Platón expone la siguiente argumentación. Gracias a los sentidos, constatamos la existencia de cosas iguales, mayores o menores, cuadradas y circulares, y otras cosas análogas. Mediante una atenia reflexión,

empero, descubrimos que los datos que nos ofrece la experiencia — todos los datos, sin excepción alguna— jamás se ajustan de un modo exacto a las nociones correspondientes que, no obstante, poseemos de manera indiscutible. Ninguna cosa sensible es, en ningún caso, perfecta y absolutamente cuadrada o circular, y sin embargo nosotros poseemos estas nociones de igualdad, de cuadrado y de círculos absolutamente perfectos. Entonces es preciso concluir que existe un desnivel entre los datos de la experiencia y las nociones que poseemos nosotros: estas últimas contienen un elemento adicional, en comparación con aquellos datos. ¿De dónde procede este plus? Como se ha visto, no procede ni puede proceder estructuralmente de los sentidos, es decir, desde fuera. No cabe otra conclusión que reconocer que procede de nuestro interior. Sin embargo, no puede venir de nuestro interior como creación del sujeto pensante: éste no crea dicho plus, lo halla y lo descubre. Tal plus se impone al sujeto de un modo objetivo, con independencia de cualquier poder que posea el sujeto mismo, de una manera absoluta. Por lo tanto, los sentidos sólo nos dan conocimientos imperfectos; aprovechando estos datos, ahondando y casi replegándose sobre sí misma, adentrándose en su interior, nuestra mente (nuestro intelecto) encuentra los correspondientes conocimientos perfectos. Y puesto que no los produce, sólo podemos inferir que los halla en sí misma y los obtiene por sí misma, como si fuesen una posesión originaria, recordándolos.

Platón insiste en el mismo razonamiento a propósito de

diversas nociones estéticas y éticas (hermoso, justo, bueno, santo, etc.) que debido a ese plus que poseen con respecto a la experiencia sensorial. No pueden explicarse más que como una posesión originaria y pura de nuestra alma, es decir como reminiscencia. Esta supone, de modo estructural una impronta que la Idea deja en el alma, una originaria visión metafísica del mundo ideal que permanezca siempre, aunque velada, en el alma de cada uno de nosotros. En el Fedro, así como en el Timeo posterior, Platón mantuvo esta doctrina y la reafirmó una vez más.

Algún estudioso ha reconocido en la reminiscencia de las ideas el primer descubrimiento occidental del a priori. Una vez aclarado que no se trata de una fórmula platónica, puede utilizarse sin duda tal expresión, a condición de que por ella no se entienda un a priori de tipo subjetivista-kantiano, sino un a priori objetivo. Las ideas son realidades objetivas absolutas que, mediante la anamnesis, se imponen como objeto de la mente. Puesto que la mente a través de la reminiscencia capta las ideas pero no las produce, ya que las capta con independencia de la experiencia (si bien con ayuda de la experiencia, en la medida en que debemos contemplar las cosas sensibles iguales para recordar lo igual en sí mismo, y así sucesivamente), es plausible hablar de descubrimiento del a priori (es decir de la presencia en el hombre de conocimientos puros, con independencia de la experiencia) o de primera concepción del a priori en la historia de la filosofía occidental.

3.2. Los grados del conocimiento: la opinión y la ciencia

La anamnesis explica la raíz o la posibilidad del conocimiento, porque explica que el conocer se hace posible en la medida en que tenemos en nuestra alma una intuición originaria de lo verdadero. Deben determinarse posteriormente las fases y los modos específicos del conocer, cosa que Platón realizó en la República y en los diálogos dialécticos. En la República Platón parte desde el principio según el cual el conocimiento es proporcional al ser, de modo que sólo lo que es máximamente ser resulta perfectamente cognoscible, mientras que el no-ser es absolutamente incognoscible. Dado que existe una realidad intermedia entre el ser y el no-ser, esto es, lo sensible —que es una mezcla de ser y no-ser, porque está sujeto al devenir— Platón concluye entonces que existe un conocimiento intermedio entre ciencia e ignorancia, un conocimiento que no es conocimiento propiamente dicho y que se llama «opinión» (doxa).

No obstante, para Platón la opinión es casi siempre falaz. También puede ser veraz y correcta, pero jamás puede poseer en su interior la garantía de la propia corrección. Siempre sigue siendo lábil, al igual que es lábil el mundo sensible al que hace referencia. Según afirma Platón en el Menón, para otorgar un fundamento a la opinión sería preciso vincularla con el conocimiento causal, es decir, consolidarla mediante el conocimiento de la causa (de la idea). Entonces, sin embargo, dejaría de ser una opinión y se transformaría en ciencia, o episteme.

Platón, empero, especifica más adelante que tanto la opinión (doxa) como la ciencia (episteme) poseen dos grados distintos. La opinión se divide en la mera imaginación (eikasia) y en creencia (pistis), mientras que la ciencia se divide en conocimiento medio (dianoia) y en pura intelección (noesis). De acuerdo con el principio antes enunciado, cada grado y forma de conocimiento posee una forma y un grado correspondientes de realidad y de ser. La eikasia y la pistis se corresponden con dos grados de lo sensible: la primera se refiere a las sombras y a las imágenes sensibles de las cosas, y la segunda, a las cosas y a los objetos sensibles en sí mismos. La dianoia y la noesis hacen referencia a dos grados de lo inteligible o, según algunos expertos, a dos modos de captar lo inteligible. La dianoia (conocimiento medio, según una traducción bastante oportuna) sigue estando relacionada con elementos visuales (por ejemplo, las figuras que se dibujan durante las demostraciones geométricas) y con hipótesis; la noesis es una captación pura de las ideas y del principio supremo y absoluto del cual dependen todas (es decir, la Idea del Bien).

3.3. La dialéctica

Los hombres comunes se detienen en los dos primeros grados de la primera forma del conocer, es decir, en el opinar. Los matemáticos se elevan hasta la dianoia y sólo el filósofo accede a la noesis y a la ciencia suprema. El intelecto y la intelección, dejando

de lado las sensaciones y todos los elementos ligados a lo sensible, captan —a través de un procedimiento que es a la vez discursivo e intuitivo— las ideas puras y sus nexos positivos y negativos, es decir, todos sus vínculos de implicación y de exclusión, elevándose de idea en idea hasta llegar a captar la Idea suprema, lo Incondicionado. Este procedimiento, mediante el cual el intelecto avanza o se mueve de idea en idea, constituye la dialéctica y por ello el filósofo es un dialéctico.

Ahora bien, habrá una dialéctica ascendente, que es aquella que libera de los sentidos y de lo sensible, lleva hasta las ideas y más tarde, de idea en idea, hasta la Idea suprema. Y habrá también una dialéctica descendente que recorre el camino opuesto: parte de la Idea suprema o de ideas generales y —avanzando por división (diairesis), esto es, distinguiendo paulatinamente aquellas ideas particulares que están contenidas en las generales— llega a determinar cuál es el lugar que una idea en particular ocupa dentro de la estructura jerárquica del mundo ideal. En los diálogos de la última fase queda ilustrado con una especial amplitud este aspecto de la dialéctica.

Para concluir cabe afirmar que la dialéctica constituye la captación, basada en la intuición intelectual, del mundo ideal, de su estructura y del lugar que cada idea ocupa en dicha estructura, en relación con las domas en esto consiste la verdad. Es evidente que el nuevo significado de «dialéctica depende por completo de los resultados de la segunda navegación.

3.4 El arte como alejamiento de lo verdadero

La problemática platónica del arte hay que contemplarla en estrecha vinculación con la temática metafísica y dialéctica. Al determina la esencia la función, el papel y el valor del arte. Platón sólo se preocupa por establecer cuál es el valor de verdad que posee. Como es sabido, su respuesta es totalmente negativa el arte no desvela, sino que vela la verdad porque no es una forma de conocimiento; no mejora al hombre sino que lo corrompe porque es engañoso; no educa, deseduca. Porque se dirige a las facultades irracionales del alma, que constituyen las partes inferiores de nuestro ser.

Ya en sus primeros escritos, Platón asume una actitud negativa ante la poesía, considerándola como algo decididamente inferior a la filosofía. El poeta jamás llega a ser tal por la ciencia o por el conocimiento, sino por una intuición irracional.

El poeta, cuando compone sus obras, se halla fuera de sí, está obsesionado y, por lo tanto, no es consciente: no sabe dar razón de lo que hace ni sabe enseñar a los demás aquello que hace. El poeta es poeta por designio divino, no por virtud de un conocimiento.

Las concepciones acerca del arte que Platón manifiesta en el libro décimo de la República son más precisas y determinadas. El arte, a través de todas sus expresiones (como poesía, arte pictórico

o plástico) es, desde un punto de vista ontológico, una mimesis, una imitación de acontecimientos sensibles (hombres, cosas, hechos y cuestiones de distintas clases). Ahora bien, sabemos que las cosas sensibles desde el punto de vista ontológico constituyen una imagen del eterno paradigma de la Idea, y por ello se alejan de lo verdadero en la misma medida en que la copia es algo que se aparta del original. Si el arte, a su vez, es una imitación de las cosas sensibles, de ello se infiere que se trata de una imitación de una imitación, una copia que reproduce una copia y que, por lo tanto, se halla triplemente alejada de la verdad.

El arte figurativo imita la mera apariencia y por eso los poetas hablan sin saber y sin conocer aquello de lo cual hablan. Su lenguaje desde el punto de vista de lo verdadero, no es más que un juego, una broma. Por consiguiente Platón está convencido de que el arte se dirige a la parte menos noble de nuestra alma y no a su parte más elevada. El arte corrompe y hay que apartarlo —o incluso eliminarlo— del Estado perfecto, a menos que se someta a las leyes de lo bueno y de lo verdadero. Adviértase que Platón no negó la existencia y el poder del arte, pero rechazó que el arte tuviese valor por sí mismo: el arte sirve a lo verdadero o sirve a lo falso, porque *tertium non datur*. Si se abandona a sus propios medios, el arte sirve a lo falso. Pero si quiere salvarse, el arte debe someterse a la filosofía, que es la única capaz de alcanzar lo verdadero, y el poeta ha de sujetarse a las reglas del filósofo.

3.5. La retórica como mixtificación de lo verdadero

En la antigüedad clásica la retórica poseía una enorme importancia, como hemos comprobado al hablar de los sofistas. No constituía, como para nosotros en épocas más modernas, algo relacionado con el artificio literario y, por lo tanto, situado al margen de la vida práctica. Se trataba, en cambio, de una fuerza civil y política de primerísima magnitud. Según Platón, la retórica —el arte de los políticos atenienses y de sus maestros— no es más que halago, lisonja, adulación, falsificación de la verdad. Al igual que el arte pretende representar e imitar todas las cosas sin poseer un verdadero conocimiento de ellas, la retórica se propone persuadir y convencer a todos acerca de todo, sin tener ningún conocimiento. Y así como el arte crea meros fantasmas, la retórica crea persuasiones vacuas y creencias ilusorias. El retórico es aquel que, aunque no sabe, posee la habilidad ante la mayoría de las personas de mostrarse más persuasivo que aquel que sabe de veras, apelando a los sentimientos y a las pasiones.

La retórica, al igual que el arte, se dirige pues a la parte menos noble del alma, a la parte más crédula e inestable, por lo tanto, el retórico se halla tan apartado de lo verdadero como el artista, o más todavía porque otorga voluntariamente a los fantasmas de lo verdadero las apariencias de la verdad, manifestando así una malicia que el artista no posee o tiene sólo en parte.

Al igual que la filosofía substituye a la poesía, la retórica

debe ser reemplazada por la política verdadera, que coincide con la filosofía. Los poetas y los retóricos son al filósofo lo mismo que las apariencias son a la realidad, y los fantasmas de la verdad a la verdad.

Este severo juicio acerca de la retórica, que se emite en el Gorgias, queda un poco suavizado por el Pedro, donde se reconoce al arte de los discursos, esto es a la retórica, un derecho a la existencia, con la condición de que se someta a la verdad y a la filosofía. Sólo si se conoce la naturaleza de las cosas mediante la dialéctica y la naturaleza del alma, a la que se dirigen los discursos, será posible construir un verdadero arte retórico, un verdadero arte de persuadir mediante discursos.

3.6. La erótica como vía alógica hacia lo absoluto

Platón no vincula la temática de la belleza con la temática del arte (que es una imitación de la mera apariencia y no revela la belleza inteligible), sino con la temática del eros y del amor. Éste es entendido como fuerza mediadora entre lo sensible y lo suprasensible, fuerza que otorga alas y eleva, a través de los diversos grados de la belleza, hasta la metaempírica Belleza en sí. Y puesto que lo Bello, para los griegos, coincide con el Bien o es un aspecto del Bien, así el Eros es una fuerza que eleva hacia el Bien, y la erótica a su vez se manifiesta como una vía alógica que lleva hasta lo Absoluto.

El análisis que realiza Platón acerca del Amor es uno de los más espléndidos que llevó a cabo este pensador. El Amor no es ni bello ni bueno, sino que es sed de belleza y de bondad. El Amor, pues, no es un Dios (Dios es, sólo y siempre, bello y bueno), pero tampoco un hombre. No es mortal, pero tampoco es inmortal: es uno de aquellos seres demoniacos intermedios entre el hombre y Dios. El Amor es filo-sofo, en el sentido más rico del término. La sophia, esto es, la sabiduría, es poseída solo por Dios; la ignorancia es propia de aquel que se halla totalmente exento de sabiduría. En cambio, la filosofía es lo propio de quien no es ni ignorante ni sabio, no posee el saber pero aspira a él, se halla siempre buscándolo cuando encuentra algo se le escapa y debe volver a buscarlo precisamente como hace un amante.

Aquello que los hombres acostumbran a llamar amor no es más que una partícula del verdadero amor: éste consiste en el deseo de lo bello del bien, de la sabiduría, de la felicidad, de la inmortalidad, de lo Absoluto. El Amor posee muchos caminos que conducen a diversos grados de bien (toda forma de amor es deseo de poseer el bien para siempre) el verdadero amante, empero, es aquel que los sabe recorrer todo hasta el final, para alcanzar la visión suprema, es decir, hasta llegar a la visión de lo que es absolutamente bello.

El grado más bajo en la escala del amor es el amor físico, que es el deseo de poseer el cuerpo bello con objeto de engendrar, en lo bello otro cuerpo. Este amor físico ya es deseo de inmortalidad

y de eternidad.

«...Porque la generación, aunque sea en una criatura mortal, es perennidad e inmortalidad».

A continuación, está el grado de los amantes que son fecundos no en sus cuerpos sino en sus almas, portadores de una simiente que nace y crece en la dimensión del espíritu. Entre los amantes pertenecientes a la dimensión del espíritu se hallan, en una escala progresivamente más elevada, los amantes de las almas, los amantes de las artes, los amantes de la justicia y de las leyes, los amantes de las ciencias puras.

Finalmente, en la culminación de la escala del amor, se halla la visión fulgurante de la Idea de lo Bello en sí, de lo Absoluto.

Platón profundiza en el Pedro acerca del problema de la naturaleza sintética y mediadora del amor, conectándolo con la doctrina de la reminiscencia. Como sabemos, en su vida originaria cuando formaba parte del séquito de los dioses, el alma había contemplado lo supraceleste y las ideas; después, al perder sus alas y precipitarse en un cuerpo, ha olvidado todos.

Sin embargo, aunque sea con esfuerzo, filosofando, el alma recuerda aquellas cosas que antes había visto. Tal recuerdo, en el caso particular de la Belleza, tiene lugar de un modo muy específico, porque es la única entre todas las ideas que posee la suerte privilegiada de ser extraordinariamente evidente y extraordinariamente amable. Este traslucirse de la Belleza ideal en lo

bello sensible es algo que enardece el alma, que se ve presa del deseo de echarse a volar, para regresar al sitio desde donde había descendido. Este deseo constituye precisamente el Eros que, mediante el anhelo de lo suprasensible, hace que reaparezcan en el alma sus antiguas alas y pueda elevarse.

El amor (el «amor platónico») es nostalgia de lo Absoluto, tensión transcendente hacia lo metaempírico, fuerza que nos impulsa a volver hacia nuestro originario ser junto a los dioses.

4. LA CONCEPCIÓN DEL HOMBRE

4.1. La concepción dualista del hombre

En la sección anterior, hemos explicado que la relación entre las ideas y las cosas no es dualista en el sentido más usual del término, puesto que las ideas constituyen la verdadera causa de las cosas. En cambio la concepción platónica de las relaciones entre el alma y cuerpo es dualista (en algunos diálogos, en un sentido total y radical) porque además del elemento metafísico-ontológico se introduce el factor religioso del orfismo, que transforma la distinción entre el alma (suprasensible) y cuerpo (sensible) en una oposición. Por dicho motivo, se considera que el cuerpo no es tanto el receptáculo del alma, a quien le debe la vida y sus capacidades (y en consecuencia, es un instrumento al servicio del alma, como afirmaba Sócrates), sino más bien la tumba y la cárcel del alma, es decir, un lugar de expiación del alma. Leemos en el Gorgias: «Y yo

no me maravillan:) si Eurípides estuviese en lo cierto cuando dice: "¿Quién podría saber si el vivir no es morir, y el morir no es vivir? Y que nosotros, en realidad, quizás estamos muertos. Ya he oído decir, por hombres sabios, que nosotros.

Ahora estamos muertos, y que el cuerpo es una tumba para nosotros.»

Mientras tengamos cuerpo, estamos muertos, porque somos fundamentalmente nuestra alma, y el alma mientras se halle en un cuerpo está como en una tumba y por lo tanto insensibilizada. Nuestra muerte corporal en cambio es vivir, porque al morir el cuerpo el alma se libera de la cárcel. El cuerpo es la raíz de todo mal, es origen de amores alocados, pasiones, enemistades, discordias, ignorancia y demencia: precisamente, todo esto es lo que lleva la muerte al alma. Esta concepción negativa del cuerpo se atenúa en cierta medida en las últimas obras de Platón, pero jamás desaparece del todo.

Una vez dicho esto, es necesario además advertir que la ética platónica sólo en parte se halla condicionada por este dualismo extremo. De hecho sus teoremas y sus corolarios de fondo se apoyan más sobre la distinción metafísica de alma (ente afín a lo inteligible) y cuerpo (ente sensible) que sobre la contraposición misterioso-filosófica entre alma (demonio) y cuerpo (tumba y cárcel). De esta última proceden las formulaciones extremistas y la paradójica exageración de algunos principios, que en cualquier caso

son válidos en el contexto platónico, incluso en el plano puramente ontológico. En definitiva, la segunda navegación sigue constituyendo el verdadero fundamento de la ética platónica.

4.2. Las paradojas de la huida del cuerpo y la huida del mundo y su significado

Una vez establecido esto, examinamos a continuación las dos paradojas más conocidas de la ética platónica, que con frecuencia han sido malinterpretadas, porque se ha atendido más a su apariencia externa de orden misterioso-filosófico, que a su substancia metafísica. Nos estamos refiriendo a las dos paradojas de la huida del cuerpo y de la huida del mundo.

1) La primera paradoja ha sido desarrollada sobre todo en el Fedón. El alma debe tratar de huir lo más posible del cuerpo y por ello el verdadero filósofo desea la muerte, y la verdadera filosofía es un ensayo de muerte. El sentido de esta paradoja se nos presenta con mucha claridad. La muerte es un episodio que, desde un punto de vista ontológico, únicamente hace referencia al cuerpo. No sólo no perjudica al alma, sino que le acarrea un gran beneficio, al permitirle una vida más verdadera, una vida completamente recogida en sí misma, sin obstáculos ni velos y plenamente unida a lo inteligible. Esto significa que la muerte del cuerpo inaugura la auténtica vida del alma. Por tanto al invertir la formulación de la paradoja no se cambia su sentido, sino que se especifica mejor: el

filósofo es aquel que desea la vida verdadera (la muerte del cuerpo), y la filosofía es un ejercitarse en la verdadera vida, la vida en la pura dimensión del espíritu. La huida del cuerpo es el reencuentro con el espíritu.

2) También se hace evidente el significado de la segunda paradoja la huida del mundo por lo demás Platón nos lo desvela de modo muy explícito, explicándonos que huir del mundo significa transformarse en virtuoso y tratar de asemejarse a Dios. El mal no puede desaparecer, porque siempre tiene que haber algo opuesto y contrario al bien; tampoco puede hallar cobijo entre los dioses, sino que debe por necesidad merodear sobre esta tierra y alrededor de nuestra naturaleza mortal. Por esto nos conviene disponernos a huir de aquí con la máxima celeridad, para subir más arriba. Y este huir es un asemejarse a Dios en aquello que le es posible a un hombre; y asemejarse a Dios es adquirir justicia y santidad y, al mismo tiempo, sabiduría.»

Como se ve, ambas paradojas tienen idéntico significado: huir del cuerpo quiere decir huir del mal del cuerpo, a través de la virtud y el conocimiento; huir del mundo quiere decir huir del mal del mundo, también a través de la virtud y el conocimiento; lograr virtud y conocimiento quiere decir hacerse semejantes a Dios, que, como se afirma en las Leyes, es medida de todas las cosas.

4.3. La purificación del alma como conocimiento y la

dialéctica como conversión

Sócrates había considerado el cuidado del alma como la suprema obligación moral del hombre. Platón reafirma el mandamiento socrático, pero le añade un matiz místico, señalando que «cuidado del alma» significa «purificación del alma». Tal purificación se lleva a cabo cuando el alma trascendiendo los sentidos se posesiona del puro mundo de lo inteligible y de lo espiritual, uniéndose a él como a algo que le es similar y connatural. En este caso la purificación —algo muy diferente a las ceremonias órficas de iniciación— coincide con el proceso de elevación hasta el supremo conocimiento de lo inteligible. Hay que reflexionar precisamente sobre este valor de purificación que se atribuye a la ciencia y al conocimiento (valor que, en parte, los antiguos pitagóricos ya habían descubierto), con objeto de comprender las novedades del misticismo platónico. Éste no consiste en una contemplación estática y alógica, sino en un esfuerzo catártico de búsqueda y de ascenso progresivo hasta el conocimiento. Por eso se entiende a la perfección que, para Platón, el proceso del conocimiento racional sea al mismo tiempo un proceso de conversión moral: en la medida en que el proceso del conocimiento nos lleva desde lo sensible hasta lo suprasensible, nos lleva desde un mundo hasta otro, nos conduce desde la falsa dimensión del ser hasta la verdadera. Por tanto conociendo es como el alma se cuida, se purifica, se convierte y se eleva. En esto reside la verdadera virtud.

Esta tesis no sólo se expone en el Fedón, sino también en

los libros centrales de la República: la dialéctica es una liberación de las servidumbres y las cadenas de lo sensible, es una conversión desde el devenir hasta el ser. Es una iniciación al Bien supremo por lo tanto con toda justicia ha podido escribir W, Jaeger a este respecto Cuando se plantee el problema, no ya del fenómeno de la conversión como tal, sino del origen de la noción cristiana de conversión, hay que reconocer en Platón al primer autor de este concepto.»

4.4. La inmortalidad del alma

Sócrates consideraba que, para fundar la nueva moral, bastaba con comprender que la esencia del hombre es su alma (psyche). Por lo tanto no era necesario en su opinión determinar si el alma era o no inmortal; la virtud tiene su premio en sí misma, al igual que el vicio tiene el castigo en sí mismo. En cambio, el problema de la inmortalidad se convierte en algo esencial: si al morir el hombre se disuelve totalmente en la nada, no bastaría con la doctrina de Sócrates para refutar a quienes niegan todo principio moral (como por ejemplo los sofistas políticos, de los cuales Calicles, personaje del Gorgias, era un representante típico). Además, el descubrimiento de la metafísica y la aceptación del núcleo esencial del mensaje órfico imponían la cuestión de la inmortalidad como algo fundamental. Es muy explicable, pues, que Platón haya vuelto en más de una ocasión sobre este tema: de forma breve en el Menón, luego en

el Fedón con tres pruebas sólidas, y más tarde con nuevas pruebas de refuerzo, en la República y en el Pedro.

Vamos a resumir brevemente la prueba central que se halla en el Fedón. El alma humana —afirma Platón— es capaz, como acabamos de ver, de conocer las cosas inmutables y eternas. Sin embargo, para poderlas captar, debe poseer como *conditio sine qua non* una naturaleza afín a ellas: en caso contrario, aquéllas superarían la capacidad de esta naturaleza. Y como aquellas cosas son inmutables y eternas, también el alma debe ser inmutable y eterna.

En los diálogos anteriores al Timeo, las almas parecían carecer de final y de nacimiento. En cambio, en el Timeo son engendradas por el Demiurgo, con la misma substancia con la que ha sido hecha el alma del mundo (compuesta de esencia, de identidad y de diversidad). Por tanto, se originan mediante un nacimiento pero, por peculiar disposición divina, no están sujetas a la muerte, al igual que no está sujeto a la muerte nada de lo que ha sido producido directamente por el Demiurgo.

Las diversas pruebas que proporciona Platón nos ofrecen un factor común: la existencia y la inmortalidad del alma únicamente tienen sentido si se admite que hay un ser metaempírico; el alma constituye la dimensión inteligible y metaempírica —y, por ello, incorruptible— del hombre. Con Platón, el nombre descubre que posee dos dimensiones. Y tal adquisición será irreversible, porque

incluso aquellos que nieguen una de las dos dimensiones, otorgarán a la dimensión física —la única a la que le conceden existencia— un significado por completo distinto al que tenía cuando se ignoraba la dimensión espiritual.

4.5. La metempsicosis y los destinos del alma después de la muerte.

Platón narra a través de numerosos mitos cuál será el destino del alma después de la muerte del cuerpo, cuestión que se manifiesta con bastante complejidad. Sería absurdo el pretender que las narraciones míticas tengan una linealidad lógica que solo puede proceder de los discursos dialécticos. El objetivo de los mitos escatológicos consiste en hacer creer, en formas diversas y mediante diferentes representaciones alusivas, ciertas verdades profundas a las que no se puede llegar con el puro logos, si bien este nos las contradice y en parte las rige.

Para hacerse una idea precisa acerca de cuál será el destino de las almas después de la muerte, en primer lugar hay que poner en claro la noción platónica de la metempsicosis. Como es sabido, la metempsicosis es una doctrina que afirma que el alma se traslada a través de distintos cuerpos, renaciendo en diversas formas vivientes. Platón recibe esta doctrina desde el orfismo, pero la amplía en distintos aspectos, presentándola básicamente en dos formas complementarias.

La primera forma es la que se nos presenta en el Fedón con todo detalle. Allí se dice que las almas que han vivido una vida excesivamente atada a los cuerpos, a las pasiones, a los amores y a los gozos de esos cuerpos, al morir no logran separarse completamente de lo corpóreo, que se les ha vuelto connatural. Por temor al Hades, esas almas vagan errantes durante un cierto tiempo alrededor de los sepulcros, como fantasmas, hasta que, atraídas por el deseo de lo corpóreo, se enlazan nuevamente a otros cuerpos de hombres o incluso de animales, según haya sido la bajeza de la vida moral que hayan tenido en su existencia anterior. En cambio, las almas que hayan vivido de acuerdo con la virtud —no la virtud filosófica, sino la corriente— se reencarnarán en animales mansos y sociables, o incluso en hombres justos. Según Platón, «a la estirpe de los dioses no puede agregarse quien no haya cultivado la filosofía y no haya abandonado con toda pureza su cuerpo, sino que solamente se le concede a aquel que ha sido amante del saber».

No obstante en la República Platón menciona un segundo tipo de reencarnación del alma muy distinto del anterior. Existe un número limitado de almas, de modo que si en el más allá todas recibiesen un premio o un castigo eternos, llegaría un momento en el que no quedaría ninguna sobre la tierra. Debido a este motivo evidente, Platón considera que el premio y el castigo ultraterrenos, después de haber vivido en este mundo, deben tener una duración limitada y un plazo establecido. Puesto que una vida terrena dura cien años como máximo, Platón —obviamente influido por la mística

pitagórica del número diez— considera que la vida ultraterrena debe durar diez veces cien años, esto es, mil años (en el caso de las almas que han cometido crímenes enormes e irredimibles, el castigo continúa más allá del milésimo año). Una vez transcurrido este ciclo, las almas deben volver a encarnarse.

En el mito del Fedro, si bien con diferencias de modalidad y de ciclos de tiempo, se manifiestan ideas análogas, de las que se infiere que las almas recaen cíclicamente en los cuerpos y más tarde se elevan al cielo.

Nos encontramos, pues, ante un ciclo individual de reencarnaciones, vinculado a los avatares del individuo, y ante un ciclo cósmico, que es el ciclo del milenio. Precisamente a este último hacen referencia los dos célebres mitos: el de Er, que aparece en la República, y el del carro alado, que figura en el Fedro. Ambos serán examinados a continuación.

4.6. El mito de Er y su significado

Una vez finalizado su viaje milenario, las almas se reúnen en una llanura, donde se determinará su destino futuro. A este respecto, Platón lleva a cabo una auténtica revolución de la creencia griega tradicional, según la cual los dioses y la Necesidad serían los encargados de decidir el destino del hombre. Platón afirma que, al contrario, los paradigmas de las vidas se encuentran en el regazo de la moira Láquesis, hija de la Necesidad, pero que esos paradigmas

no son impuestos, sino sólo propuestos a las almas. La elección queda atribuida por entero a la libertad de las almas. El hombre no es libre de vivir o no vivir, pero es libre de escoger i cómo vivir desde un punto de vista moral, esto es, de vivir según la virtud o según el vicio:

Y Er narró que, al llegar allí, debían aproximarse a Láquesis; y que antes que nada un profeta puso en orden las almas, y tomando luego del regazo de Láquesis las suertes y los paradigmas de las vidas, encaramado en un elevado pulpito dijo: Esto dice la virgen Láquesis, hija de la Necesidad: «Almas efímeras, éste es el principio de otro periodo de aquella vida que consiste en correr hacia la muerte. No será el demonio quien os elija a vosotras, sino que vosotras escogeréis a vuestro demonio. Y el primero que eche a suertes que elija primero la vida a la cual más tarde se verá ligado por necesidad. La virtud no tiene dueño según que uno la honre o la desprecie, tendrá más o menos parte de ella. La culpa es de quien escoge: Dios no tiene la culpa.»

Una vez dicho esto, un profeta de Láquesis echa a suertes los números que sirven para establecer el orden según el cual cada alma debe llevar a cabo su elección: el número que le cae más cerca es el que le toca a cada alma. Luego, el profeta extiende sobre la hierba los paradigmas de las vidas (paradigmas de todas las posibles vidas humanas y animales), en cantidad muy superior a la de las almas presentes. El alma a la que le toca escoger en primer lugar tiene a su disposición muchos más paradigmas vitales que la

última. Sin embargo, esto no condiciona de modo irreversible el problema de la elección: también para el último existe la posibilidad de escoger una vida buena, aunque no una vida óptima. La elección realizada por cada uno es sellada más tarde por las otras dos monas, (loto v Átropos, convirtiéndose así en irreversible. Luego, las almas beben el olvido en las aguas del río Ameletes (río del olvido) y bajan a los cuerpos, en los que realizan la vida elegida.

Hemos dicho que la elección depende de la libertad de las almas, pero sería más exacto afirmar que depende del conocimiento o de la ciencia de la vida buena y de la mala, esto es, de la filosofía, que en Platón se convierte en fuerza que salva en este mundo y en el más allá para siempre. El intelectualismo ético llega aquí hasta sus últimas consecuencias. Platón afirma: «Siempre que uno, cuando llega a esta vida de aquí se dedique a filosofar de forma saludable y no le toque elegir suerte entre los últimos, existe la posibilidad -según lo que Er contaba de aquel mundo no solo de ser feliz en esta tierra, sino también de que el viaje desde aquí hasta allá y el regreso hasta aquí, no se lleve a cabo de modo subterráneo y penoso, sino cómodamente y por el cielo.

4.7. El mito del carro alado

En el Fedro Platón propuso otra visión del más allá, aún más complicada. Los motivos hay que atribuirlos probablemente al hecho de que ninguno de los mitos examinados hasta ahora explica la

causa del descenso de las almas hasta los cuerpos, la vida inicial de las almas y las razones de su afinidad con lo divino. Originariamente, el alma estaba próxima a los dioses y en compañía de éstos vivía una vida divina. Debido a una culpa, cayó a un cuerpo sobre la tierra. El alma es como un carro alado tirado por dos caballos y conducido por un auriga. Los dos caballos de los dioses son igualmente buenos, pero los dos caballos de las almas humanas pertenecen a razas distintas: uno es bueno, el otro malo, y se hace difícil conducirlos. El auriga simboliza la razón, los dos caballos representan las partes alógicas del alma, es decir, la concupiscible y la irascible, sobre las que volveremos más adelante. Algunos creen, sin embargo, que auriga y caballos simbolizan los tres elementos con que el Demiurgo, según el Timeo, ha forjado el alma. Las almas forman el séquito de los dioses, volando por los caminos celestiales, y su meta consiste en llegar periódicamente junto con los dioses hasta la cumbre del cielo, para contemplar lo que está más allá del cielo: lo supraceleste (el mundo de las ideas) o, como dice también Platón, la Llanura de la verdad. No obstante, a diferencia de lo que sucede con los dioses, para nuestras almas resulta una empresa ardua el llegar a contemplar el Ser que está más allá del cielo y el lograr apacentarse en la Llanura de la verdad, sobre todo por causa del caballo de raza malvada, que tira hacia abajo. Por ello, ocurre que algunas almas llegan a contemplar el Ser, o por lo menos una parte de él, y debido a esto continúan viviendo junto con los dioses. En cambio, otras almas no llegan a alcanzar la Llanura de la verdad:

se amontonan, se apiñan y, sin lograr ascender por la cuesta que conduce hasta la cumbre del cielo, chocan entre sí y se pisotean. Se inicia una riña, en la que se rompen las alas, y al perder su capacidad de sustentación, estas almas caen a la tierra.

Mientras el alma logra contemplar el Ser y verse apacentada en la Llanura de la verdad, no cae a la tierra y, ciclo tras ciclo, continúa viviendo en compañía de los dioses y de los demonios. La vida humana a la que da origen el alma al caer, resulta moralmente más perfecta en la medida en que haya contemplado más la verdad en lo supraceleste y será menos perfecta moralmente si es que ha contemplado menos. Al morir el cuerpo, es juzgada el alma, y durante un milenio —como sabemos a través de la República— gozará de su premio o sufrirá penas, de acuerdo con los méritos o deméritos de su vida terrena. Después del milésimo año, volverá a reencarnarse.

Con respecto a la República, sin embargo, en el Fedro aparece una novedad ulterior. Pasados diez mil años, todas las almas recuperan sus alas y regresan a la compañía de los dioses. Aquellas almas que durante tres vidas consecutivas hayan vivido de acuerdo con la filosofía, constituyen una excepción y disfrutan de una suerte privilegiada: recuperar las alas después de tres mil años. Por lo tanto, no hay duda de que en el Fedro el lugar en que las almas viven junto con los dioses (y al que retornan a los diez mil años) y el lugar en el que gozan del premio milenario, después de cada existencia vivida, son dos sitios distintos.

4.8. Conclusiones acerca de la escatología platónica

La verdad de fondo que los mitos tratan de sugerir y hacer creer consiste en una especie de fe razonada, como hemos visto en la sección introductoria. En síntesis, se reduce a lo siguiente. El hombre se encuentra de paso en la tierra y la vida terrena es como una prueba. La verdadera vida se halla en el más allá, en el Hades (lo invisible). El alma es juzgada en el Hades con base en el único criterio de la justicia y la injusticia, de la templanza y el libertinaje, de la virtud y del vicio. Los juicios del más allá no se preocupan de otra cosa. No se tiene en cuenta para nada el que se trate del alma del Gran Rey o del más humilde de sus subditos: sólo se tiene en cuenta las señales de justicia o injusticia que lleve en sí misma. La suerte que le corresponde a las almas puede ser triple: a) si ha vivido en total justicia, recibirá un premio (irá a lugares maravillosos en las Islas de los Bienaventurados o a sitios aún mejores e indescriptibles); b) si ha vivido en total injusticia, hasta el punto de volverse incurable, recibirá un castigo eterno (será arrojada al Tártaro); c) si sólo cometió injusticias subsanables, es decir si vivió en una justicia parcial, arrepintiéndose además de sus propias injusticias, entonces sólo será castigada temporalmente (una vez expiadas sus culpas, recibirá el premio que merezca).

Además de las nociones de «juicio», «premio» y «castigo», en todos los mitos escatológicos se trasluce la idea del significado

liberador de los dolores y sufrimientos humanos, que adquieren así un significado muy preciso: «El provecho llega a las almas sólo a través de dolores y padecimientos, tanto aquí en la tierra como en el Hades: nadie puede liberarse en otra forma de la injusticia.» Finalmente, se trasluce asimismo la idea constante de la fuerza salvífica de la razón y de la filosofía, esto es, de la búsqueda y de la visión de la verdad, que salva para siempre.

5. el estado ideal y sus formas históricas

5.1. La estructura de la «República» platónica

En el Gorgias, Platón pone en boca de Sócrates las siguientes palabras: «Creo ser uno de los pocos atenienses, si no único, que examina el verdadero arte de la política, y el único entre sus contemporáneos que la practica» El verdadero arte de la política es el arte que se cuida del alma y la convierte en lo más virtuosa posible. Por esto, es el arte del filósofo. A partir del Gorgias, en Platón ha ido madurando la tesis, que en la República se manifiesta de forma muy elaborada, según la cual la verdadera filosofía coincide con la verdadera política. Sólo si el político se transforma en filósofo (o viceversa) puede construirse la verdadera ciudad, es decir el Estado auténticamente fundamentado sobre el supremo valor de la justicia y del bien. Es evidente, empero, que estas tesis solo resultan plenamente inteligibles si se recobra su sentido histórico y más en particular, si se recuperan determinadas concepciones

refinadamente griegas a) el antiguo sentido de la filosofía como conocimiento integral (de las razones supremas de todas las cosas); b) el sentido de la reducción de la esencia del hombre a su alma (psykhe); c) la coincidencia entre individuos y ciudadano; d) la ciudad-estado como horizonte de todos los valores morales y como única forma posible de sociedad.

Sólo si se tienen muy presentes tales factores, cabe comprender la estructura de la República, la obra maestra de Platón, que constituye casi una summa del pensamiento del filósofo o por lo menos de aquel pensamiento que fue plasmado por escrito. Construir la ciudad quiere decir conocer al hombre y el lugar que éste ocupa en el universo. Según Platón, el Estado no es más que una ampliación de nuestra alma, una especie de gigantesca reproducción en enormes dimensiones de nuestra propia psyche. El problema central de la naturaleza de la justicia, que constituye el eje en torno al cual giran todos los demás temas, recibe una adecuada respuesta precisamente cuando se observa cómo nace (o cómo se corrompe) una ciudad perfecta.

El Estado nace porque cada uno de nosotros no es autárquico, es decir, no se basta a sí mismo y tiene necesidad de la ayuda de muchos otros hombres. 1) En primer lugar, se hacen necesarios los servicios de todos aquellos que satisfacen las necesidades materiales, desde el alimento hasta el vestido y la vivienda. 2) En segundo término, se requieren los servicios de algunos hombres que se dediquen a la custodia y a la defensa de la

ciudad. 3) En tercer lugar, es necesario el esfuerzo de unos cuantos hombres que sepan gobernar de forma adecuada.

Por consiguiente, la ciudad tiene necesidad de tres estamentos: 1) la de los campesinos, artesanos y comerciantes; 2) la de los guardianes, y 3) la de los gobernantes.

El primer estamento constituido por hombres en los que predomina el aspecto concupiscible del alma, que es el aspecto más elemental. Esta clase social es buena cuando en ella prevalece la virtud de la templanza, que es una especie de orden, de dominio y disciplina de los placeres y deseos, y constituye asimismo la capacidad de someterse del modo conveniente a las clases superiores. La riqueza y los bienes materiales, que son administrados exclusivamente por esta clase, no deben ser ni demasiados ni demasiado escasos.

El segundo estamento está constituido por hombres en los que predomina la fuerza irascible (volitiva) del alma, es decir, hombres que se parecen a los perros de noble raza, dotados al mismo tiempo de mansedumbre y de fiereza. La virtud de esta clase social debe ser la fortaleza o la bravura. Los guardianes han de vigilar no sólo los peligros que provengan del exterior, sino también aquellos que procedan del interior. Por ejemplo, tendrán que evitar que en la primera de las clases sociales se produzca excesiva riqueza (que engendra ocio, lujo, amor indiscriminado por las novedades) o demasiada pobreza (que engendra los vicios

opuestos). Además deberán proceder de forma que el Estado no crezca demasiado ni tampoco se empeequeñezca en exceso. Han de procurar, asimismo, que los cargos otorgados a los ciudadanos sean los que correspondan a las naturalezas de éstos, y que se imparta a todos la educación más conveniente.

Los gobernantes, finalmente, son aquellos que saben amar a la ciudad más que los demás, cumpliendo con el celo necesario sus obligaciones y, sobre todo, conociendo y contemplando el Bien. Por lo tanto, en los gobernantes predomina el alma racional y su virtud específica es la sabiduría.

La ciudad perfecta es aquella en la que predomina la templanza en la primera clase social, la fortaleza o el valor en la segunda, y la sabiduría en la tercera. La justicia no es sino la armonía que se instaura entre estas tres virtudes: cuando cada ciudadano y cada clase social realizan lo mejor posible las funciones que les son propias y hacen aquello que por naturaleza y por ley están llamados a hacer, entonces se lleva a cabo la perfecta justicia.

Hablábamos antes del Estado como ampliación del alma. En efecto, en cada hombre se hallan las tres facultades del alma que se encuentran en los tres estamentos de la ciudad. He aquí la prueba de ello. Frente a los mismos objetos, existe en nosotros a) una tendencia que nos impulsa hacia ellos, el deseo; b) otra que, en cambio, nos refrena ante ellos y domina el deseo, esto es, la razón; c) empero, existe también una tercera tendencia, aquella por la cual

nos airamos y enardecemos, y que no es ni razón ni deseo (no es razón, porque es pasional, y no es deseo, porque a menudo choca con éste, como sucede cuando nos airamos por haber cedido ante un deseo). En consecuencia, al igual que en la ciudad hay tres estamentos, también son tres las partes del alma: la concupiscible (epithymetike), la irascible (thymoeides) y la racional (logistike). La parte irascible (en el sentido mencionado), por su propia naturaleza, suele ponerse del latío de la razón, pero también puede aliarse con la parte inferior del alma, si se somete a los perniciosos efectos de una educación equivocada. Por lo tanto, habrá una perfecta correspondencia entre las virtudes de la ciudad y las del individuo. Éste es templado, cuando las partes inferiores armonizan con la superior y le obedecen; es fuerte o valeroso, cuando la parte irascible del alma sabe mantener con firmeza los dictados de la razón a través de cualquier peligro; es sabio, cuando la parte racional del aliña posee la verdadera ciencia acerca de lo que conviene a todas las partes (la ciencia del bien). La justicia será aquella disposición del alma según la cual cada parte de ésta hace lo que debe hacer y como lo debe hacer.

Éste es, pues, el concepto de justicia según la naturaleza: que cada uno haga lo que le corresponde hacer, los ciudadanos y los estamentos en la ciudad, y las partes del alma en el alma. Hay justicia hacia fuera, en sus manifestaciones, sólo si la hay dentro, en su raíz, es decir, en el alma

De este modo, Platón deduce el catálogo de las virtudes, la

enumeración de las que más tarde serán denominadas «virtudes cardinales». Muy a menudo se olvida que este catálogo se halla ligado intrínsecamente con la psicología platónica y, de un modo particular, con la triple distinción entre alma concupiscible, irascible, y racional.

La ciudad perfecta debe tener una educación perfecta. La primera clase social no requiere una educación especial, porque las artes y los oficios aprenden fácilmente a través de la práctica. Para las clases, de los guardianes. Platón propuso la clásica educación gimnástico musical con objeto de robustecer de manera adecuada aquel elemento de nuestra alma de cual procede el valor y la fortaleza. En esta clase, Platón propuso la comunidad de todos los bienes: comunidad de los maridos y de las mujeres, y por lo tanto de los hijos, y la abolición de toda propiedad de bienes materiales. Era responsabilidad de la clase inferior poseedora de la riqueza proveer a las necesidades materiales de los guardianes. Los hombres y las mujeres de esta clase deben recibir idéntica educación y ocupar cargos idénticos. Los hijos, apartados enseguida de sus padres, deben ser criados y educados en sitios oportunos, sin que conozcan a sus propios padres. Esta concepción teórica tan aventurada fue sugerida por Platón con la intención de crear una especie de gran familia, en la que todos se amasen como padres, madres, hijos, hermanos, hermanas, parientes. Creía que de esta forma se eliminarían las razones que alimentan el egoísmo y las barreras de «lo mío» y «lo tuyo». Todos tendrían que decir «lo

nuestro». El bien privado debería transformarse en bien común.

La educación que Platón proponía para los gobernantes coincidía con el aprendizaje requerido para dominar la filosofía (dada la coincidencia existente entre verdadero filósofo y verdadero político) y debía durar hasta los 50 años (Platón lo calificaba de «largo camino»). Entre los 30 y los 35 años tenía lugar el aprendizaje más difícil, es decir, el enfrentamiento con la dialéctica, y desde los 35 hasta los 50 años había que reemprender los contactos con la realidad empírica, desempeñando diversos cargos oficiales. La finalidad de la educación del político-filósofo consistía en llegar a conocer y contemplar el Bien, el máximo conocimiento, y en una fase posterior plasmar en sí mismo el Bien, con objeto de implantar más tarde el propio bien en la realidad histórica. De esta manera, el Bien emerge como primer principio, del cual depende todo el mundo ideal; el Demiurgo ha resultado ser el generador del mundo físico porque es bueno, y el Bien una vez más es considerado como fundamento de la ciudad y del actuar político.

Se comprenden, en consecuencia, las afirmaciones de Platón al final del libro IX de la República, según las cuales importa poco que exista o que pueda existir tal ciudad. Es suficiente con que cada uno viva de acuerdo con las leyes de esta ciudad, las leyes del bien y de la justicia. En definitiva, antes que en la realidad externa — en la historia— la ciudad platónica se realiza en el interior del hombre. Aquí radica en último término su auténtica sede.

5.2. El «Político» y las «Leyes»

Después de la República, Platón volvió a ocuparse expresamente de los temas políticos, sobre todo en el Político y en las Leyes. No se retractó del proyecto de la República, porque representa un ideal, pero intentó dar forma a algunas ideas que sirviesen para la construcción de un «Estado segundo», es decir, un Estado que venga después del ideal, un Estado que tenga en cuenta especialmente a los hombres tal y como son en la realidad, y no sólo como deberían ser.

En la ciudad ideal no se plantea el dilema acerca de quién debe ser el soberano: el hombre de Estado o la ley. La ley no es más que el modo que utiliza el perfecto hombre de Estado para realizar en la ciudad el Bien contemplado. En el Estado real, no obstante, donde con mucha dificultad cabría hallar hombres capaces de gobernar con virtud y ciencia por encima de la ley, ésta debe mostrarse soberana, y se hace preciso elaborar constituciones escritas.

Las constituciones que se han dado en la historia, imitaciones de la constitución ideal o corrupción de ella pueden ser de tres tipos: 1) Si gobierna un solo hombre, e imita al político ideal, tendremos una monarquía; 2) si es una multitud de hombres ricos la que imita al político ideal, habrá una aristocracia; 3) si es todo el pueblo el que gobierna, tratando de imitar al político ideal, hay una

democracia. Cuando se corrompen estas formas de constitución y los gobernantes buscan su propio beneficio y no el del pueblo, aparecen: 1) la tiranía, 2) la oligarquía y 3) la demagogia. Cuando los Estados se hallan correctamente gobernados, la primera forma de gobierno es la mejor. En cambio, cuando están corrompidos, es mejor la tercera forma, porque al menos queda garantizada la libertad.

En las Leyes, finalmente, Platón aconseja dos nociones básicas: la constitución mixta, y la igualdad proporcional. Un exceso de poder produce un absolutismo tiránico, y demasiada libertad provoca demagogia. Lo mejor consiste en libertad atemperada, en su justa medida, por la autoridad. La verdadera igualdad no es la del abstracto igualitarismo a cualquier precio, sino la igualdad proporcional. En general, la noción de justa medida se halla presente desde el principio hasta el final de las Leyes. Platón revela expresamente cuál es su fundamento, de una gran finura teológica, cuando afirma que para nosotros los hombres Dios es la medida de todas las cosas.

6. Conclusiones acerca de Platón

6.1. El mito de la caverna

En el centro de la República se halla situado un mito celeberrimo, el de la caverna. Paulatinamente el mito ha ido siendo interpretado como símbolo de la metafísica, la gnoseología y la

dialéctica, e incluso de la ética y la mística platónica: es el mito que mejor expresa todo el pensamiento de Platón, y con él concluiremos.

Imaginemos unos hombres que viven en una habitación subterránea, en una caverna cuya entrada está abierta hacia la luz en toda su anchura y con un largo vestíbulo de acceso. Imaginemos que los habitantes de esta caverna tienen las piernas y el cuello atados de una forma que les impide darse vuelta y que, por consiguiente, únicamente pueden mirar hacia la pared del fondo de la caverna. Imaginemos, luego, que a escasa distancia de la entrada de la caverna existe un muro de la altura de una persona; que detrás de esta pared —lógicamente, del todo ocultos por ella— caminen otros hombres que llevan sobre los hombros diversas estatuas de piedra y de madera, que representan toda clase de objetos; y que detrás. De estos arde encendida una hoguera. Imaginemos, además, que en la caverna hay eco y que los hombres que pasan más allá del muro hablen entre sí, de modo que por efecto del eco retumben sus voces desde el fondo de la caverna.

Si tales cosas ocurriesen, aquellos prisioneros no podrán ver más que las sombras de las estatuas que se proyectan sobre el fondo de la caverna y oirían el eco de las voces. Sin embargo, al no haber visto jamás otras cosas, creerían que aquellas sombras constituían la única y verdadera realidad y también creerían que las voces del eco eran las voces producidas por aquellas sombras. Ahora bien, supongamos que uno de estos prisioneros logre con gran esfuerzo zafarse de sus ligaduras. Le costaría mucho

acostumbrarse a la nueva visión que adquiriría. Una vez acostumbrado, empero, vería las estatuas moviéndose por encima del muro, y por detrás de ellas el fuego; comprendería que se trata de cosas mucho más verdaderas que las que antes veía y que ahora le parecen sombras. Supongamos que alguien saca fuera de la caverna a nuestro prisionero, llevándole más allá del muro. Al principio, quedaría deslumbrado por la gran luminosidad. Luego, al acostumbrarse, vería las cosas en sí mismas y por último —primero, reflejada en algo, y luego en sí misma— vería la luz del sol y comprendería que éstas —y sólo éstas— son las auténticas realidades y que el sol es causa de todas las demás cosas visibles. ¿Qué simboliza este mito?

6.2. Los cuatro significados del mito de la caverna

Antes que nada los distintos grados ontológicos de la realidad, es decir, los géneros del ser sensible y suprasensible, junto con sus subdivisiones: las sombras de la caverna son las meras apariencias sensibles de las cosas y las estatuas son las cosas sensibles. El muro es la línea divisoria entre las cosas sensibles y las suprasensibles. Más allá del muro, las cosas verdaderas simbolizan el verdadero ser y las ideas y el sol simbolizan la Idea del Bien.

En segundo lugar el mito simboliza los grados del conocimiento, en sus dos especies y en sus dos grados. La visión de las sombras simboliza la eikasia o imaginación y la visión de las

estatuas es la pistis o creencia. El paso desde la visión de las estatuas hasta la visión de los objetos verdaderos y la visión del sol —primero mediata, y luego, inmediata— representa la dialéctica en sus diversos grados y la pura intelección.

En tercer lugar, el mito de la caverna simboliza también el aspecto ascético, místico y teológico del platonismo. La vida en la dimensión de los sentidos y de lo sensible es la vida en la caverna, mientras que la vida en la dimensión del espíritu es vida a plena luz. El pasar desde lo sensible hasta lo inteligible está específicamente representado como una liberación de las ataduras, una con-versión. La visión suprema del sol y de la luz en sí es la visión del Bien y la contemplación de lo divino.

No obstante, el mito de la caverna también manifiesta una concepción política refinadamente platónica. En efecto, el filósofo nos habla de un regreso a la caverna, por parte de aquel que se había liberado de las cadenas, y tal regreso tiene como objetivo la liberación de las cadenas que sujetan a quienes habían sido antes sus compañeros de esclavitud. Dicho regreso es sin duda el retorno del filósofo-político, quien —si se limitase a seguir sus propios deseos— permanecería contemplando lo verdadero. En cambio, superando su deseo, desciende para tratar de salvar también a los demás. El verdadero político, según Platón, no ama el mando y el poder, sino que usa el mando y el poder como un servicio, para llevar a cabo el bien. ¿Qué sucederá, por cierto, con el que vuelve a bajar a la caverna? Al pasar desde la luz a la sombra, dejará de ver,

hasta no haberse acostumbrado otra vez a las tinieblas. Le costará readaptarse a los viejos hábitos.

De sus compañeros de prisión, se arriesgará a que éstos no le entiendan y, considerado como un loco, quizás se arriesgue a ser asesinado. Esto fue lo que le sucedió a Sócrates y podría acontecerle lo mismo a cualquiera que actúe igual que él. Sin embargo, el hombre que haya «visto» el verdadero Bien tendrá que correr este riesgo y sabrá hacerlo, ya que es el que otorga sentido a su existencia.

7. La Academia platónica y los sucesores de Platón

La fundación de la escuela de Platón es posterior, en muy poco tiempo, al 388 a.C. y señala un acontecimiento memorable, dado que en Grecia no habían existido antes instituciones de esta clase. Es posible que el filósofo, para lograr el reconocimiento jurídico de la Academia, la presentase como comunidad de culto consagrada a las Musas y a Apolo, Señor de las Musas. Una comunidad de hombres que buscaban lo verdadero podía ser legalmente reconocida, con toda razón, bajo esta forma peculiar. La finalidad de la escuela no consistía en impartir un saber con objeto de una pura erudición, sino que se proponía formar —mediante el saber y su sistematización— hombres nuevos, capaces de renovar el Estado. Mientras vivió Platón la Academia estuvo regida bajo el principio de que el conocimiento vuelve mejores a los hombres y, por

consecuente, también a la sociedad y al Estado.

Precisamente con el fin de alcanzar este objetivo ético-político, la Academia abrió sus puertas a personalidades que poseían una formación y unas tendencias muy diversas. Ampliando en gran medida los horizontes socráticos, Platón invitó a dar clases a matemáticos, astrónomos e incluso a médicos, que promovieron fértiles debates en el seno de la escuela. Eudoxo de Cnido, por ejemplo, que fue el matemático y astrónomo más conocido de aquellos tiempos, participó en los debates acerca de la teoría de las ideas.

Con el primer sucesor de Platón, su sobrino Espeusipo — que dirigió la Academia desde el 347/346 hasta el 339/338— dio comienzo una acelerada involución de la escuela. Espeusipo negó la existencia de las ideas y de los números ideales, y redujo todo el mundo inteligible de Platón únicamente a los entes matemáticos. Además de éstos, admitió la existencia de magnitudes, el plano del alma y el de lo sensible, pero no supo deducir de manera orgánica y sistemática estos planos, a partir de principios supremos comunes.

A Espeusipo le sucedió Jenócrates, que estuvo al frente de la Academia desde el 339/338 hasta el 315/314 a.C. Rectificó las teorías de su predecesor, buscando una vía media entre éste y Platón. El uno y la Diada son los principios supremos desde los cuales provienen todas las demás cosas. Jenócrates influyó, en especial, gracias a su división de la filosofía en tres partes: física,

ética y dialéctica. Tal división gozo de un notable éxito, ya que durante medio milenio la utilizaron el pensamiento helenístico y el de la época imperial, para fijar la estructura del saber filosófico, como tendremos ocasión de comprobar.

Durante el medio siglo posterior a la muerte de Jenócrates, la Academia estuvo dominada por tres pensadores que provocaron una mutación de su clima espiritual, hasta el punto de volver casi irreconocible la escuela de Platón. Dichos pensadores fueron Polemón —que estuvo a cargo de la escuela—, Grates —que sucedió a Polemón durante un breve lapso— y Crantor, compañero y discípulo de Polemón. Tanto en sus escritos y en sus enseñanzas, como en su forma de vivir, dominan ya las solicitaciones de una época nueva. Como veremos, epicúreos, estoicos y escépticos dieron a tales demandas una expresión muy diferente.

PARTE QUINTA

ARISTÓTELES Y LA PRIMERA SISTEMATIZACIÓN

OCCIDENTAL DEL SABER

«No hay que dar oídos a aquellos que aconsejan al hombre, puesto que es mortal, a limitarse a pensar cosas humanas y mortales; más bien al contrario, en la medida de lo posible, es preciso comportarse como inmortales y hacer todo lo necesario para vivir según la parte más noble que hay en nosotros»

Aristóteles

CAPÍTULO VII

ARISTÓTELES Y EL PERIPATO

1. LA CUESTIÓN ARISTOTÉLICA

1.1. La vida de Aristóteles

Aristóteles nació en el 384/383 a.C. en Estagira, en la frontera macedonia. Su padre, llamado Nicómaco, era un excelente médico que estaba al servicio del rey Amintas de Macedonia (padre de Filipo de Macedonia). Es presumible, por lo tanto, que durante cierto tiempo el joven Aristóteles, junto con su familia, haya vivido en Pela, donde se hallaba el palacio de Amintas, y allí haya frecuentado la corte. Sabemos con certeza que a los dieciocho años, es decir, en

el 366/365 a.C., Aristóteles —que había quedado huérfano años atrás— viajó a Atenas e ingresó casi enseguida en la Academia platónica. Fue precisamente en la escuela de Platón donde Aristóteles maduró y consolidó su propia vocación filosófica de una manera definitiva, hasta el punto de que permaneció en la Academia durante veinte años, abandonándola sólo a la muerte de Platón. En la Academia Aristóteles trabó conocimiento con los científicos más famosos de aquella época, empezando por el célebre Eudoxo. Probablemente fue éste el personaje más influyente durante los primeros años en que Aristóteles frecuentó la Academia, período durante el cual Platón pasó una temporada en Sicilia. No cabe duda de que, a lo largo de los veinte años pasados en la Academia —años decisivos para la vida de un hombre— Aristóteles captó la esencia de los principios platónicos y los defendió a través de algunos escritos. Al mismo tiempo los sometió a profunda revisión, tratando de avanzar en nuevas direcciones. Al morir Platón (347 a.C.), cuando ya se encontraba a la mitad de su recorrido vital, Aristóteles prefirió dejar la Academia, porque la dirección de la escuela había recaído en Espeusipo. Esta acaudillaba la corriente de pensamiento más alejada de las convicciones que había ido madurando Aristóteles y, por lo tanto, abandonó Atenas y se instaló en Asia Menor.

Se abre, de este modo, una fase importantísima en la vida de Aristóteles. Junto con su célebre compañero de la Academia, Jenócrates, vivió primero en Asso sobre la costa de la Tróade donde

fundó una escuela, en unión con los platónicos y Erasto y Corisco, originarios de la ciudad de Scepsi y que se habían convertido en consejeros de Hermías, hábil político, señor de Atarneo y de Aso. Aristóteles permaneció en Aso alrededor de tres años. Se trasladó luego a Mitilene en la isla de Lesbos impulsado probablemente por Teofrasto, nacido en una localidad de esa isla y que más tarde se transformaría en sucesor del propio Aristóteles. Tanto la fase de sus enseñanzas en Aso como la fase de Mitilene son fundamentales. Es probable que en Aso el Estagirita haya enseñado las disciplinas más estrictamente filosóficas, mientras que en Mitilene realizó en cambio investigaciones sobre ciencias naturales, iniciando y consolidando su valiosa colaboración con Teofrasto, quien desempeñará un papel muy importante en los destinos del Peripato.

En el 343/342 a.C. comienza un nuevo período en la vida de Aristóteles. Filipo el Macedonio lo llama a su corte y le confía la educación de su hijo Alejandro, personaje que estaba destinado a revolucionar la historia griega y que en aquel momento tenía trece años. Sin embargo nos ha llegado una información muy escasa acerca de las relaciones que se establecieron entre los dos personajes excepcionales —uno de los más grandes filósofos y uno de los más grandes políticos de todos los tiempos— que la suerte quiso unir. Si bien es cierto que Aristóteles pudo compartir la idea de unificar las ciudades griegas bajo el cetro de Macedonia, no entendió en ningún momento la idea de helenizar a los bárbaros y equipararlos con los griegos. En este ámbito el genio político del

discípulo abrió perspectivas históricas bastante más nuevas y más audaces que las que correspondían a las categorías políticas del filósofo, puesto que se trataba de categorías básicamente conservadoras y, desde ciertos aspectos, incluso retrógradas. Aristóteles permaneció en la corte macedonia hasta que Alejandro subió al trono, hacia el 336 a.C. Es posible, sin embargo, que después del 340 a.C. haya vuelto a Estagira, cuando Alejandro ya se encontraba activamente comprometido en la vida política y militar.

Finalmente, en el 335/334 a.C., Aristóteles regresó a Atenas y alquiló algunos edificios cercanos a un pequeño templo consagrado a Apolo Liceo, de donde proviene el nombre de «Liceo» atribuido a la escuela. Como Aristóteles impartía sus enseñanzas mientras paseaba por los senderos del jardín vecino a los edificios, a su escuela también se le llamó «Peripato» (del griego *peripatos* = paseo) y sus seguidores fueron denominados «peripatéticos». El Peripato se contrapuso así a la Academia y durante determinado período de tiempo la eclipsó por completo. Éstos fueron los años más fecundos en la producción de Aristóteles, cuando se llevaron a cabo y se sistematizaron los tratados filosóficos y científicos que han llegado hasta nosotros.

En el 323 a.C., después de la muerte de Alejandro, hubo en Atenas una fuerte reacción antimacedonia, que también afectó a Aristóteles, culpable de haber sido maestro del gran monarca. Formalmente se le acusó de haber escrito en honor de Hermías un poema digno más bien de un dios. Para huir de sus enemigos, se

retiró a Caléis, donde poseía bienes inmuebles heredados de su madre, dejando a Teofrasto la dirección del Peripato. Falleció en el 322 a.C., después de unos pocos meses de exilio.

1.2. Los escritos de Aristóteles

Los escritos de Aristóteles se dividen en dos grandes grupos: los exotéricos —compuestos en su mayoría de forma dialogada y destinados al gran público, es decir, afuera de la escuela— y los esotéricos, que constituían al mismo tiempo el resultado y la base de la actividad didáctica de Aristóteles, no estaban destinados al público en general sino a los discípulos y eran por tanto un patrimonio interno de la escuela. El primer grupo de escritos se ha perdido en su totalidad: de ellos no nos quedan más que algunos títulos y algunos fragmentos. Quizás el primer escrito exotérico fuese el Grillo o de la retórica —en el que Aristóteles defendía la postura platónica en contra de Isócrates— y los últimos, el Protréptico y De la filosofía. Otros escritos juveniles dignos de mención son: Acerca de las ideas, Acerca del Bien, el Eudemo o del alma. La atención de los expertos se ha centrado particularmente en tales obras, de las que se ha logrado recuperar determinada cantidad de fragmentos. Otros escritos del período inicial no son para nosotros más que títulos vacíos.

Por lo contrario, ha llegado hasta nosotros la mayor parte de las obras de escuela, que versan sobre toda la problemática

filosófica y sobre algunas ramas de las ciencias naturales. Recordemos en primer lugar las obras estrictamente filosóficas. El Corpus Aristotelicum, de acuerdo con su actual ordenamiento, se abre con el Organon, título con el que se designó más tarde el conjunto de los tratados de lógica: Categorías, De la interpretación, Analíticos primeros, Analíticos segundos o posteriores, Los tópicos, Refutaciones de los sofistas. A continuación, vienen las obras sobre filosofía natural: la Física, Del cielo, La generación y la corrupción, los Meteoros. Con éstas están vinculadas aquellas obras de psicología constituidas por el tratado Sobre el alma y por un grupo de opúsculos recogidos bajo el título de Parva Naturalia. Los catorce libros de la Metafísica son la obra más famosa. Luego, vienen los trabajos de filosofía moral y política: la Ética a Nicómaco, la Gran Ética, la Ética a Eudemo, la Política. Finalmente, hay que recordar la Poética y la Retórica. Entre las obras que se refieren a las ciencias naturales, recordaremos la vasta Historia de los animales, De las partes de los animales, El movimiento de los animales, la generación de los animales.

1.3 La cuestión acerca de la evolución de los escritos y la reconstrucción del pensamiento de Aristóteles

Hasta comienzos del siglo actual las obras de Aristóteles fueron leídas de manera unitaria y sistemática. Pero a partir de los años veinte dicho método ha sido puesto en tela de juicio y se ha

calificado de antihistórico intentando sustituirlo por el método histórico-genético, que se propone reconstruir la curva evolutiva del filósofo y leer sus obras en función de dicha curva. Werner Jaeger fundador de este método, propone una curva evolutiva que se inicia en una postura inicial de adhesión al Platonismo y prosigue después con un criticismo cada vez mayor hacia el platonismo y las ideas trascendentes. Luego, pasa a través de una posición metafísica vinculada con el interés por las formas inmanentes a la materia, para llegar finalmente a una postura, si no de repudio, por lo menos de desinterés ante la metafísica y a un interés acentuado por las ciencias empíricas y por los datos constatados y clasificados empíricamente. En definitiva la historia espiritual de Aristóteles sería la historia de una desconversión del platonismo y de la metafísica, y de una conversión al naturalismo y al empirismo. Tal evolución se haría visible no sólo mediante una comparación entre lo que hemos logrado reconstruir de las obras exotéricas de Aristóteles —escritas en el período en que fue miembro de la Academia— y de las esotéricas, constituidas en su mayor parte por los cursos que Aristóteles dictó a partir del momento en que se instaló por su cuenta. Esa evolución se haría patente, asimismo, si tenemos en consideración únicamente a estas últimas obras, las esotéricas.

También éstas habrían sido elaboradas en fases sucesivas, a partir del período que el filósofo pasó en Aso. Habrían nacido con base en determinados núcleos originarios, muy platónicos, a los que paulatinamente se habrían añadido nuevos desarrollos en los que el

Estagirita replanteaba los problemas desde nuevos puntos de vista, cada vez menos platónicos. Por lo tanto las obras de Aristóteles que leemos hoy habrían nacido mediante sucesivas estratificaciones y no sólo no poseerían una unidad literaria, sino que tampoco tendrían una homogeneidad filosófica y doctrinal. En realidad las obras de Aristóteles contendrían planteamientos de problemas y soluciones pertenecientes a momentos de la evolución del pensamiento aristotélico, no sólo distantes entre sí en cuanto al tiempo, sino también en cuanto a la inspiración teórica, lo que explicaría los contrastes existentes entre tales momentos y, a veces, sus patentes contradicciones.

Durante algunas décadas el método histórico-genético gozó de un éxito extraordinario, pero al cabo de medio siglo se ha agotado: al ir pasando paulatinamente por las manos de diferentes expertos, dio resultados no sólo distintos, sino contrarios a los que había obtenido Jaeger. Gracias a dicho método se han logrado gran cantidad de conocimientos acerca de los detalles de la filosofía aristotélica, especialmente del primer Aristóteles (se han intentado diversas reconstrucciones de las obras exotéricas). Ha aparecido toda una serie de contactos y de relaciones de los esotéricos con las doctrinas no escritas de Platón y con las de la Academia. Aristóteles ha dejado de ser aquel bloque monolítico al que antes se le comparaba: ha revelado unas raíces históricas concretas que antes se ignoraban o se menospreciaban, y ha manifestado en definitiva cuanto debe a su época y a sus predecesores. Sin embargo, hace ya

tiempo que los expertos no creen en la posibilidad de reconstruir curvas evolutivas como la que propuso Jaeger. Si son leídas sin prejuicios, las obras de Aristóteles, aun careciendo de unidad literaria dado que se trata de lecciones y apuntes, revelan una unidad filosófica de fondo, aunque no de detalle y aunque se aprecien amplios márgenes de problematicidad. Tal unidad es precisamente, y en último término, la que ha interesado a la cultura occidental y la que continúa interesando a quienes se plantean interrogantes filosóficos.

1.4. Las relaciones entre Platón y Aristóteles

A Aristóteles no se le puede comprender si no se comienza por establecer cuál es su postura frente a Platón. Si se atiende al núcleo estrictamente teórico, se encuentran determinadas e importantes coincidencias de fondo, que en épocas posteriores han sido demasiado a menudo dejadas de lado, debido a un interés por contraponer a ambos filósofos y convertirlos en símbolos opuestos. No obstante, ya Diógenes Laercio en la antigüedad escribía: «Aristóteles fue el más genuino de los discípulos de Platón.» Se trata de un juicio acertado, si se entienden sus términos en un sentido correcto. Discípulo genuino de un gran maestro no es, precisamente, aquel que repite al maestro, sino el que a partir de las teorías del maestro intenta superarlas yendo más allá que su maestro, dentro del espíritu de éste, como podremos ver.

Las diferencias importantes entre ambos filósofos no se encuentran en la vertiente filosófica, sino en la esfera de los demás intereses. Aristóteles en las obras esotéricas abandonó el elemento místico-religioso-escatológico, tan apreciable en los escritos de su maestro. Como hemos visto, sin embargo, se trata de aquel componente platónico que hunde sus raíces en la religión órfica y se nutre más de la fe y de creencia que de logos. Al dejar de lado este componente en las obras esotéricas (sigue presente, en cambio, en las exotéricas), Aristóteles ha querido proceder, sin lugar a dudas, a un discurso filosófico más riguroso.

Una segunda diferencia fundamental entre Platón y Aristóteles reside en lo siguiente: Platón se interesó por las ciencias matemáticas, pero no por las ciencias empíricas (excepto por la medicina) y, en general, no manifestó ningún interés por los fenómenos empíricos en sí mismos considerados. Aristóteles, en cambio, mostró un interés muy vivo por casi todas las ciencias empíricas (y escaso aprecio por las matemáticas) y por los fenómenos en cuanto tales, como puros fenómenos, y además le apasiona la recogida y la clasificación de datos empíricos sin más. Sin embargo, este componente —del que Platón carece— no debe llevarnos a engaño: lo único que prueba es que Aristóteles, además de intereses puramente filosóficos, también poseía intereses por las ciencias empíricas, de los cuales carecía su maestro. Finalmente, hay que advertir una última diferencia. La ironía y la mayéutica socráticas, combinándose con una excepcional fuerza poética dieron

origen en Platón, al menos en sus escritos y probablemente también en sus lecciones orales, a un discurso siempre abierto, a un filosofar que se plantea como una búsqueda sin pausa. El distinto espíritu científico de Aristóteles debía conducir, por necesidad, a una orgánica sistematización de las diversas aportaciones, a una distinción entre temas y problemas según su respectiva naturaleza y también a una diferenciación de los métodos con que se afrontan y se solucionan los diversos tipos de problemas. Así, a la espiral platónica llena de movilidad que tendía a implicar y a entrelazar siempre todos los problemas, debía seguirle una sistematización que serviría para señalar las vías maestras por las que transcurriría la problemática filosófica posterior: metafísica, física, psicología, ética, política, estética, lógica.

2. LA METAFISICA

2.1. Definición de la metafísica

Aristóteles dividió las ciencias en tres grandes sectores: a) ciencias teóricas, es decir, ciencias que buscan el saber por sí mismo; b) ciencias prácticas, es decir, ciencias que buscan el saber para lograr por su intermedio la perfección moral, y c) ciencias creadoras o productivas, aquellas ciencias que buscan el saber con vistas a un hacer, con el propósito de producir determinados objetos. Las que poseen una dignidad y un valor más elevados son las primeras: la metafísica, la física —que abarca también la

psicología— y la matemática. Por lo tanto, conviene iniciar nuestra exposición a partir de las ciencias teóricas, más aún, a partir de la más elevada de ellas: todas las demás ciencias adquieren su cabal significado gracias a ella y en función de ella.

¿Qué es la metafísica? Es sabido que el término «metafísica» (= lo que está más allá de la física) no es un término aristotélico. Quizás fue acuñado por los peripatéticos, si es que no surgió más tarde, con ocasión de la edición de las obras de Aristóteles realizada por Andrónico de Rodas, en el siglo I a.C.

En la mayoría de los casos Aristóteles utilizaba la expresión «filosofía primera» o incluso teología, en oposición a la filosofía segunda o física, pero el término metafísica fue considerado más expresivo y obtuvo las preferencias de la posteridad. En definitiva la filosofía primera constituye precisamente la ciencia que se ocupa de las realidades que están por encima de las realidades físicas. De manera constante y definitiva, fue denominado metafísica —siguiendo las huellas aristotélicas— todo intento del pensamiento humano que se propusiese ir más allá del mundo empírico para llegar a una realidad metaempírica.

Aristóteles definió la metafísica de cuatro maneras diferentes: a) la metafísica «indaga las causas y los principios primeros o supremos»; b) «indaga el ser en cuanto ser»; c) «indaga la substancia»; d) «indaga a Dios y la substancia suprasensible». Estas definiciones configuran y dan una perfecta expresión

precisamente a las directrices de acuerdo con las cuales se había desarrollado todo el pensamiento precedente, desde Tales hasta Platón, directrices que ahora Aristóteles reúne en una síntesis poderosa. Advértase que las cuatro definiciones aristotélicas de la metafísica no sólo se hallan en armonía con la tradición filosófica que precede al Estagirita, sino que están también en perfecta armonía entre sí. Una lleva estructuralmente a la otra y cada una de ellas conduce hacia las otras tres, en perfecta unidad. Quien busca las causas y los principios primeros, debe necesariamente encontrar a Dios, porque Dios es la causa y el primer principio por excelencia (en consecuencia, está haciendo teología). A partir de las demás definiciones, también se llega a idénticas conclusiones: preguntarse qué es el ser quiere decir preguntarse si sólo existe el ser sensible o también un ser suprasensible y divino (ser teológico). Asimismo, el problema sobre «qué es la substancia» implica el problema sobre «qué tipos de substancias existen», sólo las sensibles o también las suprasensibles y las divinas (lo cual es un problema teológico). Fundándose en esto, se comprende a la perfección que Aristóteles haya utilizado sin vacilar el término «teología» para indicar la metafísica, dado que las otras tres dimensiones conducen estructuralmente a la dimensión teológica.

¿Para qué sirve esta metafísica?, quizás se pregunte alguien. Plantear se dicha pregunta significa situarse en un punto de vista antitético. al de Aristóteles. Este afirma que la metafísica es la ciencia más elevada, precisamente porque no está vinculada con las

necesidades materiales. La metafísica no es una ciencia que se proponga satisfacer objetivos prácticos o empíricos. Las ciencias que tienen esta clase de objetivos se hallan sometidas a éstos, no poseen un valor en sí y por sí, sino que valen en la medida en que llevan a cabo tales objetivos. En cambio, la metafísica es una ciencia que tiene valor en sí y por sí, porque su cuerpo reside en sí misma, y en este sentido es la ciencia libre por excelencia. En otras palabras, la metafísica no responde a necesidades materiales sino espirituales, a aquella necesidad que surge después de haber satisfecho las necesidades físicas: la pura necesidad de saber y conocer lo verdadero, la necesidad radical de responder a los «porqués» y, en especial al «porqué» último. Por ello Aristóteles escribe: «Todas las demás ciencias serán más necesarias p.na los hombres, pero no habrá ninguna superior a ella.»

2.2. Las cuatro causas

Una vez examinadas y explicadas las definiciones de metafísica desde el punto de vista formal, pasemos a examinar su contenido. Hemos dicho que la metafísica, en primer lugar, es presentada por Aristóteles como búsqueda de las causas primeras. Por lo tanto debemos establecer cuantas y cuáles son estas causas. Aristóteles ha llegado a la conclusión de que las causas deben necesariamente ser finitas en cuanto a su número y ha establecido que, por lo que respecta al mundo del devenir, se reducen a las

cuatro siguientes, que ya habían sido vislumbradas confusamente por sus predecesores, en opinión del Estagirita: 1) causa formal; 2) causa material 3) causa eficiente, y 4) causa final.

Las dos primeras no son más que la forma o esencia y la materia, que constituyen todas las cosas y de las que más adelante tendremos que hablar con mayor detenimiento. Recuérdese que «causa» y «principio-», para Aristóteles, significan «condición» y «fundamento». Ahora bien, mi materia y forma son suficientes para explicar la realidad desde un punto de vista estático. En cambio, si la consideramos dinámicamente, en su devenir al producirse y al corromperse— entonces ya no basta con esos elementos. Es evidente, por ejemplo, que si consideramos a un hombre determinado desde un punto de vista estático, ese hombre se reduce a su materia (carne y huesos) y a su forma (alma). En cambio, si lo consideramos desde una estructura dinámica y preguntamos Como ha nacido quien lo ha engendrado y la causa final, la finalidad o el objetivo al que se encamina el devenir del hombre.

2.3. El ser y sus significados

Como hemos visto antes, Aristóteles nos ofrece en clave ontológica la segunda definición de metafísica: «Hay una ciencia que considera el ser en cuanto ser y las propiedades que le corresponden en cuanto ser. No se identifica con ninguna de las ciencias particulares. Ninguna de las demás ciencias considera el

ser en cuanto ser universal, sino que, después de haber delimitado una de sus partes, cada ciencia estudia las características de dicha parte.» La metafísica, pues, considera el ser entero, mientras que las ciencias particulares únicamente consideran partes de él. La metafísica quiere llegar hasta las causas primeras del ser en cuanto ser, al «porqué» que da razón de la realidad en su totalidad. Las ciencias particulares se detienen en las causas particulares, en sectores particulares de la realidad.

¿Qué es el ser? Parménides y los eleáticos lo habían entendido como algo unívoco. Y la univocidad implica también la unicidad. Platón llevó a cabo un gran avance al introducir el concepto de «no-ser» como distinto, que permitía justificar la multiplicidad de los seres inteligibles. Platón, sin embargo, no se había atrevido a dar entrada en la esfera del ser al mundo sensible, que prefirió calificar de «intermedio» (metaxy) entre el ser y el no ser (porque deviene). Ahora Aristóteles introduce su gran reforma, que comporta una total superación de la ontología eleática: el ser posee múltiples significados y no uno solo. Todo lo que no sea pura nada pertenece con justo motivo a la esfera del ser, tanto si se trata de una realidad sensible como si se trata de una realidad inteligible. La multiplicidad y diversidad de significados del ser no implica una pura homonimia, porque todos y cada uno de los significados del ser comportan una referencia común a una unidad, es decir, una estructural referencia a la substancia. Por tanto el ser es substancia, o un accidente de la substancia, o una actividad de la substancia: siempre y en todos los

casos, es algo que se relaciona con la substancia.

Aristóteles quiso efectuar una enumeración que abarcara todos los posibles significados del ser y distinguió así cuatro grupos fundamentales de significados: 1) el ser como categorías (o ser por sí); 2) el ser como acto y potencia; 3) el ser como accidente; 4) el ser como verdadero (y el no ser como falso).

1) Las categorías representan el grupo principal de significados del ser. Constituyen las divisiones del ser originarias o, como dice también Aristóteles, los supremos géneros del ser. Ésta es la lista de las categorías:

1. Substancia o esencia
2. Cualidad
3. Cantidad
4. Relación
5. Acción o actuar
6. Pasión o padecer
7. Dónde o lugar
8. Cuándo o tiempo
- (9). Tener, llevar
- (10). Estar

Hemos colocado entre paréntesis las dos últimas, porque

Aristóteles las menciona en contadísimas ocasiones (quizás quiso llegar al número).

Diez en honor de la década pitagórica; en la mayoría de los casos, sólo se refiere a ocho categorías). Hay que advertir que, a pesar de que se trata de significados originarios, únicamente la primera categoría posee una substancia autónoma, mientras que todas las demás presuponen a aquélla y se fundamentan en su ser (la cualidad y la cantidad se dicen siempre de una substancia, las relaciones se dan entre substancias, y así sucesivamente).

El segundo grupo de significados, relativos a la potencia y el acto, es también muy importante. Se trata de significados originarios, que no se pueden definir haciendo referencia a otros elementos, sino exclusivamente en una recíproca relación entre ambos, ilustrada mediante ejemplos. Existe una gran diferencia entre un ciego y alguien que tenga los ojos sanos, pero cerrados: el primero no es vidente, mientras que el segundo sí lo es. Es vidente en potencia pero no en acto: sólo cuando abre los ojos llega a serlo en acto. Decimos de un trigal recién plantado que es trigo en potencia, mientras que de la espiga madura decimos que es trigo en acto. Esta distinción desempeña un papel esencial en el sistema aristotélico, solucionando diferentes aporías en diversos ámbitos. La potencia y el acto —cosa que hay que tener muy en cuenta— se dan en todas las categorías ((Hieden hallarse en potencia o en acto una substancia, una cualidad, etc.)).

El ser accidental es el ser casual y fortuito (aquello que ocurre). Se trata de un modo de ser que depende de otro ser y que además no está vinculado con éste de una manera esencial (por ejemplo, ocurre simplemente que, en este momento, yo esté sentado, o pálido, etc.). Es un tipo de ser, por tanto, que no siempre es ni lo es en la mayoría de los casos, sino que es a veces, casualmente.

El ser como verdadero es aquel tipo de ser característico de la mente humana, que piensa las cosas y sabe unir las tal como están unidas en la realidad o separarlas tal como están separadas en la realidad. El ser falso, o mejor dicho, el no-ser falso aparece cuando la mente une lo que no está unido, o separa lo que está unido en la realidad.

La lógica se encarga de estudiar este último tipo de ser. Con respecto al ser accidental, no existe ciencia alguna, porque la ciencia no versa sobre lo fortuito, sino sobre lo necesario. La metafísica estudia sobre todo los dos primeros grupos de significados. Como se ha podido apreciar, todos los significados del ser giran en torno al significado central de substancia, en consecuencia, la metafísica se ocupará de ella en especial: verdaderamente lo que desde los tiempos antiguos, tanto antes como ahora, siempre constituye el eterno objeto de búsqueda o el eterno problema ¿qué es el ser?, equivale a esto otro: "¿qué es la substancia?" (...); por eso también nosotros, principal, fundamental y únicamente, por así decirlo debemos examinar que es el ser entendido en este- significado.»

2.4 la problemática relacionada con la substancia

Si se tiene en cuenta lo que acaba de manifestarse, es lógico que Aristóteles defina la metafísica como una teoría de la substancia. También esto explica por qué la problemática de la substancia es la más compleja y la más ardua, dado que dicha noción es el eje en torno al cual giran los demás significados del ser. Aristóteles considera que son dos los principales problemas relativos a la substancia.

1) ¿Qué substancias existen? ¿Existen sólo substancias sensibles (como sostienen algunos filósofos) o también hay substancias suprasensibles (como afirman otros filósofos)? 2) ¿Qué es la substancia en general, es decir, qué debe entenderse cuando se habla de substancia en general? El problema decisivo al que hay que responder es el enunciado en primer término. Sin embargo, es preciso comenzar por responder antes al segundo, porque «todos admiten que algunas cosas sensibles son substancias» y porque resulta metodológicamente oportuno «comenzar por aquello que para nosotros es más evidente» (y que todos admiten), avanzando luego hacia aquello que a los hombres nos resulta menos evidente (aunque en sí y por sí, por su propia naturaleza, sea más cognoscible).

¿Qué es entonces la substancia en general? 1) Los naturalistas afirman que el principio substancial reside en los

elementos materiales; 2) los platónicos lo atribuyen a la Forma; 3) en cambio, a los hombres corrientes les parece que son sustancias el individuo y la cosa concreta, hechos al mismo tiempo de forma y de material. ¿Quién está en lo cierto? Según Aristóteles, tienen razón todos y ninguno, al mismo tiempo, dado que estas respuestas —por separado— resultan parciales, unilaterales. En conjunto, por lo contrario, configuran la verdad.

La materia (*hyle*) es, sin duda, un principio constitutivo de las realidades sensibles, porque sirve como substrato de la forma (la madera es el substrato de la forma del mueble, la cerámica es el substrato del jarrón, etc.). Si eliminásemos la materia, eliminaríamos todas las cosas sensibles. No obstante, la materia por sí misma es potencialidad indeterminada y únicamente puede actualizarse y transformarse en algo determinado si recibe tal determinación mediante una forma. La materia, pues, sólo impropriamente es sustancia.

La forma, en cambio, en la medida en que es el principio que determina, actualiza, realiza la materia, constituye aquello que es cada cosa —su esencia— y por lo tanto es sustancia de pleno derecho (Aristóteles utiliza la expresión «lo que es» o «lo que era el ser», que los latinos traducirían como *quod quid est*, *quod quid erat esse*, y se sirve sobre todo de la palabra *eidos*, forma). No se trata, sin embargo, de la forma tal como la entendía Platón (la forma supraceleste transcendente), sino de una forma que es el elemento constitutivo intrínseco de la cosa misma (es una forma-en-la-

materia).

También el compuesto de materia y forma, que Aristóteles denomina *synolon* (que significa precisamente el conjunto o el todo constituido por la materia y la forma) es sustancia de pleno derecho, ya que reúne la substancialidad del principio material y del principio formal.

Por todo ello, alguno ha querido afirmar que sustancia primera, en sentido estricto, son el compuesto y el individuo, y que la forma es una sustancia segunda. Estas afirmaciones, que aparecen en las Categorías, son negadas por la Metafísica, donde se dice expresamente: «Llamo forma a la esencia de cada cosa y a la sustancia primera.»

Por lo demás, el hecho de que Aristóteles en ciertos textos parezca indicar que el individuo y el compuesto concreto son la sustancia excelencia, mientras que en otros textos se considere que la forma es la sustancia por excelencia, sólo constituye una aparente contradicción en efecto, según el punto de vista en que uno se sitúe, cabe responder de un modo o de otro. Desde un punto de vista empírico, que se limite a constatar los hechos, es evidente que el compuesto o el individuo concreto parece ser la sustancia por excelencia. En cambio, no sucede lo mismo desde el punto de vista estrictamente teórico y metafísico: la forma es principio, causa y razón de ser —esto es, fundamento— y en relación con ella, el compuesto es principiado, causado y fundado. En este sentido

estricto, la forma es la substancia por excelencia y con la más elevada justificación. En conclusión, quoad nos, lo concreto es la substancia por excelencia; en sí misma y por naturaleza, la substancia por excelencia es la forma. Por otro lado, si el compuesto agotase el concepto de substancia en cuanto tal, no sería pensable como substancia nada que no fuese compuesto. Así, Dios —y, en general, lo inmaterial y lo suprasensible— no podrían ser substancia. Por consiguiente, el problema de su existencia quedaría prejuzgado desde un principio.

Para finalizar, debemos decir que de este modo el sentido del ser se halla plenamente determinado. El ser, en su significado más fuerte, es la substancia. Ésta, en un sentido (impropio) es materia, en un segundo sentido (más apropiado) es compuesto y en un tercer sentido (y por excelencia) es forma. Por lo tanto, la materia es ser; el compuesto es ser, en un grado mayor, y la forma es ser, en el sentido más elevado del término. Se comprende así por qué Aristóteles calificó la forma de «causa primera del ser» (precisamente en la medida en que informa la materia y da fundamento al compuesto).

2.5. La substancia, el acto, la potencia

Las doctrinas expuestas deben ser complementadas con algunas puntualizaciones en relación con la potencia y el acto referidos a la substancia. La materia es potencia, potencialidad, en el

sentido de que es una capacidad de asumir o de recibir la forma. El bronce es potencia de la estatua, porque es una capacidad efectiva de recibir y de asumir la forma de la estatua. La madera es potencia de los diversos objetos que se pueden fabricar con madera, porque es una capacidad concreta de asumir las formas de esos diferentes objetos. La forma, en cambio, se confirma como acto o actualización de esa capacidad. El compuesto de materia y forma si se considera en cuanto tal, será predominantemente acto; si se considera en su forma, será sin duda acto o entelequia si se considera en su materialidad, en cambio, será mezcla de potencia y acto, por consiguiente todas las cosas que poseen materia siempre tienen en cuanto tales mayor o menor potencialidad. Por lo contrario, los seres inmatrimales las formas puras son puro acto y están exentos de potencialidad.

Aristóteles, como va hemos mencionado, también concede al acto el nombre de entelequia. Que significa realización, perfección actualizante o actualizada. El alma, en tanto que esencia y forma del cuerpo, es acto y entelequia del cuerpo (como veremos con más detenimiento dentro de poco) en general, todas las formas de las sustancias sensibles son acto y entelequia. Por su parte, Dios es pura entelequia (al igual que las demás inteligencias motoras de las esferas celestes).

El acto, sigue diciendo Aristóteles, posee absoluta prioridad y superioridad sobre la potencia. Ésta no se puede conocer, en cuanto tal, si no se lo relaciona con el acto del cual es potencia.

Además, el acto —que es forma— es condición, regla, fin y objetivo de la potencialidad (la realización de la potencialidad siempre tiene lugar mediante la forma). Por último, el acto es ontológicamente superior a la potencia, porque constituye el modo de ser de las substancias eternas.

2.6. La substancia suprasensible

Para completar el conocimiento del edificio metafísico aristotélico, nos queda por examinar el procedimiento que Aristóteles utiliza para demostrar la existencia de la substancia suprasensible. Las substancias son las realidades primeras, en el sentido de que todos los demás modos de ser —como hemos dicho repetidas ocasiones— dependen de la substancia. Por lo tanto, si todas las substancias fuesen corruptibles, no existiría absolutamente nada que fuese incorruptible. Sin embargo, dice Aristóteles, el tiempo y el movimiento son sin duda incorruptibles. El tiempo no ha sido engendrado y tampoco se corromperá. Antes de la generación del tiempo, tendría que haber existido un «antes», y con posterioridad a la destrucción del tiempo, debería haber un «después». Empero, «antes» y «después» no son otra cosa que tiempo. En otras palabras: el tiempo es eterno. El mismo razonamiento es válido también en el caso del movimiento, porque según Aristóteles el tiempo no es más que una determinación del movimiento. En suma, la eternidad del primero servirá para postular también la eternidad

del segundo.

¿Con qué condición podrá subsistir un movimiento (o un tiempo) eterno? Fundándose en los principios establecidos por él al estudiar las condiciones del movimiento en la Física, el Estagirita responde: sólo en el caso de que subsista un primer Principio que sea su causa. ¿Y cómo debería ser este principio, para ser causa de un movimiento eterno?

En primer lugar, afirma Aristóteles, el Principio tiene que ser eterno: si el movimiento es eterno, también debe serlo su causa.

En segundo lugar, el Principio debe ser inmóvil: sólo lo inmóvil es «causa absoluta» de lo móvil. En la Física demostró Aristóteles este punto con todo rigor. Todo lo que está en movimiento, es movido por otro; este otro, si es movido a su vez, es movido por otro. Una piedra, por ejemplo, es movida por un bastón, el bastón a su vez es movido por la mano y ésta es movida por el hombre. Para explicar cualquier movimiento, hay que apelar a un principio que, en cuanto tal, no se ha movido, por lo menos con relación a aquello que él mueve. Sería absurdo el pensar que cabe la posibilidad de irse remontando de motor en motor hasta lo infinito: un proceso que llegue hasta lo infinito es siempre impensable en estos casos. Si esto es así, no sólo deben existir principios o motores relativamente inmóviles, que dan razón de cada movimiento en particular, sino que a fortiori debe haber un Principio absolutamente primero y absolutamente inmóvil, del cual depende el

movimiento de todo el universo.

Por último, el principio debe estar totalmente exento de potencialidades, es decir, debe ser un puro acto. Si tuviese potencialidad, resultaría que no siempre sería movimiento en acto. Esto es algo absolutamente absurdo: en tal caso, no existiría un movimiento eterno de los cielos, un movimiento siempre en acto. Éste es el motor inmóvil, la substancia suprasensible que estábamos buscando.

Este primer motor, ¿cómo puede mover, permaneciendo absolutamente inmóvil? En el ámbito de las cosas que conocemos, ¿existe acaso algo que logre mover sin moverse él mismo? Aristóteles responde señalando como ejemplo de ello el objeto del deseo y de la inteligencia. El objeto del deseo es lo que es bello y bueno: lo bello y lo bueno atraen la voluntad del hombre, sin moverse para nada ellos mismos. Del mismo modo, sin moverse, lo inteligible mueve la inteligencia. Análogamente, el primer motor mueve igual que el objeto de amor atrae al amante y, en cuanto tal, permanece absolutamente inmóvil. Como se hace evidente, la causalidad del primer motor no es una causalidad de tipo eficiente (como la ejercida por una mano que mueve un cuerpo, o por un escultor que trabaja el mármol, o por un padre que engendra un hijo). Hablando con propiedad, se trata de una causalidad final (Dios atrae y por tanto mueve como perfección que es).

El mundo no ha tenido un comienzo. No ha existido un

momento en el que haya habido un caos (o un no-cosmos): si así hubiese sido, el teorema de la prioridad del acto sobre la potencia habría caído en una contradicción. Primero, habría existido el caos —que es potencia— y luego el mundo, que es el acto. Esto resulta tanto más absurdo, en la medida en que Dios, por ser eterno, desde siempre ha atraído como objeto de amor al universo, el cual desde siempre ha debido existir tal como es.

2.7. Los problemas concernientes a la substancia suprasensible

Una vez demostrada la existencia de la substancia suprasensible antes de concluir debemos solucionar tres cuestiones: 1) cuál es la naturaleza de dicha substancia; 2) si existe una sola, o hay muchas; 3) cuáles son sus relaciones con lo sensible.

1) El Principio del cual dependen el cielo y la naturaleza es Vida ¿Qué vida? La más excelente y perfecta de todas: la vida que a nosotros solo nos, es posible durante breve tiempo, la vida del puro pensamiento, la vida de la Actividad contemplativa. Éste es el magnífico texto en el que Aristóteles descubre la naturaleza del motor inmóvil:

De un principio de ésta clase, pues depende el cielo y la naturaleza. Y su modo de vivir es el más excelente: es aquel modo de vivir que a nosotros sólo se nos concede durante breve tiempo. En ese estado Él permanece siempre. Para nosotros esto resulta

imposible, pero para Él no es imposible porque el acto de su vivir es placer. También para nosotros, la vigilia, la sensación y el conocimiento son placenteros en grado sumo precisamente porque son acto y en virtud de ello también son esperanzas y recuerdos. Si en esta afortunada condición en la que nosotros a veces nos encontramos, Dios se halla de modo perenne se trata de algo maravilloso; si Él se halla en una condición superior es algo todavía más maravilloso. Y Él efectivamente, se encuentra en esta condición. Y él también es vida. Porque la actividad de la inteligencia es vida, y él es precisamente esa actividad. Y su actividad, que subsiste por sí misma, es vida óptima y eterna. Decimos que Dios, en efecto, es viviente, eterno, y óptimo; por ello a Dios le corresponde una vida perenne continua y eterna: éste, pues es Dios.

¿En qué piensa Dios? Dios piensa la cosa más excelente. La cosa más excelente, empero, es Dios mismo. Dios, pues, se piensa a Sí mismo: es actividad contemplativa de Sí mismo, «es pensamiento de pensamiento». Éstas son las afirmaciones textuales del filósofo: «El pensamiento que es pensamiento o en cuanto tal tiene por objeto aquello que es por sí mismo más excelente, y el pensamiento que es tal en máximo grado tiene por objeto aquello que es excelente en máximo grado. La inteligencia se piensa a sí misma, captándose como inteligible. Se convierte en inteligible al intuirse y pensarse a sí misma, de modo tal que coinciden inteligencia e inteligible. La inteligencia es aquello que es capaz de

captar lo inteligible y la substancia, y está en acto cuando los posee. Por lo tanto, más aún que aquella capacidad, es esta posesión lo que tiene de divino la inteligencia, y la actividad contemplativa, es lo más placentero y lo más excelente que existe. Por tanto, si la Inteligencia divina es lo más excelente que existe, se piensa a sí misma, y su pensamiento es pensamiento de pensamiento.»

Dios, pues, es eterno, inmóvil, acto puro, está exento de potencialidad y de materia, es vida espiritual y pensamiento de pensamiento. Al ser así, como es obvio, no puede tener un tamaño determinado y debe carecer de partes y ser indivisible. Asimismo, debe ser impassible e inalterable.

2) ¿Esta substancia es única o acaso existen otras que le sean afines? Aristóteles no creyó que el motor inmóvil bastase para explicar, él solo, el movimiento de todas las esferas que en su opinión constituían el cielo. Una sola esfera es la que se encarga de mover las estrellas fijas, que poseen un movimiento sumamente regular. Pero entre las estrellas y la tierra existen otras 55 esferas, las cuales moviéndose con movimientos diferentes son las que explican los movimientos de los demás astros. Tales esferas son movidas por inteligencias análogas al motor inmóvil, inferiores a él y ordenadas según una jerarquía descendente. También se hallan jerárquicamente ordenadas, en paralelo con las inteligencias, las distintas esferas situadas entre la esfera de las estrellas fijas y la tierra. ¿Es esto una forma de politeísmo?

Para Aristóteles, al igual que para Platón —y, en general, para los griegos— lo divino designa un ámbito amplio, en el cual entran, por diversos motivos, realidades múltiples diferentes. Ya en los naturalistas, lo divino abarcaba estructuralmente numerosos entes. Lo mismo cabe afirmar de Platón. Igualmente, para Aristóteles el motor inmóvil es divino, las substancias suprasensibles y los inmóviles motores de los cielos son divinos y también es divina el alma intelectual de los hombres. Es divino todo lo que es eterno e incorruptible. Una vez establecido esto, hay que agregar que Aristóteles realizó un intento unificador. Antes que nada, reservó sólo para el primer motor la utilización explícita del término Dios en sentido fuerte, reafirmó su unicidad y de ésta dedujo también la unicidad del mundo. El duodécimo libro de la Metafísica se cierra con la solemne afirmación de que las cosas no quieren estar mal gobernadas por una multiplicidad de principios, afirmación sancionada además por un significativo verso de Homero: «El gobierno de muchos no es bueno, que haya un solo comandante.»

En Aristóteles, pues, se da un monoteísmo más tendencial que efectivo. Tendencial, porque Aristóteles trató de separar nítidamente el primer motor de los demás motores, colocándolo sobre un plano distinto por completo, de modo que pudiese ser calificado de «único» con toda legitimidad, deduciendo de ese mismo rasgo la unicidad del mundo. Por otra parte, se quebranta esta exigencia tendencial, ya que las 55 substancias motoras son asimismo substancias eternas e inmateriales, que no dependen del

primer motor en cuanto a su ser. El Dios aristotélico no es el creador de las 55 inteligencias motoras, y de aquí surgen todas las dificultades que hemos comentado. El Estagirita no ha explicado en lo más mínimo la relación exacta que se da entre Dios y estas substancias y las esferas que ellas mueven. La edad media transformará estas substancias en las famosas inteligencias angélicas de carácter motor, pero solamente podrá llevar a cabo esta transformación apelando al concepto mismo de creación.

3) Dios se piensa a sí mismo, pero no piensa las realidades del mundo y de los hombres individuales, cosas imperfectas y mutables. Para Aristóteles, en efecto, es absurdo que la Inteligencia divina piense determinadas cosas; ella piensa lo que es más divino y más digno de honor, y el objeto de su pensar es aquello que no cambia. Esta limitación del Dios aristotélico depende del hecho de que Él no creó el mundo, sino que es más bien el mundo el que, en cierto sentido, se ha producido en tendencia hacia Dios, atraído por la perfección.

Otra limitación del Dios aristotélico, que posee el mismo fundamento que la anterior, consiste en el hecho de que Él es objeto de amor, pero no ama (o como máximo, sólo se ama a sí mismo). Los individuos en cuanto tales no son, para nada, objeto del amor divino: Dios no se inclina hacia los hombres y, menos aún, se inclina hacia el hombre individual. Cada hombre, como cada cosa, tiende hacia Dios de un modo peculiar, pero Dios, como no puede conocer a ninguno de los hombres en partícula). Tampoco los puede amar.

En otras palabras: Dios sólo es amado, pero no es amante; es objeto pero no sujeto de amor. Para Aristóteles, al igual que para Platón, es impensable que Dios (lo absoluto) ame algo (algo distinto a sí mismo), puesto que el amor es siempre una tendencia a poseer algo de lo cual se carece y Dios no carece de nada. Para los griegos resulta totalmente desconocida la dimensión del amor como don gratuito de sí mismo. Además, Dios no puede amar, porque es inteligencia pura y—según Aristóteles— la inteligencia pura es impassible y, en cuanto tal no ama.

2.8. Relaciones entre Platón y Aristóteles en torno a lo suprasensible

Aristóteles criticó severamente el mundo de las ideas platónicas mediante numerosos argumentos, demostrando que si dichas ideas, estuviesen separadas, es decir fuesen trascendentes como afirma Platón no podrían ser causa de la existencia de las cosas y tampoco podrían serlo de su cognoscibilidad para poder desempeñar esta función, es preciso que las formas se integren en el mundo sensible y se vuelvan inmanentes. La doctrina del sinolo de materia y forma constituye la propuesta que presenta Aristóteles como alternativa a Platón. Aristóteles, sin embargo, no pretende con esto negar la existencia de realidades suprasensibles, como ya hemos comprobado ampliamente, sino limitarse a negar que lo suprasensible sea como Platón lo imaginaba. El mundo de lo

suprasensible no es un mundo de inteligibles, sino de inteligencias, en cuyo vértice se halla la inteligencia suprema. Las ideas o formas, en cambio, son la trama inteligible de lo sensible, como hemos dicho.

Aristóteles representa un indudable avance con respecto a Platón, en lo que a este tema se refiere, pero en el ardor de la polémica efectuó un corte demasiado tajante entre el intelecto y las formas inteligibles. Las diversas formas parecerían surgir como resultado de la atracción que Dios ejerce sobre el mundo y debido a los movimientos celestes provocados por aquella atracción, pero no constituyen pensamientos de Dios. Debían pasar aún varios siglos para que se lograra sintetizar la propuesta platónica con la aristotélica, convirtiendo el mundo de las formas en el cosmos noético presente en el pensamiento de Dios.

3. LA FÍSICA Y LA MATEMÁTICA

3.1. Características de la física aristotélica

Para Aristóteles, la segunda ciencia teórica es la física o filosofía segunda, cuyo objeto de investigación consiste en la substancia sensible (que es segunda con respecto a la suprasensible, primera), intrínsecamente caracterizada por el movimiento, a diferencia de la metafísica, que tenía por objeto la substancia inmóvil. La palabra «física» quizás pueda provocar que el lector moderno se llame a engaño. Para nosotros, la física se identifica con la ciencia de la naturaleza en el sentido de Galileo, es

decir, interpretada cuantitativamente. En cambio para Aristóteles la física es la ciencia de las formas y de las esencias. Comparada con la física moderna, la aristotélica resulta una ontología o una metafísica de lo sensible, más que una ciencia positiva.

Por lo tanto, no habrá de sorprendernos el hecho de que en los libros de la Física se hallen numerosas consideraciones de carácter metafísico, dado que los ámbitos de las dos ciencias se comunican estructuralmente entre sí. Lo suprasensible es causa y razón de lo sensible, y tanto la indagación metafísica como la indagación física (aunque con un sentido distinto) acaban en lo suprasensible.

Más aún: el método de estudio que se aplica a ambas ciencias es idéntico o, por lo menos, afín.

3.2. Teoría del movimiento

Si la física es la teoría de la substancia en movimiento, se hace evidente que la explicación de ese movimiento constituirá su parte principal. Sabemos ya cómo es que el movimiento se convirtió en problema filosófico, después de haber sido negado como apariencia ilusoria por los eleáticos. También sabemos que desde la época de los pluralistas, el movimiento se transformó en una noción recuperada y en parte justificada. Nadie, sin embargo, y ni siquiera Platón había sabido establecer en qué consistía su esencia y su estatuto ontológico.

Los eleáticos habían negado el devenir y el movimiento porque —de acuerdo con las tesis de fondo que aquéllos mantenían— suponían un no-ser, en el sentido antes mencionado. Aristóteles llega a la solución de la aporía con toda brillantez.

Gracias a la metafísica sabemos que el ser posee muchos significados y que un grupo de estos significados se halla determinado por la pareja «ser en potencia» y «ser en acto». Comparado con el ser en acto, puede llamarse no-ser al ser en potencia o, más exactamente, no ser en acto. Como es evidente, se trata de un no-ser relativo, dado que la potencia es real, porque es capacidad real y posibilidad efectiva de llegar al acto. Ahora bien, el movimiento o el cambio en general consisten, precisamente, en pasar desde el ser en potencia hasta el ser en acto (el movimiento es «el acto o la actualización de lo que es en potencia en cuanto tal», afirma Aristóteles).

Así, el movimiento no supone en absoluto el no-ser como una nada, sino el no-ser como potencia, lo cual es una forma de ser, se desarrolla en el cauce del ser y constituye un paso desde el ser (potencial) hasta el ser (actualizado). No obstante, Aristóteles agrega otros razonamientos en torno al movimiento y llega a establecer cuáles son todas las formas posibles de movimiento y cuál es su estructura ontológica.

Volvamos, otra vez, a la distinción originaria entre los diversos significados del ser. Hemos visto que la potencia y el acto

se refieren a las diversas categorías y no sólo a la primera. Por consiguiente, también, el movimiento, que es un paso desde la potencia al acto, se referirá a las diversas categorías. Por ello, de la lista de las categorías cabe deducir las diversas formas de cambio. Considérense en particular las categorías de 1) substancia, 2) cualidad, 3) cantidad y 4) lugar.

El cambio según la substancia es la generación y la corrupción.

El cambio según la cualidad es la alteración.

El cambio según la cantidad es el aumento y la disminución.

El cambio según el lugar es la traslación.

«Cambio» es un término genérico que se adecúa a estas cuatro situaciones; «movimiento», por lo contrario, es una palabra que designa genéricamente las últimas tres y, de modo específico, la última.

En todas sus formas, el devenir supone un substrato (el ser potencial), que pasa desde un término hasta su opuesto; en el primer caso, desde un término hasta su contradictorio, y en los otros tres, desde un término hasta su contrario. La generación consiste en que la materia asuma una forma, mientras que la corrupción es una pérdida de la forma. La alteración es una mutación de la cualidad, y el aumento y la disminución consisten en pasar desde lo pequeño hasta lo grande, y viceversa; el movimiento local es el paso desde un

punto hasta otro punto. Sólo los compuestos (los sinolos) de materia y forma pueden cambiar, porque sólo la materia implica potencialidad: la estructura hilemórfica (integrada por materia y forma) de la realidad sensible —que necesariamente implica materia y por tanto potencialidad— es la raíz de todo movimiento.

3.3. El espacio, el tiempo, lo infinito

Las nociones de espacio y tiempo se hallan vinculadas con esta concepción del movimiento.

1) Los objetos son y se mueven no en el no-ser (que no es), sino en un «donde», en un lugar, que tiene que ser algo. Además, según Aristóteles, existe un lugar natural hacia el que cada elemento parece tender por su propia naturaleza: el fuego y el aire tienden hacia la altura, y la tierra y el agua hacia abajo. Alto y bajo no son algo relativo, sino determinaciones naturales.

Entonces, ¿qué es el lugar? Aristóteles efectúa una primera caracterización del fenómeno, distinguiendo entre el lugar que es común a muchas cosas, y el lugar que es propio de cada objeto: «El lugar, por una parte, es aquel sitio común en el que están todos los cuerpos; por otra, es el sitio particular en el que, de manera inmediata, está un cuerpo (...), y si el lugar es aquello que contiene de manera inmediata a cada cuerpo, será entonces un cierto límite.» Posteriormente Aristóteles precisa lo siguiente: «El lugar es lo que contiene aquel objeto del cual es lugar y que no es nada de la cosa

misma que ese objeto contiene.» Uniendo las dos descripciones, el lugar será «el límite del cuerpo continente, en cuanto se halla contiguo al contenido».

Por último Aristóteles manifiesta que no hay que confundir el lugar con el recipiente. El primero es inmóvil, mientras que el segundo es móvil. En cierto sentido, cabe decir que el lugar es el recipiente inmóvil, mientras que el recipiente es un lugar móvil: «Y al igual que el vaso es un lugar transportable, así también el lugar es un vaso que no se puede transportar. Por eso, cuando una cosa que está dentro de otra, se mueve y se cambia en una cosa movida — como un barquichuelo en un río— ésta se sirve de lo que contiene como de un vaso, más bien que de un lugar. El lugar, por lo contrario, ha de ser inmóvil: por ello el río entero es lugar, porque lo entero es inmóvil. El lugar, pues, es el primer límite inmóvil del continente.» Esta definición se hizo muy famosa y los filósofos medievales la fijaron en la fórmula siguiente: *terminus continentis immobilis primus*.

De acuerdo con esta concepción del espacio, el movimiento general del cielo sólo será posible en sentido circular, es decir, sobre sí mismo. El vacío resulta impensable. De hecho, si se entiende como proponían los filósofos anteriores, en cuanto lugar en el que no hay nada, representa una contradicción flagrante con respecto a la definición que acabamos de ofrecer.

2) ¿Qué es el tiempo, esa misteriosa realidad que parece

huir continuamente, dado que en él «algunas partes han sido, otras van a ser, pero ninguna es»? Aristóteles, para resolver la cuestión, apela al movimiento y al alma. El tiempo se halla estrechamente conectado con el movimiento, como consecuencia de que, cuando no percibimos movimiento o cambio, tampoco percibimos el tiempo. Ahora bien, la continuidad es una característica del tiempo, en sentido general. En lo que es continuo se distinguen el «antes» y el «después», y el tiempo se halla íntimamente vinculado a esta distinción entre antes y después, Escribe Aristóteles: cuando hemos determinado el movimiento mediante la distinción del antes y el después, también conocemos el tiempo y entonces decimos que el tiempo realiza su recorrido.

«Cuando percibimos el antes y el después en el movimiento.» De aquí procede la célebre definición: «el tiempo es el número del movimiento según el antes y el después.»

Ahora bien, la percepción del antes y el después —y a través de ella, el número del movimiento— supone necesariamente el alma: «Cuando (...) pensamos los extremos como algo distinto del medio, y el alma nos sugiere que los instantes son dos —el antes y el después— entonces nosotros decimos que entre estos instantes existe un tiempo, puesto que el tiempo parece ser aquello que está determinado por el instante y éste permanece como fundamento.»

Si el alma es el principio espiritual numerador y condición, por tanto, de la distinción entre el número y lo numerado, entonces el

alma se convierte en *conditio sine qua non* del tiempo mismo, y se comprende perfectamente la aporía que plantea Aristóteles en este texto de enorme importancia histórica: «Cabría (...) dudar si el tiempo existe o no, sin la existencia del alma. Si no se admite la existencia del numerador, tampoco habrá número. El número es lo que ha sido numerado o lo numerable. Pero si es cierto que en la naturaleza de las cosas sólo el alma o el intelecto que hay en el alma poseen la capacidad de numerar, resulta imposible la existencia del tiempo sin la del alma.» Este pensamiento constituye una notable anticipación de la perspectiva agustiniana y de las concepciones espiritualistas de esa época, que sólo en época reciente ha suscitado la atención que merecía.

3) Aristóteles niega que exista un infinito en acto. Y cuando habla de infinito, entiende sobre todo un cuerpo infinito, de modo que los argumentos que aduce en contra de la existencia de un infinito en acto se dirigen en realidad contra la existencia de un cuerpo infinito. Lo infinito sólo existe como potencia o en potencia. Por ejemplo, el número es un infinito en potencia, porque a cualquier número es posible añadirle siempre otro número, sin llegar jamás a un límite extremo más allá del cual no se pueda avanzar. También el espacio es un infinito en potencia, porque es divisible hasta lo infinito, en la medida en que el resultado de la división es siempre una magnitud que, como tal, cabe seguir dividiendo. Por último el tiempo es también un infinito potencial: no puede existir todo a la vez en acto, pero se desarrolla y crece sin fin. Aristóteles no vislumbra. Ni

siquiera de lejos, la idea de que lo infinito fuese una noción inmaterial, precisamente porque él enlazaba lo infinito con la categoría de la cantidad, que sólo es válida en el orden sensible. Es explicable, asimismo, que acabase por sancionar de modo definitivo la idea pitagórica —y, en general, propia de casi toda la cultura griega—según la cual lo finito es perfecto y lo infinito, imperfecto.

3.4. El éter o quintaesencia y la división del mundo físico en mundo sublunar y mundo celestial

Aristóteles dividió la realidad sensible en dos esferas claramente diferenciadas entre sí por un lado el mundo sublunar y por el otro el mundo supralunar o celestial. El mundo sublunar se caracteriza por todas las formas del cambio, entre las cuales predomina la generación y la corrupción.

En cambio, los cielos están caracterizados por un único movimiento local y, más exactamente, por el movimiento circular. En las esferas celestiales y en los astros no puede haber generación, ni corrupción, ni alteración, ni aumento ni disminución. En todas las épocas los hombres siempre han visto los cielos tal como nosotros los contemplamos: es la experiencia misma la que afirma que jamás han nacido y, al igual que no han nacido nunca, son también indestructibles. La diferencia entre mundo supralunar y mundo sublunar reside en la diferente materia que los compone. La materia constitutiva del mundo sublunar consiste en la potencia de los

contrarios y es suministrada por los cuatro elementos (tierra, agua, aire y fuego) que Aristóteles, en contra del eleatizante. Empédocles, considera transformables recíprocamente, con objeto de explicar más a fondo que Empédocles la generación y la corrupción. En cambio, la materia con la que están hechos los cielos es el éter, que sólo posee la potencia de pasar de uno a otro punto y por eso es susceptible de recibir únicamente el movimiento local. También se lo llamó «quintaesencia» o «quinta substancia», porque se añade a las cuatro de los demás elementos (agua, aire, tierra, fuego). Mientras que el movimiento característico de los cuatro elementos es rectilíneo (los elementos pesados se mueven hacia abajo y los ligeros van hacia arriba), el movimiento del éter es circular (el éter, pues, ni es pesado ni es ligero). El éter no es engendrado, es incorruptible, no está sujeto al crecimiento o a la alteración, ni a otras modificaciones que impliquen estos cambios. Por tal motivo, también son incorruptibles los cielos, que están constituidos por el éter.

Más adelante, el pensamiento medieval recogerá también esta doctrina de Aristóteles y sólo al iniciarse la edad moderna desaparecerá la distinción entre mundo sublunar y mundo supralunar, junto con los supuestos que implicaba. Hemos dicho al principio que la física aristotélica (y gran parte de su cosmología) es en realidad una metafísica de lo sensible. Por lo tanto, no nos puede sorprender el hecho de que la Física esté repleta de consideraciones metafísicas y que además culmine con la demostración de la existencia de un primer motor inmóvil. Radicalmente convencido de

que si no existiese lo eterno, tampoco existiría el devenir, el Estagirita coronó sus investigaciones físicas demostrando con rigor la existencia de este principio.

Una vez más, se manifiesta como algo absolutamente determinante el éxito logrado por la segunda navegación y el carácter irreversible de las aportaciones del platonismo.

3.5. La matemática y la naturaleza de sus objetos

Aristóteles no dedicó una atención especial a las ciencias matemáticas. Experimentó por ellas un interés bastante inferior al manifestado por Platón, que casi había convertido las matemáticas en una vía obligatoria de acceso a la metafísica de las ideas, y que había hecho escribir sobre el portal de su Academia: «No entre quien no sea geómetra.» Sin embargo, también en este ámbito el Estagirita supo efectuar una contribución peculiar y relevante, determinando, por primera vez de un modo correcto cual es el estatuto ontológico de los objetos que constituyen el objeto de las ciencias Matemáticas. Vale la pena recordar con detalle en qué consiste esta contribución.

Platón y numerosos discípulos suyos habían considerado que los números y los objetos matemáticos en general eran «entidades ideales separadas de las cosas sensibles». Otros platónicos habían tratado de suavizar esta noción tan estricta, convirtiendo los objetos matemáticos en algo inmanente a las cosas

sensibles, conservando con firmeza la convicción de que constituían realidades inteligibles distintas de lo sensible. Aristóteles refuta ambas concepciones, juzgándolas a cual más absurda y, por lo tanto, absolutamente inaceptables. En su opinión, podemos considerar las cosas sensibles —prescindiendo de todas sus otras copropiedades— sólo en cuanto cuerpos con tres dimensiones. Si seguimos avanzando en el proceso de abstracción, podemos considerar las cosas sólo con dos dimensiones, es decir, como superficies, prescindiendo de todo lo demás. Posteriormente, podemos considerar las cosas únicamente como longitudes y, luego, como unidades indivisibles que poseen una posición en el espacio, esto es, como puntos. Finalmente también podemos considerar las cosas como puras unidades, es decir, como entidades indivisibles y sin posición espacial, en cuanto unidades numéricas.

Ésta es la solución aristotélica. Los objetos matemáticos no son entidades reales, pero tampoco son algo irreal. Subsisten potencialmente en las cosas sensibles y nuestra razón las separa mediante la abstracción. Se trata, pues, de entes de razón, que sólo subsisten en acto en nuestras mentes, en virtud precisamente de nuestra capacidad de abstracción (subsisten como separados sólo en nuestra mente y exclusivamente gracias a ella). En potencia subsisten en las cosas en cuanto propiedad intrínseca suya.

4. La psicología

4.1. El alma y sus tres partes

La física aristotélica no sólo indaga el universo físico y su estructura, sino también los seres que están en el universo, los seres inanimados carentes de razón y los seres animados dotados de razón (los hombres). El estagirita dedica una atención muy particular a los seres animados, elaborando al respecto numerosos tratados, entre los cuales destaca por su profundidad, su originalidad y su valor especulativo el célebre tratado sobre el alma, que debemos examinar a continuación.

Los seres animados se distinguen de los inanimados porque poseen un principio que les otorga vida y tal principio es el alma. ¿Qué es el alma? Aristóteles para responder a esta pregunta apela a su concepción metafísica hilemórfica de la realidad, según la cual todas las cosas en general son un compuesto de materia y forma, donde la materia es potencia mientras que la forma es entelequia o acto. Naturalmente esto también se aplica a los seres vivientes. Ahora bien, observa el estagirita los cuerpos vivientes tienen vida propia no son vida: constituyen una especie de substrato material y potencial, cuya forma y cuyo acto es el alma. Nos encontramos así con la famosa definición del alma, que ha tenido tanto éxito: es necesario que el alma sea substancia, en cuanto forma de un cuerpo físico que tiene vida en potencia; pero la substancia como forma es una entelequia (acto); el alma pues es la entelequia de un cuerpo de esa clase; el alma, por lo tanto, es la entelequia primera de un cuerpo físico que tiene vida en potencia.

Puesto que los fenómenos de la vida sostiene Aristóteles suponen determinadas opresiones constantes y tajantes diferenciadas hasta el punto de que algunas de ellas pueden subsistir en determinados seres, sin que estén presentes también las demás), también el alma, que es principio de vida, debe poseer capacidades, funciones o partes que presidan dichas operaciones y las regulen. Los fenómenos y las funciones fundamentales de la vida son: a) de carácter vegetativo: nacimiento, nutrición y desarrollo; b) de carácter sensitivo-motor: sensación y movimiento, y c) de carácter intelectual: conocimiento, deliberación y elección. Basándose en lo que antes hemos mencionado, Aristóteles introduce la distinción entre a) alma vegetativa, b) alma sensitiva y c) alma intelectual o racional. Las plantas sólo poseen el alma vegetativa; los animales, la vegetativa y la sensitiva; los hombres poseen el alma vegetativa, la sensitiva y la racional. Al poseer el alma racional, el hombre debe poseer las otras dos, y al poseer el alma sensitiva, el animal tiene que poseer la vegetativa; en cambio, es posible tener el alma vegetativa y carecer de las otras dos. Por lo que respecta al alma intelectual, el razonamiento es distinto y complicado, como veremos más adelante.

4.2. El alma vegetativa y sus funciones

El alma vegetativa es el principio más elemental de la vida, el principio que gobierna y regula las actividades biológicas.

Mediante su noción de «alma» Aristóteles supera claramente las explicaciones acerca de los procesos vitales que suministraban los naturalistas. La causa del crecimiento no reside en el fuego o en el calor, ni tampoco en la materia en general: el fuego y el calor, todo lo más son con-causas y no la causa verdadera. En todo proceso de nutrición y de crecimiento está presente una especie de regla que proporciona magnitud y crecimiento, cosa que el fuego no puede producir por sí mismo y que sería inexplicable si no existiese algo más allá del fuego. Dicha regla es precisamente el alma. Por consiguiente tampoco el fenómeno de la nutrición puede explicarse como relación mecánica entre elementos semejantes (según afirmaban algunos) o entre determinados elementos contrarios. La nutrición consiste en la asimilación de lo no semejante, que el alma hace posible gracias al calor.

Por último, el alma vegetativa preside la reproducción, objetivo de toda forma de vida finita en el tiempo. Cualquier forma de vida, incluso la más elemental, está hecha para la eternidad y no para la muerte, como sostiene Aristóteles en este magnífico texto:

La operación que para los vivientes resulta más natural de todas (para aquellos vivientes que se hallan perfectamente desarrollados, carecen de defectos y no poseen una generación espontánea) es la de producir otro ser igual a sí mismos: un animal produce mi animal, una planta, otra planta, con objeto de participar, en la medida que sea posible en lo eterno y lo divino. Todos aspiran a ello y éste es el fin por el cual llevan a cabo todo lo que realiza por

naturaleza (...). Puesto que los vivientes no pueden participar con continuidad de lo eterno y de lo divino, por razón de que ninguno de los seres corruptibles puede permanecer idéntico y numéricamente uno, entonces cada uno de éstos participa en la medida en que le es posible participar, unos más y otros menos, y permanece no él, sino otro semejante a él, y no uno en cuanto al número, pero sí uno en cuanto a la especie.

4.3. El alma sensitiva, el conocimiento sensible, el apetito y el movimiento

Los animales, además de las funciones examinadas en el párrafo anterior, poseen sensaciones, apetitos y movimiento. Por lo tanto, habrá que admitir otro principio que presida estas funciones: el alma sensitiva. La sensación es la primera función del alma sensitiva y, de las tres que hemos distinguido es la más importante y sin duda la más característica. Los -pensadores anteriores habían explicado la sensación como una afección, una pasión o una alteración que padece lo semejante por obra de lo semejante (véanse, por ejemplo, Empédocles y Demócrito), o como una acción que lo semejante padece por obra de lo que no se le asemeja. Aristóteles se inspira en estos pensadores, pero avanza mucho más allá. Una vez más busca en la doctrina metafísica de la potencia y el acto la clave para interpretar la sensación. Nosotros poseemos facultades sensitivas que no están en el acto, sino en potencia, esto

es, son capaces de recibir sensaciones. Sucede con ellas lo mismo que con el combustible: no se quema si no entra en contacto con un elemento comburente. Así la facultad sensitiva, desde simple capacidad de sentir se convierte en sentir en acto, al enfrentarse con el objeto sensible. Aristóteles sostiene literalmente: «La facultad sensitiva es en potencia lo que la cosa sensible es ya en acto (...). Padece, pues, en la medida en que no es semejante; pero una vez, que ha padecido, se convierte en semejante y es como aquél.»

Cabe plantearse, empero, un interrogante: ¿qué significa el que la sensación consista en hacer semejante a lo sensible? Evidentemente, no se trata de un proceso de asimilación como el que tiene lugar en la nutrición: en esta se asimila la materia, mientras que en la sensación sólo se asimila la forma. «En general, para cada sensación es preciso tener en cuenta que el sentido es aquello que posee la capacidad de recibir las formas sensibles sin la materia, al igual que la cera recibe la impronta del anillo sin recibir el hierro o el oro, esto es, recibe la impronta del hierro o del oro, pero no en cuanto hierro u oro. De manera similar, el sentido padece por obra de cada ente que posee calor, sabor o sonido, pero no en cuanto cada uno de estos entes recibe el nombre de esa cosa particular, sino en la medida en posee determinada cualidad y en virtud de la forma.»

El Estagirita somete a examen los cinco sentidos y los sensibles que son propios de cada uno de estos sentidos. Cuando un sentido capta el propio sensible, entonces resulta infalible la

sensación consiguiente además de los sensibles propios, existen los sensibles comunes que, como por ejemplo el movimiento, la quietud, la figura, la magnitud, no son percibidos por ninguno de los cinco sentidos en particular, pero pueden ser percibidos por todos. Puede hablarse, pues de un sentido que actúa de manera no específica, cuando capta los sensibles comunes. Además puede hablarse sin duda de sentido común para referirse al sentir el sentir, o al percibir el percibir. Cuando el sentido actúa de una manera no específica, entonces puede caer fácilmente en errores.

De la sensación proceden la fantasía, que es una producción de imágenes, y la memoria, que es una conservación de imágenes. También la experiencia procede de la sensación y surge gracias a la acumulación de hechos recordados.

El apetito y el movimiento son las otras dos funciones del alma sensitiva, que hemos mencionado al comienzo del párrafo. El apetito nace como consecuencia de la sensación: «Todos los animales poseen como mínimo un sentido, el tacto; quien tiene una sensación, empero, siente placer y dolor, cosas agradables y dolorosas, y quien prueba estas cosas tiene también deseo: el deseo es el apetito de lo placentero.»

Finalmente, el movimiento de los seres vivientes se deriva del deseo: «El motor es único, la facultad apetitiva» y, más particularmente, el deseo, que es una especie de apetito. El deseo se pone en movimiento por obra del objeto deseado, que el animal

capta mediante las sensaciones o del cual posee una representación sensible. El apetito y el movimiento, por tanto, dependen estrechamente de la sensación.

4.4. El alma intelectual y el conocimiento racional

La sensibilidad no puede reducirse a la mera vida vegetativa y al principio de la nutrición: contiene un plus, que sólo se explica si se hace intervenir el principio del alma sensitiva. De igual modo, el pensamiento y las operaciones a él vinculadas —por ejemplo, la elección racional— no pueden reducirse simplemente a la vida sensitiva y a la sensibilidad. Contienen un plus, que sólo cabe explicar si se introduce un principio adicional: el alma racional. Debemos referirnos ahora a esta cuestión.

El acto intelectual es análogo al acto perceptivo, en la medida en que es un recibir o asimilar las formas inteligibles, al igual que la percepción era un asimilar las formas sensibles. No obstante, el acto intelectual difiere profundamente del acto perceptivo, porque no se halla mezclado con el cuerpo y lo corpóreo: «El órgano de los sentidos no perdura sin el cuerpo, mientras que la inteligencia perdura por su cuenta.»

Aristóteles explica el conocer intelectual al igual que el perceptivo en función de las categorías metafísicas de potencia y acto. La inteligencia, por sí misma, es capacidad y potencia de conocer las formas puras. A su vez, las formas están contenidas en

potencia en las sensaciones y en las imágenes de la fantasía. Es preciso, pues, que algo traduzca en acto esta doble potencialidad, de modo que el pensamiento se actualice captando en acto la forma, y la forma contenida en la imagen se convierta en concepto captado y poseído en acto. De este modo surge aquella distinción que se convierte en origen de innumerables problemas y discusiones, tanto en la antigüedad como en el Medioevo, acerca del intelecto potencial y el intelecto actual o, para usar la terminología que se transformará en lenguaje técnico (pero que en Aristóteles sólo está potencialmente), la distinción entre intelecto posible e intelecto agente. He aquí el texto en el que se menciona esta distinción, texto que constituirá un punto de referencia constante a lo largo de los siglos:

Puesto que en toda la naturaleza existe algo que es materia y que es propio de cada género de cosas (y esto es lo que es en potencia todas las cosas), y algo que es causa eficiente. Porque las produce todas, como hace por ejemplo el arte con la materia, es necesario que también en el alma existan tales diferenciaciones. Hay, pues, un intelecto potencial, en la medida en que se convierte en todas las cosas, y un intelecto agente, en la medida en que las produce todas, y que es una especie de estado similar a la luz: en cierto sentido, también esta convierte los colores en potencia en colores en acto. Y este intelecto está separado, es impassible y carece de mezcla, y posee una esencia intacta: el agente siempre es superior al paciente y el principio es superior a la materia (...).

Separado (de la materia), es únicamente aquello que es y esto solo es inmortal y eterno.

Aristóteles afirma expresamente que este intelecto agente está en el alma. Caen por su base, pues, las interpretaciones defendidas ya desde la época de los antiguos intérpretes, según las cuales el intelecto agente es Dios (o un Intelecto divino separado). Es cierto que Aristóteles afirma que el intelecto procede de fuera y sólo él es divino, mientras que las facultades inferiores del alma ya se hallan en potencia en el semen masón lino y a través suyo pasan al nuevo organismo que se forma en el seno materno. Sin embargo, también es cierto que, aunque venga de fuera, permanece en el alma durante toda la vida del hombre. La afirmación según la cual el intelecto viene de fuera significa que es irreductible al cuerpo por su propia naturaleza intrínseca y, por lo tanto, trasciende a lo sensible. Significa que en nosotros existe una dimensión metaempírica, suprafísica y espiritual. Y esto es lo divino que hay en nosotros. Si bien el intelecto agente no es Dios, refleja los rasgos de lo divino y sobre todo su absoluta impassibilidad, como sostiene Aristóteles en este texto:

Pero el intelecto parece estar en nosotros como una realidad substancial y que no se corrompe. Si se corrompiese, ello debería suceder por el debilitamiento que provoca la vejez. Ahora, sucede en cambio lo mismo que ocurre a los órganos sensoriales: si a un viejo se le otorgase un ojo adecuado, vería de igual manera que un joven. Por lo tanto, la vejez no se debe a una afección que padezca el

alma, sino el sujeto en el que se encuentra el alma. Como acontece en los estados de embriaguez y en las enfermedades. La actividad del pensar y del razonar languidece cuando otra parte en el interior del cuerpo se daña, pero ello en cuanto tal es imposible. El razonar, el amar o el odiar no son afecciones del intelecto, sino del sujeto que posee el intelecto, en cuanto posee dicho intelecto. Por ello, una vez que haya desaparecido ese sujeto, no recuerda y no ama: recordar y amar no son algo propio del intelecto, sino del compuesto que ha perecido, mientras que el intelecto es ciertamente algo más divino e imposible.

Aristóteles en su *Metafísica*, una vez obtenido el concepto de Dios con los rasgos que hemos visto anteriormente, no logró resolver las numerosas aporías que implicaba dicha noción. Tampoco ahora, después de haber llegado al concepto de lo espiritual que hay en nosotros, está en condiciones de resolver las numerosas aporías que se siguen de él. ¿Este intelecto es individual? ¿Cómo es que procedo desde fuera? ¿Qué relación tiene con nuestra individualidad y con nuestro yo? ¿En qué relación esta con nuestra conducta moral? ¿Carece totalmente de un destino escatológico? ¿Qué sentido tiene su supervivencia con respecto al cuerpo?

Algunos de estos interrogantes ni siquiera han sido planteados por Aristóteles y estarían destinados a no tener ninguna respuesta estructural. Para plantearlos como tema de análisis, y sobre todo para solucionarlos adecuadamente, habrían requerido el llegar al concepto de creación, el cual, como sabemos, no sólo es

ajeno a Aristóteles sino a toda la cultura griega.

5. Las ciencias prácticas: la Ética y la Política

5.1. El fin supremo del hombre: la felicidad

En la sistematización del saber, después de las ciencias teóricas aparecen las ciencias prácticas, que hacen referencia a la conducta de los hombres y al fin que se proponen alcanzar, ya sea como individuos o como miembros de una sociedad política. El estudio de la conducta o de la finalidad del hombre como individuo es el de la ética, y el estudio de la conducta y de la finalidad del hombre como parte de una sociedad es la política. Comencemos por la ética.

Todas las acciones humanas tienden hacia fines, que constituyen bienes. El conjunto de las acciones humanas y el conjunto de los fines particulares a los que tienden éstas se hallan subordinados a un fin último, que es el bien supremo, que todos los hombres coinciden en llamar «felicidad»

¿Qué es la felicidad? a) Para la mayoría, consiste en el placer y el gozo. Sin embargo, una vida que se agota en el placer es una vida que convierte a los hombres en semejantes a esclavos y que es sólo digna de los animales, b) Para algunos la felicidad es el honor (para el hombre de la antigüedad, el honor equivalía a lo que para el hombre de hoy es el éxito). No obstante, el honor es algo extrínseco

que en gran medida depende de quién lo confiere. En cualquier caso, es más valioso aquello por lo cual se merece el honor, que no el honor mismo, su resultado y consecuencia. c) Para otros la felicidad reside en acumular riquezas. Pero ésta, según Aristóteles, es la más absurda de las existencias: es una vida contra natura, porque la riqueza sólo es un medio para conseguir otras cosas y no sirve como fin en sí mismo.

El bien supremo que puede realizar el hombre —y por lo tanto, la felicidad— consiste en perfeccionarse en cuanto hombre, es decir, en aquella actividad que distingue al hombre de todas las demás cosas. No puede consistir en un simple vivir como tal, porque hasta los seres vegetativos viven, ni tampoco en la vida sensitiva, que es compartida también con los animales. Sólo queda, pues, la actividad de la razón. El hombre que quiere vivir bien, debe vivir de acuerdo con la razón, siempre. «Si planteamos como función propia del hombre un determinado tipo de vida (esta actividad del alma y las acciones que van acompañadas por la razón) y como función propia del hombre de valor el llevarla a cabo bien y a la perfección (...), entonces el bien del hombre consiste en una actividad del alma según su virtud, y así las virtudes son más de una, según la mejor y la más perfecta. Pero es preciso agregar: en una vida plena. Una golondrina no hace verano, ni siquiera un solo día: así, un solo día no convierte a ningún hombre en bienaventurado o feliz.»

Como se ve, aquí se asume en su totalidad el razonamiento socrático-platónico. Aristóteles reafirma claramente que cada uno de

nosotros es alma y que es la parte más elevada del alma: «Y si el alma racional es la parte dominante y mejor, parecería que cada uno de nosotros consista precisamente en ella»; «está claro que somos, sobre todo, intelecto». Aristóteles proclama que los valores del alma son los valores supremos, si bien, con su anisado sentido realista, reconoce una utilidad incluso a los bienes materiales en cantidad necesaria estos, aunque con su presencia no están en disposición de dar la felicidad, pueden comprometerla en parte con su ausencia.

5.2. Las virtudes éticas como justo medio o centro entre extremos

El hombre es principalmente razón, pero no sólo razón. En el alma hay algo que es ajeno a la razón y se opone y se resiste a ella, pero que sin embargo participa de la razón. Más exactamente: «La parte vegetativa no participa en nada de la razón, mientras que la facultad del deseo y, en general, de los apetitos, participa de ella en cierto modo, en la medida en que la escucha y la obedece.» El dominio de esta parte del alma y el sometimiento de ésta a los dictados de la razón es la virtud ética, la virtud de la conducta práctica.

Este tipo de virtud se adquiere mediante la repetición de una serie de actos sucesivos, esto es, mediante el hábito: «Adquirimos las virtudes gracias a una actividad anterior, como sucede también en las otras artes. Las cosas que hay que haber aprendido antes de

hacerlas, las apremiemos haciéndolas. Por ejemplo, se llega a ser constructor construyendo, y tañedor de lira tañéndola. Del mismo modo, llevando a cabo acciones justas nos convertimos en justos, realizando acciones templadas, somos templados, y haciendo acciones valerosas, nos transformamos en valientes.» las virtudes se convierten así en una especie de costumbres, estados o modo de ser, que nosotros mismos hemos creado de la manera antes mencionada. Puesto que son numerosos los impulsos y las tendencias que debe moderar la razón, también son muchas las virtudes éticas, pero todas tienen en común una característica esencial. Los impulsos, las pasiones y los sentimientos tienden al exceso o al defecto (demasiado o demasiado poco). Al intervenir la razón, debe indicar cuál es la justa medida, que la vía media entre dos excesos. El valor, por ejemplo, es una vía media entre la temeridad y la cobardía, la liberalidad es el justo medio entre prodigalidad y avaricia. Aristóteles sostiene con mucha claridad: la virtud que se refiere a pasiones y acciones, en las que el exceso y el defecto constituyen errores y son reprobados, mientras que el punto medio es alabado y constituye la rectitud: estas dos cosas son propias de la virtud. La virtud, pues, es una especie de intermedio, ya que tiende constante mente hacia el medio. Además es posible errar de muchos modos, pero obrar rectamente sólo es posible de un modo (...). Y por tales razones, el exceso y el defecto son propios del vicio, mientras que el medio es propio de la virtud: se es bueno de un único modo, pero malo, de diversas maneras.»

Obviamente, este medio no consiste en una especie de mediocridad sino una culminación, un valor, en la medida en que es un triunfo de la razón sobre los instintos. Se da aquí una especie de síntesis de toda aquella sabiduría griega que había hallado su más típica expresión en los poetas gnómicos en los Siete Sabios, que habían considerado como suprema regla del actuar la vía media, el nada en exceso., y la justa medida también nos encontramos aquí con la aportación de la enseñanza pitagórica que atribuía al límite la perfección y también se aprovecha la noción de justa medida, que tanto aparece en Platón.

Entre todas las virtudes éticas destaca la justicia, que consiste en la justa medida según la cual se distribuyen los bienes, las ventajas y las ganancias, y sus contrarios. Como buen griego, Aristóteles reafirma el más alto elogio de la justicia: «Se piensa que la justicia es la más importante de las virtudes y que ni la estrella vespertina ni el lucero del alba son tan dignos de admiración; y al igual que el proverbio afirmamos: en la justicia están comprendidas todas las virtudes.»

5.3. Las virtudes dianoéticas y la perfecta felicidad

Aristóteles denomina «virtud dianoética», en cambio, la perfección del alma racional en cuanto tal. El alma racional posee dos aspectos, según se dirija a las cosas cambiantes de la vida del hombre o a las realidades inmutables y necesarias, las verdades y

los principios supremos. En consecuencia, las virtudes dianoéticas serán fundamentalmente dos: la prudencia (*phronesis*) y la sabiduría (*sophia*). La prudencia consiste en dirigir bien la vida del hombre, esto es, deliberar con corrección acerca de lo que es el bien o el mal para el hombre. La sabiduría, en cambio, es el conocimiento de aquellas realidades que están por encima del hombre: la ciencia teórica y, de un modo especial, la metafísica. Precisamente en el ejercicio de esta última virtud, que constituye la perfección de la actividad contemplativa, el hombre alcanza la máxima felicidad y llega a rozar lo divino, como afirma Aristóteles en este texto tan elocuente:

Si se reconoce que la actividad del intelecto se distingue por su dignidad, ya que se trata de una actividad teórica, si no atiende a otro fin que no sea ella misma, si obtiene el placer que le es propio (lo cual ayuda a intensificar la actividad), si por fin el hecho de ser autosuficiente, de ser una especie de ocio, de no producir cansancio, en la medida en que le sea posible a un hombre, y si todas las demás cosas que se atribuyen a un hombre bienaventurado se manifiestan en conexión con esta actividad (...): entonces, por consiguiente, ésta será la perfecta felicidad del hombre, cuando abarque la duración completa de una vida, puesto que no hay nada incompleto entre los elementos de la felicidad. Sin embargo, una vida de este tipo será demasiado elevada para un hombre. En efecto, no vivirá así en cuanto hombre, sino en la medida en que hay algo divino en él. En la misma medida en que este elemento divino

supera a la naturaleza humana compuesta, también superará su actividad a la actividad correspondiente a la otra clase de virtudes. Por lo tanto, si el intelecto, en comparación con el hombre, es una realidad divina, la actividad según el intelecto será asimismo divina, en comparación con la vida humana. No hay que dar oídos a aquellos que aconsejan al hombre —dado que el hombre es mortal— que se limite a pensar cosas humanas y mortales. Al contrario, siempre que sea posible hay que conducirse como inmortales y hacer todo lo necesario para vivir según la parte más noble que hay en nosotros. Si bien posee un tamaño reducido, por su potencia y por su valor es muy superior a todas las demás.

De manera aún más acentuada, Aristóteles reitera tales conceptos en este otro texto, que es como el sello distintivo de su ética y de todo su pensamiento acerca del hombre: «De modo que la actividad de Dios, que se distingue por su bienaventuranza, será contemplativa. Por consiguiente, la actividad humana que le resulte más afín será la que produzca una mayor felicidad. Una prueba de ello es que todos los demás animales no participan de la felicidad, porque carecen completamente de tal facultad. Para los dioses toda la vida es bienaventurada, mientras que para los hombres solo lo es en la medida en que les corresponde alguna semejanza con aquel tipo de actividad; en cambio, ningún otro animal es feliz, porque no participa para nada de la contemplación. Por consiguiente, en el mismo grado en que haya contemplación, en ese mismo grado habrá felicidad...»

Es la formulación más típica de aquel ideal que los antiguos filósofos de la naturaleza habían tratado de llevar a cabo en su vida, que Sócrates había comenzado a explicitar desde un punto de vista conceptual y que Platón ya había expuesto teóricamente. En Aristóteles, sin embargo, aparece el tema de la afinidad de la vida contemplativa con la vida divina, elemento que no se daba en Platón, porque el concepto de Dios como Mente suprema, Pensamiento de pensamiento, no surge sino en Aristóteles.

5.4. La psicología del acto moral

Aristóteles posee también el mérito de haber tratado de superar el intelectualismo socrático. Como buen realista, había comprendido perfectamente que una cosa es conocer el bien y otra muy distinta el hacer y actualizar el bien. Por lo tanto, trató de determinar cuáles son los procesos psíquicos que presupone el acto moral. Llamó sobre todo la atención acerca del acto de la elección (prohairesis), uniéndolo estrechamente con el de deliberación. Cuando queremos alcanzar determinados fines, mediante la deliberación establecemos cuántos y cuáles son los medios que hay que poner en práctica para llegar a aquellos fines, desde los más remotos hasta los más próximos. La elección actúa sobre estos últimos, poniéndolos en acto. La elección, para Aristóteles, únicamente hace referencia a los medios, no a los fines; por tanto nos vuelve responsables, pero no necesariamente buenos (o malos).

El ser buenos depende de los fines, y para Aristóteles los fines no son objeto de elección sino de volición. La voluntad, empero, quiere siempre el bien y sólo el bien o, mejor dicho, aquello que se nos presenta con apariencia de bien. Para ser bueno, entonces, hay que querer el verdadero bien, no el aparente, pero el bien verdadero sólo lo sabe reconocer el hombre virtuoso, esto es, bueno. Como puede apreciarse, se dan vueltas en círculo, interesantísimo por lo demás.

Lo que Aristóteles busca y aún no logra encontrar, es el libre arbitrio. Precisamente por esto, sus análisis al respecto son de un gran interés, aunque resulten aporéticos. Aristóteles comprendió y defendió que «el hombre virtuoso ve lo verdadero en cada cosa, en cuanto regla y medida de todas las cosas». Sin embargo, no ha explicado cómo y por que el hombre se vuelve virtuoso. Por eso no sorprende el hecho de que Aristóteles llegue a sostener que, una vez que alguien se vuelve vicioso, no puede no serlo, aunque en un principio hubiese sido posible no convertirse en vicioso es obligado reconocer que no sólo Aristóteles, sino que ningún filósofo griego logró resolver estas aporías. Tendrá que llegar el pensamiento cristiano para que la cultura occidental descubra los conceptos de voluntad y de libre arbitrio.

5.5. La ciudad y el ciudadano

El bien del individuo es de la misma naturaleza que el bien de la ciudad. Este último, sin embargo, es más hermoso y más

divino, porque pasa desde la dimensión de lo privado hasta la de lo social, ante la cual los griegos eran especialmente sensibles, dado que concebían al individuo en función de la ciudad y no la ciudad en función del individuo. Por lo demás, Aristóteles expresa de modo paradigmático esta forma de pensar de los griegos, cuando define al hombre como animal político (es decir, no como animal que se limita a vivir en sociedad, sino como animal que vive en una sociedad políticamente organizada), y escribe textualmente: «Quien no puede entrar a formar parte de una comunidad, quien no tenga necesidad de nada y se baste a sí mismo, no es parte de la ciudad, es una fiera o un dios.»

Empero Aristóteles no considera ciudadanos a todos los que viven en una ciudad y sin los cuales ésta no podría subsistir. Para ser ciudadano es preciso tomar parte en la administración de los asuntos públicos: formar parte de las asambleas que legislan y gobiernan la ciudad y que administran la justicia. Por consiguiente, el colono o el miembro de una ciudad conquistada no podían ser ciudadanos. Tampoco los trabajadores, aunque fuesen libres (es decir aunque no fuesen metecos o extranjeros) podían ser ciudadanos, porque carecían del tiempo libre necesario para participar en la administración de la cosa pública. Así, los ciudadanos quedan muy limitados en número, mientras que todos los demás habitantes de la ciudad acaban por convertirse, de alguna manera, en medios para satisfacer las necesidades de los ciudadanos. Las estructuras sociopolíticas vigentes en aquel

momento histórico condicionan el pensamiento aristotélico sobre este tema y le llevan a efectuar una teoría de la esclavitud. Para él el esclavo es como un instrumento que precede y condiciona los demás instrumentos, y es utilizado para producir objetos y bienes de uso, además de servicios. El esclavo es esclavo por naturaleza, como se infiere del texto siguiente:

Todos los hombres que difieren de sus semejantes, tanto como el alma difiere del cuerpo y el hombre se distingue de la fiera (y se hallan en esta condición aquellos cuya tarea implica el uso del cuerpo, que es lo mejor que poseen), son esclavos por naturaleza y lo que más les conviene es someterse a la autoridad de alguien (...). Es esclavo por naturaleza aquel que pertenece en potencia a alguien (y por eso se convierte en posesión en acto de otro) y sólo participa de la razón en lo que respecta a la sensibilidad inmediata, sin poseerla estrictamente, mientras que los demás animales ni siquiera poseen el grado de razón que corresponde a la sensibilidad, sino que se limitan a obedecer sus pasiones. Y su modo de empleo difiere muy poco, porque tanto unos como otros —los esclavos y los animales domésticos— se utilizan para los servicios necesarios al cuerpo.

Puesto que el esclavo era a menudo un prisionero de guerra, Aristóteles experimentó la necesidad de establecer que los esclavos no debían proceder de las guerras de los griegos contra los griegos, sino de las guerras de los griegos contra los bárbaros, dado que éstos son interiores por naturaleza. Se trata del viejo prejuicio racial

de los helenos, que Aristóteles comparte, pagando también en este caso un oneroso tributo a la propia época y sin caer en la cuenta de que contradice los principios de su propia filosofía, que justificarían un avance en la dirección opuesta.

5.6. El Estado y sus formas

El Estado puede asumir diversas formas, es decir, distintas constituciones. La constitución es «la estructura que ordena la ciudad, estableciendo el funcionamiento de todos los cargos y, sobre todo, de la autoridad soberana». Dado que el gobierno puede ser ejercido por 1) un solo hombre 2) unos pocos hombres o 3) la mayor parte de los hombres, y además quien o quienes gobiernen pueden hacerlo a) de acuerdo con el bien común o b) exclusivamente en su propio interés, entonces se harán posibles tres formas de gobierno recto y tres formas de gobierno corrompido 1a) monarquía; 2a) aristocracia; 3a) politeia; 1b) tiranía; 2b) oligarquía, y 3b) democracia.

Aristóteles entiende por «democracia» un gobierno que, olvidando el bien común, se propone favorecer de manera indebida los intereses de los más pobres y, por tanto, entiende la democracia en el sentido de demagogia. Según él el error en que cae esta forma de gobierno demagógico consiste en afirmar que, ya que todos son iguales en la libertad, todos pueden y deben ser iguales asimismo en todo lo demás.

Aristóteles afirma que en abstracto las dos primeras formas de gobierno son las mejores. Con realismo, empero, sostiene que — en particular, dado que los hombres son como son— la mejor forma es la politeia, constitución que en substancia valora a la clase media. Prácticamente la politeia es un camino intermedio entre la oligarquía y la democracia o, si se prefiere, una democracia atemperada por la oligarquía, que posee la-, virtudes de esta última pero carece de sus defectos.

5.7. El Estado ideal

La finalidad del Estado es moral y por eso resulta obvio que debe proponerse el incremento de los bienes del alma, el incremento de la virtud. Aristóteles afirma que «podemos llamar feliz y floreciente a la ciudad virtuosa. Es imposible que logre la felicidad quien no realice buenas acciones, y nadie —ni un individuo ni una ciudad— puede realizar buenas acciones sin virtud y buen juicio. El valor, la justicia, el buen sentido de una ciudad poseen la misma potencia y forma, cuya presencia en un nudo daño particular hacen que se le llame justo, prudente y sabio». Aquí, de hecho, vuelve a enunciarse el gran principio platónico de la correspondencia existente entre el estado y el alma del ciudadano singular.

Para Aristóteles la ciudad perfecta debería poseer medida humana ni demasiado poblada ni demasiado poco. Asimismo el territorio debería tener análogos caracteres: lo bastante grande como

para satisfacer las necesidades, pero sin producir cosas superfluas. Las cualidades que deberían poseer los ciudadanos son las características propias de los griegos: un camino intermedio o, mejor dicho una síntesis entre los rasgos propios de los pueblos nórdicos y los de los pueblos orientales. Los ciudadanos (quienes como sabemos, son los que gobiernan directamente) serán en su edad juvenil guerreros, luego pasarán a ser consejeros y en la ancianidad se convertirán en sacerdotes. De este modo se aprovechará en su justa medida la fuerza que existe en los jóvenes y la prudencia característica de los ancianos.

Por último, dado que la felicidad depende de la felicidad de cada uno de los ciudadanos, será preciso mediante la adecuada educación transformar a cada ciudadano en lo más virtuoso posible. El ideal supremo que debe proponerse el Estado consiste en vivir en paz y en hacer las cosas que son bellas (contemplar). Aristóteles describe dicho ideal en el siguiente texto, que resulta tan sugerente:

Introduciendo en las acciones una distinción análoga a aquella realizada con respecto a las partes del alma, podremos decir que son preferibles aquellas acciones que proceden de la parte mejor del alma, porque todos considerarán que es mejor aquello que tiende hacia el fin más elevado. Cualquier género de vida puede dividirse también en dos, según tienda hacia las ocupaciones y el trabajo o hacia la libertad de cualquier compromiso, hacia la guerra o hacia la paz. En correspondencia con estas dos distinciones, las acciones son necesarias y útiles o son bellas. Al elegir estos ideales

de vida es preciso seguir las mismas preferencias que sirven para las partes del alma y para las acciones que de ella se originan: hay que escoger la guerra teniendo como objetivo la paz, el trabajo buscando como objetivo el liberarse de él, y las cosas necesarias y útiles para poder alcanzar las que son bellas. El legislador debe tener en cuenta todos los elementos que acabamos de analizar, las partes del alma y las acciones que las caracterizan, procurando siempre las que son mejores, las que puedan servir como fines y no se limiten a ser simples medios. Este criterio debe guiar al legislador en su actitud ante las diversas concepciones de la vida y los distintos tipos de acciones. Hay que llevar a cabo el trabajo, hacer frente a la guerra y realizar las cosas necesarias y útiles, pero aún más se vuelve preciso practicar el libre ocio, el vivir en paz y hacer las cosas bellas (contemplar).

6. LA LÓGICA, LA RETÓRICA Y LA POÉTICA

6.1. La lógica o analítica

El Estagirita dividió y sistematizó las ciencias de acuerdo con un esquema en el que no hay lugar para la lógica, porque ésta considera la forma que debe poseer cualquier tipo de razonamiento que se proponga demostrar algo y, en general, que quiere tener valor probatorio. La lógica muestra cómo procede el pensamiento cuando piensa, cuál es la estructura del razonamiento, cuáles son sus elementos, cómo se hace posible elaborar demostraciones y

cuándo. Por lo tanto, el término organon —que significa «instrumento», introducido por Alejandro de Afrodísia para designar la lógica en su conjunto y posteriormente utilizado como título del conjunto de escritos aristotélicos que versan sobre lógica, define correctamente el concepto y la finalidad de la lógica aristotélica, que quiere proporcionar los instrumentos mentales necesarios para afrontar cualquier tipo de indagación.

Es preciso observar, sin embargo, que el término «lógica» no fue utilizado por Aristóteles para designar lo que nosotros entendemos hoy con esta denominación. Dicho término tuvo origen en la época de Cicerón (y quizás de procedencia estoica), pero es probable que sólo se haya consolidado a partir de Alejandro de Afrodísia. El Estagirita denominaba la lógica mediante el término «analítica», y los escritos fundamentales del organon llevan precisamente el título de analíticos, la analítica del griego analysis que significa solución explica el método mediante el cual nosotros, partiendo de una conclusión determinada, la resolvemos en aquellos elementos de los cuales procede, es decir, en las premisas y en los elementos que la originan, con lo que la fundamentamos y la justificamos.

6.2. Las categorías o predicamentos

El tratado sobre las categorías estudia aquello que debe considerarse como el elemento más sencillo de la lógica. Si

tomamos una proposición como «el hombre corre» o «el hombre vence» y rompemos el nexo que las une, separando el sujeto del predicado, obtenemos palabras sin conexión, carentes de todo vínculo con la proposición inicial: «hombre», «vence», «corre» (es decir, términos no combinados y que al combinarse dan origen a la proposición). Aristóteles afirma: «De las cosas que se dicen sin ninguna conexión, cada una de ellas significa la substancia, la cantidad, la cualidad, la relación, el dónde, el cuándo, el estar en una posición, el tener, el hacer o el padecer.» Como puede apreciarse, se trata de las categorías, que ya conocemos a través de la Metafísica.

Desde el punto de vista metafísico las categorías representan los significados fundamentales del ser, pero desde el punto de vista lógico serán por consiguiente los géneros supremos a los que debe poderse atribuir cualquier término de la proposición. Tomemos la proposición «Sócrates corre» y descompongámosla: obtendremos «Sócrates», que entra en la categoría de la substancia, y «corre», que entra en la categoría del hacer. Así, si digo «Sócrates está ahora en el Liceo» y descompongo dicha proposición, «en el Liceo» se reduce a la categoría del «dónde», mientras que «ahora» se reduce a la categoría de «cuándo», y así sucesivamente.

Boecio tradujo «categoría» mediante el término «predicamento». Sin embargo, la traducción sólo expresa en parte el sentido del término griego y, al no ser lo bastante adecuada, da origen a numerosas dificultades, que se eliminan en gran parte si se

conserva el nombre original. En efecto, la primera categoría actúa siempre como sujeto y sólo de manera impropia puede funcionar como predicado, al decir por ejemplo: «Sócrates es un hombre» (esto es, Sócrates es una substancia). Las otras categorías actúan como predicados o, si se prefiere constituyen los modelos supremos de todos los predicados posibles, los géneros supremos de los predicados. Como es natural, dado que la primera categoría constituye el ser sobre el cual se apoya el ser de las otras, la primera categoría será el sujeto y las demás categorías tendrán por fuerza que referirse a este sujeto y por lo tanto sólo ellas podrán ser predicados propiamente dichos.

Cuando nos detenemos en los términos de una proposición, aislados cada uno de ellos y tomados en sí mismos, no tenemos ni verdad ni falsedad: la verdad (o la falsedad) jamás se halla en los términos tomados por separado, sino en el juicio de quien los vincula y en la proposición que expresa dicha conexión.

6.3 La definición

Como es obvio, puesto que las categorías no son meramente aquellos términos que resultan de la descomposición de la proposición, sino los géneros a los cuales cabe reducir dichos términos o bajo los que caen, como consecuencia las categorías son algo primario e imposible de reducir posteriormente y, por lo tanto, no son definibles: no existe algo más general a lo que podamos

recurrir para determinarlas.

Llegamos así al problema de la definición, que Aristóteles no trata en las Categorías, sino en los Analíticos segundos y en otros escritos. Sin embargo, dado que la definición se corresponde con los términos y los conceptos, conviene hablar de ella a esta altura.

Se ha dicho que las categorías son indefinibles, porque son los géneros supremos. También son indefinibles los individuos, por razones opuestas: son algo particular y se hallan en las antípodas de las categorías. Sólo se les puede percibir. No obstante, entre las categorías y los individuos existe toda una gama de nociones y de conceptos, que van desde lo más general hasta lo menos general y son aquellos que normalmente constituyen los términos de los juicios y de las proposiciones que formulamos (el nombre que indica al individuo sólo puede actuar como sujeto). Todos estos términos, que se hallan entre la universalidad de las categorías y la particularidad de los individuos, podemos conocerlos precisamente a través de la definición (horismos).

¿Qué significa definir? Quiere decir determinar qué es el objeto indicado por la palabra, más que explicar el significado de ésta. Por eso, Aristóteles formula la definición como «un discurso que expresa la esencia», o «un discurso que expresa la naturaleza de las cosas». Para definir algo se requieren el género y la diferencia, dice Aristóteles, o de acuerdo con la fórmula clásica que expresa el pensamiento aristotélico, el género próximo y la diferencia

específica. Si queremos saber qué significa «hombre» mediante un análisis debemos establecer cuál es el género próximo al que pertenece, que no es el de viviente (también son vivientes las plantas), sino el de animal (además de la vida vegetativa, el animal posee vida sensitiva). Luego, hemos de analizar las diferencias que determinan el género animal, hasta que encontremos la diferencia última que distingue al hombre, que es racional. El hombre, pues, es un animal (género próximo) racional (diferencia específica). La esencia de las cosas está representada por la diferencia última que caracteriza al género.

Como es natural, a la definición de los conceptos separados se aplica todo lo que se ha dicho con respecto a las categorías: una definición puede ser válida o no serlo, pero nunca será verdadera o falsa, ya que la verdad o la falsedad implican siempre una unión o una separación de conceptos, lo cual sólo ocurre en el juicio y en la proposición, de los que ahora tenemos que hablar.

6.4. Los juicios y las proposiciones

Tenemos ante nosotros un juicio cuando unimos los términos entre sí y afirmamos o negamos algo con respecto a otra cosa. El juicio, por lo tanto, es el acto mediante el cual afirmamos o negamos un concepto de otro concepto. La expresión lógica del juicio constituye el enunciado o proposición.

El juicio y la proposición constituyen la forma más sencilla

de conocimiento y nos permite conocer de manera directa el nexo entre un predicado y un sujeto. Lo verdadero y lo falso nacen junto con el juicio, es decir, con la afirmación y la negación. Lo verdadero aparece cuando mediante el juicio se une lo que está unido en la realidad o se separa lo que está realmente separado. En cambio, se origina lo falso cuando el juicio une aquello que no está unido (o separa lo que no está separado). La enunciación o proposición que expresa el juicio, por tanto, siempre expresa una afirmación o negación y es verdadera o falsa. Adviértase que no todas las frases constituyen una proposición que interese a la lógica: las frases que expresan ruegos, invocaciones, exclamaciones o similares caen fuera del ámbito de la lógica y hacen referencia al discurso de carácter retórico o poético. A la lógica sólo pertenece el discurso apofántico o declarativo. Aristóteles realiza una serie de distinciones en el ámbito de los juicios y de las proposiciones, dividiéndolos en afirmativos y negativos, universales, singulares y particulares, y estudia también las modalidades de acuerdo con las que unimos un predicado a un sujeto (según la simple aserción, según la posibilidad o según la necesidad. Por ejemplo: A es B, es posible que A sea B, es necesario que A sea B).

6.5. El silogismo en general y su estructura

Cuando afirmamos o negamos algo, esto es, cuando juzgamos o formulamos proposiciones, aún no estamos razonando.

Como es obvio, tampoco razonamos cuando nos limitamos a formular una serie de juicios o a enumerar una serie de proposiciones inconexas entre sí. En cambio, estamos razonando cuando pasamos desde un juicio hasta otro juicio, desde una proposición hasta otra proposición que tengan entre sí determinados nexos y que de alguna manera sean unas la causa de las otras, las unas antecedentes y las otras consecuentes. No existe razonamiento a menos que haya este nexo, esta consecuencialidad. El silogismo constituye precisamente el razonamiento perfecto, aquel razonamiento en el cual la conclusión a la que se llega es efectivamente la consecuencia que surge por necesidad de su antecedente.

En general en un razonamiento perfecto debe haber tres proposiciones, dos de las cuales actúan como antecedentes y reciben el nombre de premisas. La tercera proposición es el consecuente, es decir, la conclusión que se extrae de las premisas. En todo silogismo intervienen siempre tres Términos, uno de los cuales sirve como bisagra que une a los otros dos. Veamos el ejemplo clásico de silogismo:

Si todos los hombres son mortales,
y si Sócrates es hombre.
entonces Sócrates es mortal.

Como puede apreciarse el hecho de que Sócrates sea mortal es una consecuencia que surge necesariamente de haber

establecido antes que todos los hombres son mortales y que Sócrates es un hombre, hombre es el término se apela para llegar a la conclusión. La primera de las proposiciones del silogismo se llama premisa mayor, la segunda es la premisa menor y la tercera, la conclusión. Los dos términos que resultan unidos en la conclusión se llaman extremo menor, el primero (esto es, el sujeto Sócrates) y «extremo mayor» el segundo (el predicado, mortal). Dado que estos términos se hallan unidos entre sí mediante otro término, que hemos calificado de bisagra, este último recibe el nombre de «término medio», término que lleva a cabo la mediación.

Aristóteles, empero, no sólo estableció qué es el silogismo, sino que procedió a una serie de complejas distinciones entre las diferentes figuras posibles en los silogismos y entre los diferentes modos válidos de cada figura.

Las diversas figuras (schemata) del silogismo están determinadas por las diferentes posiciones que el término medio puede ocupar con respecto a los extremos, en las premisas. El término medio puede ser a) sujeto en la premisa mayor y predicado en la menor; b) predicado, tanto en la premisa mayor como en la menor, y c) sujeto en ambas premisas. Por lo tanto, habrá tres posibles figuras en el silogismo (en las cuales posteriormente se dan una serie de posibles combinaciones, según se trate de premisas universales o particulares, afirmativas o negativas).

El ejemplo antes mencionado pertenece a la primera figura,

que es según Aristóteles la más perfecta, porque es la más natural, en la medida en que manifiesta con la máxima claridad el proceso de mediación. Por último, Aristóteles estudió el silogismo modal, que es aquel silogismo que tiene en cuenta la modalidad de las premisas, ya mencionada en el párrafo anterior.

6.6. El silogismo científico o demostración

El silogismo, en cuanto tal, muestra cuál es la esencia misma del razonar, la estructura de la inferencia, y por lo tanto prescinde del contenido de verdad de las premisas (y por consiguiente, de las conclusiones). En cambio, el silogismo científico o demostrativo se distingue del silogismo en general precisamente porque tiene en cuenta, además de la corrección formal de la inferencia, el valor de la verdad de las premisas (y de las consecuencias).

Las premisas del silogismo científico tienen que ser verdaderas, por las razones que hemos expuesto; además deben ser primarias, es decir, no deben necesitar a su vez una demostración anterior a ellas y más conocida que ellas. En otras palabras, deben ser inteligibles y claras por sí mismas, y más universales que las conclusiones, ya que han de contener la razón de éstas. Llegamos así a un punto delicadísimo para la doctrina aristotélica de la ciencia: ¿cómo conocemos las premisas? Ciertamente, no podría ser a través de otros silogismos, porque en

tal caso llegaríamos hasta el infinito. Habrá que utilizar otro camino, por lo tanto.

¿Cuál es este camino?

6.7. El conocimiento inmediato: inferencia e intuición

El silogismo constituye un proceso substancialmente deductivo, en la medida en que extrae verdades particulares de verdades universales pero ¿cómo se captan las verdades universales? Aristóteles nos habla de:

a) inducción y b) intuición, que son procesos en cierto modo opuestos al silogístico pero que, en todos los casos, el silogismo presupone.

La inducción es el procedimiento a través del cual desde lo particular se llega hasta lo universal. A pesar de que en los Analíticos Aristóteles trata de mostrar cómo se puede tratar de manera silogística la inducción misma, se trata de un intento absolutamente aislado. El Estagirita suele reconocer en cambio que la inducción no es un razonamiento, sino un «ser conducido» desde lo particular hasta lo universal, por una especie de visión inmediata o de intuición, hecha posible gracias a la experiencia. En esencia la inducción constituye el proceso abstractivo.

En cambio la intuición es la captación pura por el intelecto de los primeros principios. Como ya había dicho Platón, aunque de

manera diferente, también Aristóteles admite una intuición intelectual. De hecho, la posibilidad del saber mediato supone estructuralmente un saber inmediato.

6.8. Los principios de la demostración y el principio de no contradicción

Las premisas y los principios de la demostración se captan por inducción o por intuición. A este propósito hay que advertir que cada ciencia asumirá, ante todo, sus propios principios y premisas, es decir, principios y premisas que son exclusivos de ella. En primer lugar asumirá la existencia del ámbito o, mejor dicho en términos lógicos, la existencia del sujeto sobre el cual versarán todas sus determinaciones, que Aristóteles denomina género-sujeto. Por ejemplo, la aritmética asumirá la existencia de la unidad y del número; la geometría, la existencia de la magnitud espacial, y así sucesivamente. Cada ciencia caracterizará su sujeto por medio de la definición.

En segundo lugar, cada ciencia procederá a definir el significado de una serie de términos que le pertenecen (la aritmética, por ejemplo, definirá el significado de par, impar, etc.; la geometría definirá el significado de conmensurable, inconmensurable, etc.), pero no supondrá la existencia de tales términos, aunque llegue a demostrarla, probando que se trata de característica que corresponde a su objeto.

En tercer lugar, para lograrlo, las ciencias tendrán que apelar a ciertos axiomas, esto es, a proposiciones verdaderas con una verdad intuitiva, y estos son los principios en virtud de los cuales se da la demostración he aquí un ejemplo de axioma: «Si de cantidades iguales se restan cantidades iguales sigue habiendo cantidades iguales.»

Hay algunos axiomas que son comunes a varias ciencias (como el que acabamos de citar) y otros lo son a todas las ciencias sin excepción, como el principio de no contradicción (no se puede afirmar y negar del mismo sujeto mismo tiempo y en la misma relación, dos predicados contradictorios) o el de tercer excluido (no es posible que exista un término medio entre dos términos contradictorios) se trata de los primeros principios que pueden calificarse de trascendentales, esto es, válidos para cualquier forma de pensar en cuanto tal (ya que son válidos para todo ente, en cuanto tal) conocidos por sí mismos y primeros. Constituyen las condiciones incondicionadas de toda demostración y resultan obviamente indemostrables.

Porque cualquier forma de demostración los presupone. En el cuarto libro de la Metafísica, Aristóteles mostró que es posible una especie de prueba dialéctica de estos principios lógicos supremos, mediante la refutación (elenchos). La refutación consiste en constatar cómo cualquiera que niegue estos principios se ve obligado a utilizarlos, precisamente para negarlos. Por ejemplo, quien diga que el principio de no contradicción no es válido, si

pretende que tenga sentido su afirmación, debe excluir la afirmación contradictoria a la suya y, por lo tanto, ha de aplicar el principio de no contradicción en el momento mismo en que lo esté negando. Todas las verdades últimas son de esta clase: para negarlas se está obligado a apelar a ellas y, en consecuencia, a reafirmarlas.

6.9. El silogismo dialéctico y el silogismo erístico

Sólo se está ante un silogismo científico cuando las premisas son verdaderas y poseen las características antes mencionadas. Cuando en lugar de ser verdaderas las premisas resultan simplemente probables, fundadas sólo en la opinión, estaremos entonces ante el silogismo dialéctico, que Aristóteles estudia en los Tópicos. El silogismo dialéctico, según Aristóteles, sirve para hacernos capaces de discutir. En particular sirve para establecer, cuando discutimos con gente corriente o con personas doctas, cuáles son los puntos de partida de nuestros interlocutores y en qué medida las conclusiones a las que llegan se hallan en correspondencia con aquéllos. Esto se consigue, no desde puntos de vista ajenos a nuestros interlocutores, sino precisamente desde su propio punto de vista. Por consiguiente el silogismo dialéctico nos enseña a discutir con los demás, suministrándonos los instrumentos necesarios para sintonizar con ellos. Además le sirve a la ciencia no sólo para debatir con corrección los pros y contras de diferentes cuestiones, sino para comprobar los primeros principios. Éstos, al

ser —como ya sabemos— imposibles de deducir a través de silogismos, sólo pueden captarse de modo inductivo o intuitivo.

Por último, un silogismo puede proceder no sólo de premisas basadas en la opinión, sino también de premisas que parecen fundamentarse en la opinión, pero que en realidad no se basan en ella. Nos hallamos, entonces, ante un silogismo erístico.

Se da también el caso de que muchos silogismos sólo sean en apariencia y que parezcan llegar a una conclusión, pero que en realidad sólo concluyen debido a algún error. Estamos, así, ante los paralogismos, es decir, razonamientos erróneos. Los Elencos sofísticos o Refutaciones sofísticas estudian con precisión las refutaciones (elencos quiere decir refutación) sofísticas, es decir, falaces. La refutación correcta es un silogismo cuya conclusión contradice la contradicción del adversario. En cambio, las refutaciones de los sofistas y, en general, sus argumentaciones parecían correctas pero en realidad no lo eran y se valían de una serie de trucos para inducir al engaño a los inexpertos.

6.10. Conclusiones acerca de la lógica aristotélica

Kant afirmó que la lógica aristotélica —que él entendía como lógica puramente formal, si bien en realidad se halla fundamentada en la ontología de la substancia y en la estructura categorial del ser— nació perfecta. Después de los descubrimientos de la lógica simbólica nadie puede volver a repetir este juicio, dado que la

aplicación de los símbolos ha agilizado enormemente el cálculo lógico y ha rectificado muchas cosas. Además, resulta muy difícil afirmar que el silogismo constituye la forma propia de toda mediación y de toda inferencia, como creía Aristóteles. Sin embargo, a pesar de cuantas objeciones puedan plantearse o se hayan planteado a la lógica aristotélica y a pesar de todo lo verdadero que pueda haber en las obras que abarcan desde el Nuevo Órgano de Bacon hasta el Sistema de Lógica de Stuart Mill, así como en los estudios que van desde la lógica trascendental kantiana hasta la hegeliana lógica de la razón (lógica del infinito) o, por último, en las áreas lógicas de la contemporánea metodología de la filosofía, lo cierto es que la lógica occidental en su conjunto se halla enraizada en el Organon de Aristóteles, que —como hemos afirmado antes— continúa siendo una piedra miliar en la historia del pensamiento occidental.

6.11. La retórica

Aristóteles, al igual que Platón, se halla firmemente convencido de que la tarea de la retórica no consiste en enseñar o instruir acerca de la verdad o de determinados valores en particular. Tal labor era propia de la filosofía, por un lado, y de las ciencias y artes particulares, por el otro. En cambio, el objetivo de la retórica es persuadir o, mejor dicho, descubrir cuáles son los modos y los medios necesarios para persuadir.

La retórica pues, es una especie de metodología de la

persuasión, un arte que analiza y define los procedimientos mediante los cuales el hombre intenta convencer a los demás hombres, estableciendo cuáles son sus estructuras fundamentales. En consecuencia, desde el punto de vista formal la retórica se muestra análoga a la lógica, que estudia las estructuras del pensar y del razonar. En particular, presenta ciertas analogías con aquella parte de la lógica que Aristóteles denomina «dialéctica» como se ha dicho, la dialéctica estudia las estructuras del pensar y del razonar que se basan no en elementos científicamente fundamentados, sino en elementos procedentes de la opinión que parecen aceptables a todos los hombres o a una gran mayoría de ellos. De forma similar la retórica estudia aquellos procedimientos mediante los cuales los hombres aconsejan, acusan, se defienden, elogian actividades todas ellas específicas del persuadir en general partiendo de opiniones probables, pero no de conocimiento científicos.

Las argumentaciones que suministra la retórica, en consecuencia, no deben basarse en las premisas originarias desde las que se inicia la demostración científica, sino de aquellas convicciones comúnmente admitidas, desde las que parte la dialéctica. Además, la retórica no hará en sus demostraciones ninguna ostentación de los diferentes momentos en los cuales llegaría a perderse el oyente común, sino que extraerá rápidamente la conclusión de las premisas, omitiendo —por las razones mencionadas— la mediación lógica. Esta clase de razonamiento retórico se llama «entimema». El entimema es, pues, un silogismo

que parte de premisas probables —de convicciones comunes y no de principios primeros— y que es conciso y no está desarrollado en diversos pasos. Además del entimema, la retórica utiliza el ejemplo, que no implica mediación lógica de ningún tipo, sino que convierte en inmediata e intuitivamente evidente aquello que se pretende probar. Análogamente a como el entimema retórico se corresponde con el silogismo dialéctico, el ejemplo retórico se corresponde con la inducción lógica, ya que desarrolla una función del todo similar.

6.12. La poética

¿Cuál es la naturaleza del hecho y del discurso poético y qué es lo que se propone? Para comprender la respuesta dada por nuestro filósofo al problema, hay que centrar la atención en dos conceptos: 1) la mimesis y 2) la catarsis.

1) Platón había reprobado severamente el arte, precisamente porque se trata de una mimesis, una imitación de cosas fenoménicas, que —como es sabido— son a su vez una imitación de los eternos paradigmas de las ideas. El arte se convierte en copia de una copia, apariencia de una apariencia, con lo que la verdad se debilita hasta que desaparece. Aristóteles se opone tajantemente a este modo de concebir el arte e interpretar la mimesis artística desde una perspectiva opuesta. Tanto es así, que la convierte en una actividad que, no sólo no reproduce pasivamente la apariencia de las cosas, sino que casi las recrea de acuerdo con una

nueva dimensión, tal como afirma el texto siguiente:

La tarea del poeta no consiste en decir las cosas sucedidas, sino aquellas que podrían suceder y las posibilidades que existan de acuerdo con la verosimilitud y la necesidad. El historiador y el poeta no difieren por el hecho de que uno habla en prosa y el otro en verso (puesto que la obra de Heródoto, si estuviese en verso, no sería por ello menos historia, en verso, de lo que es, sin versos), sino que difieren en esto: uno dice las cosas que han acontecido y el otro, aquellas que podrían acontecer. Y por esto, la poesía es algo más noble y más filosófico que la historia, porque la poesía versa más bien sobre lo universal, mientras que la historia trata de lo particular. Lo universal es esto: qué especie de cosas, a qué especie de personas, les acontece decir o hacer según verosimilitud o necesidad, lo cual se propone la poesía, llegando a utilizar nombres propios. En cambio, es particular lo que hizo Alcibiades y lo que padeció.

La dimensión según la cual el arte imita es, pues, la de lo posible y lo verosímil. Es precisamente esta dimensión la que universaliza los contenidos del arte, y los eleva a nivel universal (como es obvio, no se trata de universales lógicos, sino simbólicos, fantásticos, como se dirá más adelante).

2) Mientras que la naturaleza del arte consiste en la imitación de lo real según la dimensión de lo posible, su finalidad consiste en la purificación de las pasiones. Aristóteles afirma tal cosa

refiriéndose explícitamente a la tragedia que por medio de la piedad y del terror acaba efectuando la purificación de dichas pasiones». Desarrolla una noción análoga en referencia a la música.

¿Qué significa, pues, purificación de las pasiones? Algunos han considerado que Aristóteles habla de una purificación de las pasiones en sentido moral, casi de una sublimación de éstas, quitándoles lo que tienen de perjudicial. Otros, en cambio, han entendido la catarsis de las pasiones en un sentido de una supresión o eliminación temporal de las pasiones, en un sentido casi filosófico, y por lo tanto en el sentido de liberación a través de las pasiones. Mediante los escasos textos que han llegado hasta nosotros, manifiesta con claridad que la catarsis poética no es para nada una purificación de carácter moral, ya que se la distingue de manera expresa de esta última. Al parecer, aunque con vacilaciones e incertidumbre, Aristóteles entrevió en aquella agradable liberación realizada por el arte, algo análogo a lo que hoy llamamos «placer estético». Platón había condenado el arte entre otras cosas, porque desencadena los sentimientos y las emociones reduciendo el elemento racional que sirve para dominarlos. Aristóteles invierte de manera absoluta la interpretación platónica: el arte nos descarga de emotividad, no nos carga de ella, y la clase de emoción que nos provoca —de una naturaleza muy particular— no sólo no nos perjudica sino que nos cura.

7 LA RÁPIDA DECADENCIA DEL PERIPATO DESPUÉS DE LA MUERTE DE ARISTÓTELES

La suerte que recayó sobre Aristóteles en su escuela, durante toda la época helenística y hasta los comienzos de la era cristiana, fue muy poco afortunada. Su discípulo más importante, colaborador e inmediato sucesor suyo, Teofrasto que sucedió a Aristóteles en el 323/322 a.C. como escolarca del peripato hasta el 288/284 a.C.—, estuvo sin duda a la altura de su maestro vastedad de sus conocimientos y por la originalidad de su investigación en el ámbito de las ciencias. Sin embargo, no logro captar y hacer captar a los demás el aspecto filosófico más profundo de Aristóteles. Aún más incapaces de comprender a Aristóteles se mostraron sus demás discípulos que rápidamente retrocedieron a concepciones materialistas de carácter presocrático, mientras el sucesor de Teofrasto, Estratón de Lámpsaco (que rigió el peripato desde el 288/284 a.C. hasta el 274 /270 a. C.) señala la ruptura más notable con el aristotelismo.

No obstante, además de este olvido o de esta falla de entendimiento del maestro por parte de sus discípulos y que como hemos visto también se dio en la academia platónica, existe otro hecho que explica el infortunio de Aristóteles. Al morir Teofrasto dejó los edificios del peripato a la escuela, pero legó a Neleo de Scepsi la biblioteca que contenía todas las obras no publicadas de Aristóteles. Sabemos que Neleo se llevó la biblioteca al Asia Menor y que al fallecer este, quedó en poder de sus herederos. Éstos por su

parte, escondieron los preciosos manuscritos en un sótano para evitar que cayesen en poder de los reyes Atálidas, que estaban creando la biblioteca de pégamo. Dichos escritos permanecieron ocultos hasta que un bibliófilo llamado Apelición los adquirió y los transportó nuevamente a Atenas. Poco después de la muerte de Apelición fueron confiscados por Sila (86 a.C.) y llevados a Roma, confiando su transcripción al gramático Tiranión. Andrónico de Rodas (décimo sucesor de Aristóteles), en la segunda mitad del siglo I antes de Cristo, fue el primero que hizo una edición sistemática de esos escritos. Sobre esta cuestión hemos de hablar más adelante.

A partir de la muerte de Teofrasto, pues, el Peripato se vio privado de aquello que puede considerarse como el instrumento más importante de una escuela filosófica. En particular, se vio privado de aquella producción aristotélica —consistente en los apuntes y los materiales de clase, los llamados escritos esotéricos— que contenía el mensaje más profundo y más original del Estagirita. Es muy cierto que, como algunos han hecho notar, se habían llevado a cabo reproducciones de estos escritos y que, por lo tanto, algunas copias permanecieron en el Peripato. Por consiguiente, el relato que nos narra Estrabón manifiesta un tono excesivamente novelesco. También es cierto que un atento estudio de los antiguos catálogos de las obras de Aristóteles que han llegado hasta nosotros nos revelan que habían quedado en circulación algunas copias de los escritos esotéricos aristotélicos, además de las que fueron transportadas al Asia Menor. A pesar de todo, sea cual fuere la

verdad al respecto, hay dos hechos indiscutibles: el Peripato mostró durante largo tiempo una ignorancia con respecto a la mayor parte de los escritos esotéricos y éstos sólo volvieron a escena después de la edición de Andrónico. Si después de Teofrasto, el Peripato quedó en posesión de alguna obra esotérica de Aristóteles, nadie estuvo en condiciones durante más de dos siglos y medio de sacarle ningún provecho. Durante la época helenística se estudiaron de forma predominante —casi con exclusividad y con un interés cada vez menor— las obras exotéricas, únicas que Aristóteles había publicado y que carecían de la fuerza y de la profundidad teórica que caracterizan las obras esotéricas.

Así, el Peripato no logró ejercer un influjo filosófico de relieve y sus debates apenas fueron más allá de las paredes de la escuela. Ahora el alimento espiritual de los nuevos tiempos procedía ya de otras escuelas: el movimiento cínico, el Jardín de Epicuro, el estoicismo de Zenón y el movimiento escéptico de Pirrón.

PARTE SEXTA

LAS ESCUELAS FILOSÓFICAS DE LA ÉPOCA HELENÍSTICA

«Resulta vano el discurso de aquel filósofo que no cure algún mal del ánimo humano.»

Epicuro

CAPÍTULO VIII

EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO EN LA ÉPOCA HELENÍSTICA

1. LA REVOLUCIÓN DE ALEJANDRO MAGNO Y EL PASO DESDE LA ÉPOCA CLÁSICA A LA ÉPOCA HELENÍSTICA

1.1. Las consecuencias espirituales de la revolución efectuada por Alejandro Magno

Hay pocos acontecimientos históricos que, debido a su importancia y a sus consecuencias, señalen de modo emblemático el fin de una época y el comienzo de otra. La gran expedición de Alejandro Magno (334-323 a.C.) es uno de ellos y uno de los más significativos, no sólo por las consecuencias políticas que provocó, sino por toda una serie de modificaciones concomitantes. Éstas determinaron un giro radical en el espíritu de la cultura griega, giro que señaló el final de la era clásica y el inicio de una nueva era.

La consecuencia de mayor importancia política, provocada

por la revolución de Alejandro, fue el hundimiento de la relevancia sociopolítica de la *Polis*. Filipo de Macedonia, padre de Alejandro, mientras realizaba su propósito de hegemonía macedónica sobre Grecia, ya había comenzado a minar sus libertades, si bien había respetado formalmente las ciudades. Alejandro, empero, con su designio de una monarquía universal y divina —que habría reunido no sólo las diversas ciudades, sino también países y razas diversas— asestó un golpe mortal a la antigua noción de ciudad-estado. Alejandro no logró realizar su designio debido a su prematura muerte en el 323 a.C. y quizás los tiempos tampoco se hallaban maduros para ese objetivo. No obstante, después del 323 a.C., en Egipto, Siria, Macedonia y Pérgamo se formaron nuevos reinos. Los nuevos monarcas concentraron el poder en sus manos y las ciudades-estado al ir perdiendo poco a poco sus libertades y su autonomía dejaron de hacer la historia que habían creado en el pasado.

Quedaba destruido así aquel valor fundamental de la vida espiritual de la Grecia clásica, que constituía el punto de referencia del actuar moral y que tanto Platón en su *República* como Aristóteles en su *Política* habían no sólo elaborado teóricamente, sino hasta sublimado y substancializado, convirtiendo la *Polis* en la forma ideal de Estado perfecto y no una mera forma histórica. Como consecuencia, a ojos de quienes vivieron la revolución de Alejandro, estas obras filosóficas perdían su significado y su vitalidad, dejaban súbitamente de sintonizar con los tiempos y se situaban en una

perspectiva lejana.

1.2. La propagación del ideal cosmopolita

Al ocaso de la Polis no le siguió el nacimiento de organismos políticos dotados de nueva fuerza moral y capaces de dar origen a nuevos ideales. Las monarquías helenísticas, surgidas a partir del disuelto imperio de Alejandro y que antes hemos mencionado, fueron organismos inestables, incapaces de implicar a sus ciudadanos en una tarea común o de constituir un punto de referencia para la vida moral. De ciudadano, en el sentido clásico del término, el griego se transforma en súbdito. La vida de los nuevos Estados se desarrolla con independencia de su voluntad. Las nuevas habilidades que importan ya no son las antiguas virtudes cívicas, sino determinados conocimientos técnicos que no pueden hallarse en poder de todos, porque exigen estudios y disposiciones especiales. En cualquier caso, pierden el antiguo contenido ético y conquistan otro más propiamente profesional. El administrador de los asuntos públicos se convierte en funcionario, el soldado es mercenario y, junto a ellos, nace el hombre que, sin ser ya el antiguo ciudadano ni el nuevo técnico, asume ante el Estado una actitud de desinterés neutral o incluso de aversión. Las nuevas filosofías teorizarán acerca de esta nueva realidad, situando el Estado y la política entre las cosas neutras, es decir, moralmente indiferentes o hasta dignas de ser evitadas.

En el 146 a.C. Grecia pierde la libertad convirtiéndose en una provincia romana. Lo que Alejandro había soñado lo llevaron a cabo los romanos, de una forma muy distinta. El pensamiento griego, al no ver una alternativa adecuada a la Polis, se refugió en el ideal del cosmopolitismo, considerando al mundo entero como si fuese una ciudad, hasta el punto de incluir en esta cosmo-polis no sólo a los hombres, sino también a los dioses. De este modo se desvanece la antigua equivalencia entre hombre y ciudadano, y el hombre se ve obligado a buscar una nueva identidad.

1.3. El descubrimiento del individuo

Esta nueva identidad es la del individuo. Durante la edad helenística el hombre comienza a descubrirse según esta dimensión nueva. «La educación cívica del mundo clásico formaba ciudadanos; la cultura de la edad que se inicia con Alejandro forja individuos. En las grandes monarquías helenísticas los vínculos y las relaciones entre el hombre y el Estado se vuelven cada vez menos estrechos e imperiosos. Las nuevas formas políticas, en las que el poder es poseído por uno solo o por unos cuantos, conceden cada vez más a cada uno la posibilidad de forjar a su manera la propia vida y la propia personalidad moral. Incluso en las ciudades en que perduran los antiguos ordenamientos —tal como sucede en Atenas, al menos en el aspecto formal— la antigua vida cívica, que se ha degradado parece sobrevivir a sí misma, lánguida, atemorizada, entre

veleidades de reacciones reprimidas y sin un consentimiento profundo en los ánimos. El individuo se encuentra ya libre ante sí mismo» (E. Bignone). Como es obvio, partiendo desde el descubrimiento del individuo, en ocasiones se cae en los excesos del individualismo y del egoísmo. Empero, la revolución ha sido de tal entidad que no resultaba fácil moverse con equilibrio en la nueva dirección.

Como resultado de la separación entre hombre y ciudadano, surge la separación entre ética y política. Hasta Aristóteles la ética clásica estaba basada en la identidad entre hombre y ciudadano y, por ello, estaba implantada en la política y más bien subordinada a ésta. Por primera vez en la historia de la filosofía moral, y gracias al descubrimiento del individuo, en la época helenística la ética se estructura de manera autónoma, basándose en el hombre en cuanto tal, en su singularidad. Las tentaciones y las caídas en el egoísmo, de las que hemos hecho mención, constituyen una exageración negativa de dicho descubrimiento.

1.4. El hundimiento de los prejuicios racistas sobre la diferencia natural entre griegos y bárbaros

Los griegos habían considerado que los bárbaros eran por naturaleza incapaces de adquirir cultura y de actividades libres y, por lo tanto, eran esclavos por naturaleza. También Aristóteles, como hemos visto, elaboró teóricamente esta convicción en la Política. Por

lo contrario, Alejandro intentó —y no sin éxito— la gigantesca empresa de asimilar a los bárbaros vencidos y su equiparación con los griegos. Hizo instruir a miles de jóvenes bárbaros según los cánones de la cultura griega y los hizo adiestrar en el arte de la guerra de acuerdo con las técnicas griegas (331 a.C.). Además, ordenó que los soldados y los oficiales macedonios contrajesen matrimonio con mujeres persas (324 a.C.).

Los filósofos, por lo menos a nivel teórico, también pondrán en discusión el prejuicio de la esclavitud. Epicuro no sólo tratará con familiaridad a los esclavos, sino que les hará participar en sus enseñanzas. Los estoicos enseñarán que la verdadera esclavitud es la de la ignorancia y que a la libertad del saber pueden acceder tanto el esclavo como su soberano. La historia del estoicismo concluirá de modo simbólico con las dos grandes figuras de Epicteto y Marco Aurelio, un esclavo liberto y un emperador.

1.5. La transformación de la cultura helénica en cultura helenística

Al propagarse entre los distintos pueblos y las diferentes razas, la cultura helénica se convirtió en helenística. Obligadamente, esta difusión implicó una pérdida de profundidad y de pureza. Al entrar en contacto con tradiciones y creencias diversas, la cultura helénica no pudo menos que asimilar algunos de sus elementos. Se hicieron sentir los influjos de Oriente. Y los nuevos centros de

cultura, Pergamo, Rodas y sobre todo Alejandría —con la fundación de la Biblioteca y del Museo, gracias a los Ptolomeos— acabaron por obscurecer a la propia Atenas. Si ésta logró seguir siendo la capital del pensamiento filosófico, Alejandría se convirtió primero en centro del florecimiento de las ciencias particulares, y a finales de la época helenística y en especial durante la época imperial, se transformó también en el centro de la filosofía.

Incluso de Roma, militar y políticamente vencedora —a la cual sin embargo la Hélade había conquistado para sí desde el punto de vista cultural— llegaron nuevos estímulos con el sello del realismo latino, que contribuyeron a crear y a difundir el fenómeno del eclecticismo, del cual hablaremos más adelante. Los más eclécticos de los filósofos fueron aquellos que estuvieron en un contacto más intenso con los romanos, y el más ecléctico de todos fue el romano Cicerón.

Es comprensible, pues, que el pensamiento helenístico se haya interesado sobre todo por los problemas morales, que afectan a todos los hombres. Al plantear los grandes problemas de la vida y al proponer algunas soluciones al respecto, los filósofos de esta época crearon algo verdaderamente grandioso y excepcional. El cinismo, el epicureísmo, el estoicismo, el escepticismo propusieron modelos de vida en los que los hombres continuaron inspirándose durante más de medio milenio y que se convirtieron en paradigmas espirituales, conquistas definitivas en sentido estricto.

2. EL FLORECIMIENTO DEL CINISMO Y LA DESAPARICIÓN DE LAS ESCUELAS SOCRÁTICAS MENORES

2.1. Diógenes y la radicalización del cinismo

Como ya hemos visto, desde un punto de vista doctrinal Antístenes fue el fundador del cinismo o, por lo menos, de sus aspectos principales. No obstante, le tocó a Diógenes de Sinope la fortuna de convertirse en principal exponente y casi en símbolo de este movimiento. Diógenes fue un contemporáneo, algo mayor, de Alejandro. Una fuente antigua nos refiere, además, que murió en Corinto el mismo día en que Alejandro murió en Babilonia. Su encuentro con Antístenes habría tenido lugar, según un testimonio de la antigüedad, en la siguiente forma: «Al llegar a Atenas, Diógenes se tropezó casualmente con Antístenes. Como éste —que no quería acoger a nadie como alumno— lo rechazaba, continuó perseverando con tozudez, hasta salirse con la suya. Y en una ocasión en que Antístenes levantó el bastón contra él, Diógenes le acercó la cabeza, agregando: "Golpea, que no encontrarás madera tan dura que me haga desistir de lograr que me digas algo, como a mí me parece que es tu deber." A partir de entonces se convirtió en oyente suyo.

Diógenes no sólo llevó hasta sus últimas consecuencias las cuestiones planteadas por Antístenes, sino que las supo convertir en auténtica vida con un rigor y una coherencia tan radicales, que

durante siglos enteros fueron considerados como algo verdaderamente extraordinario. Diógenes provocó la ruptura de la imagen clásica del hombre griego, y la nueva imagen que propuso fue muy pronto considerada como un paradigma. Durante la primera parte de la época helenística y, más tarde, durante la época imperial, se reconoció en dicha imagen la expresión de una parte esencial de las propias exigencias fundamentales.

El programa de nuestro filósofo se expresa por completo en la célebre frase «busco al hombre», que —como se nos narra— Diógenes pronunciaba caminando con una linterna encendida en pleno día, por los sitios más atestados de gente. Con una ironía evidente y provocadora, Diógenes quería dar a entender lo siguiente: busco al hombre que vive de acuerdo con su esencia más auténtica, busco al hombre que, más allá de todas las exterioridades, de todas las convenciones sociales, y más allá de los caprichos de la suerte y de la fortuna, sabe encontrar su genuina naturaleza, sabe vivir conforme a ella y, así, sabe ser feliz.

Una antigua fuente nos refiere: «Diógenes el Cínico clamaba repetidamente que los dioses han concedido a los hombres fáciles medios de vida, pero que sin embargo los han ocultado a los ojos humanos.» Precisamente, Diógenes se propuso la tarea de volver a situar ante la vista de los hombres esos fáciles medios de vida, demostrando que el hombre siempre tiene a su disposición lo que se necesita para ser feliz, a condición de que sepa darse cuenta de cuáles son las exigencias reales de su naturaleza.

Hay que entender en este contexto sus afirmaciones acerca de la inutilidad de las matemáticas, la física, la astronomía y la música, y sobre lo absurdo de las construcciones metafísicas. El comportamiento, el ejemplo, la acción substituyen la mediación conceptual. Con Diógenes, el cinismo se convierte en la más anticultural de las filosofías que hayan conocido Grecia y el Occidente. También en este contexto hay que interpretar sus conclusiones extremistas, que lo llevaban a proclamar que las necesidades verdaderamente esenciales del hombre son aquellas de tipo elemental que provienen de su animalidad. Teofrasto cuenta que Diógenes «vio en una ocasión cómo corría un ratón de aquí para allá, sin meta definida (no buscaba un lugar para dormir, no tenía miedo de la obscuridad ni tampoco deseaba algo de lo que corrientemente se considera deseable), y así descubrió el remedio de sus dificultades». Se trata, pues, de un animal que le enseña al cínico una manera de vivir: vivir sin metas (sin las metas que la sociedad propone como necesarias), sin necesidad de casa ni de vivienda fija y sin las comodidades que brinda el progreso.

Ésta es la forma en que Diógenes, según el testimonio de los antiguos, puso en práctica sus teorías: «Diógenes fue el primero en doblar su capa debido a la necesidad de dormir en su interior, y llevaba una alforja para guardar los víveres; utilizaba indistintamente todos los lugares para todos los usos, para comer, para dormir o para conversar. Y acostumbraba a decir que los atenienses también le habían procurado dónde habitar: señalaba el pórtico de Zeus y la

sala de las procesiones (...). En cierta ocasión había ordenado a alguien que le proporcionase una casita; como éste tardaba, escogió como vivienda un tonel que había en el Metroon, como atestigua él mismo.» La representación de Diógenes en el tonel se convirtió en un símbolo de lo poco que basta para vivir.

Para Diógenes, esta manera de vivir coincide con la libertad. Cuanto más se eliminan las necesidades superfina, más libre se es. Los cínicos insistieron sobre el tema de la libertad, en todos los sentidos, hasta el extremo del paroxismo. En la libertad de palabra (parrhesia) llegaron hasta los límites del descaro y de la arrogancia, incluso ante los poderosos. En la libertad de acción (anaideia) avanzaron hasta extremos licenciosos. Aunque mediante esta anaideia lo que Diógenes pretendía demostrar era la no naturalidad de las costumbres griegas, no siempre conservó la mesura, cayendo en excesos que explican la carga de significado negativo con que ha pasado a la historia el término «cínico», carga que aún hoy posee. He aquí algunos testimonios significativos: «Diógenes acostumbraba a hacer todas las cosas a la luz del día, incluso aquellas que se refieren a Deméter y Afrodita»; «durante un banquete, algunos le tiraron los huesos como si fuese un perro; Diógenes se levantó y orinó sobre ellos, como un perro»; «en una ocasión alguien le hizo entrar en una casa suntuosa y le prohibió escupir. Entonces Diógenes se aclaró la garganta desde lo más profundo y le escupió en la cara, diciendo que no había podido encontrar otro sitio peor»; «cuando tenía necesidad de dinero, se dirigía a sus amigos

diciéndoles que no lo pedía como regalo sino como restitución».

Diógenes resumía el método que conduce a la libertad y a la virtud en dos nociones esenciales: el ejercicio y la fatiga, que consistían en la práctica de una vida adecuada para acostumbrar el físico y el espíritu a las fatigas impuestas por la naturaleza y, al mismo tiempo, adecuada para habituar al hombre al dominio de los placeres o, más bien, a su desprecio. Este desprecio por los placeres —que ya había predicado Antístenes— resulta esencial para la vida del cínico, puesto que el placer no sólo ablanda el cuerpo y el espíritu, sino que pone en peligro la libertad, convirtiendo al hombre en esclavo —por diversos motivos— de las cosas y de los hombres que se hallan relacionados con los placeres. Los cínicos también ponían en tela de juicio el matrimonio, al que sustituían por una convivencia acordada entre hombre y mujer. Y naturalmente, se discutía la ciudad: el cínico se proclama ciudadano del mundo.

La «autarquía» —esto es bastarse a sí mismo— junto con la apatía y la indiferencia ante todo constituían los objetivos de la vida cínica. Este episodio, famosísimo y hasta simbólico, define el espíritu del cinismo a la perfección: en cierta ocasión, mientras Diógenes tomaba el sol, se le acercó el gran Alejandro, el hombre más poderoso de la tierra, y le dijo: «Pídeme lo que quieras», a lo que Diógenes respondió: «No me tapes el sol.» Diógenes no necesitaba para nada el extraordinario poderío de Alejandro. Para estar satisfecho, le bastaba con el sol, que es la cosa más natural, a disposición de todos. Mejor dicho, le bastaba con la profunda

convicción de la inutilidad de aquel poderío, dado que la felicidad procede del interior del hombre y no de fuera de él.

Quizás fue Diógenes el primero que adoptó, para autodefinirse, el término «perro», vanagloriándose de este epíteto que los demás le endilgaban con desprecio y explicando que se llamaba «perro» por el motivo siguiente: «Meneo alegremente la cola ante quien me da algo, ladro contra el que nada me da, muerdo a los bribones.»

Diógenes expresaba muchas de las actitudes de la época helenística, si bien de forma unilateral. Sus contemporáneos entendieron esto así y le erigieron una columna de mármol de Paros con esta inscripción: «El bronce cede ante el tiempo y envejece, pero tu gloria, oh Diógenes, permanecerá intacta durante la eternidad, porque sólo tú enseñaste a los mortales la doctrina según la cual la vida se basta a sí misma y señalaste el camino más fácil para vivir.»

2.2. Crates y otros cínicos de la época helenística

Crates fue discípulo de Diógenes y una de las figuras más significativas en la historia del cinismo. Vivió probablemente hasta comienzos del siglo ni a.C. Reafirmó la noción según la cual las riquezas y la fama no son bienes y valores, sino que para el sabio constituyen males. En cambio, son bienes sus contrarios, la pobreza y la obscuridad. Sobre Crates se nos narra lo siguiente: «Al vender

su patrimonio, puesto que pertenecía a una familia distinguida, obtuvo unos doscientos talentos que distribuyó a sus conciudadanos (...). Diógenes lo convenció de que abandonase sus campos para que allí paciesen las ovejas, y de que arrojase al mar el dinero que poseyese (...). Perseveró en su propósito, no dejándose disuadir por sus parientes que venían a visitarlo y a los cuales tuvo que perseguir a menudo con un bastón (...). Entregó su dinero a un banquero, a condición de que, si sus hijos permanecían profanos e incultos, les diese el dinero. Pero si se convertían en filósofos, lo distribuyese entre el pueblo; porque sus hijos, si se dedicaban a la filosofía, no tendrían necesidad de nada.» El cínico debía ser apátrida, porque la Polis es algo expugnable y no constituye el refugio del sabio. Cuando Alejandro le preguntó si quería que fuese reconstruida su ciudad natal, le respondió: «¿Y de qué servirá? Quizás otro Alejandro vuelva a destruirla.» En una de sus obras escribió: «Mi patria no posee una sola torre ni un solo techo; pero dondequiera que sea posible vivir bien, en cualquier punto del universo entero, allí estará mi ciudad, allí está mi casa.»

Crates contrajo matrimonio, pero con una mujer llamada Hiparquía que había abrazado el cinismo, y junto con ella vivió la vida cínica. Su completa ruptura con la sociedad también queda demostrada mediante el episodio según el cual habría otorgado a su hija en matrimonio a prueba durante treinta días.

Durante el siglo III a.C. tenemos noticias de cierto número de cínicos: Bión de Borístenes, Menipo de Gadara, Teletes, Menedemo.

Al parecer, se remonta a Bión la codificación de la diatriba, forma literaria que gozará de una gran fortuna. La diatriba es un diálogo breve, de carácter popular, con un contenido ético, y que a menudo se escribe en un lenguaje mordaz. En substancia, se trata de un diálogo socrático redactado con estilo cínico. Las composiciones de Menipo se convirtieron en modelos literarios. Luciano se inspirará en ellas e incluso las sátiras latinas de Lucilio y Horacio se inspirarán en los rasgos de fondo de los escritos cínicos, que *ridendo castigant mores*.

Durante los dos últimos siglos de la era pagana el cinismo languideció. El eclipse del cinismo se produjo por agotamiento de su carga interna, y además por razones sociales y políticas: la doctrina y la vida cínicas eran algo incompatible con el sólido sentido ético de la romanidad. El juicio de Cicerón resulta bastante elocuente: «Hay que rechazar en bloque el sistema cínico, porque es algo contrario a la vergüenza, sin la cual no puede haber nada correcto, nada honrado.»

2.3. El significado y los límites del cinismo

El cinismo, sobre todo en la formulación realizada por Diógenes y Crates —como hemos señalado antes— respondía a algunas de las exigencias de fondo de la época helenística. Por tal motivo, tuvo un éxito no muy inferior al de las otras grandes filosofías nacidas en esta conflictiva época.

La denuncia cínica de las grandes ilusiones que sacuden vanamente a los hombres, es decir; 1) la búsqueda del placer, 2) el apego a la riqueza, 3) el ansia de poder, 4) el deseo de fama, de brillo y de éxito, y el firme convencimiento de que tales ilusiones siempre en todos los casos conducen al hombre a la infelicidad, serán vueltos a proclamar por el estoicismo de Zenón, el Jardín de Epicuro y el escepticismo de Pirrón, convirtiéndose en un lugar común repetido a lo largo de los siglos. La exaltación de la autarquía y de la apatía —entendidas como condiciones esenciales para la sabiduría y, por lo tanto, la felicidad— se transformará en el hilo conductor del pensamiento helenístico.

La menor vitalidad que mostró el cinismo, en comparación con el estoicismo, el epicureísmo y el escepticismo, se debe a a) su extremismo y anarquismo y, por lo tanto, b) su desequilibrio de base y c) su objetiva pobreza espiritual.

a) El extremismo del cinismo consiste en que no se salva casi nada de su sistemática puesta en discusión de las convenciones y los valores consagrados por la tradición, careciendo el cinismo de propuestas de valores positivos, que se planteen como alternativas.

b) El desequilibrio de base del cinismo se debe al hecho de que reduce al hombre en definitiva a su animalidad, considerando como esenciales —y, por lo tanto, de necesaria satisfacción— casi exclusivamente las necesidades animales o, si se prefiere, las

necesidades del hombre primitivo. Al mismo tiempo, empero, propone al sabio un modelo de vida para cuya realización hacen falta energías espirituales que van mucho más allá que las poseídas por la pura animalidad o el hombre en su estado primitivo. Requieren la actividad superior de la psyche socrática, la cual sin embargo va siendo olvidada poco a poco por el cinismo.

Por último, la pobreza espiritual del cinismo no sólo consiste en un repudio de la ciencia y de la cultura, sino también en la reducción de los aspectos propiamente filosóficos de su mensaje, hasta el punto de que éste resulta incapaz de justificarse teóricamente a sí mismo. La intuición emocional de la validez de su propio mensaje constituye el verdadero y único fundamento del cinismo.

Los antiguos definieron el cinismo como «el camino breve hacia la virtud». En filosofía, sin embargo, junto con Hegel debemos afirmar que no existen caminos breves, atajos. Incluso el estoicismo, que recogió los temas esenciales del cinismo en un porcentaje mucho mayor que todas las demás filosofías helenísticas, prolongó de forma considerable el camino breve hacia la virtud. Gracias precisamente a esta mediación y a este buscar dar razón a fondo de sí mismo y de sus propias afirmaciones de base, el estoicismo conquistó los espíritus en medida mucho más notable que el cinismo, substituyendo radicalmente a éste.

2.4. Desarrollo y final de las otras escuelas socráticas menores

Las demás escuelas socráticas menores se desarrollaron con escaso vigor a lo largo del siglo IV a.C., y a principios del siglo m sus diversos mensajes ya se habían desvanecido. Las nuevas escuelas helenísticas, que recogieron algunos de sus temas, avanzaron mucho más que ellas y se impusieron gracias a poseer una consistencia mucho más notable.

Los segundos cirenaicos fracturaron la unidad de la doctrina originaria de la escuela y llegaron a poner en crisis el principio mismo sobre el que ésta se apoyaba. Se dividieron en tres corrientes, respectivamente encabezadas por Hegesias —llamado «el persuasor de muerte»— Aníceris y Teodoro, llamado «el ateo». Hegesias consideró que el placer era el fin de la vida, pero lo declaró inalcanzable, cayendo por lo tanto en una especie de pesimismo y afirmando que todas las cosas resultaban completamente indiferentes. Aníceris y sus seguidores trataron de evitar estas consecuencias extremas, sosteniendo que hay muchos otros valores que contribuyen a la felicidad, por ejemplo, la amistad, la gratitud, el honrar a los padres y el amor a la patria. Teodoro se propuso recorrer un camino intermedio, adoptando algunas ideas cínicas, y se hizo famoso sobre todo por las refutaciones que realizó con respecto a todas las opiniones manifestadas por los griegos acerca de los dioses, motivo del cual fue llamado «el ateo».

La escuela megárica desarrolló en especial la dialéctica, como ya se ha mencionado, y también los aspectos erísticos de ésta. No descuidó las doctrinas morales, pero en tal ámbito no produjo ideas demasiado originales. El componente eleático de la doctrina se impuso al estrictamente socrático y, por consiguiente, las polémicas desatadas por los megáricos en contra de Platón y de Aristóteles fueron más de retaguardia que de vanguardia. Eubúlides fue célebre por haber formulado algunas paradojas erístico-dialécticas, cuya fama se prolongó durante mucho tiempo. Diódoro Crono se dio a conocer debido a la polémica contra la concepción aristotélica de la potencia y por la reducción de todo el ser al acto. Estilpón (aprox. 360-280 a.C.) fue el último personaje famoso de la escuela. Negó la validez de todas las formas de lógica discursiva y defendió la exclusiva validez del juicio de identidad (el hombre es el hombre, el bien es el bien, etc.), con un espíritu evidentemente eleático. El éxito de esta escuela en el mundo antiguo estuvo en función, en gran medida, del atractivo que tenían para los helenos los virtuosismos de la discusión dialéctica.

3. EPICURO Y LA FUNDACIÓN DEL JARDÍN («KEPOS»)

3.1. El Jardín de Epicuro y sus nuevas finalidades

En orden cronológico la primera de las grandes escuelas helenísticas fue la de Epicuro, que surgió en Atenas hacia finales del siglo IV a.C. (probablemente en el 307/306 a.C.). Epicuro había

nacido en Sanios en el 341 a.C. y ya había enseñado en Colofón, Mitilene y Lámpsaco. El traslado de la escuela a Atenas constituía en sentido estricto un desafío de lipicuro a la Academia y al Peripato, el comienzo de una revolución espiritual. Epicuro se había dado cuenta de que tenía algo nuevo que decir, algo que tenía futuro ante sí, mientras que a las escuelas de Platón y de Aristóteles les quedaba casi exclusivamente el pasado. Aunque se trataba de un pasado próximo, desde el punto de vista cronológico, los nuevos acontecimientos lo habían convertido súbitamente en algo remoto, desde una perspectiva espiritual. Por lo demás, incluso los sucesores de Platón y Aristóteles —como hemos visto— estaban vaciando, en el interior de sus escuelas, el mensaje de los fundadores.

El lugar que eligió Epicuro para su escuela expresa la revolucionaria novedad de su pensamiento: no se trataba de un gimnasio, símbolo de la Grecia clásica, sino de un edificio con un jardín —un huerto, más bien— en las afueras de Atenas. El jardín estaba alejado del tumulto de la vida pública ciudadana y cercano al silencio de la campiña, aquel silencio y aquella campiña que no les decían nada a los filósofos clásicos, pero que se convierten en algo muy importante para la nueva sensibilidad helenística. De aquí proviene el nombre de Jardín (en griego, Kepos) con que fue denominada la escuela, y las expresiones «los del Jardín» o «los filósofos del Jardín» se transformaron en sinónimas de seguidores de Epicuro o epicúreos. De la riquísima producción de Epicuro nos

han llegado en su integridad las Cartas dirigidas a Heródoto, Pitocles y Meneceo (dedicadas a resumir sus doctrinas), dos series de Aforismos y varios fragmentos.

El mensaje que procedía del Jardín puede resumirse en unas cuantas proposiciones generales: a) la realidad es algo perfectamente penetrable y cognoscible por la inteligencia del hombre; b) en las dimensiones de lo real hay espacio suficiente para la felicidad del hombre; c) la felicidad es carencia de dolor y de perturbación; d) para lograr esta felicidad y esta paz, el hombre sólo tiene necesidad de sí mismo; e) no le hacen falta, pues, la ciudad, las instituciones, la nobleza, las riquezas, ninguna otra cosa y ni siquiera los dioses. El hombre es perfectamente autárquico.

Con respecto a este mensaje, se hace evidente que todos los hombres son iguales, porque todos aspiran a la paz mental, todos tienen derecho a ella y todos, si quieren, pueden alcanzarla. Por consiguiente, el Jardín quiso abrir sus puertas a todos: a nobles y a plebeyos, a libres y esclavos, a hombres y mujeres, e incluso a hetairas en busca de redención. La nueva doctrina que procedía del Jardín era original precisamente en su espíritu peculiar, en la clave espiritual que la caracterizaba: no constituía un movimiento a la moda, con un atractivo exclusiva o predominantemente intelectual, sino la llamada a un tipo de vida del todo inhabitual. En Epicuro, como ha sido justamente señalado por los modernos especialistas, se da más de un rasgo que recuerda la figura del profeta y del santo en una dimensión mundana. «El Jardín servía de base para instruir a

los misioneros, y la casa era centro de una intensa propaganda. Los fragmentos que han llegado hasta nosotros nos informan sobre la difusión del movimiento, incluso en la vida del fundador. Sabemos de cartas "a los amigos de Lámp-saco", "a los amigos de Egipto", "a los amigos de Asia", "a los filósofos de Mitelene". A través de su literatura epistolar dirigida a sus comunidades dispersas por el Oriente, Epicuro parece un precursor de san Pablo» (B. Harrington). Obviamente Epicuro es precursor de Pablo sólo en el espíritu misionero y no en el contenido de su mensaje. La fe epicúrea es una fe en este mundo, negadora de toda trascendencia y radicalmente ligada con la dimensión de lo natural y lo físico. Resultan radicalmente discutidos y negados por ella los resultados metafísicos de la segunda navegación platónica, al igual que todos los avances aristotélicos.

3.2. La canónica epicúrea

En substancia Epicuro aceptó la división realizada por Jenócrates con respecto a la filosofía: lógica, física y ética. La primera debe elaborar los cánones según los cuales reconocemos la verdad, la segunda estudia la constitución de lo real y la tercera, la finalidad del hombre (la felicidad) y los medios para alcanzarla. Es en función exclusiva de la tercera como se elaboran las dos primeras.

Platón había afirmado que la sensación confunde al alma y

distrae del ser. Epicuro invierte por completo esta postura, sosteniendo que al contrario la sensación, y sólo ella, capta el ser de modo infalible. Ninguna sensación se equivoca nunca, Cicerón nos refiere: «Epicuro llegó hasta el extremo de decir que, si una sensación una sola vez en la vida nos indujese a un error, ya no existiría la posibilidad de creer en ninguna sensación»; «Epicuro temía que, si una sola de las sensaciones se nos revelase como engañosa, no pudiese afirmarse la verdad de ninguna otra. Llamaba a los sentidos "mensajeros de la verdad"». Los argumentos que Epicuro aducía en favor de la absoluta verosimilitud de todas las sensaciones son las siguientes: 1) En primer lugar, la sensación es una afección, algo pasivo y, en cuanto tal, es provocada por algo de lo cual ella constituye un efecto correspondiente y adecuado. 2) En segundo lugar, la sensación es objetiva y verdadera porque ha sido producida y garantizada por la estructura atómica de la realidad (de la que hablaremos más adelante). De todas las cosas brotan conjuntos de átomos, que constituyen imágenes o simulacros, y la penetración en nosotros de tales simulacros es, precisamente, la que produce la sensación. Las sensaciones son registros objetivos de los simulacros en cuanto tales, incluso en aquellos casos en que se considera erróneamente que son ilusiones de los sentidos. Por ejemplo, cuando un objeto aparece bajo formas diferentes, en función del lugar o de la distancia a la que nos encontramos: el simulacro del objeto cercano es, en efecto, distinto del simulacro del objeto lejano. Por lo tanto, lo que para algunos constituye una

prueba de que los sentidos engañan, es en realidad una prueba de su objetividad. 3) Por último, la sensación es algo arracional y, por lo tanto, incapaz de quitar o de añadir algo a sí misma: por consiguiente, es objetiva.

Como segundo criterio de verdad, Epicuro proponía las prolepsis, anticipaciones o prenociones, que son las representaciones mentales de las cosas, es decir, la memoria de lo que a menudo se nos ha mostrado desde fuera. La experiencia deja en la mente una impronta de las pasadas sensaciones y dicha impronta nos permite conocer por adelantado los rasgos de las cosas correspondientes, aunque no las tengamos ahora delante nuestro para decirlo con otras palabras, nos anticipa las características que tendrán las cosas cuando la sensación nos las ponga otra vez ante nosotros. La prolepsis, pues, anticipa la experiencia, pero sólo porque—y en medida en que— haya sido producida ella misma por la experiencia. Los nombres son expresión natural de estas prolepsis y también ellos constituyen una manifestación natural de la acción originaria de las cosas sobre nosotros.

Como tercer criterio de verdad Epicuro coloca los sentimientos de placer y de dolor. Las afecciones de placer y de dolor son subjetivas, por las mismas razones que lo son todas las sensaciones. Sin embargo, dichas afecciones poseen una importancia muy peculiar. Al igual que todas las demás sensaciones, sirven como criterio para distinguir lo verdadero de lo falso, el ser del

no ser. Además constituyen el criterio axiológico que sirve para discriminar el bien del mal, y de este modo constituyen el criterio de la elección o la no elección, es decir, la regla de nuestro actuar.

Sensaciones, prolepsis y sentimientos de placer y dolor poseen una característica común, que garantiza su valor de verdad: la evidencia inmediata. Por lo tanto, mientras nos limitemos a la evidencia y aceptemos como verdadero lo que es evidente, no podemos errar, porque la evidencia siempre procede de la acción directa que ejercen las cosas sobre nuestro ánimo. Evidente en sentido estricto es, entonces, sólo aquello que resulte tan inmediato como las sensaciones, las anticipaciones y los sentimientos. Sin embargo, como el razonar no se puede limitar a lo inmediato, al tratarse de una operación de mediación, surge la opinión y, con ella, nace la posibilidad del error. Por lo tanto, mientras que las sensaciones, las prolepsis y los sentimientos siempre son verdaderos, las opiniones a veces pueden ser verdaderas y a veces falsas. Debido a ello, Epicuro trató de determinar los criterios que sirven para distinguir las opiniones verdaderas de las falsas.

Son verdaderas aquellas opiniones que a) reciben una aseveración fehaciente, esto es, una confirmación procedente de la experiencia y de la evidencia, y b) no reciben una aseveración contraria, esto es, no son desmentidas por la experiencia y la evidencia. En cambio, son falsas las opiniones que a) reciben una aseveración contraria, es decir, son desmentidas por la experiencia y la evidencia, y b) no reciben una aseveración fehaciente, es decir, no

reciben confirmación procedente de la experiencia y la evidencia.

Hay que advertir que la evidencia constituye siempre el parámetro a través del cual se mide y se reconoce la verdad. En todo caso, se trata siempre de una evidencia meramente empírica: es la evidencia que aparece ante los sentidos y no la que aparece ante la razón. Se aprecian aquí más que nunca las onerosas hipotecas sensistas de la canónica epicúrea, que la convierten en inadecuada e insuficiente con respecto a las exigencias de la construcción de la física epicúrea misma. De hecho, los conceptos básicos de la física epicúrea —los átomos, el vacío o la declinación de los átomos— no son cosas evidentes de por sí, ya que en ningún caso resultan sensorialmente comprobables. Sin embargo, afirma Epicuro, se trata de cosas no evidentes que se han supuesto y opinado con objeto de dar razón de los fenómenos y en acuerdo con éstos. Como es obvio, Epicuro está muy lejos de poder demostrar que precisamente los átomos, el vacío, la declinación, etc., sean las únicas cosas que puedan suponerse para explicar los fenómenos. Hay otros principios, completamente distintos a éstos, que podrían alardear también de falta de aseveración contraria procedente de la experiencia.

Recordemos por último que desde hace tiempo los expertos han indicado que, a partir de la afirmación según la cual todas las sensaciones son verdaderas, cabe deducir tanto un objetivismo absoluto —tal como hace Epicuro— como un absoluto subjetivismo, lo cual es el caso de Protágoras. La verdad es que, cualquier

hipótesis, no sólo la física sino también la ética epicúreas van mucho más allá de lo que permitiría por sí misma la canónica, como hemos constatado.

3.3. La física epicúrea

¿Por qué es necesario elaborar una física o una ciencia de la naturaleza, de la realidad en su conjunto? Epicuro responde: «Si no nos perturbasen el temor ante los fenómenos celestiales y ante la muerte —que puede ser algo que nos toque de cerca— y desconocer la frontera de los placeres y dolores, no tendríamos necesidad de la ciencia de la naturaleza.» Esto significa que debe elaborarse la física para proporcionar un fundamento a la ética.

La física de Epicuro es una ontología, una visión global de la realidad en su totalidad y en sus principios últimos. Epicuro, sin embargo, no sabe crear una ontología nueva: para expresar su propia visión materialista de la realidad en una forma positiva (es decir, no limitándose a negar la tesis platónico-aristotélica), se remonta a nociones y figuras teóricas ya elaboradas, precisamente en el ámbito de la filosofía presocrática. Entre todas las perspectivas presocráticas, era inevitable casi que Epicuro escogiese la de los atomistas, porque ésta, después de la segunda navegación platónica, era sin duda la que resultaba más materialista de todas. El atomismo, como hemos visto, es una respuesta concreta a las aporías planteadas por el eleatismo, un intento de mediar entre el

logos eleático, por una parte, y la experiencia, por la otra. A la lógica del atomismo pasó gran parte de la lógica eleática (Leucipo, el primer atomista, fue discípulo de Meliso y, en general, el atomismo fue la más rigurosamente eleática de las propuestas pluralistas). Por consiguiente, era inevitable que la lógica eleática pasase también a Epicuro.

Los fundamentos de la física epicúrea pueden definirse y formularse en los términos que siguen.

a) «Nada nace del no ser»: si así no fuese, se daría el absurdo de que todo podría generarse de otra cosa cualquiera, sin necesidad de una simiente generadora. Nada «se disuelve en la nada»: si así fuese, a esta altura todo habría perecido ya y no existiría nada. Y puesto que nada nace y nada perece, el todo —la realidad en su totalidad— siempre ha sido como es ahora y siempre será igual. No puede cambiarse en otra cosa que no sea el todo y tampoco existe nada que esté en condiciones de cambiarlo.

b) Este todo —es decir, la totalidad de la realidad— está determinado por los elementos esenciales: los cuerpos y el vacío. Los sentidos mismos nos prueban la existencia de los cuerpos, mientras que la existencia del espacio y del vacío se infiere del hecho de que existe el movimiento. Para que haya movimiento, es necesario que exista un espacio vacío en el cual puedan desplazarse los cuerpos. El vacío no es un no-ser absoluto, sino espacio o, como dice Epicuro, naturaleza intangible. Entre los

cuerpos y el vacío *tertium non datur*, porque no es pensable algo que sea existente de por sí y que no sea afección de los cuerpos.

c) La realidad, tal como la concibe Epicuro, es infinita. En primer lugar, es infinita en cuanto totalidad. Es evidente asimismo que, para que el todo pueda ser infinito, deben ser infinitos cada uno de sus principios constitutivos. Tendrá que ser infinita la multitud de los cuerpos e infinita será la extensión del vacío (si fuese finita la multitud de los cuerpos, éstos se dispersarían en el vacío infinito, y si fuese finito el vacío, éste no podría acoger en su seno los infinitos cuerpos). Vuelve así a imponerse el concepto de infinito, en contra de las concepciones platónicas y aristotélicas.

d) Algunos de los cuerpos son compuestos, mientras que otros son simples y absolutamente indivisibles (átomos). Se vuelve necesario aceptar la existencia de los átomos, porque en caso contrario habría que admitir una divisibilidad de los cuerpos hasta el infinito, cosa que llevaría en definitiva a que las cosas se disolviesen en el no ser, lo cual es absurdo como sabemos.

La concepción del átomo según Epicuro difiere en tres puntos fundamentales de la de los antiguos atomistas (Leucipo y Demócrito).

1) Los atomistas antiguos señalaban que las características esenciales del átomo eran la figura, el orden y la posición. Epicuro, en cambio, indica que los rasgos esenciales consisten en la figura, el peso y el tamaño. Las diferentes formas de los átomos (que no sólo

son formas regulares de orden geométrico, sino formas de todas las clases, y que en todos los casos son siempre y únicamente formas diferentes desde el punto de vista cuantitativo, pero no distintas desde una perspectiva cualitativa, como las formas platónicas o aristotélicas, ya que es idéntica la naturaleza de todos los átomos) resultan necesarias para explicar las distintas cualidades fenoménicas de las cosas que percibimos. Lo mismo se aplica también al tamaño de los átomos (el peso, en cambio, como veremos después con más detenimiento, se hace necesario para explicar el movimiento de los átomos). Las formas atómicas deben ser muy diversas y muy numerosas, pero no infinitas: si fuesen infinitas, su tamaño debería ser variable hasta el infinito, con lo cual llegarían a ser visibles, cosa que no ocurre. En cambio es infinita la cantidad global de átomos.

2) Una segunda diferencia consiste en la introducción de la teoría de los mínimos. Según Epicuro, todos los átomos, desde los más grandes hasta los más pequeños, son física y ontológicamente indivisibles. Sin embargo, el mero hecho de ser cuerpos dotados de figura y, por lo tanto, de extensión y tamaños diversos —aunque dentro del ámbito de los dos límites antes mencionados— implica que tengan partes. Si no fuese así, carecería de sentido hablar de átomos pequeños y átomos grandes. Como es obvio, se trata de «partes» ontológicamente no separables, porque sólo resultan distinguibles desde un punto de vista lógico e ideal, dado que el átomo es estructuralmente indivisible. El tamaño de estas partes del

átomo, por el mismo motivo eleático que impedía que los átomos disminuyeran de tamaño hasta el infinito, deberá detenerse en determinado límite, al cual Epicuro llama «mínimo» y que constituye como tal la unidad de medida. Adviértase que Epicuro no sólo habla de los mínimos haciendo referencia a los átomos, sino también al espacio (al vacío), al tiempo, al movimiento y a la declinación de los átomos (sobre la que después hablaremos). En todos estos casos, los mínimos constituyen la unidad analógica de medida.

3) La tercera diferencia versa sobre la concepción del movimiento originario de los átomos. Epicuro interpreta así este movimiento: no se trata de aquel girar en todas direcciones del que hablaban los antiguos atomistas, sino de un movimiento de caída hacia abajo en el espacio infinito, debido al peso de los átomos. Se trata de un movimiento rapidísimo, tan veloz, como el pensamiento e igual para todos los átomos con independencia de su peso. Esta corrección de las concepciones del atomismo antiguo resulta un híbrido bastante desafortunado, porque demuestra de forma diáfana que el pensamiento del infinito se halla inevitablemente comprometido por el sensismo, que no sabe sacudirse de encima la representación empírica de lo alto y lo bajo (noción relacionadas con lo finito). ¿Cómo es que los átomos no caen en trayectorias paralelas, hasta el infinito, sin tocarse jamás? Para solucionar esta dificultad, Epicuro introdujo la teoría de la declinación de los átomos (clinamen). Según esta teoría los átomos pueden desviarse en cualquier momento del tiempo y en cualquier punto del espacio, con

respecto a la línea recta y durante un intervalo mínimo, encontrándose así con los demás átomos.

La teoría del clinamen no sólo se introdujo por razones físicas sino también y sobre todo por razones éticas. En el sistema del atomismo antiguo todo sucede por necesidad: el hado y el destino son soberanos absolutos. No obstante, en un mundo en el que predomine el destino, no hay sitio para la libertad humana y, por lo tanto, tampoco hay lugar para una vida sabia. Oponiéndose a la necesidad dominante en el sistema de los antiguos atomistas, Epicuro escribe: «Y en verdad habría sido mejor el creer en los mitos sobre los dioses, que no volverse esclavos de aquel hado que predicán los físicos: aquel mito ofrece una esperanza, la posibilidad de aplacar a los dioses mediante honores, mientras que en el hado existe una necesidad implacable.

Como ya pusieron de manifiesto los antiguos, esta declinación de los átomos contradice las premisas del sistema, porque es generada sin causa por el no ser. Esto resulta tanto más grave, cuanto que Epicuro reafirma con energía que de la nada, nada procede. En consecuencia Epicuro, para introducir el clinamen, contradice el principio eleático, el cual —como se ha visto— se halla en la base de su física. Para hallar refugio ante la necesidad, el hado y el destino, arroja el cosmos en poder de lo fortuito. El clinamen, que no está regido por leyes o por normas de este tipo, no consiste en una libertad, porque toda finalidad y toda inteligencia le son ajenas: es una mera casualidad. No puede buscarse y hallarse la

libertad en la esfera de lo físico y lo material, sino exclusivamente en una esfera superior, la de lo espiritual. Por lo demás, como hemos dicho con anterioridad, estas aporías nos ayudan a comprender mejor la complejidad del pensamiento de Epicuro y sus verdaderas dimensiones.

De los infinitos principios atómicos se derivan mundos infinitos; algunos son iguales o análogos al nuestro, mientras que otros son muy diferentes. Hay que advertir, además, que todos estos infinitos mundos nacen y se desvanecen, algunos con más rapidez y otros más lentamente a lo largo del tiempo. Por lo tanto, los mundos no sólo son infinitos en la infinitud del espacio, en un momento determinado del tiempo, sino que también son infinitos en la infinita sucesión temporal. A pesar de que en cada instante haya mundos que nacen y mundos que mueren, Epicuro puede afirmar que el todo no cambia. No sólo los elementos constitutivos del universo siguen siendo perennemente tal cual son, sino que todas sus combinaciones posibles se hallan siempre actualizadas, a causa precisamente de la infinitud del universo que siempre permite la actualización de todas las posibilidades.

No hay ninguna inteligencia, ningún proyecto, ninguna finalidad que se sitúe en la raíz de esta constitución de infinitos universos. Ni siquiera está allí la necesidad, sino el clinamen, es decir, lo casual y lo fortuito. Epicuro, y no Demócrito, es en realidad el filósofo que entrega el mundo al azar.

El alma, como todas las demás cosas, es un agregado de átomos. Este agregado se halla formado en parte por átomos ígneos, aeriformes y ventosos, que constituyen la parte irracional y alógica del alma, y en parte de átomos que son distintos de los demás y que no poseen un nombre específico, los cuales constituyen su parte racional. Por lo tanto, el alma, al igual que todos los demás agregados, no es eterna sino mortal. Esta consecuencia surge necesariamente de las premisas materialistas del sistema.

Epicuro no tuvo ninguna duda acerca de la existencia de los dioses. En cambio, negó que se ocupasen de los hombres o del mundo. Viven felices en los «entremundos», es decir, en los espacios existentes entre mundo y mundo. Son numerosísimos, hablan una lengua semejante al griego —la lengua de los sabios— y su vida transcurre con alegría, alimentada por su sapiencia y su mutua compañía. Epicuro aducía diversos argumentos para demostrar la existencia de dioses. 1) Tenemos de ellos un conocimiento evidente y, por tanto, incontrovertible, 2) dicho conocimiento no es poseído exclusivamente por algunos, sino por todos los hombres de todos los tiempos y lugares; 3) el conocimiento que tenemos de ellos, al igual que cualquier otro de nuestros conocimientos, puede ser producido por simulacros o efluvios que procedan de ellos y, en consecuencia, es algo objetivo.

Hay que poner de manifiesto un hecho muy importante: Epicuro, al igual que subraya la diversidad de los átomos que constituyen el alma racional, en comparación con todos los demás,

admite también que la conformación de los dioses «no es cuerpo, sino "casi cuerpo", no es alma, sino "casi alma"». Sólo es preciso advertir que, aquí, el «casi» echa a perder todo el razonamiento filosófico y pone inevitablemente al descubierto la insuficiencia del materialismo atomista. Como todas las demás cosas, los dioses deben estar constituidos por átomos, pero cualquier compuesto atómico es susceptible de disolución, mientras que los dioses son inmortales. Si afirmamos que el compuesto químico que constituye a los dioses a diferencia del que constituye a todas las demás cosas, no se disuelve porque sus pérdidas —las que padece debido al continuo flujo de átomos que forman los simulacros— son vueltas a llenar de manera continua, lo único que se consigue es desplazar el problema. De hecho, no hay ningún modo de explicar el motivo del estatuto privilegiado de estos compuestos. Entonces, a Epicuro no le queda otra salida que aquella aporética afirmación del «casi cuerpo», que revela de manera indubitable la incapacidad estructural del atomismo para explicar a los dioses, así como para explicar la unidad de la conciencia que existe en nosotros, del mismo modo que el culminen se manifiesta estructuralmente insuficiente para explicar la libertad.

3.4. La ética epicúrea

Si la esencia del hombre es material, también será necesariamente material su bien específico, aquel bien que

actualizado y realizado otorga la felicidad. Sea cual fuere este bien, la naturaleza, considerada en su inmediatez, nos lo comunica sin ambages, tal como se ha visto antes: el bien es el placer. Los cirenaicos ya habían extraído la misma conclusión. Epicuro, no obstante, rectifica radicalmente el hedonismo de aquéllos. Los cirenaicos sostenían que el placer es un movimiento suave, mientras que el dolor es un movimiento violento, y negaban que fuese placer el estado intermedio de quietud, esto es, la ausencia de dolor. Epicuro no sólo admite este tipo de placer en reposo (catastemático), sino que le otorga la máxima importancia, considerándolo como el límite supremo, la culminación del placer. Además, mientras que los cirenaicos consideraban que los placeres y dolores físicos eran superiores a los psíquicos, Epicuro defiende exactamente lo contrario. Como era un excelente investigador de la realidad del hombre, Epicuro comprendió a la perfección que, en mucha mayor medida que los gozos o los sufrimientos del cuerpo —circunscritos en el tiempo— tienen importancia los ecos interiores y los movimientos de la psique que acompañan a aquéllos y que duran mucho más.

El verdadero placer para Epicuro consiste en la ausencia de dolor en el cuerpo (aponía) y la carencia de perturbación en el alma (ataraxia). Éstas son las palabras del filósofo: «Cuando afirmamos que el placer es un bien, no nos referimos para nada a los placeres de los disipados, que consisten en embriagueces, como creen algunos que ignoran nuestras enseñanzas o las interpretan mal.

Aludimos a la ausencia de dolor del cuerpo, a la ausencia de perturbación en el alma. Ni las libaciones y los festejos ininterumpidos ni el gozar de muchachos y de mujeres, ni el comer pescado o todo lo demás que puede brindar una mesa opulenta, es el origen de la vida feliz. Sólo lo es aquel sobrio razonar que escudriña a fondo las causas de todo acto de elección y de rechazo, y que expulsa las opiniones falsas, por medio de las cuales se adueña del alma una gran perturbación.»

Si esto es así, el elemento que rige nuestra vida moral no es el placer en cuanto tal, sino la razón que juzga y discrimina, es decir, la sabiduría práctica que elige entre los placeres aquellos que no acarrearán dolores y perturbaciones, y desprecia aquellos placeres que ofrecen un gozo momentáneo, pero ocasionan dolores y perturbaciones posteriores.

Para garantizar el logro de aponía y la ataraxia, Epicuro distinguió en: 1) placeres naturales y necesarios; 2) placeres naturales pero no necesarios; 3) placeres no naturales y no necesarios. A continuación estableció que el objetivo deseado se alcanza satisfaciendo siempre el primer tipo de placeres, limitándose con relación al segundo tipo y huyendo siempre del tercero. A este propósito, Epicuro asume una posición que sin exageración puede calificarse de «ascética», por las razones siguientes.

1) Entre los placeres del primer grupo, los naturales y necesarios, Epicuro sólo enumera aquellos que están íntimamente

ligados con la conservación de la vida del individuo. Son éstos los únicos verdaderamente provechosos, en la medida en que eliminan los dolores del cuerpo: por ejemplo, el comer cuando se tiene hambre, el beber cuando se tiene sed, el reposar cuando se está fatigado, y así sucesivamente. De este grupo se excluye el deseo y el placer del amor, porque es una fuente de perturbación. 2) Entre los placeres del segundo grupo, en cambio, Epicuro menciona todos aquellos deseos y placeres que constituyen las variaciones superfinales de los placeres naturales: comer bien, beber licores refinados, vestir de manera rebuscada, etc. 3) Finalmente, entre los placeres del tercer grupo, no naturales y no necesarios, Epicuro colocaba los placeres vanos, que son los nacidos de las vanas opiniones de los hombres: todos aquellos placeres vinculados al deseo de riqueza, poderío, honores y cosas semejantes.

Los deseos y los placeres del primer grupo son los únicos que hay que satisfacer siempre y en todos los casos, porque poseen por naturaleza un límite preciso, que consiste en la eliminación del dolor: una vez que éste ha desaparecido, el placer ya no crece más. Los deseos y placeres del segundo grupo carecen de ese límite, porque no hacen desaparecer el dolor corporal: sólo modifican el placer y pueden provocar un daño notable. Finalmente los placeres del tercer grupo no quitan el dolor del cuerpo y además provocan siempre una perturbación en el alma. Esto explica a la perfección las siguientes conclusiones: «la riqueza, de acuerdo con la naturaleza, consiste toda ella en comida, agua y un abrigo cualquiera para el

cuerpo; la riqueza superflua provoca en el alma un ilimitado aumento en los deseos.» Si ponemos una valla a nuestros deseos y los reducimos a aquel primer núcleo esencial, lograremos riqueza y felicidad abundantes, porque para procurarnos aquellos placeres nos bastamos a nosotros mismos, y en este bastarnos a nosotros mismos (autarquía) reside la mayor riqueza y felicidad.

Cuando se apoderan de nosotros los males físicos no queridos, ¿qué debemos hacer? Epicuro responde: si se trata de un mal leve, el dolor físico es siempre soportable y jamás llega a ofuscar la alegría del ánimo. Si es agudo, pasa con rapidez; y si es muy agudo, conduce rápidamente a la muerte, la cual constituye siempre, como veremos, un estado de absoluta insensibilidad.

¿Y los males del alma? Sobre ellos no es preciso extenderse, porque no son otra cosa que los producidos por las opiniones falaces y por los errores de la mente. La filosofía de Epicuro se presenta como el remedio más eficaz y el antídoto más seguro contra aquellos males.

¿Y la muerte? La muerte es un mal únicamente para quienes comparten opiniones falsas en torno a ella. Puesto que el hombre es un compuesto alma en un compuesto cuerpo, la muerte no es más que la disolución de estos compuestos: los átomos se esparcen por todas partes, la conciencia y la sensibilidad dejan de existir, y del hombre sólo quedan desechos que se dispersan, esto es, nada. Por consiguiente, la muerte no es algo temible en sí

mismo, porque cuando llega, ya no sentimos nada, y después de ella no queda nada de nosotros, ya que tanto nuestra alma como nuestro cuerpo se disuelven completamente. Por último, tampoco quita nada a la vida por la que hemos atravesado, ya que a la absoluta perfección del placer no le es necesaria la eternidad.

Para el fundador del Jardín la vida política resulta substancialmente innatural. Implica continuos dolores y perturbaciones; perjudica la aponía y la ataraxia y, por lo tanto, compromete la felicidad. Aquellos placeres que muchos piensan obtener gracias a la vida política, son una mera ilusión: de la vida política los hombres esperan obtener poderío, fama y riqueza, que son deseos y placeres no naturales y no necesarios —como sabemos— y, por tanto, espejismos vacuos y engañosos. Se comprende muy bien, entonces, la invitación de Epicuro: «Liberémonos de una vez por todas de la cárcel de las ocupaciones cotidianas y de la política.» La vida pública no enriquece al hombre, sino que lo dispersa y lo disipa. Por eso el epicúreo se apartará y vivirá lejos de la muchedumbre: «Retírate a ti mismo, sobre todo cuando te veas obligado a estar entre la multitud.» «Vive oculto», prescribe el célebre mandato epicúreo. Sólo en este entrar en sí mismo y permanecer en sí mismo puede hallarse la tranquilidad, la paz del alma, la ataraxia. Para Epicuro el bien supremo no consiste en las coronas de los reyes y de los poderosos de esta tierra, sino en la ataraxia: «La corona de la ataraxia es incomparablemente superior a la corona de los grandes imperios.»

Basándose en estas premisas, es evidente que Epicuro, con respecto al derecho, a la ley y a la justicia, debía ofrecer una interpretación en clara antítesis con la opinión clásica de los griegos y con las tesis de Platón y de Aristóteles. El derecho, la ley y la justicia únicamente tienen valor y sentido cuando están relacionados con lo útil y en la medida en que lo están. Su fundamento objetivo es la utilidad. El Estado, que en el pasado había sido una realidad moral dotada de validez absoluta, se convierte así en una institución relativa, que nace de un mero contrato con vista a lo útil. En lugar de fuente y coronación de los valores morales supremos, se transforma en simple instrumento de tutela de los valores vitales. Se vuelve condición necesaria pero no suficiente de la vida moral. La justicia se convierte en un valor relativo, subordinado a lo útil.

No podría darse una inversión más radical del mundo ideal platónico y la ruptura con el sentimiento griego clásico de la vida no podría ser más decidida. El hombre ha dejado así de ser hombre-ciudadano, y se ha convertido en mero hombre-individuo. Entre estos individuos el único vínculo realmente efectivo es la amistad, que consiste en un nexo libre que une a quienes sienten, piensan y viven de modo idéntico. En la amistad nada se impone desde fuera y de modo innatural y, por lo tanto, nada viola la intimidad del individuo. En el amigo el epicúreo ve casi otro sí mismo. La amistad no difiere de lo útil: es lo útil sublimado. Primero se busca la amistad para conseguir determinados beneficios ajenos a ella y luego, una vez que ha surgido, se convierte ella misma en fuente de placer y,

por lo tanto, fin. Es lógico que Epicuro afirme lo siguiente: «De todas las cosas que procura la sabiduría, con vistas a la vida feliz, el bien más grande consiste en la adquisición de la amistad»; «La amistad recorre la tierra, anunciando a todos que nos despertemos con objeto de darnos alegrías unos a otros».

3.5. El cuádruple fármaco y el ideal del sabio

Epicuro proporcionó a los hombres un cuádruple remedio, como se ha visto. Demostró que 1) son vanos los temores ante los dioses y el más allá; 2) es absurdo el terror ante la muerte, que no es nada; 3) el placer, cuando es correctamente entendido, se halla a disposición de todos; 4) el mal dura poco o es fácilmente soportable. El hombre que sepa administrarse este cuádruple remedio (cuádruple fármaco) adquiere la paz del espíritu y la felicidad, en la cual nada ni nadie pueden hacer mella. Convirtiéndose así en dueño absoluto de sí mismo, el sabio ya no tiene nada que temer, ni siquiera los males más atroces o las torturas: «El sabio será feliz, incluso entre los tormentos.» Séneca escribe: «Epicuro dice también que el sabio, aunque sea abrasado dentro del toro de Fálaris, gritará: esto es suave y no me toca para nada»; «asimismo, Epicuro dice que es dulce arder entre las llamas».

Evidentemente, afirmar que el sabio puede ser feliz incluso en las torturas más atroces —de las cuales el toro de Fálaris es un ejemplo extremo— constituye un modo paradójico de sostener que

el sabio es absolutamente imperturbable. Epicuro mismo lo demostró cabalmente, cuando entre los espasmos del mal que lo llevaba a la muerte escribió a un amigo el último adiós, proclamando que su vida era dulce y feliz. Así Epicuro, gracias a su ataraxia está en condiciones de defender que el sabio puede rivalizar en felicidad hasta con los dioses: si se deja de lado la eternidad, Zeus no posee más que un sabio.

A los hombres de su tiempo, que carecían ya de todo aquello que había otorgado una vida segura a los antiguos griegos y que estaban atormentados por el temor y por la angustia de vivir, Epicuro les señala una novísima senda para reencontrar la felicidad. Les ofrece una doctrina que representa un desafío a la suerte y a la fatalidad, porque mostraba que la felicidad puede provenir de nuestro interior, sean como fueren las cosas externas a nosotros, porque el bien verdadero, en la medida en que vivimos y mientras vivamos, está siempre y exclusivamente en nosotros. El verdadero bien es la vida, para mantener la vida basta con muy poco y este poco se halla a disposición de todos, de cada hombre. Todo el resto es vanidad.

Sócrates y Epicuro son paradigmas de dos grandes fe o, más bien, de dos religiones laicas: la fe y la religión de la justicia, la fe y la religión de la vida.

3.6. El epicureísmo en la época helenística

Epicuro no se limitó a proponer su doctrina a sus seguidores, sino que la impuso con una disciplina muy severa, hasta el punto de que en el Jardín no podían existir conflictos entre ideas o desarrollos doctrinales de importancia, al menos sobre los temas de fondo. Los escolarcas se sucedieron en Atenas desde la muerte de Epicuro (270 a.C.) hasta la primera mitad del siglo I a.C. Se sabe que durante la segunda mitad de este siglo se vendió el terreno sobre el que se levantaba la escuela de Epicuro y que, por lo tanto, el Jardín había dejado de existir en Atenas. Sin embargo, la doctrina de Epicuro había hallado una segunda patria en Italia. En el siglo I a.C., por medio de Filodemo de Gadara (nacido a finales del siglo II a.C. y fallecido entre el 40 y el 30 a.C.) se constituyó un círculo de epicúreos, de carácter aristocrático, que tuvo su sede en una villa de Herculano que era propiedad de Calpurnio Pisón, conocido e influyente hombre político —fue cónsul en el 58 a.C.— y gran mecenas. Las excavaciones realizadas en Herculano han permitido encontrar los restos de la villa y de la biblioteca, constituida por escritos epicúreos y del propio Filodemo.

No obstante, la aportación más notable al epicureísmo provino de Tito Lucrecio Caro, que constituye un unicum en la historia de la filosofía en todos los tiempos. Nació al principio del siglo I a.C. y falleció a mediados de ese mismo siglo. El *De rerum natura*, que compuso para cantar con versos admirables la doctrina de Epicuro, es el poema filosófico más grande de todos los tiempos. Por lo que respecta a la teoría, Lucrecio repite con fidelidad a

Epicuro. Su novedad consiste en la poesía, en el modo en que supo exponer el mensaje que procedía del Jardín. «Para liberar a los hombres, Lucrecio comprendió que no se trataba de obtener, en los momentos de fría reflexión, su adhesión a algunas verdades de orden intelectual, sino que era preciso convertir esas verdades — como habría podido decir Pascal— en comprensibles para el corazón» (P. Boyancé). En efecto, si se comparan los textos del poema lucreciano con los correspondientes textos de Epicuro, se descubrirá que casi siempre la diferencia es ésta: el filósofo utiliza el lenguaje del logos, mientras que el poeta añade los persuasivos tonos del sentimiento, de la intuición fantástica. En resumen, se trata de la magia del arte. Subsiste una sola diferencia, por lo demás, entre Epicuro y Lucrecio: aquél supo aplacar su angustia, incluso a nivel existencial; Lucrecio, en cambio, fue víctima de ella y se suicidó a los 44 años de edad.

4. LA FUNDACIÓN DE LA ESCUELA ESTOICA

4.1. Génesis y desarrollo de la escuela estoica

Al acabar el siglo IV a.C., cuando había pasado poco más de un lustro desde la fundación del Jardín, nacía en Atenas otra escuela, destinada a convertirse en la más famosa de la época helenística. Su fundador fue un joven de raza semita, Zenón, que había nacido en Citio, en la isla de Chipre, alrededor del 333/332 a.C. y que se había trasladado a Atenas en el 312/311 a.C., atraído

por la filosofía. Al principio, Zenón tuvo relaciones con el cínico Grates y con Estilpón de Megara. Asistió también a las lecciones de Jenócrates y Polemón. Releyó a los antiguos físicos y, como veremos, hizo propios algunos conceptos de Heráclito. Sin embargo, el acontecimiento que más influyó sobre él fue quizás la fundación del Jardín. Al igual que Epicuro, Zenón renegaba de la metafísica y de toda forma de trascendencia. Al igual que Epicuro, concebía la filosofía como un arte de vivir, desconocido para las demás escuelas o llevado a la práctica por ellas sólo de un modo imperfecto. Zenón aceptó la noción epicúrea de filosofía y su correspondiente forma de plantear los problemas, pero no admitió la solución que proponía a estos problemas, convirtiéndose en encarnizado adversario de los dogmas del Jardín. Le repugnaban profundamente las dos ideas básicas del sistema: la reducción del mundo y del hombre a un mero revoltillo de átomos y la identificación del bien del hombre con el placer, así como todos los corolarios que se desprendían de estos dos principios. No sorprende, pues, encontrar en Zenón y en sus seguidores la completa inversión de una serie de tesis epicúreas. Sin embargo, tampoco hay que olvidar que ambas escuelas tenían los mismos objetivos y la misma fe materialista y que, por consiguiente, se trata de dos filosofías que se mueven en el mismo plano de la negación de la trascendencia, y no de dos filosofías que se mueven en planos opuestos.

Zenón no era ciudadano ateniense y, por ello, no poseía el derecho de comprar un edificio. En consecuencia, profesaba sus

enseñanzas en un pórtico, que había sido pintado por el pintor Polignoto. En griego, «pórtico» se dice stoa, y por tal motivo la nueva escuela recibió el nombre de «Stoa» o «Pórtico» y sus seguidores fueron llamados «los de la Stoa» o «los del Pórtico», o bien, simplemente «estoicos». En el Pórtico de Zenón, a diferencia del Jardín de Epicuro, se admitía la discusión crítica acerca de los dogmas del fundador de la escuela. Debido a ello éstos fueron sometidos a profundizaciones, revisiones y replanteamientos. Por consiguiente, mientras que la filosofía de Epicuro no sufrió modificaciones importantes (en la práctica y de manera exclusiva o predominante, fue meramente repetida y glosada, permaneciendo inmutable en lo esencial) la filosofía de Zenón recibió notables innovaciones y evolucionó de manera muy considerable.

Los expertos han puesto en claro que hay que distinguir tres períodos en la historia de la escuela estoica: 1) el período antiguo, desde finales del siglo IV hasta finales del m a.C., en el que la filosofía del Pórtico se ve paulatinamente desarrollada y sistematizada por tres grandes escolarcas: Zenón, Cleantes de Aso (que dirigió la escuela desde 262 hasta el 232 a.C. aproximadamente) y sobre todo Crisipo de Soli (que rigió la escuela desde el 232 a.C. hasta el último lustro del siglo ni a.C.); fue principalmente este último —también él de origen semita— quien fijó de modo definitivo la doctrina de la primera fase de la escuela, a través de más de 700 libros, que se han perdido en su totalidad; 2) el período medio, que se desarrolla entre los siglos II y I a.C. y que se

caracteriza por las infiltraciones eclécticas en la doctrina originaria; 3) el período del estoicismo romano o del nuevo estoicismo, situado ya en la era cristiana, en el cual la doctrina se convierte esencialmente en meditación moral y asume fuertes tonalidades religiosas, en conformidad con el espíritu y con las aspiraciones de los nuevos tiempos.

El pensamiento de cada uno de los representantes del estoicismo antiguo es difícil de diferenciar. Se han perdido todos los textos escritos y aquellos que nos han transmitido las doctrinas estoicas mediante testimonios indirectos, se refieren a innumerables obras de Crisipo. Éstas, elaboradas con una dialéctica y una habilidad muy refinadas, han hecho empalidecer al resto de la producción de los anteriores pensadores del estoicismo, provocando casi su desaparición. Crisipo, entre otras cosas, fue quien desbarató las tendencias heterodoxas que habían surgido en la escuela, por obra de Aristón de Quíos y Herilo de Cartago, y que habían desembocado en auténticos cismas. Por este motivo la exposición de la doctrina del estoicismo antiguo es antes que nada una exposición de su doctrina en la formulación llevada a cabo por Crisipo. También en lo que concierne a los pensadores del estoicismo medio, Panecio y Posidonio, resultan escasos los testimonios detallados, pero ambos pensadores son claramente diferenciables. En cambio, por lo que respecta al estoicismo romano, poseemos obras completas, numerosas y ricas. Comenzaremos con la exposición de los elementos básicos del estoicismo antiguo.

4.2. La lógica del estoicismo antiguo

También Zenón y el estoicismo aceptan la triple división de la filosofía, establecida por la Academia y que en esencia había sido admitida por Epicuro, como hemos visto antes. No sólo la aceptan: la acentúan y no dejan de elaborar nuevas imágenes que ilustren con la mayor eficacia la relación que existe entre las tres partes. Los estoicos comparan la filosofía en conjunto a un huerto de árboles frutales, en el que la lógica constituye el muro exterior que delimita el ámbito propio y que al mismo tiempo sirve como baluarte defensivo. Los árboles representan la física, porque son una especie de estructura fundamental, sin la cual no existiría el huerto. Los frutos, que son el objetivo que se propone conseguir el huerto, representan la ética.

Los estoicos, al igual que los epicúreos, atribuían a la lógica la tarea primordial de proporcionar un criterio de verdad. Y también al igual que los epicúreos, señalaban que la base del conocimiento está en la sensación, que es una impresión provocada por los objetos en nuestros órganos sensibles y que se transmite al alma y se imprime en ella, engendrando la representación. La representación verdadera no implica sin embargo un mero sentir, sino que postula asimismo un asentir, un consentimiento o un aprobar procedente del logos que hay en nuestra alma. La impresión no depende de nosotros, sino de la acción que los objetos ejercen

sobre nuestros sentidos. No somos libres de aceptar dicha acción o de substraernos a ella, pero sí somos libres de tomar posición ante las impresiones y las representaciones que se forman en nosotros, otorgándoles el asentimiento (*synkatathesis*) de nuestro logos, o bien negándonos a concederlo. Sólo cuando damos nuestro asentimiento se produce la aprehensión (*katalepsis*), y la representación que ha recibido dicho asentimiento se convierte en representación comprensiva o cataléptica. Este asentimiento es el único criterio y garantía de verdad.

La espontaneidad del asentimiento proclamada por los estoicos resulta con mucho el elemento más difícil de entender, pero también es el más importante. En realidad esta libertad de asentimiento es notablemente ambigua y disminuye hasta casi desaparecer, cuando se trata de comprobar su consistencia. Los estoicos están muy lejos de pensar que el logos, con respecto a la sensación, posee una autonomía o una función reguladora como la que hallamos en las gnoseologías modernas y también están lejos de pensar que la representación cataléptica es una especie de síntesis o una especie de mediación que realice el espíritu sobre los datos sensoriales. En definitiva la libertad de asentimiento consiste en aceptar y decir que sí a la evidencia objetiva y rechazar y decir no a la no evidencia. Los estoicos están realmente convencidos de que en la práctica, cuando nos hallamos efectivamente ante el objeto, se producen en nosotros una impresión y una representación dotadas de tanta fuerza y tanta evidencia, que de manera natural nos vemos

conducidos al asentimiento y a la representación comprensiva. A la inversa, cuando poseemos una representación comprensiva y otorgamos el asentimiento a una representación, es seguro que nos hallamos ante un objeto real. Por lo tanto, en esta concepción del criterio de verdad, el supuesto de una correspondencia plena entre la presencia real del objeto y la representación evidente que nos lleva al asentimiento, acaba por convertirse en el factor auténticamente predominante. No resultará difícil, pues, que los escépticos descubran en este punto de la doctrina estoica un cúmulo de contradicciones y muestren que ninguna representación en cuanto tal se presenta con unos rasgos que merezcan o no merezcan nuestro asentimiento, sin posibilidad alguna de equívoco.

En esencia la verdad que para los estoicos es propia de la representación cataléptica es debida al hecho de que ésta consiste en una acción y una modificación material y corpórea que las cosas producen en nuestra alma, y que provoca una respuesta igualmente material y corpórea procedente de nuestra alma. Por razones que tendremos ocasión de examinar mejor más adelante, la verdad misma según los estoicos es algo material, es un cuerpo. Los estoicos admitieron, sin embargo, que desde la representación cataléptica nosotros pasamos a la intelección y al concepto. Admitieron también nociones o prolepsis congénitas a la naturaleza humana. Por consiguiente se vieron obligados a dar cuenta de la naturaleza de los universales. Para los estoicos el ser es siempre y únicamente cuerpo y, por lo tanto, individual. En consecuencia, lo

universal no puede ser cuerpo: es algo incorpóreo, no en el sentido platónico —positivo— sino en el sentido negativo de realidad empobrecida de ser, una especie de ser exclusivamente ligado a la actividad del pensamiento.

Los estoicos se alejaron de forma notable de Aristóteles, tomando la proposición como elemento base de la lógica (lógica proposicional) y concediendo un interés privilegiado a los silogismos hipotéticos y disyuntivos, que no habían sido elaborados teóricamente por Aristóteles. No obstante, esta parte de la lógica estoica, que en la actualidad se ha revalorizado en gran medida, permanece al margen del sistema. La representación cataléptica continúa siendo el verdadero punto de referencia para los estoicos, por los motivos antes expuestos.

4.3. La física del estoicismo antiguo

La física del estoicismo antiguo es una forma —la primera forma— del materialismo monista y panteísta.

a) El ser, afirman los estoicos, sólo es aquello que posee la capacidad de aduar y de padecer. Sin embargo, sólo el cuerpo tiene estas características y, por lo tanto, la conclusión es que ser y cuerpo son idénticos. También las virtudes son corpóreas y lo son los vicios, el bien y la verdad.

b) Este materialismo, en vez de asumir la forma del

mecanicismo pluralista y atomista de los epicúreos, se configura en un sentido hilemórfico, hilozoísta y monista.

Los estoicos, en realidad, hablan de dos principios del universo, uno pasivo y otro activo, pero identifican el primero con la materia y el segundo con la forma (o mejor dicho, con el principio informante), y sostienen que el uno es inseparable del otro. Además, según ellos la forma es la Razón divina, el Logos, Dios. He aquí dos testimonios procedentes de la antigüedad: «Según los estoicos, los principios del universo son dos, lo activo y lo pasivo. El principio pasivo es la substancia carente de cualidades, la materia. El principio activo es la razón en la materia, es decir, el Dios. Y Dios, que es eterno, es el demiurgo creador de todas las cosas en el proceso de la materia»; «los discípulos de Zenón afirman de modo unánime que Dios penetra en toda la realidad, y que es ora inteligencia, ora alma, ora naturaleza (...)».

De este modo se comprende por qué los estoicos identificaban su Dios-physis-logos con el fuego-artífice, con el heraclitiano «rayo que lo gobierna todo», o incluso con el pneuma, que es el soplo inflamado, aire dotado de calor. El fuego es el principio que todo lo transforma y todo lo penetra; el calor es el principio sine qua non de todo nacimiento, de todo crecimiento, y, en general, de todas las formas de vida.

Para el estoicismo, la penetración de Dios —que es corpóreo— a través de la materia y de toda la realidad —que

también es corpórea— se hace posible en virtud del dogma de la total conmixión de los cuerpos. Al rechazar la teoría atómica de los epicúreos, los estoicos admiten la divisibilidad de los cuerpos hasta el infinito y, por lo tanto, la posibilidad de que las partes de los cuerpos se puedan unir íntimamente entre sí, de modo que dos cuerpos puedan fundirse a la perfección en uno solo. Como es obvio, esta tesis implica la afirmación de la penetrabilidad de los cuerpos y coincide con ella. Por aporética que resulte dicha tesis, la forma de materialismo monista que adoptó el estoicismo la exige en todos los casos.

El monismo estoico se comprende aún mejor si se considera la doctrina de las llamadas «razones seminales». El mundo de las cosas y las cosas del mundo nacen procedentes de la única materia-substrato que determina paulatinamente el logos inmanente, que es también él uno solo y, sin embargo, es capaz de diferenciarse en las infinitas cosas. El logos es como la simiente de todas las cosas, es como una simiente que contiene muchas simientes (los logoi spermatikoi, que los latinos traducirán mediante la expresión rationes seminales). Una fuente antigua manifiesta: «Los estoicos afirman que Dios es inteligente, fuego creador, que procede metódicamente a engendrar el cosmos y abarca en sí mismo todas las razones seminales, de acuerdo con las cuales se engendran las cosas según el hado.» «Dios es (...) la razón seminal del cosmos.»

Así, las ideas o formas platónicas y las formas aristotélicas son asumidas por el único Logos, que se manifiesta a través de

infinitas simientes creativas, fuerzas o potencias germinadoras que actúan en el interior de la materia, como algo estructuralmente inmanente a ella, de manera que resultan imposibles de separar de ella. El universo en su conjunto es, pues, como un único y gran organismo, en el que el todo y las partes se armonizan y simpatizan: sienten en correspondencia la una con la otra y en correspondencia con el todo (doctrina de la simpatía universal).

c) Puesto que el principio activo, Dios, es inseparable de la materia y puesto que no hay materia sin forma, Dios está en todo y todo es Dios. Dios coincide con el cosmos. Las fuentes antiguas lo expresan así: «Zenón señala que el cosmos todo y el cielo son la substancia de Dios»; «llaman Dios a todo el cosmos y a sus partes». El ser de Dios se vuelve uno con el ser del mundo, hasta el punto de que todo —el mundo y sus partes— es Dios. Ésta es la primera concepción panteísta explícita y elaborada de la antigüedad: la de los presocráticos no era más que una forma de panteísmo implícito y no consciente. Sólo después de la distinción entre los planos de la realidad —efectuada por Platón— y de la negación crítica de dicha distinción, se hace posible un panteísmo consciente de sí mismo.

Basándose en todo lo expuesto hasta ahora, es posible comprender cabalmente la curiosa postura que asumieron los estoicos en relación con lo incorpóreo. Reducir el ser a un cuerpo implica, como consecuencia necesaria, reducir lo incorpóreo —lo que carece de cuerpo— a algo carente de ser. A lo incorpóreo, puesto que le falta la corporeidad, también le faltan aquellos rasgos

que son característicos del ser, y así, no puede ni actuar ni padecer. Por eso los estoicos consideran que, además de los conceptos universales, también son incorpóreos el lugar, el tiempo y el infinito, dado que se trata de cosas incapaces de actuar y de padecer (además, las dos últimas son asimismo infinitas).

Esta concepción de lo incorpóreo suscita numerosas aporías, de las que, al menos en parte, los estoicos mismos fueron conscientes. El interrogante surge con toda espontaneidad: si lo incorpóreo no tiene ser porque no es cuerpo, entonces es no-ser, es nada. Para evadirse de tal dificultad, algunos estoicos se vieron obligados a negar que el ser sea el género supremo y que sea predicable de todas las cosas, afirmando en cambio que el género más amplio de todos es el «algo». Resulta evidente que tal doctrina, al subvertir el estatuto mismo de la ontología clásica, debía caer finalmente en una maraña de contradicciones, que provocó la perplejidad de los propios estoicos.

Como es natural, en este contexto perdía todo sentido la tabla de las categorías aristotélicas, que son las supremas divisiones o los supremos géneros del ser. Los estoicos redujeron las categorías a dos fundamentales, a las que añadieron otras dos, que se sitúan sin embargo en un plano muy distinto. Las dos categorías fundamentales son: la substancia, entendida como substrato material, y la cualidad, entendida como cualidad que en unión indivisible con el substrato determina la esencia de las cosas individuales. Las otras dos categorías están constituidas por los

modos y por los modos relativos. Sin embargo, sobre el estatuto ontológico de estas dos últimas los estoicos no se pronunciaron con claridad.

En contra del mecanicismo de los epicúreos los estoicos defienden con ardor una rigurosa concepción finalista. Si todas las cosas sin excepción han sido producidas por el principio divino inmanente, que es Logos, inteligencia y razón, todo es rigurosa y profundamente racional, todo es como la razón que quiere que sea y como no puede dejar de querer que sea, todo es como debe ser y como está bien que sea, y el conjunto de (odas las cosas es perfecto. Ante la obra del Artífice inmanente no se levanta ningún obstáculo ontológico, puesto que la materia misma es el vehículo de Dios, y así todo lo que existe tiene un significado preciso y está hecho en el mejor de los modos posibles. El todo es perfecto en sí: aunque cada cosa en sí misma considerada resulte imperfecta, poseen su perfección en el designio del todo.

Estrictamente ligada a esta concepción, se halla la noción de providencia (pronoia). La providencia estoica —adviértase atentamente— no tiene nada que ver con la providencia de un Dios personal. Aquélla no es más que el finalismo universal, en cuanto es aquello que hace que cada cosa —hasta la más pequeña— se haga bien y de la mejor manera posible. Se trata de una providencia inmanente y no trascendente, que coincide con el Artífice inmanente, con el alma del mundo.

Esta providencia inmanente de los estoicos, contemplada desde otra perspectiva, se revela también como hado y como destino (heimarmene), es decir como necesidad ineluctable. Los estoicos interpretaron este hado como la serie irreversible de las causas, como el orden natural y necesario de todas las cosas, como el lazo indisoluble que vincula todos los seres, como el logos según el cual acontecen las cosas acontecidas, «las que suceden, suceden, y las que sucederán, sucederán». Puesto que todo depende del logos inmanente, todo es necesario (al igual que todo es providencial, en el sentido antes mencionado), incluso el acontecimiento más insignificante. Nos hallamos en la situación más opuesta posible a los epicúreos, quienes a través de la declinación de los átomos habían dejado en cambio todas las cosas en manos del azar y de lo fortuito.

En el contexto de este fatalismo, ¿cómo se salva la libertad del hombre? La verdadera libertad del sabio consiste en identificar sus propios deseos con los del destino, queriendo en unión del hado lo mismo que quiere el hado. Se trata de una libertad que reside en la aceptación racional del hado, que es racionalidad. El destino es el logos, y por eso querer lo que quiere el destino es lo mismo que querer lo que quiere el logos. La libertad, pues, es plantearse la vida en plena sintonía con el logos. Por eso escribía Cleantes:

«Guíame, oh Zeus, y tú, Destino, hasta el término,
sea cual sea, que os plugo señalarme.
Avanzaré con presteza, porque aunque tarde,

por ser cobarde, de todas maneras tendré que llegar allí.»

He aquí un elocuente texto procedente de una fuente antigua, que ejemplifica muy bien la noción antes mencionada: «Los estoicos también sostuvieron con certeza que todas las cosas dependen del sino y se sirvieron del siguiente ejemplo. Cuando un perro está atado a la parte posterior de un carro, si quiere seguirlo, es arrastrado y lo sigue, haciendo por necesidad incluso aquello que hace por propia voluntad. En cambio, si no quiere seguirlo, de todas maneras se verá obligado a hacerlo. En realidad, lo mismo sucede también con los hombres. Aunque no quieran avanzar, se verán obligados a llegar en todo caso hasta donde haya sido establecido por el sino.» Séneca, traduciendo un verso de Cleantes, pronunciará una tendencia lapidaria: *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*.

Queda aún por ilustrar un punto esencial, con referencia a la cosmología de los estoicos. Al igual que los presocráticos, los estoicos también consideraron que el mundo había sido engendrado y que por lo tanto era corruptible (lo que nace, al llegar a cierta altura, debe morir). Por lo demás, la experiencia misma les decía que, así como existe un fuego que crea, existe también un fuego o un aspecto del fuego que quema, reduce a cenizas y destruye. Es impensable que las cosas individuales de este modo se hallen sujetas a la corrupción y no lo esté el mundo constituido por ellas. La conclusión era obligada: a veces el fuego crea y a veces destruye. Por consiguiente, cuando llegue el fatídico final de los tiempos tendrá lugar la conflagración universal, una combustión general del

cosmos (*ekpyrosis*), que será al mismo tiempo una purificación del universo, y solamente habrá fuego. A la destrucción del mundo le seguirá un renacimiento de éste (*palingenesia*), mediante la cual todo volverá a renacer, exactamente igual a como era antes (*apocatastasis*). Renacerá el cosmos, este mismo cosmos, que durante toda la eternidad continuará siendo destruido y luego volviendo a reproducirse, no sólo en su estructura general sino también en los acontecimientos particulares (en una especie de perpetuo retorno). Renacerá cada hombre que haya vivido sobre la tierra y será tal como fue en su vida anterior, hasta en los más mínimos detalles. Por lo demás, es idéntico el logos-fuego y también son idénticas las simientes, las razones seminales, las leyes de su desarrollo y las concatenaciones de las causas según las cuales las razones seminales se desarrollan en general y en particular.

En el ámbito del mundo, como hemos visto, el hombre ocupa una posición predominante. En último término, esta situación de privilegio se debe a que es el ser que en mayor medida participa del logos divino. Además del cuerpo, el hombre está constituido por el alma, que es un fragmento del alma cósmica y, por tanto, un fragmento de Dios: el alma universal, como sabemos, no es otra cosa que Dios. Por supuesto, el alma es corpórea: fuego o *pneuma*.

El alma penetra todo el organismo físico, vivificándolo. El hecho de que sea material no es ningún impedimento para ello: como hemos visto, los estoicos admiten la penetrabilidad de los cuerpos. Precisamente en cuanto que penetra todo el organismo

humano y preside sus funciones esenciales, los estoicos distinguen en el alma ocho partes: una central, llamada «hegemónico» —esto es, la parte que dirige, la cual coincide básicamente con la razón—, cinco partes que forman los cinco sentidos, la parte que rige la fonación y por último la parte que rige la generación. Además de las ocho partes, los estoicos distinguieron diferentes funciones en una misma parte. Por ejemplo, el hegemónico o parte principal del alma posee las capacidades de percibir, asentir, apetecer y razonar. El alma sobrevive a la muerte del cuerpo, al menos durante cierto tiempo. Según algunos estoicos, las almas de los sabios sobreviven hasta la próxima conflagración.

4.4. La ética del estoicismo antiguo

La parte más significativa y más viva de la filosofía del Pórtico, sin embargo, no coincide con su original y audaz física, sino con su ética. Fue gracias a su mensaje ético que los estoicos durante más de medio milenio supieron transmitir a los hombres una doctrina verdaderamente eficaz, que fue considerada como algo que iluminaba con nueva luz el sentido de la vida. Para los estoicos, al igual que para los epicúreos, el objetivo de la vida es alcanzar la felicidad. Y ésta se obtiene viviendo según la naturaleza.

Si observamos al ser viviente, en general comprobamos que se caracteriza por una tendencia a conservarse a sí mismo, a apropiarse de su mismo ser y de todo lo que sea adecuado para

conservarlo, y a evitar todo lo que le sea contrario, conciliándose consigo mismo y con las cosas que son conformes a su propia esencia. Los estoicos indican esta característica fundamental de los seres mediante el término *oikeiosis* (apropiación, atracción, conciliatio). La deducción del principio de la ética parte precisamente de la *oikeiosis*. En las plantas y en los vegetales en general esta tendencia es inconsciente; en los animales se halla vinculada con determinado instinto o impulso primigenio, mientras que en el hombre la razón específica y rige dicho impulso originario. Vivir conforme a la naturaleza significa vivir llevando a cabo con plenitud esta apropiación o conciliación del propio ser y de aquello que lo conserva y lo actualiza. En especial, dado que el hombre no es un mero ser viviente, sino un ser racional, el vivir según la naturaleza será un vivir conciliándose con el propio ser racional, conservándolo y actualizándolo plenamente.

Las nociones de *oikeiosis* y de instinto originario invierten así el fundamento de la ética epicúrea. A la luz de estos parámetros, placer y dolor se transforman en un *posterius*, dejando de ser un *prius*. En otras palabras, son algo que viene después y como consecuencia, cuando la naturaleza ya ha buscado y encontrado aquello que la conserva y la realiza. Como el instinto de conservación y la tendencia al incremento en el ser es un elemento primario y originario, entonces, el bien será aquello que conserva e incrementa nuestro ser, y el mal en cambio aquello que lo perjudica y lo destruye. Al instinto primario, pues, se halla vinculada

estructuralmente la tendencia a valorar, en el sentido de que dicho instinto mide todas las cosas y las considera como bienes o como males, según resulten provechosas o perjudiciales. El bien es lo provechoso o lo útil; el mal es lo nocivo. Hay que advertir, sin embargo, que los estoicos insisten en diferenciar al hombre de todas las demás cosas, mostrando que no se halla determinado de modo exclusivo por su naturaleza puramente animal, sino sobre todo por su naturaleza racional, por el privilegio de que en él se manifiesta el logos. Por tanto, el principio de valorización antes mencionado asumirá dos planos diferentes, cuando haga referencia a la physis racional. Un plano es el que se relaciona con aquello que sirve para la conservación y el incremento de la vida animal, y otro plano distinto es el que se relaciona con lo que sirve para la conservación y el incremento de la vida de la razón y del logos. Según los estoicos, el bien moral consiste en aquello que incrementa el logos, y el mal, aquello que lo perjudica. El auténtico bien para el hombre es sólo la virtud y el verdadero mal sólo el vicio.

¿Cómo habremos de considerar aquello que conviene a nuestro cuerpo y a nuestra naturaleza biológica? ¿Y cómo denominaremos a lo contrario de esto? La tendencia estoica de fondo consiste en negar a todas estas cosas la calificación de bienes y de males porque —como se ha comprobado— bien y mal sólo son aquello que aprovecha o que daña al logos, y por tanto sólo el bien y el mal morales. Por consiguiente, todas aquellas cosas que son relativas al cuerpo, sean o no perjudiciales, son consideradas como

indiferentes (adiaphora) o, más exactamente, moralmente indiferentes. Entre estas se enumeran tanto las cosas físicas y biológicamente positivas, por ejemplo, vida, salud, belleza, riqueza, etc., como las físicas y biológicamente negativas, por ejemplo, muerte, enfermedad, fealdad, pobreza, el ser esclavo, emperador, etcétera.

Esta separación tan tajante entre bienes y males, por un lado, y cosas indiferentes, por el otro, es sin duda una de las características más típicas de la ética estoica, que ya en la antigüedad provocó enorme perplejidad, entusiasmas aprobaciones o disensos, y suscitó múltiples debates entre los adversarios e incluso entre los seguidores mismos de la filosofía del Pórtico. En efecto, gracias a esta escisión radical, podían colocar al hombre al abrigo de los males de la época en la que vivían: todos los males provocados por el hundimiento de la antigua Polis, y todos los peligros, las inseguridades y las adversidades procedentes de las conmociones políticas y sociales que habían seguido a aquel hundimiento, resultaban simplemente negados como males y confinados dentro de la categoría de cosas indiferentes. Era éste un modo bastante audaz de otorgar nueva seguridad al hombre, enseñándole que los bienes y los males siempre derivan exclusivamente del interior del propio yo y nunca del exterior. Así, se le podía convencer de que la felicidad podía lograrse a la perfección, de un modo del todo independiente de los acontecimientos externos; se podía ser feliz hasta en medio de los tormentos físicos, como afirmaba también

Epicuro.

La ley general de la oikeiosis implicaba que, dado que todos los seres poseen el instinto de conservarse a sí mismos y dado que precisamente este instinto es origen de las valoraciones, hay que admitir como positivo todo aquello que conserva e incrementa a los seres, aun en el simple plano físico y biológico. Por lo tanto debe admitirse como positivo para los hombres —y no sólo para los animales— todo aquello que es conforme a la naturaleza física y que garantiza, conserva e incrementa la vida, por ejemplo, la salud, la fuerza, el vigor del cuerpo y de los miembros, y así sucesivamente. Los estoicos llamaron «valor» o «estima» a este elemento positivo según la naturaleza, mientras que al opuesto negativo lo llamaron «carencia de valor» o «carencia de estima».

Por consiguiente, aquellos intermedios que se hallan entre los bienes y los males dejan de ser completamente indiferentes o, mejor dicho, aunque continúan siendo moralmente indiferentes, desde el punto de vista físico se convierten en valores y disvalores. Para nuestra naturaleza animal, los primeros serán objeto de preferencia, mientras que los segundos serán en cambio objeto de aversión. Nace así una segunda distinción, en estrecha dependencia de la primera, entre indiferentes preferidos y no preferidos o rechazados.

Estas distinciones no sólo corresponderían a la exigencia de atenuar de modo realista la dicotomía demasiado tajante entre

bienes y males e indiferentes, de por sí paradójica. Además, hallaban en los supuestos del sistema una justificación aún mayor que dicha dicotomía, por las razones ya expuestas. Por eso se comprende a la perfección que el intento de Aristón y de Herilo de sostener la absoluta adiaphoria o indiferencia de las rosas que no son ni bienes ni males, haya encontrado una radical oposición en Crisipo, que defendió la posición de Zenón y la consagró de modo definitivo.

Las acciones humanas que se realizan en todos sus aspectos de acuerdo con el logos son acciones moralmente perfectas, y las contrarias son acciones viciosas o errores morales. Entre las primeras y las segundas, empero, existe toda una zona de acciones que corresponde a los indiferentes. Cuando tales acciones se llevan a cabo conforme a la naturaleza —es decir, de un modo racionalmente correcto— adquieren una plena justificación moral, y se llaman «acciones convenientes» o «deberes». La mayor parte de los hombres son incapaces de realizar acciones moralmente perfectas: para realizarlas, hay que adquirir con anterioridad la perfecta ciencia del filósofo, puesto que la virtud, como perfeccionamiento de la racionalidad humana, no puede ser otra cosa que ciencia, como afirmaba Sócrates. Son capaces, en cambio, de llevar a cabo acciones convenientes, es decir, cumplir con sus deberes. Para los estoicos, las leyes no son convenciones humanas, sino expresiones de la Ley eterna que proviene del eterno Logos. Lo que las leyes prescriben son los deberes que en el sabio, gracias a la perfecta

disposición de su espíritu, se convierten en auténticas acciones morales perfectas, mientras que en el hombre corriente no superan el plano de las acciones convenientes.

El concepto de *kathekon*, constituye, en esencia, una creación estoica. Los romanos lo traducirán mediante el término *officium* y con su sensibilidad práctico-jurídica contribuirán a destacar con más nitidez los perfiles de esta acción moral, que en la época actual denominamos «deber». Con anterioridad a los estoicos en la cultura griega se puede encontrar —como es obvio— la noción correspondiente a lo que el Pórtico llama *kathekon*, si bien expresado en otros términos y en ningún caso delimitado como problema unitario, sin que nunca se haya formulado de manera consciente y precisa. Max Pohlenz opina que Zenón extrajo del patrimonio espiritual semítico el concepto de «mandamiento», tan familiar a los judíos, creando el concepto de *kathekon* mediante el injerto de la noción de mandamiento sobre el concepto griego de *physis*, lo cual resulta verosímil. Lo cierto es que Zenón y el Pórtico, al elaborar el concepto de *kathekon*, otorgaron a la historia espiritual de Occidente una aportación de primera magnitud: en sus diversas versiones, el concepto de «deber» se ha transformado en una auténtica categoría del pensamiento moral occidental. Sin embargo los estoicos también aportan novedades en lo que concierne a la interpretación del vivir social.

La naturaleza impulsa al hombre a conservar su propio ser y a amarse a sí mismo. Este instinto primordial no limita su ámbito a la

mera conservación del individuo: de inmediato, el hombre amplía la *oikeiosis* a sus hijos y a sus parientes, y de manera inmediata, a todos sus semejantes. La naturaleza, al igual que obliga a amarse a sí mismo, obliga a amar también a los que hemos engendrado y a los que nos han engendrado. Y también es la naturaleza la que nos empuja a unirnos a los demás y a ayudarles. Dejando de vivir en el claustro de su individualidad, como prescribía Epicuro, el hombre vuelve a ser animal comunitario. La nueva fórmula demuestra que no se trata de un simple retorno al pensamiento aristotélico, que definía al hombre como animal político. El hombre, más que haber sido hecho para asociarse en una polis, ha sido hecho para unirse en sociedad con todos los hombres. Basándose en esto, los estoicos proclaman un ideal acusadamente cosmopolita.

También sobre la base de sus conceptos de *logos* y de *physis*, los estoicos supieron poner en crisis —mucho más que los otros filósofos— los antiguos mitos de la nobleza de sangre y la superioridad de la raza, así como la institución de la esclavitud. A la nobleza se la llama con cinismo «escoria y raspadura de la igualdad»; se proclama que todos los pueblos son capaces de alcanzar la virtud; se afirma que el hombre es estructuralmente libre: «Ningún hombre es esclavo por naturaleza.» Los nuevos conceptos de nobleza, libertad y esclavitud quedan vinculados con la sabiduría y la ignorancia: el sabio es el verdaderamente libre y el necio es el verdaderamente esclavo.

Se produce, pues, una total ruptura de los supuestos de la

política aristotélica: por lo menos en el pensamiento, el logos ha restablecido la fundamental igualdad entre los hombres.

Falta por analizar un último punto: la célebre doctrina de la apatía. Las pasiones, de las que depende la infelicidad del hombre, son para los estoicos un error de la razón o una consecuencia directa de dicho error. Dado que se trata de errores del logos, es evidente que carece de sentido para los estoicos moderar o circunscribir las pasiones. Como ya decía Zenón, hay que destruirlas, extirparlas, erradicarlas totalmente. El sabio, preocupándose por su logos y tratando de que sea lo más recto posible, no permitirá que nazcan siquiera las pasiones en su corazón o las aniquilará en el preciso momento en que nazcan. En esto consiste la famosa apatía estoica, en la eliminación y la ausencia de cualquier pasión, que en todos los casos representa nada más que una perturbación del ánimo. La felicidad, pues, es apatía, impassibilidad.

La apatía que caracteriza al estoico llega a grados extremos y acaba por ser de una frialdad auténticamente congeladora y hasta inhumana. Dado que la piedad, la compasión y la misericordia son pasiones, el estoico las arrancará lejos de sí, como puede apreciarse en este testimonio: «La misericordia forma parte de los defectos y los vicios del alma: es misericordioso el hombre necio y superficial»; «el sapiente no se conmueve en favor de nadie; a nadie condena una culpa cometida. No es propio de un hombre fuerte el dejarse vencer por los ruegos ni apartarse de la justa severidad».

La ayuda que el estoico brinde a los demás hombres será algo aséptico, distante de cualquier simpatía humana, al igual que el frío logos está lejos del calor del sentimiento. El sabio se moverá entre sus semejantes con una actitud de total alejamiento: cuando haga política o cuando contraiga matrimonio, se preocupe de sus hijos o entable amistades, y acabará así por sentirse un extraño ante la vida misma. En realidad el estoico, a diferencia del epicúreo, no es un entusiasta de la vida ni un amante de ella. Y mientras Epicuro gozaba incluso en los últimos instantes de su vida —feliz, a pesar de los tormentos de la enfermedad— Zenón con su actitud paradigmática, después de una caída en la que reconocía la señal del destino, se arrojaba en brazos de la muerte, casi feliz por acabar de vivir, gritando: «Ya voy, ¿por qué me llamas?»

4.5. El estoicismo medio: Panecio y Posidonio

Panecio, nacido en Rodas alrededor del 185 a.C. y muerto a principios del siglo I a.C., comenzó a regir la escuela del Pórtico en el 129 a.C. Tuvo el mérito de devolver a la escuela su antiguo esplendor, si bien al precio de ciertas concesiones al eclecticismo. Modificó algunos elementos de la psicología y recuperó determinados aspectos de la física (abandonó la idea de conflagración cósmica y abrazó la concepción de la eternidad del mundo). Sobre todo, mitigó las asperezas de la ética, afirmando que con la virtud no basta para la felicidad y que también hacen falta

buena salud, medios económicos suficientes y fuerza. Concedió gran valor a los deberes, centrando toda su atención en ellos. Finalmente repudió la noción de apatía. La importancia de Panecio reside en el valor otorgado a los deberes. Su obra *Sobre los deberes* influyó mucho en Cicerón, que recibió de Panecio el concepto de *officium*, transmitiéndolo a Occidente como una conquista definitiva del pensamiento moral.

Posidonio, nacido en Apamea entre el 140 y el 130 a.C. y fallecido poco después del 51 a.C., dio continuidad al nuevo curso que su maestro Panecio había implantado en la escuela estoica. Sin embargo, no le sucedió como escolarca, sino que prefirió abrir otra escuela en Rodas. Compartió la idea fundamental de su maestro, según la cual la verdad no se halla exclusivamente encerrada en los dogmas del Pórtico y que, por consiguiente, de las demás escuelas podían proceder aportaciones oportunas. Posidonio, pues, abrió el estoicismo a los influjos platónicos e incluso aristotélicos, y no vaciló en rectificar a Crisipo apelando a Platón, si bien conservó con solidez en lo substancial la perspectiva de fondo de la escuela estoica.

Nos hallamos escasamente informados acerca de los intentos de corrección de los dogmas de la doctrina estoica que realizó Posidonio, ya que sólo nos han llegado algunos fragmentos de sus obras. Pero este filósofo destacó más aún por sus formidables conocimientos científicos. Probablemente, como han puesto de relieve algunas investigaciones recientes, su mérito mayor

consiste en haber intentado adaptar la doctrina estoica al progreso que las ciencias habían desarrollado con posterioridad a la fundación del Pórtico. No cabe duda de que Posidonio, en cuanto a la vastedad de los conocimientos y a la variedad de sus saberes, fue la mente más universal que tuvo Grecia, después de Aristóteles. Sus contemporáneos se dieron cuenta cabalmente de la excepcionalidad del personaje y fueron muchos a escucharle a Rodas, no sólo desde Grecia sino también desde Roma. Allí se trasladaron figuras como Cicerón y el gran Pompeyo. Esta cita de Cicerón explica a la perfección cuál era la estatura del filósofo:

También yo he visto varias veces personalmente a Posidonio, pero quiero narrar aquello que contaba Pompeyo. Regresaba éste de Siria y cuando llegó a Rodas quiso ir a escuchar a Posidonio. Le dijeron que estaba muy enfermo —tenía un violento ataque de artritis— pero Pompeyo quiso igualmente ir a visitar a aquel grandísimo filósofo. Cuando llegó hasta él y lo hubo saludado, hizo grandes elogios de él y le dijo que sentía mucho no poder oírlo. Entonces Posidonio dijo: «No, no: nunca permitiré que, por culpa de un dolor físico, un hombre como tú haya hecho inútilmente el camino.» Y estando Posidonio tendido en el lecho —contaba Pompeyo— debatió con profundidad y elocuencia precisamente la tesis de que no existía ningún bien, fuera del bien moral. Y en el momento en que el dolor se volvía más acuciante, repetía: «¡No te esfuerces tanto, dolor! Eres gravoso, es cierto, pero jamás admitiré que seas un mal.»

La antigua doctrina estoica, según la cual el dolor físico no es un verdadero mal, halla en este testimonio una magnífica confirmación.

5. EL ESCEPTICISMO Y EL ECLECTICISMO

5.1. Pirrón y la moral escéptica

Antes de que Epicuro y Zenón fundasen sus escuelas respectivas, Pirrón —nacido en Elis— había comenzado a difundir el nuevo mensaje escéptico a partir del 323 a.C. o poco después. Dio comienzo así un movimiento de ideas destinado a asumir un desarrollo notable en el mundo antiguo. Al igual que el Jardín y el Pórtico, estaba destinado a crear un modo de pensar y una nueva actitud espiritual, que permanecerán en la historia de las ideas de Occidente como puntos obligados de referencia. Pirrón había nacido en Elis entre el 365 y el 360 a.C. Junto con Anaxarco de Abdera, filósofo seguidor del atomismo, tomó parte en la expedición de Alejandro a Oriente (334-323 a.C.). Este acontecimiento influyó mucho sobre su espíritu, demostrándole que de manera repentina podía destruirse todo lo que hasta entonces había sido considerado como indestructible y que carecían de fundamento inveteradas convicciones de los griegos. En Oriente Pirrón se encontró con los gimnosofistas, una especie de sabios de la India, de quienes aprendió el sentido de la vanidad de todas las cosas (uno de estos gimnosofistas, Galano, se provocó la muerte de forma voluntaria,

echándose a las llamas y soportando impasible el tormento de las quemaduras). Alrededor del 324-323 a.C. Pirrón regresó a Elis, donde vivió y enseñó, sin escribir ninguna obra. Murió entre el 275 y el 270 a.C.

Pirrón no fundó una escuela propiamente dicha y sus discípulos se relacionaron con él de una manera diferente a los esquemas tradicionales. Más que discípulos en sentido estricto, se trataba de admiradores y de imitadores: buscaban en el maestro sobre todo un nuevo modelo de vida, un paradigma existencial al que hacer referencia constante, una prueba segura de que, a pesar del hundimiento de los antiguos valores ético-políticos, aún se podía lograr la felicidad y la paz del espíritu, aunque se considerase imposible construir o proponer otra serie de valores.

Precisamente en esto radica la novedad que distingue el mensaje de Pirrón con respecto a los filósofos anteriores, que buscaban la solución de otros problemas, y con respecto a los de su propia época. Estos últimos, los fundadores del Jardín y del Pórtico, buscaban la solución del mismo problema de fondo, el problema de la vida. Pirrón, en oposición a ellos, sostiene la convicción de que es posible vivir con arte una vida feliz, aun sin la verdad y sin los valores, al menos de la forma en que habían sido concebidos y venerados en el pasado. ¿Cómo llegó Pirrón a esta convicción tan atípica, en comparación con el racionalismo generalizado de los griegos? ¿Cómo pudo extraer una regla de vida y construir una sabiduría, renunciando al ser y a la verdad y declarando que todas

las cosas eran una vana apariencia?

La respuesta de Pirrón aparece en un valioso testimonio del peripatético Aristóteles, que la recibe directamente de las obras de Timón, discípulo inmediato de Pirrón: «Pirrón de Elis (...) no dejó escrita ninguna obra; pero su discípulo Timón afirma que el que pretenda ser feliz debe mirar estas tres cosas: 1) en primer lugar, cómo son las cosas por naturaleza; 2) en segundo lugar, cuál debe ser nuestra disposición hacia ellas; 3) por último, qué pasará si nos comportamos así. Él afirma que Pirrón muestra que las cosas 1) son de igual forma, sin diferencias, sin estabilidad, indiscriminadas; por eso, nuestras sensaciones y nuestras opiniones no son ni verdaderas ni falsas. 2) No es preciso, por lo tanto, otorgar nuestra confianza a éstas, sino carecer de opiniones, de inclinaciones, de sacudidas, diciendo acerca de todas las cosas «es no más de lo que no es» o «es y no es», o bien «ni es ni no es». 3) Aquellos que se encuentren en esta disposición, Timón afirma que lograrán primero la apatía y luego la imperturbabilidad.

1) De los tres elementos básicos del pirronismo, que aparecen en el texto antes citado, el primero es el más importante y el más difícil de interpretar. La dificultad reside en lo siguiente: ¿Pirrón quiere decir que las cosas en sí mismas son indiferentes, inmensurables e indiscernibles, o bien afirma que son así, no en sí mismas, sino sólo para nosotros? La indiferencia de las cosas, ¿es objetiva o subjetiva? La mayor parte de los intérpretes —en su gran mayoría, bajo la influencia del escepticismo posterior— han creído

en el pasado que Pirrón pretendía simplemente decir que nosotros los hombres, no poseemos los instrumentos (sentidos y razón) adecuados para captar las diferencias, las magnitudes y las determinaciones de las causas. En realidad, empero, este texto parece afirmar lo contrario. No dice: ya que las sensaciones y las opiniones son inadecuadas, las cosas resultan para nosotros indiferenciadas, inmensurables e indiscriminadas. Por lo contrario sostiene que las cosas mismas son indiferenciadas, inmensurables e indiscriminadas, y que precisamente como consecuencia de ello los sentidos y las opiniones no pueden afirmar ni la verdad ni la falsedad. En conclusión, son las cosas las que, al ser como son, incapacitan los sentidos y la razón para llegar a la verdad y a la falsedad, y no viceversa. Pirrón, por lo tanto, negó el ser y los principios del ser, reduciéndolo todo a apariencia, como nos dice otro texto importante de Timón: «Pero la apariencia domina totalmente, allí adonde llegue.» Este fenómeno (apariencia), como tendremos ocasión de comprobar, fue transformado por los escépticos posteriores en el fenómeno entendido como apariencia de algo que está más allá de lo que aparece (una cosa en sí), extrayendo de esta transformación numerosas deducciones que en realidad no parecen estar presentes en Pirrón.

La postura de Pirrón es más compleja, como lo demuestran las palabras de otro fragmento de Timón que pone en boca de Pirrón:

Ahora diré lo que me parece que es, una palabra de verdad,

si posee un recto canon, que eterna es la naturaleza de lo divino y del bien, de los cuales deriva al hombre la vida más igual.

Las cosas, de acuerdo con nuestro filósofo, son meras apariencias en función del principio dualista de la existencia de cosas en sí, que son inaccesibles para nosotros. Además, también son apariencias, en función de la contraposición a aquella naturaleza de lo divino y del bien, de la que habla el fragmento de Timón. Si se compara con esta naturaleza de lo divino y del bien, ante Pirrón todo aparece como irreal y, como vamos a constatar, el lo vivirá así, incluso desde un punto de vista práctico.

En este contexto, no cabe duda de que existe un trasfondo casi religioso que inspira el escepticismo de Pirrón. El abismo que supone que hay entre la única naturaleza de lo divino y del bien y todas las demás cosas, implica una visión casi mítica de éstas y una valoración extremadamente rigurosa de la vida: no concede un significado autónomo a las cosas del mundo y, en cambio, concede realidad a lo divino y al bien. Esta interpretación nos permite explicar el motivo por el cual Cicerón jamás consideró escéptico a Pirrón. Según Cicerón, se trataba de un moralista que profesaba una doctrina de carácter extremo, según la cual la virtud era el bien único y exclusivo, y en comparación con él no valía ir tras esas cosas. Resulta bastante significativo que Cicerón mencione siempre a Pirrón acompañado de Aristón, que fue el más riguroso de los estoicos y conocido por haber rechazado la acomodaticia noción de valores y disvalores de los intermedios entre el bien y el mal. La

vinculación particular y sistemática de Pirrón con el escepticismo sólo aparece con Enesidemo, lo cual explica, entre otras cosas, tanto la postura de Cicerón como el hecho bastante elocuente de que un seguidor de Pirrón, llamado Numenio, haya afirmado que el maestro también dogmatizaba, es decir, también poseía algunas certidumbres.

2) Si las cosas son indiferentes, inmensurables e indiscernibles, y si por consiguiente los sentidos y la razón no pueden afirmar ni la verdad ni la falsedad, la única actitud correcta que puede asumir el hombre consiste en no otorgar confianza alguna a los sentidos o a la razón. Es preciso permanecer adoxastos, es decir, sin opinión. Hay que abstenerse del juicio —el opinar siempre es juzgar— y por consiguiente carecer de inclinación, sin inclinarse hacia una cosa más bien que hacia otra, y carecer de turbación, no dejándose conmover por nada. En otros términos, hay que permanecer indiferentes.

Esta abstención del juicio se expresó más adelante a través de la noción de epoche, de origen estoico. Como se ha puesto de relieve hace poco, Zenón afirmaba la necesidad de que el sabio no conceda su asentimiento a lo que es incomprensible y que se limite a suspender el juicio (epoche), concediendo asentimiento sólo a lo que es evidente. Como veremos después, Arcesilao y Carnéades en polémica con los estoicos defienden que el sabio debe suspender el juicio sobre todas las cosas, dado que nada es evidente. El término epoche fue utilizado también por el neoplatónico Enesidemo para

expresar el concepto de abstención del juicio, se convirtió en un término técnico y por lo tanto fue referido a Pirrón. Al parecer, habría que concluir que Pirrón hablaba de ausencia de juicio o lalla de juicio (que lleva a la afasia) y que el término epoche es posterior, *prio* expresa el mismo concepto.

3) En diversas ocasiones a lo largo de la *Metafísica*, Aristóteles sostiene que, quien niega el principio supremo constituido por el ser, debería callar y no manifestar absolutamente nada, para ser coherente con dicha negación. Ésta es precisamente la conclusión que extrae Pirrón al proclamar la afasia. Y ésta implica la *ataraxia*, es decir, la carencia de perturbación, la quietud interior, la vida más igual.

Pirrón se hizo célebre por haber dado prueba en multitud de ocasiones de esa falta de perturbación y de una indiferencia total. Se cuenta que perdió la imperturbabilidad en dos ocasiones. Una vez se vio agitado por la agresión de un perro rabioso, y a quien le reprochó el no haber sabido mostrar y conservar la imperturbabilidad, respondió que era difícil despojarse completamente del hombre. Sin duda, en esta respuesta se halla la clave de la filosofía pirrónica. Este «despojarse completamente del hombre» no tiene como propósito la total anulación del hombre —el no ser absoluto— sino que, al contrario, coincide con la realización de aquella «naturaleza de lo divino y del bien, de la que proviene al hombre la vida más igual», mencionada en el fragmento de Timón. Se trata, en definitiva, de la realización de aquella vida que no siente el peso de las cosas,

las cuales en comparación con aquella naturaleza no son más que apariencias indiferentes, inmensurables e indiscriminadas. El «despojarse completamente del hombre» consiste en llevar a la práctica la impasibilidad del sabio, viviendo aquella vida tan igual que surge de la naturaleza de lo divino y del bien, que es eterna, en la medida en que supera las apariencias cambiantes y anula todos los efectos huidizos y contradictorios que ejercen sobre nosotros.

El éxito obtenido por Pirrón resulta bastante elocuente. Demuestra, en efecto, que no nos hallamos en un caso esporádico o ante un sentir extraño a su época provocado por influjos orientales. Muchos de los rasgos del sabio estoico se repiten en el sabio escéptico. El propio Epicuro admiraba la forma de vivir de Pirrón y a menudo pedía noticias sobre él a Nausífanos. Y en su patria Pirrón recibió estimación y honores hasta el punto de ser elegido sumo sacerdote, alabándolo Timón como semejante a un dios.

El discípulo más importante de Pirrón fue Timón de Fliunte, que nació entre el 325 y el 320 a.C. y murió entre el 235 y el 230 a.C. La importancia de Timón reside en haber puesto por escrito las doctrinas del maestro, sistematizándolas, y en haber tratado de compararlas con las de los demás filósofos, poniéndolas así en circulación. Si no hubiese existido Timón, es probable que hubiese resultado distinta la historia del escepticismo y quizás el patrimonio pirrónico se hubiese dispersado en gran parte.

Según algunas fuentes, la escuela acaba con Timón; y

permanece en silencio hasta el siglo I a.C. Otras fuentes, en cambio, ofrecen una serie de nombres que testimonian la continuidad de la escuela hasta Sexto Empírico y Saturnino, que son los últimos escépticos de la antigüedad. Aun en el caso de que así fuese, lo cierto es que los representantes de la escuela después de Timón y hasta llegar a Enesidemo, no son más que nombres vacíos, carentes de significado. En realidad con Enesidemo se inaugura una nueva fase del escepticismo, sobre la que hablaremos en el próximo capítulo.

5.3. La Academia Escéptica de Arcesilao

El escepticismo no se agota en el círculo de pensadores que se formó en torno a Pirrón. Mientras que Timón se dedicaba a fijar y desarrollar en sus escritos las directrices básicas del pirronismo, en la Academia platónica Arcesilao (nacido en Pitane en el 315 a.C. aproximadamente y fallecido alrededor del 240 a.C.) inauguraba una nueva etapa de la escuela, asumiendo posturas que en ciertos aspectos se aproximaban a las de Timón y Pirrón. Arcesilao utilizó ampliamente el método irónico-refutatorio, que Sócrates y Platón utilizaban para buscar lo verdadero, en el nuevo sentido escéptico, dirigiéndolo de manera abierta e implacable contra los estoicos especialmente y, sobre todo, contra Zenón. Había que refutar el estoicismo con sus mismas armas y había que reducirlo al silencio. De un modo particular, Arcesilao sometió a una severa crítica el

criterio estoico de verdad, que los filósofos del Pórtico identificaban —como ya sabemos— con la representación cataléptica. El núcleo de su crítica consistía en lo siguiente: «Si la aprehensión consiste en el asentimiento ante la representación cataléptica, no existe tal aprehensión. En primer lugar, porque el asentimiento no tiene lugar en relación con la representación, sino en relación con la razón: los asentimientos son juicios. En segundo lugar, porque no se encuentra ninguna representación que resulte verdadera hasta el punto de excluir toda falsedad.» En consecuencia, cuando asentimos, nos arriesgamos a asentir a algo que puede ser también falso. Del asentimiento no surge jamás certidumbre ni verdad, sino exclusivamente opinión. Se plantea entonces el siguiente dilema: el sabio estoico tendrá que contentarse con opiniones o —si tal cosa le resulta inaceptable, puesto que sólo es sabio quien posee la verdad— habrá de suspender el asentimiento, ser acataléptico. Arcesilao, una vez establecido que nunca existe una evidencia absoluta, generaliza la suspensión del juicio que los estoicos recomendaban sólo para los casos de falta de evidencia.

Ya hemos manifestado que Arcesilao, y no Pirrón, parece haber sido el creador del término *epoché*, si no también del concepto mismo, en el contexto de la polémica antiestoica. Como hemos visto, empero, Pirrón hablaba ya de abstención del juicio y de *adoxia*. Por lo tanto, lo que hizo Arcesilao fue profundizar en el concepto pirrónico y desarrollarlo, aplicándolo hábilmente a la polémica antiestoica.

Como es natural, los estoicos reaccionaron con fuerza y objetaron que la radical suspensión del asentimiento implicaba la imposibilidad de solucionar el problema de la vida (único problema que, como sabemos, interesaba a la filosofía de la época) y convertía en imposible cualquier acción. Arcesilao replicó mediante el argumento del eulogon o lo razonable, que puede resumirse del modo siguiente. No es verdad que, al suspender el juicio, se haga imposible la acción moral. Los estoicos, para explicar las frecuentes acciones morales, habían introducido el concepto de deberes, considerándolos como acciones que tienen su propia justificación plausible y razonable. Únicamente el sabio era capaz de realizar acciones morales perfectas, pero todos eran capaces de cumplir con sus deberes. Esto demuestra, por tanto, que la acción moral se hace posible aunque no se encuentre la Verdad ni la certeza absoluta, puesto que los «deberes» son posibles de cumplir aun careciendo de la verdad y la certeza absolutas. El sentido del argumento parece consistir en que basta con lo razonable o lo plausible para llevar a cabo acciones rectas. Quien realiza acciones razonables es feliz, pero la felicidad implica sabiduría (phronesis). En consecuencia, las acciones efectuadas de acuerdo con el criterio de lo razonable son sabias y son asimismo auténticas acciones rectas. Con esto se demuestra, apelando a las mismas armas de los estoicos, que es suficiente con lo razonable y que son absurdas las pretensiones del sabio estoico y de su moral superior.

A Arcesilao, por último, se le atribuye un dogmatismo

esotérico, junto a su escepticismo exotérico. En otras palabras esto significa que habría hecho profesión de escepticismo hacia afuera y de dogmatismo platónico en el interior de la Academia con los discípulos más íntimos. Es probable, sin embargo, que se trate sólo de una ficción, ya que las fuentes de que disponemos no están en condiciones de confirmar para nada tal hipótesis.

5.3. Carnéades y el desarrollo del escepticismo académico

Durante alrededor de medio siglo la Academia avanzó de modo cansino por el camino que había abierto Arcesilao. Carnéades, nacido en Cirene en torno al 219 a.C. y fallecido en el 129 a.C., hombre dotado de un enorme vigor intelectual y de una excepcional capacidad dialéctica unida a una habilidad retórica extraordinaria, fue quien se encargó de otorgarle un nuevo impulso. Tampoco Carnéades escribió nada, limitándose a una enseñanza exclusivamente oral.

Según Carnéades no existe ningún criterio de verdad en general, como nos refiere una fuente antigua: «Carnéades, por lo que se refiere al criterio de verdad, se opuso no sólo a los estoicos, sino a todos los filósofos que le precedieron. Su primer argumento, dirigido al mismo tiempo contra todos los filósofos, es aquel en el que establece que no existe en absoluto ningún criterio de verdad: ni el pensamiento, ni la sensación, ni la representación, ni ninguna otra

de las cosas que existen. Todas estas cosas, en conjunto, nos engañan.»

Al faltar un criterio general y absoluto de verdad, desaparece también toda posibilidad de hallar una verdad particular. Sin embargo, no por esto desaparece también la necesidad de la acción. Precisamente para resolver el problema de la vida, Carnéades propone su famosa doctrina de lo probable, que puede resumirse en los siguientes términos:

Con respecto al objeto, su representación es verdadera o falsa. En cambio, con respecto al sujeto aparece como verdadera o falsa. Dado que lo objetivamente verdadero escapa al hombre, hay que atenerse al criterio de lo que aparece como verdadero y esto es lo probable (pithanon).

Dado que las representaciones se dan siempre vinculadas entre sí, aquella representación que se halla acompañada por otras, de manera que ninguna de éstas la contradice, es la que nos ofrece un grado más elevado de credibilidad. Se tiene entonces la representación persuasiva y no contradicha, que posee un mayor grado de probabilidad, como es obvio.

Por último, se tiene una representación persuasiva no contradicha y examinada por todas partes, cuando a las garantías de los dos tipos precedentes se añade asimismo la garantía de un examen metódico y completo de todas las representaciones vinculadas a ella. Aquí hallamos un grado aún mayor de

probabilidad. En aquellas circunstancias en que sea preciso decidir con urgencia, nos tendremos que contentar con la primera representación. Si tenemos más tiempo, trataremos de obtener la segunda. Y si disponemos de todo el tiempo requerido para proceder a un examen completo, conseguiremos la tercera clase de representación.

Basándose en esta doctrina se ha hablado de probabilismo de Carnéades, considerándolo como una vía intermedia entre el escepticismo y el dogmatismo. Sin embargo, en época reciente la crítica ha mostrado que la doctrina de lo probable de Carnéades, más que como una profesión de dogmatismo mitigado, hay que entenderla como argumentación dialéctica que se propone invertir el dogmatismo de los estoicos, al igual que sucede con la doctrina de lo razonable o lo plausible de Arcesilao. En otras palabras, Carnéades habría buscado demostrar que el sabio estoico, dado que no existía un criterio absoluto de verdad, adoptaba —al igual que todos los hombres— el criterio de lo probable.

Veamos cuál es su razonamiento. Si no existe una representación comprensiva, todo es incomprensible (acataléptico) y hay que asumir una de estas dos posturas: a) la epoche, la suspensión del asentimiento y del juicio, o b) el asentimiento otorgado a aquello que, sin embargo, resulta objetivamente incomprensible. Si bien desde un punto de vista teórico la primera posición es la correcta, para vivir los hombres debemos abrazar en cambio la segunda postura, por motivos prácticos. Ni siquiera los

estoicos constituyen una excepción a ello: por tanto, su actuar no estará basado sobre el fantasmal criterio absoluto de verdad, sino sobre el criterio de probabilidad, que es un criterio subjetivo y no objetivo, y el único del cual dispone el hombre en todos los casos.

5.4. El giro ecléctico de la Academia: Filón de Larisa

A partir del siglo II a.C. se hace cada vez más fuerte la tendencia hacia el eclecticismo, hasta convertirse en predominante durante el siglo I a.C. e incluso más tarde. La palabra «eclecticismo» procede del griego *ek-le-gein*, que significa elegir y reunir, tomando de diversas partes. El eclecticismo, pues, se proponía reunir en un conjunto lo mejor —o lo que se creía que era lo mejor— de las diversas escuelas.

Las causas que produjeron este fenómeno eran numerosas: el agotamiento de la carga vital de las diferentes escuelas; la polarización unilateral de su problemática; la erosión que el escepticismo había provocado en muchas barreras teóricas; el probabilismo difundido por la Academia, el influjo del espíritu práctico de los romanos y el valor concedido al sentido común.

Todas las escuelas se vieron contagiadas por el eclecticismo. El Jardín no resultó demasiado afectado, debido a la actitud cerrada a cualquier debate o posibilidad de modificación, que Epicuro había prescrito. El peripato aristotélico sufrió consecuencias moderadas. El Pórtico fue contagiado de un modo más acentuado,

conservando siempre, no obstante, el espíritu originario y auténtico que lo caracterizaba. En cambio la Academia mostró una disponibilidad total a la influencia ecléctica: una vez más, desvió su camino, rechazando el escepticismo radical. Por lo demás, era de una lógica aplastante el que la Academia misma se convirtiese en tribuna de la doctrina ecléctica. Ya en el tiempo de Arcesilao había renunciado a la fidelidad a su propio patrimonio espiritual y a su propio pasado y, por lo tanto, nada conservaba como razón de su existencia. Además el escepticismo dialéctico que había abrazado debía llevarla fatalmente a una salida de tipo ecléctico.

Filón de Larisa, que fue escolarca hacia el 110 a.C., introdujo oficialmente el eclecticismo en la Academia. La novedad de Filón, expuesta alrededor del 87 a.C. a través de dos libros escritos en Roma, consistía sin duda en lo que menciona Sexto Empírico en el texto siguiente: «Filón afirma que, con respecto al criterio estoico, es decir, la representación cataléptica, las cosas son incomprensibles; pero en cuanto a la naturaleza de las cosas mismas, son comprensibles.»

De acuerdo con la interpretación de Cicerón, el texto significa lo siguiente: el criterio estoico de verdad (la representación comprensiva) no es válido, y puesto que no se sostiene ni siquiera el criterio estoico, que es el más perfecto, no existe ningún criterio válido. Esto no implica que las cosas sean objetivamente incomprensibles; se trata simplemente de que no son comprendidas por nosotros. Al admitir esto Filón se aparta del escepticismo.

Afirmar que las cosas son comprensibles en cuanto a su naturaleza significa realizar una afirmación cuya intencionalidad ontológica, a tenor de los cánones escépticos, es dogmática. Supone admitir una verdad ontológica, aunque se niegue la posibilidad de su correlato lógico y gnoseológico. El escéptico no puede decir: «Existe la verdad, soy yo el que no la reconoce.» Lo único que puede afirmar es: «No sé si existe la verdad; sólo sé que, en cualquier caso, yo no la conozco.»

Los historiadores de la filosofía han advertido desde hace tiempo que Filón se vio empujado a esta innovación por una objeción planteada a la doctrina de Carnéades por su discípulo Antíoco y que había superado a su maestro. Carnéades afirmaba: a) existen representaciones falsas (que no producen ninguna certeza); b) no existen representaciones verdaderas que se distinguan perfectamente, gracias a un rasgo específico, de las falsas (por lo tanto, no pueden distinguirse con nitidez las representaciones ciertas de las que no lo son). Sin embargo, Antíoco objetó lo siguiente: la primera proposición (que acepta de modo tajante la posibilidad de distinguir proposiciones falsas) contradice a la segunda (que afirma lo contrario), y viceversa. Por lo tanto, si se acepta la primera, es inválida la segunda, y si se acepta la segunda, es inválida la primera. En cualquier hipótesis, la postura de Carnéades queda conmocionada en su base.

He aquí la respuesta de Filón, que Cicerón también hace suya: no es necesario suprimir del todo la verdad y hay que admitir

la distinción entre verdadero y falso. Sin embargo, no poseemos un criterio que nos lleve a esta verdad y, por lo tanto, a la certidumbre. Sólo poseemos apariencias, que nos dan una mera probabilidad. No llegamos a una percepción cierta de lo objetivamente verdadero, pero nos aproximamos a ella mediante la evidencia de lo probable.

Nace así un nuevo concepto de lo probable, que ya no es aquella noción irónico-dialéctica mediante la cual Carnéades refutaba a los estoicos. Ahora lo probable se halla cargado de una valencia decididamente positiva, ausente del contexto en que se movía Carnéades. Admitir la existencia de la verdad otorga a lo probable una intencionalidad ontológica. Éste, por consiguiente, se convierte en aquello que para nosotros se halla en lugar de lo verdadero y se distingue de lo no probable en la medida en que se aproxima a lo verdadero.

De las dos proposiciones estoicas: a) existe lo verdadero; b) existe un criterio para captar lo verdadero, Carnéades niega tanto la una como la otra, mientras que Filón sólo niega la segunda. No obstante, aceptar la primera modifica el sentido de la negación de la segunda y, sobre todo, rectifica la valencia de lo probable: comparado con lo objetivamente verdadero, se transforma de algún modo en su reflejo positivo.

5.5. La consolidación del eclecticismo: Antíoco de Ascalón

Antíoco fue discípulo de Filón, nació a principios de los años veinte del siglo II a.C. y falleció poco después del 69 a.C. Se separó del escepticismo de Carnéades antes que su maestro. Con sus críticas, indujo a su maestro a cambiar de derrotero, como hemos podido constatar. Filón se había limitado a afirmar la existencia de lo objetivamente verdadero, sin osar declararlo sin más como algo cognoscible por el hombre y colocando la probabilidad positiva en el lugar de la certeza. Antíoco, en cambio, dio el gran paso con el que se clausura definitivamente la historia de la Academia escéptica, declarando que la verdad no sólo existe, sino que también es cognoscible, reemplazando la probabilidad mediante la certeza veritativa.

Con el fundamento otorgado por tales afirmaciones, Antíoco podía presentarse perfectamente como el restaurador del auténtico espíritu de la Academia. Las aspiraciones de Antíoco, sin embargo, no se plasmaron en resultados efectivos. En la Academia de Antíoco no renació Platón, sino una ecléctica mezcolanza de doctrinas, carentes de dirección, de alma y de vida autónoma. No obstante, Antíoco estaba convencido de que platonismo y aristotelismo constituían una filosofía idéntica, que expresaban los mismos conceptos pero apelaban a nombres y lenguajes diferentes. Aún más elocuente fue el hecho de que Antíoco llegó a defender que la filosofía de los estoicos era substancialmente idéntica a la platónico-aristotélica y que se distinguía de ésta sólo en la forma. Juzgó asimismo que determinadas novedades innegables de los estoicos

no eran más que mejoras, complementos y profundizaciones de Platón, hasta el punto de que Cicerón pudo escribir: «Antíoco, que era llamado Académico, era en realidad un verdadero estoico, con poquísimas cosas diferentes.»

En esencia Antíoco sostiene que los dos objetivos fundamentales, cuya posibilidad de logro habían discutido todos los escépticos —el criterio de verdad y la doctrina del sumo bien— resultan en realidad irrenunciables para cualquiera que se considere filósofo y pretenda tener algo que decir a los hombres.

El escéptico, al dudar acerca de nuestras representaciones (es decir, sobre el criterio de verdad), invierte el sentido de aquello que sirve de base a la existencia humana. Por un lado, al negar el valor de la representación, queda comprometida la posibilidad misma de las diversas artes, que nacen de la memoria y de la experiencia. Por el otro, al negar el valor del criterio, desaparece toda posibilidad de determinar qué es el bien, la posibilidad de determinar qué es la virtud y, por tanto, desaparece la posibilidad de fundamentar una auténtica vida moral. Sin una certidumbre sólida y sin una sólida convicción acerca del fin de la vida humana y las tareas esenciales que debe llevar a cabo, el compromiso moral se desvanece.

Según Antíoco tampoco cabe atrincherarse en el ámbito de lo meramente probable sin el criterio distintivo de lo verdadero, porque en esa hipótesis ni siquiera se hallará lo probable. Si no

puede efectuarse una distinción entre representaciones verdaderas y falsas, ya que carecen de una diferencia específica entre sí, tampoco será posible establecer cuál es la representación que se encuentra próxima a lo verdadero o menos lejana de ello y cuál está en situación contraria. En consecuencia, para salvar lo probable habrá que reintroducir lo verdadero. Ni siquiera estaremos en condiciones de suspender en todos los casos el asentimiento. La evidencia de determinadas percepciones comporta de modo natural el asentimiento. Además, sin él no tendremos memoria, ni experiencia y, en general, no podremos llevar a cabo ninguna acción, con lo cual quedaría bloqueada toda la existencia.

No cabe acusar a los sentidos de que nos engañen. Si los órganos sensoriales no están dañados y las condiciones externas son las adecuadas, como ya había subrayado Aristóteles, los sentidos no nos engañan y tampoco lo hacen las representaciones. No vale apelar, como argumentos en contra, a los sueños, las alucinaciones o los fenómenos de esta clase. Este tipo de representaciones no está dotado de la misma evidencia que las representaciones sensoriales normales. Es innegable, asimismo, la validez de los conceptos, las definiciones y las demostraciones: lo atestiguan la existencia misma de las artes, imposibles de concebir sin tal validez. En último término, lo demuestran también los razonamientos de los escépticos, que sólo pueden tener sentido en la medida en que los conceptos y las demostraciones en general tengan un sentido.

Finalmente hemos visto ya el dilema mediante el cual Antíoco puso en crisis a su maestro Filón, obligándolo a abandonar a Carnéades. En opinión de Antíoco, si se le coloca entre la espada y la pared, el escepticismo se verá obligado a reconocer de una forma inexorable las verdades que niega, con lo cual acabará por desaparecer.

5.6. La postura de Cicerón

Cicerón nació en el 106 a.C. y murió en el 43 a.C., asesinado por los soldados de Antonio. Las numerosas obras filosóficas que han llegado hasta nosotros fueron escritas por él durante la última etapa de su vida. En el 46 a.C. escribió las *Paradoxa Stoicorum*; en el 45 a.C., los *Académica*, que sólo nos han llegado en parte; también de ese año es el *De finibus honorum et malorum*. En el 44 a.C. se publicaron las *Tusculanae disputationes* y el *De natura deorum* y se escribió el *De officiis*. Hay que añadir también otras obras: *De fato*, *De divinatione*, *Cato maior de senectute* y *Laelius de amicitia*. Recordemos, asimismo, las obras políticas *De república* y *De legibus*. Del *De re publica* nos han llegado los dos primeros libros no rompidos del todo, fragmentos del III, del IV y del V, y gran parte del libro VI, que ya en la antigüedad tuvo vida autónoma bajo el título de *Somnium Scipionis*.

Al igual que Filón y Antíoco son los representantes más típicos del eclecticismo en Grecia, Cicerón es el representante más

típico del eclecticismo romano. Antíoco se sitúa decididamente a la derecha de Filón, para emplear una metáfora moderna, mientras que Cicerón sigue más bien la línea de Filón. El primero elabora un eclecticismo decididamente dogmático, mientras que el segundo es partidario de un eclecticismo que de modo cauto y moderado se aproxima al escepticismo. No hay duda de que, desde el punto de vista filosófico, Cicerón se halla por debajo de ambos y no ofrece ninguna novedad comparable a las formulaciones del probabilismo positivo de Antíoco o a la sagaz crítica antiescética de Filón.

Si nos ocupamos de Cicerón en una historia de la filosofía antigua, es más por motivos culturales que teóricos. En primer lugar, Cicerón nos brinda en cierto sentido el más hermoso paradigma de la más pobre de las filosofías, que mendiga jirones de verdad a todas las escuelas. En segundo lugar, Cicerón es con mucho el más eficaz, el más vasto y el más famoso puente a través del cual la filosofía griega se vuelca en el área de la cultura romana y, más tarde, en todo Occidente. Tampoco es éste un mérito teórico, sino un éxito de mediación, de difusión y de divulgación cultural. Todo ello no es óbice para que Cicerón tenga intuiciones felices, e incluso agudas, sobre problemas particulares, especialmente sobre problemas morales —el *De officiis* y las *Tusculanae* son, con gran probabilidad, sus obras más vitales— y lleve a cabo penetrantes análisis. Sin embargo, se trata de intuiciones y de análisis que se sitúan, por así decirlo, en los sectores ínfimos de la filosofía. Sobre los problemas más elevados poco tiene que decir como sucede con

todos los demás representantes de la filosofía romana.

Los maestros que frecuentó Cicerón nos indican con claridad cuál era el horizonte de su pensamiento. En su juventud asistió a las lecciones del epicúreo Pedro y, más tarde, a las del también epicúreo Zenón. Frecuentó los cursos del estoico Diódoro, conoció a fondo el pensamiento de Panecio y estableció estrechos vínculos de amistad con Posidonio. Fue influido de modo decisivo por Filón de Larisa y, durante una temporada, asistió a las clases de Antíoco de Ascalón. Leyó a Platón, a Jenofonte, al Aristóteles exotérico y a algunos filósofos de la antigua Academia y del Peripato, pero siempre dentro de los parámetros de la filosofía de su tiempo. De todos recogió algo y en todos buscó soluciones a determinados problemas, salvo quizás en los epicúreos, con los cuales polemizó de manera muy enérgica. Él mismo se definió como académico de la corriente filónica: también para él en la base de la filosofía se encuentra la probabilidad positiva. Al llevar a cabo una ecléctica fusión de diversas corrientes, Cicerón no contribuyó de un modo esencial en los aspectos teóricos, puesto que dicha fusión ya había sido realizada por los maestros que él había tenido ocasión de escuchar. Cicerón, en definitiva, se limitó a replantearla en términos latinos y a amplificarla cuantitativamente.

C. Marchesi ha escrito con justicia: «Cicerón no aportó ideas nuevas al inundo (...). Su mundo interior es pobre, porque brinda asilo a todas las voces.» Su mayor aportación reside, pues, en la difusión y en la divulgación de la cultura griega. Dentro de este

ámbito, constituye de veras una figura esencial para la historia espiritual de Occidente. «También aquí —escribe asimismo Marchesi— se manifiesta la fuerza divulgadora y animadora del ingenio latino: porque ningún griego habría sido capaz de difundir, como hizo Cicerón, el pensamiento griego por todo el mundo.»

PARTE SÉPTIMA

LA EVOLUCIÓN FINAL DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA

LAS ESCUELAS DE LA ÉPOCA IMPERIAL, PLOTINO Y EL NEOPLATONISMO, Y LOS ÚLTIMOS AVANCES DE LA CIENCIA ANTIGUA

«El anhelo del hombre no sólo debe tender a verse exento de culpa, sino a ser Dios.»

Plotino

CAPÍTULO X

LAS ESCUELAS FILOSÓFICAS PAGANAS DURANTE LOS PRIMEROS SIGLOS DE LA ERA CRISTIANA

1. ÚLTIMOS TESTIMONIOS DEL EPICUREÍSMO Y SU DESAPARICIÓN

1.1. La vitalidad del epicureísmo durante los dos primeros siglos de la era cristiana

Después de una crisis que probablemente duró bastante, el Jardín volvió a revivir en Atenas. Durante el siglo II d.C., según nos refieren numerosos testimonios, era una institución viva. Quizás el documento más interesante lo constituye una carta de Plotina, viuda de Trajano y perteneciente a la escuela epicúrea, dirigida al

emperador Adriano. En dicha carta se pedían determinadas concesiones a favor de la escuela, en especial la libre elección del sucesor en la dirección, aun en la hipótesis de que no poseyese la ciudadanía romana. Esto prueba entre otras cosas que los emperadores anteriores habían restringido severamente la libertad de la escuela y que, por lo tanto, ésta manifestaba una vitalidad que atraía la atención de los políticos. El emperador Marco Aurelio, por su parte, financió con fondos públicos una cátedra de filosofía epicúrea. No obstante, el documento más importante —que atestigua la vitalidad del epicureísmo en el siglo II d.C.— es el grandioso libro mural que hizo grabar Diógenes de Enoanda en Asia Menor. En este libro se ofrece una síntesis del mensaje epicúreo, y las excavaciones arqueológicas a partir de finales del siglo pasado han dado a conocer amplios fragmentos.

¿Por qué decido Diógenes llevar a cabo una empresa tan imponente? Había hallado en Epicuro la doctrina que otorga la paz y tranquilidad al alma, y por amor a todos los hombres dotados de buen sentido, para que no se extraviasen en búsquedas vanas y no fuesen presa de temores sin fundamento, quiso poner a su disposición el mensaje de la salvación. Éstas son sus palabras:

Estando ya en el ocaso de la vida, debido a la vejez, cuando ya falta poco para que me separe de la vida con un hermoso canto a la saciedad de todas las cosas placenteras, quise ayudar enseguida —para que no me sea impedido por la muerte— a quienes poseen buen sentido. Si sólo un hombre, o dos, o tres, o cuatro, o cinco, o

seis (o cuantos existan, oh hombre, en el número de las personas de buen sentido, pero no muchos en ningún caso) estuviesen en una mala disposición de ánimo, llamándolos a mí uno por uno haría todo lo que estuviese en mi mano para llevarlos a una óptima decisión, Empero, puesto que—como dije antes— la mayor parte de los hombres padece la frecuente enfermedad, como si fuese una pestilente epidemia, de sus propias falsas opiniones acerca de las cosas, y dado que estos líennos cada vez son más numerosos (se contagian como ovejas, unos a otros, por su espíritu de imitación) y puesto que además es justo que yo esté dispuesto a salir en ayuda de aquellos que vendrán después que nosotros (en la medida en que también son nuestros, aunque aún no hayan nacido) y asimismo es deber de humanidad el preocuparse por los forasteros que se hallan entre nosotros, y ya que los auxilios ofrecidos por este escrito afectan a muchas personas, quise poner en común los remedios de la salvación, por medio de este pórtico. Muy pronto podréis conocer todas las formas en que éstos han ido apareciendo paulatinamente. Hemos hecho desaparecer los temores, que sin razón se habían adueñado de nosotros; luego, en cuanto a los dolores, hemos cortado de raíz aquellos que son vanos y con cuidado hemos ido poco a poco reduciendo aquellos que son naturales, convirtiéndolos en algo infinitamente pequeño...

Diógenes no quiso limitar este mensaje a sus conciudadanos y lo extendió no sólo a los forasteros, sino también a los extranjeros: a todos los hombres sin distinción, tanto griegos como bárbaros,

porque los hombres todos son ciudadanos de aquella única patria que es el mundo. «Y sin duda, también hacemos esto por los llamados extranjeros, que en realidad no son tales: porque, de acuerdo con cada división de la tierra, todos tienen su propia patria, pero con respecto al conjunto completo de este mundo, la única patria de todos es toda la tierra y la única morada es el mundo.» Esta doctrina había nacido y se había desarrollado sobre todo en el ámbito del Pórtico (y asimismo entre los cínicos), pero a esta altura el epicureísmo podía también asumirla, porque concordaba con sus principios de fondo.

1.2. La desaparición del epicureísmo

El escrito moral de Diógenes de Enoanda representa probablemente la última y más significativa manifestación de epicureísmo. A principios del siglo III d.C., Diógenes Laercio, si bien no compartió sin más la doctrina del Jardín, dio muestras palpables de apreciarla más que a todas las otras, dedicando a Epicuro y al Jardín el décimo libro completo de sus *Vidas de los filósofos*, que es el libro con el que concluye toda su obra. Precisamente a través de este libro han llegado hasta nosotros las obras de Epicuro que aún podemos leer en su integridad.

Por lo que respecta en particular al Jardín de Atenas —el cual, como ya hemos dicho, había resurgido como institución—hay que advertir que, en el caso de que haya llegado hasta el siglo m, en

ninguna eventualidad pudo sobrevivir más allá del 267 d.C., año en que la invasión de los hérulos destruyó los lugares en que se piensa estaba situada la sede de la escuela. Sin duda alguna, en el siglo IV d.C. el epicureísmo se había extinguido ya. Como nos atestigua el emperador Juliano, los libros de Epicuro habían sido destruidos y la mayor parte de ellos habían desaparecido de la circulación. Los mensajes del neoplatonismo por un lado y del cristianismo por el otro habían conquistado casi por completo a los espíritus de esta época.

2.1. Características del neoestoicismo

El último florecimiento de la filosofía del Pórtico tuvo lugar en Roma, donde asumió rasgos peculiares y específicos, hasta el punto que los historiadores de la filosofía coincidieron en utilizar el término de «neoestoicismo» para calificarlo. A este propósito hay que advertir que el estoicismo fue la filosofía que contó siempre en Roma con el mayor número de seguidores y de admiradores, tanto en el período republicano como en el período imperial. La desaparición de la república, con la consiguiente pérdida de libertades ciudadanas, reforzó de modo notable en los espíritus más sensibles el interés por los estudios en general y por la filosofía estoica en particular. Las características generales del espíritu romano, que sentía como auténticamente esenciales sólo los problemas prácticos y no los puramente teóricos, junto con los rasgos particulares del momento histórico que analizamos, nos permiten explicar con facilidad la curva

peculiar que adopta la problemática de la última etapa del Pórtico.

a) En primer lugar, el interés por la ética —que ya se hallaba en primer plano a partir del estoicismo medio— en el Pórtico romano de la época imperial se convierte en predominante y, en algunos pensadores, en casi exclusivo.

b) Se reduce de forma apreciable el interés por los problemas lógicos y físicos, la teología misma, que formaba parte de la física, adquiere matices que pueden calificarse de espiritualistas, al menos desde un punto de vista tendencial.

c) El individuo, al haberse suavizado notablemente los lazos que le vinculan al Estado y a la sociedad, buscaba su propia perfección en la interioridad de su conciencia, creando así una atmósfera intimista, que jamás había aparecido en la filosofía anterior, por lo menos en esta medida tan elevada.

d) Hizo irrupción un fuerte sentimiento religioso, que transformó de manera bastante acentuada el talante espiritual del viejo Pórtico. En los escritos de los nuevos estoicos hallamos toda una serie de preceptos que recuerdan los preceptos evangélicos, por ejemplo, el parentesco común de todos los hombres con Dios, la fraternidad universal, la necesidad del perdón, el amor al prójimo y hasta el amor a aquellos que nos hacen mal.

e) El platonismo, que ya había ejercido cierto influjo sobre Posidonio, inspiró numerosas páginas de los estoicos romanos, con sus nuevas características medioplatónicas. Merece una especial

atención el hecho de que haya ejercido una influencia inequívoca precisamente el concepto de filosofía y de vida moral como asimilación a Dios y como imitación de Dios.

2.2. Séneca

Lucio Anneo Séneca nació en Córdoba entre finales de la época pagana y comienzos de la era cristiana. Participó activamente y con éxito en la vida política de Roma. Condenado al suicidio por Nerón en el 65 d.C., Séneca se dio muerte a sí mismo con estoica firmeza y con una admirable presencia de ánimo. De la rica producción de Séneca han llegado hasta nosotros: *De providentia*, *De constantia sapientis*, *De ira*, *Ad Marciam de consolatione*, *De vita beata*, *De otio*, *De tranquillitate animi*, *De brevitae vitae*, *Ad Polybium de consolatione*, *Ad Helviam matrem de consolatione* (todos estos escritos reciben también el nombre conjunto de *Dialogorum libri*). Además de éstos, también se conservan: *De clementia*, *De beneficiis*, *Naturales quaestiones* (en ocho libros) y la imponente colección de las *Epístolas a Lucillo* (124 cartas agrupadas en 20 libros). Asimismo poseemos algunas tragedias, destinadas más a la lectura que a la representación y en cuyos personajes se encarna la ética de Séneca (*Hercules furens*, *Troades*, *Phoenissae*, *Medea*, *Phaedra*, *Oedipus*, *Agamemnon*, *Thyestes*, *Hercules Oetaeus*).

Sin ninguna duda, Séneca es uno de los representantes del

Pórtico en los que se vuelve más evidente aquella preocupación por la idea de Dios, aquella tendencia a abandonar el panteísmo y aquellas actitudes espiritualistas de las que hemos hablado antes, inspiradas todas ellas por una acusada sensibilidad religiosa. Es cierto que en muchos textos Séneca parece plenamente coherente con el dogma panteísta del Pórtico: Dios es la providencia inmanente, es la razón intrínseca que se plasma en la materia, es la naturaleza, el hado. Sin embargo, allí donde la reflexión de Séneca se muestra más original al captar e interpretar el sentimiento de lo divino, su noción de Dios asume rasgos espirituales y hasta personales, que superan los esquemas de la ontología estoica.

También en el campo de la psicología se encuentra un fenómeno similar. Séneca subraya el dualismo entre alma y cuerpo con unos matices que a menudo recuerdan de cerca el Fedón platónico. El cuerpo es peso, vínculo, cadena, cárcel del alma; el alma es el verdadero hombre, que tiende a liberarse del cuerpo para alcanzar la pureza. Como resulta evidente, estas nociones no concuerdan con las afirmaciones estoicas de que el alma es el cuerpo, es substancia pneumática y tenue hálito, afirmaciones que Séneca reitera a pesar de todo. Lo cierto es que intuitivamente Séneca va más allá del materialismo estoico; después, al faltarle las categorías ontológicas necesarias para fundamentar y desarrollar tales intuiciones, se queda a medio camino de la conclusión.

Basándose siempre en el análisis psicológico que domina a la perfección, Séneca descubre la consciencia en cuanto fuerza

espiritual y moral fundamental para el hombre, y la coloca en un primer plano, como nadie había hecho antes que él, en el ámbito de la filosofía griega y romana. La conciencia es un conocimiento lúcido del bien y del mal, originario e imposible de eliminar. Nadie puede esconderse ante ella, porque el hombre no puede ocultarse ante sí mismo. El malvado puede huir del castigo de la ley, pero no de la conciencia que le remuerde de forma inexorable y que es el juez más implacable.

Como ya hemos visto con anterioridad el Pórtico insiste sobre el hecho de que la disposición del ánimo determina la moralidad de la acción. Sin embargo, esta disposición del ánimo, en conformidad con la tendencia básicamente intelectualista de toda la ética griega, desemboca en el conocimiento que es propio del sabio y se confunde con dicho conocimiento. Séneca avanza un poco más y habla expresamente de «voluntad». Por primera vez en el pensamiento clásico, habla de la voluntad como facultad distinta del conocimiento. En el logro de este descubrimiento la lengua latina le prestó a Séneca una ayuda decisiva: en efecto, el griego no posee ningún término que se corresponda perfectamente con voluntas. No supo, empero, otorgar el adecuado fundamento teórico a su descubrimiento.

Existe otro rasgo que distingue a Séneca del estoicismo antiguo y de la totalidad de los filósofos griegos: su acentuado sentido del pecado y de la culpa, que mancilla a todos los hombres. El hombre es estructuralmente pecador, afirma nuestro filósofo. De

forma indudable, esta afirmación se halla en una antítesis total con la pretendida perfección que el estoico antiguo de manera dogmática atribuía al sabio. Séneca, en cambio, piensa que si alguien jamás pecase, no sería hombre: el propio sabio, en la medida en que es hombre, no puede no pecar.

En el ámbito estoico quizás haya sido Séneca el pensador que más radicalmente se opuso a la institución de la esclavitud y a las distinciones sociales. El verdadero valor y la verdadera nobleza sólo son concedidos por la virtud y ésta se encuentra a disposición de todos sin distinción alguna: lo único que quiere es el «hombre desnudo». La nobleza y la esclavitud sociales dependen de la suerte, y entre los antepasados más antiguos de todos los hombres hay tanto siervos como nobles. En un principio, todos los hombres eran completamente iguales. La única nobleza que posee sentido es aquella que el hombre se construye en la dimensión del espíritu. Ésta es la norma que Séneca propone para regular el modo en que debe comportarse el amo ante el esclavo y el superior ante el inferior: «Compórtate con los inferiores como quisieras que se comportasen contigo aquellos que se hallan por encima de ti.» Esta máxima está muy próxima al espíritu evangélico. Por lo que respecta a la relación entre los hombres en general, Séneca coloca en su base la fraternidad y el amor. El texto siguiente expresa su pensamiento de manera paradigmática:

La naturaleza nos hace hermanos, engendrándonos de los mismos elementos y destinándonos a los mismos fines. Puso en

nosotros un sentimiento de amor recíproco mediante el cual nos ha hecho sociables, ha otorgado a la vida una ley de equidad y de justicia y, según los principios ideales de su ley, es más dañoso ofender que ser ofendido. Dicha ley prescribe que nuestras manos estén siempre dispuestas a hacer el bien. Conservamos siempre en el corazón y en los labios aquel verso: «Soy hombre, y nada de lo humano me es ajeno.» Tengamos siempre presente este concepto, que hemos nacido para vivir en sociedad. Y nuestra sociedad humana es semejante a un arco construido con piedras, que no cae, porque las piedras oponiéndose las unas a las otras se sostienen mutuamente y por lo tanto sostienen el arco.

2.3. Epicteto

Epicteto nació en Hierápolis, en Frigia, entre el 50 y el 60 d.C. Poco después del 70 d.C., siendo aún esclavo, empezó a frecuentar los cursos de Musonio, que le revelaron su propia vocación de filósofo. Expulsado de Roma por Domiciano, junto con otros filósofos (en el 88/89 d.C. o en el 92/93 d.C.), abandonó Italia y se retiró a la ciudad de Nicópolis en el Epiro, donde fundó una escuela que obtuvo un gran éxito y atrajo oyentes de muchas partes. No se conoce la fecha de su muerte (que algunos sitúan en el 138 d.C.). Epicteto no escribió ninguna obra, puesto que quería acomodarse al modelo del filosofar socrático. Afortunadamente, asistió a sus lecciones el historiador Flavio Arriano, que tuvo la feliz

idea de ponerlas por escrito, quizás durante el segundo decenio del siglo II d.C. Así nacieron las Diatribas, divididas en ocho libros, de los cuales se conservan cuatro. Arriano compiló también un Manual (Encheiridion), extrayendo las máximas más significativas de las Diatribas.

El gran principio de la filosofía de Epicteto consiste en dividir las cosas en dos grupos: a) las que se hallan en nuestro poder (opiniones, deseos, impulsos y aversiones); b) las que no se hallan en nuestro poder (todas aquellas que no constituyen actividades nuestras: cuerpo, parientes, propiedades, reputación, etc.). El bien y el mal sólo se encuentran en el grupo de las cosas que están en nuestro poder, puesto que dependen de nuestra voluntad. No se encuentran en el otro grupo, porque las cosas que no se hallan en nuestro poder no dependen de nuestra voluntad.

En esta dirección filosófica ya no hay lugar para el compromiso con los «indiferentes» o con las cosas intermedias. La elección es radical, perentoria y definitiva: los dos grupos de cosas no pueden buscarse al mismo tiempo, ya que las unas implican la pérdida de las otras, y viceversa. Todas las dificultades de la vida y todos los errores que se cometen dependen de que no se tenga en cuenta esta distinción fundamental. Quien elige la segunda clase de cosas —la vida física, el cuerpo y sus placeres, las propiedades— no sólo se enfrenta con desengaños y contrariedades, sino que además pierde su libertad, al convertirse en esclavo de aquellas cosas y de aquellos hombres que constituyen o dispensan los bienes

y las ventajas materiales. En cambio, quien rechaza en bloque las cosas que no dependen de nosotros y centra su atención en aquellas que dependen de nosotros, se vuelve auténticamente libre: lleva a cabo actividades que son nuestras, vive la vida que quiere y, por consiguiente, alcanza la satisfacción espiritual, la paz del alma.

Epicteto coloca la prohairesis como fundamento moral, en lugar de un criterio abstracto de verdad. La prohairesis (pre-elección, pre-decisión) es la decisión y la elección de fondo, que el hombre realiza de una vez para siempre y mediante la cual determina la clave de su ser moral, de la que dependerá todo lo que haga y la forma en que lo haga. Como es evidente, para Epicteto la auténtica prohairesis coincide con la aceptación de su gran principio, que sirve para distinguir las cosas que están en nuestro poder de aquellas que no lo están, y que establece que sólo las primeras son bienes. También es obvio que, una vez realizada esta elección fundamental, las elecciones particulares —cada una de las acciones— surgirán como consecuencias de aquélla. La elección fundamental constituye la substancia de nuestro ser moral. Por lo tanto Epicteto puede afirmar con razón: «No eres carne o huesos, sino elección moral: y si ésta es bella, tú serás bello.»

Al lector moderno es posible que la elección fundamental le parezca un acto de la voluntad. Si así fuese, la ética de Epicteto sería una ética voluntarista. En realidad, no es así: la prohairesis es un acto de la razón, es un juicio cognoscitivo. El fundamento de la prohairesis sigue siendo la noción socrática de ciencia.

Epicteto no rechaza la concepción inmanentista que es propia del Pórtico, pero le introduce una considerable vertiente espiritual y religiosa. Los gérmenes que coloca en ella, aunque no lleven a la superación del panteísmo materialista, conducen sin embargo a una posición que se halla al límite de la ruptura y que sirve para agrietar en diversos puntos la doctrina del estoicismo antiguo.

Dios es inteligencia, ciencia, recta razón, bien. Dios es providencia que se ocupa de las cosas en general y de cada uno de nosotros en particular. Obedecer al logos y hacer el bien, en consecuencia, quiere decir obedecer a Dios, hacer la voluntad de Dios; servir a Dios significa, asimismo, alabar a Dios. La libertad coincide con el someterse al querer de Dios.

El tema del parentesco del hombre con Dios —tema que ya había surgido en el estoicismo antiguo— también asume inflexiones muy espiritualistas y casi cristianas.

Al igual que sucedía en Séneca, tampoco Epicteto sabe otorgar a las nuevas cuestiones que plantea la adecuada base ontológica. Todo lo que Epicteto nos dice acerca del hombre (acerca de la elección fundamental) resultaría mucho más correcto desde el punto de vista teórico si estuviese colocado en el seno de una metafísica dualista de tipo platónico, y no en el de la concepción monista-materialista del estoicismo. Y lo que nos dice acerca de Dios supondría unos avances metafísicos más maduros incluso que

los elaborados por Platón y por Aristóteles a este respecto.

2.4. Marco Aurelio

Marco Aurelio nació en el 121 d.C. Subió al trono a los cuarenta años, en el 161. Murió en el 180. Su obra filosófica, redactada en lengua griega, se titula *Pensamientos* y consiste en una serie de máximas, sentencias y reflexiones compuestas incluso a lo largo de las duras campañas militares, que no tenían como objetivo el ser publicadas. Una de las características del pensamiento de Marco Aurelio que más impresiona al lector de sus *Pensamientos* es la insistencia con que se expone y se reitera la caducidad de las cosas, su paso inexorable, su monotonía, su insignificancia y su nulidad substancial.

Este sentimiento acerca de las cosas se halla ya definitivamente alejado del sentimiento griego, no sólo del vigente en la época clásica, sino también del que es propio del primer helenismo. El mundo antiguo está desapareciendo y el cristianismo conquista los espíritus de un modo inexorable. Ya se está llevando a la práctica una gigantesca revolución espiritual, que vacía el antiguo significado que poseían todas las cosas. Y precisamente esta alteración es la que crea en el hombre un sentido de la nulidad del todo.

Marco Aurelio, empero, está profundamente convencido de que el antiguo mensaje estoico continúa en disposición de mostrar

que las cosas y la vida tienen un sentido, más allá de su aparente nulidad, a) En el plano ontológico y cosmológico, la visión pan teísta del Uno-todo —origen y destino de todo— rescata las existencias individuales de la falta de sentido y de la vaciedad, b) En el plano ético y antropológico, el deber moral es el que otorga sentido a la vida. En este plano, y en más de un momento, Marco Aurelio llega a refinar determinados conceptos de la ética estoica hasta el punto de rozar conceptos evangélicos, si bien sobre bases distintas. Marco Aurelio no vacila en quebrantar expresamente la ortodoxia estoica, sobre todo cuando trata de fundamentar la distinción entre el hombre y las demás cosas, y la relación del hombre con los dioses.

Como es sabido, el estoicismo distinguía en el hombre un cuerpo y un alma, concediéndole a ésta una clara preeminencia. Sin embargo, la distinción nunca pudo ser radical, puesto que el alma seguía siendo siempre un ente material, un soplo cálido —un pneuma— y, por lo tanto, con la misma naturaleza ontológica que el cuerpo. Marco Aurelio rompe este esquema y supone en el hombre tres principios constitutivos: a) el cuerpo, que es carne; b) el alma, que es soplo o pneuma; c) el intelecto o mente (*nous*), superior al alma. El estoicismo identificaba al hegemónico o principio rector del hombre (la inteligencia) con la parte más elevada del alma, pero Marco Aurelio lo coloca fuera del alma y lo identifica con el *nous*, con el intelecto.

Si tenemos en cuenta lo que acabamos de exponer, se comprende a la perfección que el alma intelectual constituya para

Marco Aurelio nuestro verdadero yo, el refugio seguro al que debemos retirarnos para defendernos de todo peligro y para hallar las energías que nos hacen falta para vivir una vida digna de seres humanos.

El hegemónico —es decir, el alma intelectual, que es nuestro demonio— es invencible, si quiere. Nada puede obstaculizarlo, nada puede hacerlo ceder, nada puede afectarlo, ni el fuego ni el hierro, ni ninguna clase de violencia, si él no quiere. Sólo puede afectarlo el juicio que él emita sobre las cosas; pero en ese caso no son las cosas las que le angustian, sino las opiniones falsas que él mismo ha generado. Si se mantiene recto e incorrupto, el nous es el refugio que concede al hombre la paz absoluta.

El estoicismo antiguo ya había subrayado el vínculo común que enlaza a todos los hombres, pero sólo el neoestoicismo romano elevó este vínculo hasta convertirlo en mandamiento de amor. Marco Aurelio se internó sin reservas por este camino: «Y es propio del alma racional amar al prójimo, lo cual es verdad y humildad.» El sentimiento religioso de Marco Aurelio también va mucho más allá que el del antiguo estoicismo. «Dar gracias a los dioses desde lo profundo del corazón», «tener a Dios siempre en la mente», «invocar a los dioses», «vivir con los dioses», son significativas expresiones que aparecen una y otra vez en los Pensamientos, cargadas de nuevas connotaciones. A este respecto, el siguiente pensamiento es el más elocuente de todos:

Los dioses, o no pueden nada, o pueden algo. Si nada pueden ¿por qué elevas plegarias ante ellos? Si pueden algo, ¿por qué no les ruegas que te concedan no temer ni desear ninguna de estas cosas, no amargarte por ninguna de ellas, en lugar de obtenerla o de evitarla? Porque, en cualquier caso, si pueden prestar ayuda a los hombres, deben prestársela también en esto. Quizás digas: «Los dioses me han concedido la facultad de actuar a este respecto.» Entonces, ¿no es mejor que tú te beneficies libremente de lo que está en tu poder, en lugar de afanarte con servilismo y cobardía por lo que no se encuentra en tu poder? y además, ¿quién te ha dicho que los dioses no nos ayudan incluso en aquello que está en nuestro poder? Comienza a rogarles en este sentido y ya verás.

El estoicismo llegó con Marco Aurelio a su triunfo más elevado, en la medida en que —como ha sido puesto de relieve con justicia— «un emperador, el soberano de todo el mundo conocido, se profesó estoico y obró como estoico» (M. Pohlenz). Sin embargo, inmediatamente después de Marco Aurelio, el estoicismo comenzó su ocaso definitivo y pocas generaciones después, en el siglo III d.C., desapareció como corriente filosófica autónoma.

3. EL RENACIMIENTO DEL PIRRONISMO Y EL NEOESCEPTICISMO

3.1. Enesidemo y el replanteamiento del pirronismo

El giro ecléctico-dogmático que se había producido en la Academia y sobre todo la toma de posiciones próximas al estoicismo por parte de Antíoco, obligaron a algunos pensadores —convencidos todavía de la validez de las posturas escépticas defendidas por Arcesilao y por Carnéades— a denunciar el nuevo dogmatismo y a formular un replanteamiento aún más radical de las tesis escépticas. Debido a ello, Enesidemo de Cnosos abrió en Alejandría una nueva escuela escéptica, no escogiendo como punto de referencia a un pensador vinculado con la Academia —que ya se hallaba definitivamente comprometido— sino a un pensador que, reinterpretado de un modo particular, podía inspirar y nutrir mejor que nadie el nuevo escepticismo. Este modelo fue hallado en Pirrón de Elis y los Razonamientos pirrónicos escritos por Enesidemo se convirtieron en el manifiesto del nuevo movimiento. La obra —que está dedicada a Lucio Tubero, un ilustre romano vinculado con el círculo de los Académicos— es todo un desafío, a causa de su elocuente e innovador programa. Todos los elementos a nuestra disposición sugieren como fecha de redacción de este escrito alrededor del año 43 a.C., inmediatamente después de la muerte de Cicerón. Éstos son los puntos esenciales del manifiesto de Enesidemo:

Los filósofos de la Academia son dogmáticos: afirman ciertas cosas sin incertidumbres y rechazan otras sin vacilar. En cambio, los seguidores de Pirrón hacen profesión de duda y se hallan libres de todo dogma. Ninguno de ellos ha afirmado jamás que todas las

cosas sean comprensibles o incomprensibles, sino que no son más en un modo que en el otro, o que a veces son comprensibles y a veces no lo son, o bien que son comprensibles para uno y no lo son para otro. Tampoco han dicho que todas en conjunto o algunas de ellas sean perceptibles, sino que no son más perceptibles que no perceptibles, o que a veces son perceptibles y a veces no lo son, o bien que para uno son perceptibles y para otro no lo son. En realidad, no existe lo verdadero o lo falso, lo probable o lo improbable, el ser o el no ser, sino que la misma cosa —por así decirlo— no resulta más verdadera que falsa, o más probable que improbable, o más ser que no ser, o a veces esto y a veces aquello, o para uno de una clase y para el otro de otra. En general, los pirrónicos no definen nada y ni siquiera definen esto: que nada se pueda definir. En cambio, dice: nosotros hablamos sin tener que expresar lo que es objeto de pensamiento. Sostienen asimismo que los filósofos de la Academia —especialmente, los contemporáneos— se remontan a veces a opiniones estoicas y, a decir verdad, parecen estoicos que polemizan con otros estoicos.

Afirmar que una cosa «no es más esto que aquello» —como hemos visto que sucedía en Pirrón— implicaba la negación de la validez de los principios de identidad, de no contradicción y de tercero excluido. Por lo tanto implicaba la negación de la substancia y de la estabilidad en el ser de las cosas, y comportaba en consecuencia su total indeterminación o, como reiteró también Enesidemo, su desorden y su confusión. Enesidemo se propuso de

forma programática mostrar que esta confusión era precisamente la condición natural de las cosas. Para conseguirlo, puso de manifiesto que, a la aparente tuerza persuasiva de las cosas, siempre se pueden contraponer consideraciones dotadas de igual grado de credibilidad, que anulan —o por lo menos compensan en sentido contrario— aquella fuerza persuasiva aparente. Con este fin elaboró lo que hoy podríamos calificar de tabla de las categorías supremas de la duda y que los antiguos llamaban los «tropos» o «modos» que conducen a la suspensión del juicio.

Ésta es la tabla de los tropos, que se hizo muy famosa. 1) Los distintos seres vivos poseen constituciones muy diferentes, que implican sensaciones contrastantes entre sí. 2) Aunque nos limitemos en nuestro examen a los seres humanos, advertimos que entre ellos existe una diversidad tal en el cuerpo y en lo que se llama alma, que comporta asimismo radicales diversidades en las sensaciones, en los pensamientos, en los sentimientos y en las actitudes prácticas. 3) Incluso en el mismo hombre individual, difiere la estructura de cada sentido, lo cual implica sensaciones que contrastan entre sí. 4) En el individuo humano también resultan bastante cambiantes las disposiciones, los estados de ánimo y las situaciones; por consiguiente, también lo serán las correspondientes representaciones. 5) Según posean distinta educación o pertenezcan a diversos pueblos, los hombres manifiestan opiniones diferentes acerca de todo (valores morales, Dios, leyes, etc.). 6) No existe ninguna cosa que aparezca en toda su pureza: todo se halla

mezclado entre sí y, por lo tanto, esto condiciona nuestras representaciones. 7) La distancia y la posición en que se encuentran los objetos condicionan las representaciones que de ellos tenemos. 8) Los efectos que producen las cosas varían según la cantidad de éstas. 9) Nosotros captamos todas las cosas en relación con otras, nunca por sí solas. 10) Los fenómenos, según la frecuencia con que aparezcan, modifican nuestro juicio. Por todos estos motivos, pues, se impone la suspensión del juicio (epoche).

La elaboración de esta tabla no fue más que una primera aportación de Enesidemo al relanzamiento del pirronismo. Además, nuestro filósofo intentó reconstruir el mapa de las dificultades que impiden la construcción de una ciencia, desmantelando sistemáticamente las condiciones y los fundamentos postulados por la ciencia. Para hacerlo tuvo que apelar, en cierta medida, a algunas de las argumentaciones que ya habían sido utilizadas por el escepticismo académico. La posibilidad de la ciencia supone, en general, tres cosas; a) la existencia de la verdad; b) la existencia de las causas (de los principios o razones causales); c) la posibilidad de una inferencia metafenoménica, es decir, la posibilidad de entender las cosas que se ven en cuanto signos (efectos) de cosas que no se ven (y que deben postularse como causas necesarias para explicar las cosas que se ven).

Enesidemo trató de invalidar estos tres factores, insistiendo de modo especial en el segundo. Se propuso redactar con este objeto otra tabla de tropos, es decir, de errores típicos que comete el

que quiera buscar la causa de las cosas. A lo largo de estas críticas Enesidemo, sin lugar a dudas, demostró una gran perspicacia. Hay que observar, empero, que Enesidemo, al formular estas críticas y al elaborar esta tabla, se manifestaba en realidad profundamente penetrado por aquella mentalidad etiológica (la mentalidad típica de la filosofía griega) que quería destruir. En efecto, procede a una detallada enumeración de las causas por las que no sería posible investigar las causas: lo que pretendía, en definitiva, era descubrir las causas por las que no es posible descubrir las causas. Éste es uno de los más elocuentes ejemplos que sirven para demostrar cómo ciertas verdades quedan reafirmadas, precisamente en el momento en que se pretende negarlas.

Al denunciar la pretensión de hallar las causas de los fenómenos, se alude al problema de la inferencia o, para emplear el lenguaje de los antiguos, al problema de los signos, al que Enesidemo dedicó un análisis específico, quizás el primero que se haya realizado en el ámbito del pensamiento antiguo. El principio según el cual lo que aparece (el fenómeno) es una rendija que se abre sobre lo invisible, resume una profunda convicción de toda la filosofía y toda la ciencia griega. De acuerdo con este principio y partiendo de lo que se manifiesta a los sentidos, es posible remontarse a lo que no entra en el ámbito de éstos. En otras palabras, se hace posible inferir, partiendo del fenómeno, la causa metafenomenica. Así, el fenómeno se transforma en signo, en indicio de otra cosa, que no aparece ante los sentidos: la causa

fenomenica. Enesidemo quiso poner en tela de juicio este principio, mostrando que las cosas que aparecen sólo pueden ser interpretadas como signos de una manera arbitraria y por lo tanto indebida. Cuando se pretende interpretar un fenómeno como si fuese un signo, uno ya se está situando en un plano metafenomenico: se entiende aquel fenómeno como si fuera el efecto (que aparece) de una causa (que no aparece). En otras palabras, se presupone (indebidamente) la existencia de un nexo ontológico causa-efecto y su validez universal.

Sexto Empírico nos refiere que Enesidemo combinó su escepticismo con el heraclitismo y en sus Hipótesis pirrónicas escribe textualmente: «Enesidemo afirmaba que la corriente escéptica es una senda que conduce a la filosofía heraclitiana», lo cual se comprende a la perfección. A partir del instante en que Enesidemo disolvía el ser en el aparecer, el «en sí» en el «para nosotros», la substancia en el accidente —como ya había hecho Pirrón— eliminaba el fondo estable del ser y de la substancia. Por consiguiente, había que desembocar en el heraclitismo o, mejor dicho, en aquella forma de heraclitismo que dejando de lado la ontología del logos y de la armonía de los contrarios, ya a partir de Cratilo había puesto el acento sobre la movilidad universal y sobre la inestabilidad de todas las cosas. Pirrón, en cambio, había desembocado —como ya hemos visto— en una forma de eleatismo en negativo, paralela al tipo de heraclitismo que acabamos de mencionar.

Enesidemo tuvo que ocuparse a fondo de las ideas morales, sobre todo con el objetivo de demoler las doctrinas de sus adversarios en este ámbito. Negó que los conceptos de bien, de mal y de indiferentes (preferibles y no preferibles) perteneciesen al dominio de la comprensión humana y del conocimiento. Criticó además la validez de las nociones propuestas por los dogmáticos con respecto a la virtud. Por último puso en discusión de modo sistemático la posibilidad de entender como fin la felicidad, el placer, la sabiduría o cualquier otro concepto similar, oponiéndose a todas las escuelas filosóficas. Defendió, sin términos medios, la inexistencia de un telos, es decir, de un fin. Para él, como para los escépticos que le precedieron, el único fin podía consistir, en el mejor de los casos, en la suspensión del juicio y su consiguiente estado de imperturbabilidad.

3.2. El escepticismo desde Enesidemo hasta Sexto Empírico

Poseemos escasas referencias sobre la historia del escepticismo posterior a Enesidemo. Sólo conocemos bien a Sexto Empírico, cuyas obras principales han llegado hasta nosotros, y que vivió alrededor de dos siglos más tarde que Enesidemo. Al parecer, a lo largo de este lapso, el escepticismo siguió primero las huellas de Enesidemo y más tarde, se fundió con la corriente de la medicina empírica, convirtiéndose así en un escepticismo sensible a vertientes

empíricas. Agripa, que vivió en la segunda mitad del siglo I d.C. o entre los siglos I y II d.C., continuó avanzando por el camino que había recorrido Enesidemo. Agripa se hizo famoso sobre todo por la redacción de una nueva tabla de los tropos, más radical que la anterior, en la que trataba de demostrar la relatividad de las sensaciones y de los razonamientos. La tabla puede resumirse en tres puntos. Quien pretenda explicar mediante un razonamiento, cae por fuerza en uno de los siguientes errores: 1) se pierde en un proceso hasta el infinito; 2) incurre en un círculo vicioso, en el llamado «dialelo» (la cosa que se toma como explicación y la cosa que se quiere explicar se necesitan recíprocamente); 3) se apela a puntos de partida que son meramente hipotéticos.

Con Menodoto de Nicomedia, que vivió probablemente en la primera mitad del siglo II d.C., se lleva a cabo la fusión entre escepticismo y medicina empírica. Quizás se remonte a Menodoto la distinción entre signos indicativos y signos rememorativos (y la consecuente declaración de legitimidad de estos últimos), que aún no estaba presente en Enesidemo. El signo rememorativo, para describirlo en términos modernos, es una simple asociación mnemónica entre dos o más fenómenos, adquirida a través de la experiencia, por haber constatado en distintas ocasiones que dichos fenómenos se presentan unidos en la práctica. Cuando se presenta uno de estos fenómenos, por ejemplo el humo, esa asociación permite inferir el otro o los otros fenómenos (por ejemplo, el fuego, su luz y su calor).

En general, sin embargo, junto al planteamiento negativo que es propio del escepticismo pirrónico, Menodoto exponía el elemento positivo consistente en apelar a la experiencia y en el uso del método empírico. Precisamente este nexo positivo con la experiencia es la novedad que caracteriza la última fase del escepticismo inaugurado por Menodoto, que llega a la madurez y a la plena conciencia únicamente con Sexto Empírico. Sexto vivió durante la segunda mitad del siglo II d.C. y murió probablemente al comenzar el siglo III d.C. No sabemos dónde ejerció la enseñanza. Al parecer, ya en la época del maestro de Sexto, la escuela se había trasladado fuera de Alejandría. Además de las Hipotiposis pirrónicas, nos han llegado otras dos obras de Sexto: *Contra los matemáticos*, en seis libros, y *Contra los dogmáticos*, en cinco libros. Suelen citarse bajo el título unitario *Contra los matemáticos* (se entiende aquí por matemáticos aquellos que profesan artes y ciencias) y de acuerdo con la numeración de los libros desde uno hasta once. El fenomenismo de Sexto se formula en términos claramente dualistas: el fenómeno se convierte en la impresión o la afección sensible del sujeto y, como tal, se contrapone al objeto, a la cosa externa, diferente del sujeto, y a la que se supone como causa de la afección sensible del sujeto. Él fenomenismo de Pirrón y de Enesidemo, al disolver la realidad en su mero aparecer, era una forma de fenomenismo absoluto, metafísico. Hay que recordar que el fenomenismo de Pirrón conducía expresamente a admitir una naturaleza de lo divino y del bien que vive eternamente y de la cual

proviene hasta el hombre la vida más igual. El de Enesidemo, por su parte, llevaba de manera expresa a una visión heraclitiana de lo real. En cambio, el fenomenismo de Sexto Empírico constituye una forma de fenomenismo con un carácter rigurosamente empírico y antimetafísico. El fenómeno, en cuanto simple afección del sujeto, no agota en sí toda la realidad, sino que deja en su exterior el objeto externo. A éste no se lo declara incognoscible de derecho —lo cual implicaría caer en una forma de dogmatismo negativo— pero se lo considera, al menos, incognoscible de hecho.

Sexto admite la licitud de que el escéptico asienta a determinadas cosas, esto es, a las afecciones vinculadas con las representaciones sensoriales. Se trata de un asentimiento empírico y, por lo tanto, no dogmático: «Aquellos que dicen que los escépticos suprimen los fenómenos, me da la impresión de que no han oído lo que se afirma entre nosotros: nosotros no subvertimos aquello que, sin el concurso de la voluntad, nos lleva a asentir en conformidad con la afección provocada por la representación sensible (...); y éstos son los fenómenos.»

La fusión del escepticismo con el empirismo médico comportó también en el campo de la ética un notable distanciamiento con respecto a las posiciones del pirronismo originario. Sexto construye una especie de ética del sentido común, muy elemental, e intencionadamente primitiva. Escribe: «No sólo no contrariamos la vida, sino que la defendemos, asintiendo sin dogmatismo a todo lo que ella nos confirma, pero oponiéndonos a

las cosas que los dogmáticos inventan por su cuenta.»

De acuerdo con Sexto se hace posible vivir según la experiencia común y según la costumbre, si nos atenemos a estas cuatro reglas elementales: a) seguir las indicaciones de la naturaleza; b) seguir los impulsos de nuestras afecciones, que nos empujan, por ejemplo, a comer cuando tenemos hambre y a beber cuando sentimos sed; c) respetar las leyes y las costumbres del propio país, aceptando desde un punto de vista práctico la correspondiente valoración de la piedad como bien y la impiedad como mal; d) no permanecer inactivo, sino ejercer algún arte.

El escepticismo empírico, como consecuencia, no predica la apatía sino la «metriopatía», es decir, la moderación de las afecciones cuya necesidad ha sido comprobada. También el escéptico padece hambre, frío y otras afecciones semejantes. Sin embargo, se niega a considerarlas como males objetivos, males por naturaleza, y limita así las perturbaciones que provienen de tales afecciones. Sexto ya no puede tomar en consideración la idea de que el escéptico debe mostrarse absolutamente impasible debido a la nueva valoración que se otorga a la experiencia.

Además, volver a valorar la vida común implica asimismo conceder un nuevo valor a lo útil. Recuérdese que cultivar las artes es el cuarto precepto de la ética empírica de Sexto. Y el fin por el cual se cultivan las artes consiste expresamente en la utilidad de la vida.

Por último, cabe señalar el hecho de que el logro de la imperturbabilidad —la ataraxia— sea presentado por Sexto casi como una consecuencia casual de la renuncia del escéptico a emitir juicios acerca de la verdad. En otras palabras, como una casual e inesperada consecuencia de la suspensión del juicio, como afirma el propio Sexto al servirse de la elocuente imagen de Apeles en este texto:

Quien (...) duda si una cosa es un bien o un mal por naturaleza, ni huye ni persigue nada con ardor: por eso, sigue imperturbable. Por lo tanto, al escéptico le sucede aquello que se narra del pintor Apeles. Cuentan que Apeles, al pintar un caballo, quiso reproducir con su pincel la espuma que salía de su boca. Al verse incapaz de lograrlo, renunció a ello y arrojó contra el cuadro la esponja en la que mojaba el pincel, teñido con distintos colores. La esponja golpeó contra el caballo y dejó en él una señal que parecía espuma. Los escépticos, asimismo, esperaban conseguir la imperturbabilidad anulando la desigualdad que existe entre los datos procedentes de los sentidos y los datos de la razón. Al no poder obtenerla, suspendieron el juicio, y esta suspensión —como por azar— llevaba detrás de la imperturbabilidad, como el cuerpo la sombra.

3.3. El final del escepticismo antiguo

Con Sexto Empírico el escepticismo celebra a un tiempo su

propio triunfo y su propia destrucción. El propio Sexto llegó a vislumbar este hecho. Escribe en las Hipotiposis pirrónicas, a propósito de las fórmulas canónicas del escepticismo: «Por lo que concierne a todas las expresiones escépticas, hay que tener presente esto, que no afirmamos de manera absoluta que sean verdaderas, ya que decimos que pueden anularse por sí mismas, limitándose ellas mismas junto con las cosas a las que se refieren; sucede algo similar con las medicinas purgantes, que no sólo expulsan los humores del cuerpo, sino que también son expelidas ellas mismas, en compañía de los humores.»

Y en su obra mayor, a propósito de la objeción según la cual la demostración escéptica que pretende demostrar la no existencia de la demostración se autodestruye, Sexto insiste: «Aunque ella (la demostración de la imposibilidad de la demostración) se eliminase a sí misma, no por ello quedaría confirmada la existencia de la demostración. ¡Hay muchas cosas que se hacen así mismas aquello que hacen a las demás! Al igual que el fuego, que cuando consume la leña se destruye a sí mismo, y que los purgantes, que al arrojar los humores del cuerpo también se expulsan a sí mismos, la argumentación aducida en contra de la demostración —después de haber eliminado toda demostración— también se rechaza a sí misma.»

Estas imágenes tan elocuentes, en nuestra opinión, expresan a la perfección en qué ha consistido una de las funciones históricas que ha ejercido el escepticismo antiguo, si es que no ha

sido la función principal: una función catártica o liberadora. En efecto, el escepticismo antiguo no destruyó la filosofía antigua, que después de él aún recorre un camino lleno de historia gloriosa. Sin embargo, destruyó cierta filosofía o, mejor dicho, una determinada mentalidad dogmática relacionada con esta filosofía: destruyó aquella mentalidad dogmática que había sido creada por los grandes sistemas helenísticos, sobre todo por el sistema estoico. Es muy ilustrativo el hecho de que el escepticismo en sus diversas formas, nazca, se desarrolle y muera en sincronía con el nacer, el desarrollarse y el morir de los grandes sistemas helenísticos. Con posterioridad a Sexto, la filosofía emprende nuevos derroteros.

4. LA REAPARICIÓN DEL CINISMO

Durante la época helenística no se agotó la vitalidad del cinismo. Resurgió en la época imperial (Demetrio, el primer cínico del cual conocemos el nombre, floreció probablemente hacia mediados del siglo I d.C.) y continuó existiendo hasta el siglo IV d.C., durante casi medio milenio. Para comprender esta reaparición del cinismo hay que tener en cuenta los tres componentes que caracterizan esta filosofía tan particular y que señalan las tres direcciones en las que actuó con respecto a la vida espiritual del mundo antiguo: a) la vida cínica; b) la doctrina cínica; c) el modo de expresarse, es decir, la forma literaria que es propia de las obras de los cínicos.

Por lo que concierne a este último punto, hay que advertir que los cínicos ya habían dado lo mejor de sí durante los primeros siglos de la edad helenística. En particular la diatriba se había convertido ya en un género literario en sentido estricto, muy difundido y casi insustituible. En lo que atañe al segundo elemento —la doctrina cínica en sentido restringido— el cinismo renacido no logró ofrecer novedades significativas, porque ya con Diógenes había alcanzado los límites extremos de la radicalización. Por lo tanto, sólo quedaban dos posibilidades: a) replantear un cinismo que abarcara tesis procedentes de doctrinas afines (del estoicismo, en particular), mostrándose sensible en cierto modo a las dimensiones religiosas y místicas que aparecen en la nueva edad; b) resucitar, aunque con ciertas limitaciones, el radicalismo del cinismo originario, colocando en primer plano y de diversas formas sus vertientes libertarias. Los cínicos de la época imperial, cuyo conocimiento ha llegado hasta nosotros, siguieron en algunos casos el primero de estos dos caminos (Demetrio y Dión Crisóstomo, en el siglo I d.C.), y en otros casos el segundo (Enómao, Demónates y Peregrino Proteo, en el siglo II d.C.), sin obtener resultados excesivamente interesantes.

En lo que respecta a la vida cínica, cabe indicar que durante la época imperial constituyó el verdadero factor de atracción y el estímulo más fuerte. En esta época el aspecto práctico del cinismo fue lo que tuvo verdadera importancia. Por eso se explica muy bien el hecho de que Antístenes, fundador del cinismo, haya

desaparecido paulatinamente en las sombras, eclipsado de manera tajante por las figuras de Diógenes y de Crates. En efecto, Antístenes sólo vivió en parte aquella vida cínica creada y vivida de forma paradigmática por Diógenes y por Crates. Es preciso advertir en este contexto que la nueva propuesta del paradigma de la vida cínica halló algunos espíritus elegidos que la acogieron con sinceridad de intención. Sin embargo también se encontró con numerosos aventureros que desnaturalizaron su significado y que contribuyeron progresivamente a desacreditarla y a superficializarla.

Entre los siglos I y II d.C. Epicteto lamenta este hecho, contraponiendo a las caricaturas del cinismo que existían en su época la elevación del auténtico ideal cínico. Luciano en el siglo II d.C. también denuncia a los perdularios que se disfrazaban de cínicos. La situación en el siglo IV d.C. no era muy distinta, como se desprende de los escritos del emperador Juliano. Para éste la verdadera filosofía cínica es la más universal y natural, porque no exige estudios o conocimientos particulares y se basa en dos principios muy elementales: a) conócete a ti mismo; b) desprecia las opiniones vanas y sigue la verdad. Juliano, empero, no ve en los cínicos de su tiempo la encarnación de estos principios y se encuentra más bien con el envilecimiento de la filosofía y con la presunción según la cual la divisa cínica, la ignorancia, la audacia y la desvergüenza —o como afirma también, el cubrir de improperios a los dioses y el ladrar de los hombres— constituyen el camino más corto para llegar a la virtud.

Juliano llega incluso a comparar a los cínicos de su tiempo con los cristianos que renunciaban al mundo. Tal comparación, por supuesto, quería expresar el máximo desprecio, en la intención de Juliano (al ser éste apóstata, los cristianos son galileos sacrílegos). No obstante, la comparación expresa una verdad profunda (también en épocas modernas ha tenido fortuna la definición de los cínicos como los «capuchinos de la antigüedad»). En efecto, lo que muchos de los cínicos —los auténticos— de la época imperial buscaban sin duda en la vida era lo que los anacoretas en Oriente, primero, y los monjes en Occidente, después, se propusieron llevar a cabo dentro del ámbito cristiano. A éstos, sin duda, pertenecía el futuro.

5. EL RENACER DEL ARISTOTELISMO

5.1. La edición de Andrónico del corpus aristotelicum y el redescubrimiento de los escritos esotéricos

Hemos mencionado con anterioridad las vicisitudes novelescas por las que tuvieron que pasar las obras esotéricas de Aristóteles. Recogiendo lo que ya hemos dicho y completándolo, podemos resumir así las etapas más notables de aquellas vicisitudes:

a) Neleo, nombrado por Teofrasto como heredero de la biblioteca del Peripato, se llevó los escritos aristotélicos a su ciudad natal, Scepsi, en Asia Menor, donde no fueron ni sistematizados ni utilizados, b) Sin duda, se habían realizado algunas copias de

algunos de estos escritos o, por lo menos, de algunas de sus partes. Tanto en Atenas como en la Biblioteca de Alejandría, y probablemente también en Rodas, patria del peripatético Eudemo, debían existir copias de los escritos esotéricos. Sin embargo, se convirtieron en letra muerta, ya que no tenemos ninguna prueba de que hayan sido leídos, estudiados a fondo y asimilados por ninguno de los filósofos de la época helenística, c) La exhumación de los escritos esotéricos de Aristóteles fue obra de Apelicón, que también procedió a publicarlos, pero de un modo tan incorrecto que se volvieron poco comprensibles. d) Más tarde, los valiosos manuscritos de Aristóteles fueron confiscados por Sila y llevados a Roma, donde el gramático Tiranión se dedicó a un sistemático trabajo de reordenación, que no logró terminar, e) En Roma se pusieron en circulación algunos ejemplares de obras esotéricas, a través de determinados librereros. También en este caso, se trataba de copias bastante incorrectas, encargadas con exclusivo ánimo de lucro a amanuenses inexpertos, f) La edición sistemática de los escritos de Aristóteles fue obra de Andrónico de Rodas, en los veinte años posteriores a la muerte de Cicerón. Andrónico también compiló los catálogos comentados, llevando así a cabo una tarea que constituía la premisa indispensable y el fundamento del renacer del aristotelismo.

Andrónico no se limitó a suministrar una lectura inteligible de los textos, sino que se preocupó asimismo de reagrupar aquellos escritos que versaban sobre la misma materia, reordenándolos de

acuerdo con su contenido, de la manera más orgánica posible. Combinó algunos tratados breves, más o menos autónomos y que tenían incluso su propio título específico, con tratados de dimensiones más amplias, dedicados a los mismos temas. En algunas ocasiones otorgó un nuevo título a las obras así integradas. Es bastante probable, por ejemplo, que se remonte a Andrónico la organización de todas las obras lógicas en un corpus único. Procedió de forma análoga con los diversos escritos sobre física, metafísica, ética, política, estética y retórica. La ordenación general y particular que Andrónico impuso al Corpus Aristotelicum se consolidó definitivamente. Condicionó toda la tradición posterior e incluso las ediciones modernas. En conclusión: la edición de Andrónico —como se dijo antes— estaba auténticamente destinada a hacer época, en todos los sentidos del término. No resulta exagerado afirmar que, sin la edición de Andrónico, la historia de la filosofía occidental, en la que tanto interviene el aristotelismo, no habría sido la que fue.

5.2. Nacimiento y difusión del comentario a los escritos esotéricos

A diferencia de las obras exotéricas publicadas por Aristóteles, las obras esotéricas —lecciones destinadas al uso interno de la escuela— resultaban bastante difíciles y a menudo parecían oscuras. Era preciso, por lo tanto, reconstruir el sentido de

estas obras. Había que replantear aquella labor de mediación que en el antiguo Peripato se llevaba a cabo mediante las lecciones. Nació así el comentario, que poco a poco fue haciéndose cada vez más perfecto, hasta llegar a la explicación de cada frase del texto aristotélico.

Andrónico y los peripatéticos del siglo I a.C. influidos por él (Boeto de Sidón, Senarco de Seleucia, Nicolás de Damasco) prepararon el camino, llevando a cabo paráfrasis, monografías y exposiciones resumidas. Con los aristotélicos de los dos primeros siglos de la era cristiana y de principios del siglo III, el comentario se consolidó y se convirtió en el género literario mediante el cual había que leer e interpretar a Aristóteles. Alejandro de Ege, Aspasio, Adraste de Afrodisia, Hermino: son los comentaristas que trabajan en esta época, pero sobre todos ellos se destaca Alejandro de Afrodisia, que se impuso con gran autoridad en la materia y que fue considerado el comentarista por excelencia.

La notable consolidación del método del comentario a los esotéricos y su sorprendente expansión —el gran número de comentarios sobre las mismas obras parecía estimular la paulatina creación de otros, que se añadía a aquéllos —demuestran que el interés de los seguidores de Aristóteles se había concentrado sobre las obras de escuela, las obras esotéricas. En comparación con éstas, las obras publicadas para los lectores en general las obras exotéricas— habían perdido casi por completo su antiguo atractivo. Poco a poco fueron relegadas o escasamente utilizadas, hasta caer

en el olvido. Sólo así se explica que se hayan perdido y que sólo hayan llegado hasta nosotros las obras de la escuela. Después de haber gozado de tanta admiración y notoriedad, los exotéricos fueron condenados al olvido, mientras que los esotéricos, que durante tanto tiempo habían permanecido casi del todo desconocidos, pasaron a la historia como una conquista definitiva.

Ettore Bignone ha explicado con mucho acierto los motivos espirituales que contribuyeron a este desarrollo. Los hombres de los primeros siglos del helenismo, afirma Bignone, amaron la sencillez y la claridad lúcida. Los escritos de la escuela del Estagirita no correspondían para nada a estos criterios. Por lo tanto, los contados estudiosos que tenían a su disposición alguno de los escritos esotéricos de Aristóteles no se sintieron para nada atraídos por éstos, ya que poseían unos rasgos exactamente opuestos a los que exigía el gusto de la época. «Sin embargo —prosigue Bignone— las épocas cambian y con ellas los espíritus. Lo que para una es defecto para otra es mérito. Y la claridad lúcida, que constituía en la época anterior una ventaja del Aristóteles exotérico, a muchos les pareció vulgar, durante los siglos correspondientes al imperio. Los ánimos se apasionan ahora por lo recóndito y lo misterioso (...). Este amor a lo oculto va poco a poco conduciendo hacia las obras esotéricas de Aristóteles el interés de los siglos posteriores a la época clásica, ya en su decadencia. Una vez superadas las primeras asperezas, se comprende su profundidad y su belleza. Se acaba por comprender que aquí se encuentra su pensamiento más profundo y más maduro.

Para ello, sin embargo, se hizo necesaria una larga experiencia de siglos.»

5.3. Alejandro de Afrodisia y su noética

Sabemos muy poco sobre la vida de Alejandro. Parece haber ocupado una cátedra de filosofía en Atenas, entre el 198 y el 211 d.C., bajo el reinado de Septimio Severo. De los numerosos comentarios escritos por Alejandro, han llegado hasta nosotros los correspondientes a los Primeros Analíticos (libro I), los Tópicos, la Meteorología, la Metafísica (según los expertos, sólo sería auténtica la parte que se refiere a los libros I-V) y el pequeño tratado Sobre la sensación. A Alejandro se le conoce sobre todo por su interpretación de la teoría del intelecto, y sus ideas al respecto ejercieron un influjo notable sobre el pensamiento de la edad media e incluso del renacimiento. Por tal motivo, hemos de dedicarle una cierta atención.

Alejandro distinguió en el hombre tres especies de intelecto: a) el intelecto físico o material, que es pura posibilidad o potencia de conocer todas las cosas (tanto las sensibles como las inteligibles); b) el intelecto adquirido o in habitu, el cual mediante la realización de su potencialidad adquiere su perfección propia: el hábito de pensar, consistente en abstraer la forma existente en la materia; c) el intelecto agente o productivo, es decir, la causa que permite al intelecto material la actividad del pensar y, así, convertirse en intelecto in habitu.

Alejandro se aparta del Estagirita al no admitir que el intelecto agente este en nuestra alma, y convirtiéndolo en una entidad única para todos los hombres, identificándolo además con el primer principio, con el Motor Inmóvil, que es Pensamiento de pensamiento.

Se plantea así el problema acerca de cómo puede lograr el intelecto agente —que es Dios— que el intelecto material se convierta en intelecto in habitu, adquiriendo el hábito abstractivo. Alejandro proporciona dos respuestas diferentes al problema, que se contemplan recíprocamente. El intelecto agente, por su propia naturaleza, es tanto inteligible supremo como intelecto supremo y constituye la causa del hábito abstractivo del intelecto material, ya sea a) como inteligible supremo o b) como intelecto supremo.

Como inteligible supremo, el intelecto productivo es causa o condición del hábito abstractivo de nuestro intelecto, en la medida en que al ser el inteligible por excelencia es causa de la inteligibilidad de todas las demás cosas, es la forma suprema que concede forma a todas las demás cosas. Nuestro intelecto sólo conoce las cosas en cuanto éstas son inteligibles y poseen forma, y el hábito abstractivo no es más que la capacidad de captar lo inteligible y la forma. Como es evidente, Alejandro aprovecha tesis aristotélicas, pero las amplía de manera notable en un sentido platonizante (recuérdese la doctrina de la República).

Sin embargo, el intelecto productivo es causa del hábito

abstractivo de nuestro intelecto también en su calidad de supremo intelecto o, mejor dicho, como supremo inteligible que por su propia naturaleza es también intelecto supremo. En definitiva, Alejandro postula como necesaria una acción directa e inmediata del intelecto productivo sobre el intelecto material, además de la acción indirecta y mediata que antes hemos examinado.

Para que el intelecto productivo pueda operar de este modo, es preciso que entre en nuestra alma y que, por lo tanto, esté en nosotros. No obstante, debido a la identificación que realiza Alejandro entre el intelecto productivo y la causa primera — es decir, Dios— debe tratarse de una presencia que venga de fuera y que no es parte constitutiva de nuestra alma. El famoso «intelecto que viene de fuera» (nous thurathen), del que hablaba Aristóteles, se convierte para Alejandro casi en la impronta inteligible (una impronta inteligible trascendente) en nuestro intelecto, que se forma cuando pensamos el intelecto productivo. Es, pues, la presencia de un inteligible que es también suprema inteligencia y que nos da la capacidad de separar las formas inteligibles de las cosas y de reconocerlas como inteligibles, colocándose Él mismo como punto de referencia.

Por consiguiente, la participación inmediata en el Intelecto divino (el intelecto que viene de fuera) es la condición sine qua non del conocer humano. Además, es evidente que el contacto de nuestro intelecto con el intelecto divino tiene que ser inmediato y, por tanto, intuitivo. Alejandro habla asimismo de asimilación de nuestro intelecto al intelecto divino, utilizando un lenguaje que recuerda el

del platonismo medio.

Alejandro defiende la mortalidad de nuestra alma, y, en particular, del intelecto material o potencial, y del intellectus in habitu, que consiste simplemente en la actualización y perfeccionamiento de aquél. Sin embargo, habla también de la inmortalidad del intelecto que viene de fuera, defendiendo así una tesis que no encuentra paralelismos en la historia precedente del pensamiento griego ni tampoco en la posterior. Cuando captamos intuitivamente el intelecto divino, nuestro intelecto se transforma en ese intelecto, asimilándose a él y convirtiéndose en inmortal, en cierto sentido. Sabemos ya que la captación del intelecto divino por parte de nuestro intelecto es lo que Alejandro llama «intelecto que viene de fuera». De ella se sigue que sólo este último es inmortal, mientras que nuestro intelecto individual continúa siendo mortal. Alejandro proponía, quizás, una especie de inmortalidad impersonal.

Para poder satisfacer a fondo estas nuevas exigencias místicas, el aristotelismo debía transformarse en profundidad, apropiándose de las tesis platónicas y, por tanto, perdiendo su propia identidad. Se comprende, pues, que con posterioridad a Alejandro el aristotelismo sólo haya podido sobrevivir en cuanto momento propedéutico o complementario del platonismo.

En este sentido, los comentaristas neoplatónicos alejandrinos leerán y comentarán a Aristóteles. Con Alejandro, empero, acaba la tradición aristotélica como tal.

6. EL PLATONISMO MEDIO

6.1. El renacimiento del platonismo en Alejandría y su expansión

Cuando en el año 86 a.C. Sila conquistó Atenas, se apoderó de los bosques sagrados y mandó cortar los árboles de la Academia, el más verde de los suburbios, y también los del Liceo. De este modo fue devastada la sede de la Academia, que ya se había visto sometida a un gradual desvirtuamiento interno de su mensaje, que culminó con el eclecticismo de Antíoco, quien llegó a aceptar algunos dogmas del Pórtico,

Poco después, no obstante, el platonismo renacía en Alejandría gracias a Eudoro (en la segunda mitad del siglo I a.C.), expandiéndose después por otras partes, aumentando de forma paulatina su propia consistencia e influjo, hasta culminar en la gran síntesis neoplatónica de Plotino, en el siglo III d.C. El platonismo que va desde Eudoro hasta finales del siglo II d.C. ya no posee los rasgos del platonismo antiguo y aún no ha adquirido las características que únicamente Plotino sabrá imprimirle. Presenta, además, diversas incertidumbres, oscilaciones y contradicciones, provocadas por los distintos contactos entre lo viejo y lo nuevo. En consecuencia, para designar el platonismo de estos siglos, los expertos han acuñado el término «platonismo medio», que significa precisamente aquel platonismo que se halla en el medio, entre el

antiguo y el nuevo.

6.2. Características del platonismo medio

a) El rasgo más típico del platonismo medio —es decir, el común denominador de todos sus representantes, casi sin excepción— consiste en lo que, recordando la conocida imagen platónica, podríamos llamar un reemprender la segunda navegación, recuperando sus conquistas esenciales y las principales consecuencias que de ellas se derivan. El platonismo medio recupera lo suprasensible, lo inmaterial y lo trascendente, y destruye de modo tajante los puentes con el materialismo dominante desde hacía ya mucho tiempo.

b) Lógica consecuencia de lo anterior fue un replanteamiento de la teoría de las ideas. Algunos platónicos de este período la reformularon en profundidad, tratando de integrar la postura asumida por Platón con la posición aristotélica. Albino y su círculo consideraron las ideas en su aspecto trascendente como pensamientos de Dios (el mundo de lo inteligible fue identificado con la actividad y con el contenido de la inteligencia suprema), y en su aspecto inmanente, como formas de las cosas. La transformación de la teoría de las ideas se vio acompañada, como es natural, por una transformación paralela de la concepción referente a toda la estructura del mundo de lo incorpóreo, con resultados que presagian con claridad el neoplatonismo.

c) El Timeo fue el texto que los representantes de este período consideraron como punto de referencia y del cual extrajeron el esquema que sirvió para replantear la doctrina platónica. En efecto, para la difícil tarea de reducir a sistema la filosofía platónica y para intentar una síntesis de ésta, el Timeo era el diálogo que ofrecía con mucha diferencia la estructura más sólida.

d) La doctrina de los principios del Platón esotérico —es decir, la doctrina de la Mónada y de la Diada— fue recogida en parte, pero permaneció en un segundo plano. Tuvo mucho mayor importancia en el ámbito del movimiento neopitagórico, simultáneo al platonismo medio. Se trataba de algo inevitable, ya que el aparato teórico del Timeo y la reducción de las ideas a pensamientos de Dios no dejaban lugar alguno a la doctrina de la Mónada y de la Diada.

e) Incluso para los representantes del platonismo medio, al igual que para los filósofos de la época precedente, siguió siendo preeminente el problema ético, aunque replanteado y fundamentado de un modo nuevo. Para todas las escuelas helenísticas el lema que había predominado era el siguiente: confórmate a la naturaleza (physis), entendiendo a ésta de un modo materialista-inmanentista. El platonismo medio prescribió un nuevo objetivo: confórmate a Dios, asimílate a Dios, imita a Dios. El redescubrimiento de la trascendencia, lógicamente, debía modificar de manera paulatina toda la perspectiva vital de la época helenística. Para el platonismo medio, precisamente, la auténtica clave de la vida moral consiste en

asimilarse a lo divino trascendente e incorpóreo.

6.3. Los representantes del platonismo medio

En la primera mitad del siglo I d.C. se desarrolla la actividad de Trasilo, a cuyo nombre está ligada la división de los diálogos en tetralogías. Onasandro también vivió en el siglo I d.C. Entre los siglos I y II d.C. se sitúa a Plutarco de Queronea, discípulo del egipcio Amonio, que había constituido en Atenas un círculo de platónicos. Calvisio Tauro, maestro de Herodes Ático y de Aulo Gelio, estuvo vinculado con Plutarco. En la primera mitad del siglo II d.C. vivió Gayo, con cuya escuela están al parecer relacionados Albino, Apuleyo y el anónimo autor de un comentario al Teeteto, que ha llegado parcialmente hasta nosotros, y que poseen un gran interés. En el siglo II d.C. encontramos también a Teón de Esmirna, Nigrino (al que Luciano hizo célebre), Nicóstrato, Ático, Harpocración, Celso, el retórico Máximo de Tiro y Severo. En esta época el platonismo ya se había impuesto en tanto que pensamiento casi ecuménico.

Sólo se ha conservado una parte bastante exigua de la producción de estos autores, salvo en casos muy contados. Poseemos obras de Plutarco (en gran cantidad), de Teón de Esmirna, Albino, Apuleyo y Máximo de Tiro. De otros representantes del platonismo medio sólo poseemos fragmentos. Y hay alguno del cual apenas conocemos el nombre. Los documentos íntegros y más

significativos que se conservan son el Didascálico de Albino y algunos tratados de Plutarco.

6.4. Significado e importancia del platonismo medio

Durante mucho tiempo se infravaloró la importancia del platonismo medio, pero si no hubiese existido, el neoplatonismo habría resultado casi inexplicable. Plotino en sus lecciones se dedicó básicamente a comentar textos del platonismo medio y textos peripatéticos influidos por el platonismo medio. Los exponentes del platonismo medio, además, no se limitaron a formular algunos problemas de fondo, sino también las correspondientes soluciones. También es importante el platonismo medio para comprender el primer pensamiento cristiano, es decir, la patrística inicial. Ésta, con anterioridad al nacimiento del neoplatonismo, tomó del platonismo medio las categorías de pensamiento que utilizó para fundamentar filosóficamente la fe. Por consiguiente, el platonismo medio representa uno de los eslabones esenciales para la historia del pensamiento occidental.

Las limitaciones de este movimiento consisten en el hecho de que los intentos de replantear y resistemizar el platonismo tuvieron altibajos y, por así decirlo, se quedaron a medio camino. Ninguno de los exponentes del platonismo medio logró alcanzar una síntesis definitiva y ni siquiera una síntesis paradigmática. En el platonismo medio no faltaron hombres de ingenio, pero careció de

genio creador o recreador, con lo cual se convirtió en filosofía de transición, a mitad del camino que conduce desde Platón hasta Plotino.

7.1. El renacimiento del pitagorismo

La antigua escuela pitagórica permaneció activa hasta principios del siglo IV a.C. El síntoma más significativo de la crisis de la escuela lo constituye el episodio ya mencionado de la venta por parte de Filolao, contemporáneo de Sócrates, de los libros pitagóricos, que hasta entonces habían sido mantenidos en secreto. Sin embargo, en la época helenística —quizá ya a partir del siglo III a.C.— renace el pitagorismo. Al principio las cosas ocurren de una manera un tanto ambigua. Bajo el falso nombre de antiguos pitagóricos, algunos desconocidos publicaron una serie de escritos, con el propósito obvio de que doctrinas de filósofos posteriores fuesen consideradas como pitagóricas. Los escritos y los testimonios que se conservan de estos falsos pitagóricos no poseen demasiado interés filosófico, pero sí tienen interés cultural y documental. En cambio, los nuevos pitagóricos, que se presentan a cara descubierta y con su propio nombre, poseen un mayor interés y, en especial, los exponentes de la corriente metafísica.

7.2. Los neopitagóricos

A continuación, elaboraremos un cuadro general de estos nuevos pitagóricos. Publio Nigidio Figulo es el primer neopitagórico cuyo verdadero nombre conocemos y pertenece al mundo romano. Cicerón, contemporáneo suyo, le atribuye expresamente el mérito de haber devuelto la vida a la secta pitagórica, que hacía tiempo se había extinguido. En realidad en el mundo romano el pitagorismo había continuado existiendo, sobre todo en sus aspectos éticos, religiosos y místicos, más allá de una organización de secta o escuela en sentido estricto. Lo prueba, por ejemplo, la leyenda según la cual el rey Numa estuvo en relación con Pitágoras, y el consecuente surgimiento —a comienzos del siglo II a.C.— de falsificaciones de libros pitagorizantes que se atribuyeron al propio Numa. No obstante, el mérito de Nigidio Figulo consistió en haber reconstruido el pitagorismo como secta y como escuela, si bien ésta desde el punto de vista filosófico no estaba destinada a conseguir resultados particularmente significativos.

Al principio de la era cristiana se originó el llamado Círculo de los Sextios, fundado por Quinto Sextio y probablemente guiado después por su hijo. Este círculo, al que pertenecieron Soción de Alejandría, Lucio Crasicio de Tárenlo y Fabiano Papirio, tuvo un éxito notable pero se dispersó rápidamente. Séneca, sobre quien Sextio ejerció un apreciable influjo, da testimonio de las afinidades existentes entre la ética de este pensador y la ética estoica. Sin embargo, los Sextios se alejaron del estoicismo, al defender la incorporeidad del alma. Soción recogió asimismo la doctrina de la

metempsicosis. Una característica típica de la escuela consistía en la práctica cotidiana del examen de conciencia, que se recomienda en los Versos áureos atribuidos a Pitágoras.

El neopitagorismo metafísico estuvo representado por Modéralo de Iadcs, que vivió en el siglo I d.C., por Nicómaco de Gerasa, que vivió en la primera mitad del siglo II d.C., por Numenio de Apamea, en la segunda mitad de este mismo siglo, y por Cronio, seguidor de Numenio. El aspecto místico del neopitagorismo está representado por Apolonio de Tiana, que vivió en el siglo I d.C. A petición de Julia Domna, esposa de Septimio Severo, Filóstrato escribió su bibliografía en el siglo III d.C., con la intención de presentar a Apolonio como fundador de un nuevo culto religioso, basado en la interioridad y la espiritualidad.

7.3. Las doctrinas de los neopitagóricos

A continuación expondremos las características de lo que en sentido más estricto se suele llamar neopitagorismo, doctrina que floreció entre el final de la era pagana y los dos primeros siglos después de Cristo.

De manera simultánea al platonismo medio, los neopitagóricos llevan a cabo el redescubrimiento y la reafirmación de lo incorpóreo y lo inmaterial, esto es, recuperan el horizonte que se había perdido a través de los sistemas de la época helenística.

Los neopitagóricos no entienden lo incorpóreo del mismo modo que los representantes del platonismo medio, que se basaban de modo predominante en la metafísica del intelecto, de origen aristotélico, y en la de las ideas, de origen puramente platónico. Los neopitagóricos apelan a la doctrina de la Mónada, la Diada y los números. Esta doctrina sólo es pitagórica de un modo indirecto y está vinculada más bien con las teorías de Platón (con sus doctrinas no escritas), de Espeusipo y de Jenócrates.

Los números expresan elementos metanuméricos: principios más profundos que, debido a su dificultad, no pueden ser representados en sí mismos. En cambio, a través de los números pueden exponerse con mayor claridad, en el sentido que más adelante veremos con mayor detenimiento.

La doctrina de la Mónada y de la Diada queda sometida a una profundización de cierta magnitud. A partir de la formulación originaria, que veía en la Mónada y la Diada el supremo par de contrarios, surge una tendencia cada vez más acentuada a colocar la Mónada en un lugar de absoluto privilegio, distinguiendo entre una primera y una segunda mónada, y sólo a esta última se contraponen la Diada. Además, se intenta inferir toda la realidad desde la Mónada suprema, incluyendo la propia Diada. Sobre este punto, la terminología se muestra indecisa: algunos llaman Uno a la primera Mónada, mientras que otros llaman Uno a la segunda.

Se concede escaso relieve a la doctrina de las ideas y

siempre subordinándola a la doctrina de los números. Éstos no son entendidos exclusivamente en el sentido antes mencionado, sino también de un modo teológico, o más bien, teosófico. Se desarrolla, pues, una auténtica aritmología o aritmosofía.

En lo que concierne a la concepción del hombre, los neopitagóricos ponen en auge la doctrina de la espiritualidad del alma y de su inmortalidad. Por consiguiente también recogen y reafirman la doctrina de la metempsicosis. Al hombre se le señala como finalidad el apartamiento de lo sensible y la unión con lo divino.

La ética neopitagórica asume fuertes componentes místicos. La propia filosofía es interpretada como revelación divina. La imagen ideal del filósofo, identificada de manera paradigmática con Pitágoras, no es tanto la de un hombre perfecto, como la de un ser semejante a un demonio o a un dios o, al menos, la imagen de un profeta o de un hombre superior que tiene trato con los dioses.

7.4. Numenio de Apamea y la fusión entre neopitagorismo y platonismo medio

El neopitagorismo llega con Numenio a su punto culminante, pero al mismo tiempo desaparece, al fundirse con el movimiento del platonismo medio, contemporáneo suyo. Ya desde sus orígenes el platonismo medio se había caracterizado precisamente por el redescubrimiento de lo incorpóreo y muy pronto, o quizás al mismo tiempo, el neopitagorismo se alineó en la misma postura. Numenio,

ahora, no sólo la vuelve a sostener, sino que le concede una relevancia inmensa.

Para los filósofos griegos, como ya sabemos, el problema metafísico por excelencia se resume en la pregunta: ¿qué es el ser? Numenio vuelve a formularlo precisamente de este modo. La respuesta que proporciona a esa pregunta no sólo supone una genérica superación del materialismo, sino más bien una sistemática inversión de éste. El ser no puede identificarse con la materia, porque ésta es indeterminada, desordenada, irracional, incognoscible, al revés del ser, que es inmutable. En general, el ser no puede identificarse con un cuerpo: de por sí, los cuerpos están sometidos a un continuo cambio y tienen necesidad en todos los casos de algo que les haga perdurar. A su vez, este algo no puede ser un cuerpo, porque tendría (ambien la necesidad de un principio ulterior que garantizase su estabilidad y su permanencia. Ese algo, pues, habrá de ser incorpóreo. El ser, entonces, constituirá la realidad inmutable y eterna de lo incorpóreo, y esto es lo inteligible.

Lo sensible, es decir, lo corpóreo, no es ser, sino devenir. Aquí no nos encontramos simplemente —como podría pensarse a primera vista, al leer estas tesis— ante la antigua ontología de Parménides, reformada a través de las conquistas de la segunda navegación de Platón. En efecto, el Ser que realmente es y jamás deviene ni perece, lo incorpóreo, es también el bíblico «Aquel que es». Numenio estaba convencido de que la enseñanza de Platón se correspondía con las antiguas enseñanzas de Moisés, que él

conocía perfectamente y que interpretaba de forma alegórica, a la manera de Filón el Judío —de quien hablaremos después— como nos refieren las fuentes que han llegado hasta nosotros. Numenio llegaba aún más allá que Filón: no sólo estaba convencido de que la concepción de lo incorpóreo y del Ser que Platón profesaba se correspondía con la de Moisés, sino que afirmaba que en el fondo Platón no era más que un «Moisés aticista», es decir, un Moisés que hablaba en lengua ática.

¿Qué estructura tiene el ser y lo incorpóreo? En el platonismo medio —sobre todo, en el del siglo II d.C.— se comprueba una clara tendencia a concebir la realidad inmaterial en un sentido jerárquico-hipostático, y a una configuración de carácter triádico en esa jerarquía. Numenio lleva esta tendencia hasta el máximo nivel de claridad, antes de Plotino. El primer Dios tiene trato exclusivamente con las puras esencias, es decir, con las ideas; el segundo Dios, en cambio, se ocupa de la constitución del cosmos. Numenio considera que la idea del Bien o Bien en sí, de la que Platón habla en la República y de la que hace depender las demás ideas, coincide con el primer Dios. En cambio, el Demiurgo que constituye el cosmos —del que Platón habla en el Timeo— es calificado de bueno, pero no es el Bien; es distinto, pues, del Dios supremo y es el segundo Dios. De él no depende el mundo de las ideas supremas, que depende del primero, sino el mundo generado. El segundo Dios imita al primero, piensa las esencias producidas por el primero y las reproduce en el cosmos. El primer Dios es superior a

la esencia, pero no al intelecto. Coincide con el supremo intelecto, como afirmaba el platonismo medio, mientras que el segundo Dios —absolutamente simple— es estable e inmóvil o, mejor dicho, posee una inmovilidad que es movimiento connaturalizado. Aristóteles hablaba de actividad sin movimiento, que es la que básicamente quiere expresar Numenio.

El primer Dios actúa y produce sin cambiar, y de este actuar inmutable dependen en última instancia el orden, la estabilidad y la salvación de todos los seres. El segundo Dios, en cambio, es en cierto sentido doble. Por un lado contempla los inteligibles y, por el otro, actúa sobre la materia, construye y gobierna el cosmos. Numenio afirma expresamente que el orden que el segundo Dios otorga a la materia procede de la esfera de las ideas. La contemplación del segundo Dios —de la cual proviene la capacidad de juicio del Demiurgo— está dirigida hacia el primer Dios y su impulso hacia la acción procede del deseo. El tercer Dios, que es el segundo en su función específicamente demiúrgica —en su función ordenadora de la materia informe (Diada)— no es otra cosa que lo que el mismo Numenio denomina «alma del mundo» o, más exactamente, «alma buena» del mundo. Admite, en efecto, la existencia de un alma malvada del mundo, que es la propia de la materia sensible.

Son numerosas las coincidencias que cabría encontrar entre Numenio y Plotino: algunas de ellas son relativas a determinados corolarios y otras hacen referencia a los fundamentos mismos del

sistema. En primer lugar es preciso reconocer que los tres dioses de Numenio poseen una serie de características comunes a las tres hipóstasis plotinianas. Además, se convierten en determinantes ciertas anticipaciones, aunque imperfectamente formuladas y expresadas, de algunos principios que constituirán los puntos decisivos de la metafísica plotiniana.

Numenio anticipa el principio inspirador de la procesión de las hipóstasis plotinianas, de acuerdo con el cual lo Divino da sin que lo empobrezca su dar, como se lee en este fragmento: «Las cosas divinas, en cambio, son tales que, otorgadas como don aquí abajo, siguen siendo de allá arriba y no se alejan de allí, y permaneciendo allá arriba, aprovechan a quienes las recibe sin provocar perjuicio al que las da (...). Del mismo modo, puedes ver una luz encendida por otra luz, que tiene luz aunque no la haya quitado a la primera: se ha encendido su material al aproximarse a aquel fuego.»

Es muy notable también la afirmación de Numenio según la cual la contemplación del Dios segundo que mira al primero constituye la base de la que procede la posibilidad de la creación del cosmos. La contemplación, en efecto, desempeña una función decisiva en el sistema plotiniano. Además, Numenio formula el principio según el cual cabe sostener que, en cierto sentido, todo está en todo, en la manera en que Plotino lo utilizará después. Finalmente, en este magnífico fragmento se contiene un sorprendente adelanto de la doctrina de la plotiniana *unio mystica* con el Bien:

Es preciso que el hombre, después de haberse alejado de las cosas sensibles, entre en íntima unión con el Bien, solo ante el Solo, allá donde no hay ningún hombre, ni otro ser vivo, ni ningún cuerpo, ni grande ni pequeño, pero donde existe una maravillosa soledad, inefable e indescriptible, allá donde está la morada del Bien, sus ocupaciones y sus esplendores, el Bien mismo en la paz y en la benignidad, Él, el Tranquilo y el Señor, que trasciende la misma esencia, benévolo. Y si alguien que permanezca aferrado a las cosas sensibles, se imagina que el Bien vuela hacia él, y viviendo en los placeres cree que logrará el Bien, ése se equivoca por completo.

Con Numenio, pues, hemos llegado de veras hasta el umbral del neoplatonismo.

7.5. El corpus hermeticum y los oráculos caldeos

Durante la era helenística, en los primeros siglos de la época imperial —sobre todo en los siglos II y III d.C.— se desarrolló una literatura de tipo filosófico-soteriológico-religioso que ha llegado en parte hasta nosotros. Esta literatura es muy diversa, pero posee un rasgo común: pretende haber sido revelada directamente por Thot, dios egipcio escriba, intérprete y mensajero de los dioses, que los griegos identificaron con su dios Hermes, y llamaron Hermes Trismegistos (tres veces supremo). De aquí procede el nombre de literatura «hermética», es decir, inspirada por Hermes.

La base doctrinal de esta literatura consiste en una forma de metafísica inspirada en el platonismo medio y el neopitagorismo, junto con la típica distinción jerárquica del mundo suprasensible. La finalidad de esta doctrina es la salvación, que depende del conocimiento (gnosis), que el hombre tiende a lograr en parte con sus propias fuerzas, pero que en último término es un don que recibe como fruto de sus elecciones morales. Los Padres de la Iglesia, comenzando por Tertuliano y por Lactancio, debido a lo elevado de los conceptos manifestados en estos escritos, consideraron que Hermes Trismegistos era una especie de antiguo profeta pagano de Cristo, y lo mismo se pensó en la edad media y el renacimiento. En cambio, hoy se sabe con certeza que estos escritos son apócrifos y fueron redactados por diversos autores que se ocultan bajo la máscara del dios egipcio.

Los Oráculos caldeos son una obra escrita en hexámetros al parecer por Juliano el Teurgo, en el siglo II d.C., de la que se conservan algunos fragmentos. Presenta muchas semejanzas con los escritos herméticos, pero en lugar de estar relacionada con la sabiduría egipcia, se vincula con la caldea.

El autor afirma que ha recibido de los dioses estos oráculos. Las doctrinas metafísicas que contienen se hallan inspiradas en el platonismo medio, en el neopitagorismo, y presentan muchas coincidencias con Numenio.

Su novedad consiste en la noción de «tríada», mediante la

cual se interpreta toda la realidad. «La tríada contiene todas las cosas y de todas ellas es medida.» Además, los Oráculos exponen la doctrina de la teurgia, que es el arte de la magia aplicado a fines religiosos. El teólogo habla acerca de Dios, y el teurgo en cambio evoca a los dioses y actúa sobre ellos. Las prácticas teúrgicas purifican el alma y garantizan la unión con lo divino por una senda alógica. Los últimos neoplatónicos consideraron los Oráculos caldeos como un auténtico libro sagrado y lo utilizaron de la misma forma que los cristianos utilizan la Biblia.

CAPÍTULO XI

PLOTINO Y EL NEOPLATONISMO

1. GÉNESIS Y ESTRUCTURA DEL SISTEMA PLOTINIANO

1.1. Ammonio Sacas, maestro de Plotino

Con Numenio de Apamea se llega a los umbrales del neoplatonismo, pero fue en la escuela de Ammonio Sacas en Alejandría, entre los siglos II y III d.C., donde se forjaron las líneas maestras de este movimiento. A través de Porfirio sabemos que Ammonio fue educado en una familia cristiana, pero cuando empezó a dedicarse a la filosofía, volvió a la religión pagana. No fue una celebridad aclamada en su tiempo: llevó una vida discreta y apartada de los fastos de este mundo. Cultivó la filosofía como ejercicio no sólo de inteligencia, sino también de vida y de ascesis espiritual, en

compañía de contados discípulos en estrecha unión con él. No dejó ninguna obra escrita, y resulta bastante difícil reconstruir su pensamiento. Sin embargo, poseyó una profundidad y un alcance excepcionales, como cabe deducir entre otras cosas de los hechos siguientes. Plotino al llegar a Alejandría asistió a las lecciones de todas las celebridades que entonces enseñaban filosofía en la ciudad, sin que nadie le dejara satisfecho. Un amigo lo llevó a la presencia de Ammonio, y después de haber escuchado una sola clase, exclamó: «¡Este es el hombre que buscaba!» y permaneció a su lado durante once años. A través de Porfirio, además, sabemos que Plotino «se ajustaba al espíritu de Ammonio en el método de investigación» y sabemos asimismo que gran parte del contenido de su pensamiento provenía de Ammonio.

Dado que los escritos de los más brillantes discípulos paganos de Ammonio se han perdido en su totalidad y sólo se conservan las Ennéadas de Plotino, no estamos en condiciones de saber cuánto le debe Plotino a Ammonio. Sin embargo, resulta muy elocuente el siguiente hecho que se nos relata. A la escuela de Plotino llegó un día un ex condiscípulo suyo en la escuela de Ammonio. Plotino no quería comenzar la lección y, ante la insistencia de su amigo, replicó: «Cuando el orador sabe que habla a personas que ya conocen lo que él va a decir, desaparece todo entusiasmo.» y luego de una breve conversación, se marchó. No es aventurado pensar que la relación entre Ammonio y Plotino haya sido semejante a la que existió entre Sócrates y Platón. Entre los

discípulos más célebres de Ammonio se cuentan el pagano Orígenes, Longino, Herennio. También el cristiano Orígenes -del que hablaremos más adelante- asistió a las clases de Ammonio, antes quizás que Plotino llegase a Alejandría.

1.2. La vida, las obras y la escuela de Plotino

Plotino entró a formar parte del círculo de Ammonio en el 232 d.c., cuando tenía 28 años, ya que había nacido en el 205 d.c. en Licópolis. Permaneció allí hasta el 243 d.C., año en que abandonó Alejandría para seguir al emperador Gordiano en su expedición oriental. Después del fracaso de la expedición, a causa del asesinato del emperador, Plotino decidió trasladarse a Roma, donde llegó en el 244 d.c., abriendo allí una escuela. Profesó sus enseñanzas entre el 244 y el 253 d.c. sin escribir ninguna obra, manteniéndose a un pacto establecido entre Herennio y el pagano Orígenes, que prescribía no divulgar doctrinas de Ammonio por escrito. No obstante, Herennio y Orígenes rompieron el pacto y Plotino comenzó en el 254 d.C. a fijar sus lecciones por escrito. Su discípulo Porfirio dio un orden a estos tratados, que se elevan a la cantidad de 54, dividiéndolos en seis grupos de nueve, a causa del significado metafísico del número nueve. Esto explica el título de Ennéadas (en griego ennea significa «nueve») otorgado a estos escritos, que se conservan en su totalidad y que, junto con los diálogos platónicos y los libros esotéricos de Aristóteles, contienen

uno de los mensajes filosóficos más elevados de la antigüedad y de Occidente.

La escuela de Plotino probablemente no se parecía a ninguna de las que le habían precedido. Platón había fundado la Academia para formar hombres mediante la filosofía que se dedicasen a renovar el Estado. Aristóteles había fundado el Peripato con el propósito de organizar la búsqueda del saber. Pirrón, Epicuro, Zenón habían fundado sus movimientos espirituales para otorgar a los hombres la ataraxia, es decir, la paz y la tranquilidad del alma. En cambio, la escuela de Plotino quería enseñar a los hombres el modo de apartarse de la vida de aquí abajo para reunirse con lo divino y poderlo contemplar, hasta culminar en una trascendente unión extática.

Plotino gozó de grandísimo prestigio. A sus lecciones asistieron hombres políticos muy poderosos. El emperador Galieno y su esposa Solonina apreciaron al filósofo hasta el punto de tomar en consideración su proyecto de fundar en Campania, al sur de Roma, una ciudad de filósofos. Esta ciudad debía llamarse Platonópolis, y sus habitantes tendrían que observar las leyes de Platón, esto es, vivir llevando a la práctica la unión con lo divino. El proyecto fracasó debido a las intrigas cortesanas. Plotino murió a los 66 años, en el 270 d. c., a causa de un mal que le había obligado a interrumpir sus clases y a apartarse lejos de sus amigos. Las últimas palabras, dirigidas a su médico Eustoquio, constituyen un auténtico testamento espiritual, que representa a la perfección la doctrina plotiniana:

«Tratad de volver a unir lo divino que existe en vosotros, a lo divino que existe en el universo.»

1.3. El Uno como primer principio absoluto, productor de sí mismo

Plotino realiza una nueva fundamentación en sentido estricto de la metafísica clásica, conquistando posiciones diferentes a las de Platón y Aristóteles. Es cierto que en Platón se aprecian temas plotinianos ante litteram y que en la historia posterior del platonismo estos temas se incrementan de un modo considerable. El neopitagorismo, el platonismo medio y el nearistotelismo constituyen fases esenciales, sin las que el neoplatonismo resultaría impensable, pero en Plotino esa problemática se convierte en algo nuevo y muy original.

Según Plotino todo ente es tal en virtud de su unidad: si desaparece la unidad, desaparece el ente. Existen principios de unidad en diferentes planos, pero todos suponen un supremo principio de unidad, que él denomina «Uno». Platón ya había colocado al Uno en el vértice del mundo ideal, pero lo había concebido como algo ilimitado y limitante. Plotino, en cambio, concibe al Uno como infinito. Sólo los naturalistas habían hablado de un principio infinito, pero lo habían dotado de dimensiones físicas. Plotino descubre lo infinito en la dimensión de lo inmaterial y lo describe como ilimitada potencia productora. Como consecuencia,

dado que el ser, la substancia y la inteligencia habían sido considerados por la filosofía clásica como finitos, Plotino coloca a su Uno por encima del ser y de la inteligencia. En Platón también se vislumbra la concepción del Uno-Bien como por encima del ser e implícitamente por encima de la inteligencia. No obstante, la causa radical y última de este «ser por encima» sólo se halla en Plotino y consiste precisamente en la infinitud del Uno. Es comprensible que Plotino tienda a ofrecer descripciones y definiciones predominantemente negativas del Uno. Dado que éste es infinito, no se le ajusta ninguna de las determinaciones de lo finito, que son todas ellas de carácter posterior. El Uno, pues, es «inefable (...) puesto que cualquiera que sea la palabra que pronuncies, siempre habrás expresado algo (determinado). A pesar de ello, la expresión "más allá de todo" (oo.) es la única que entre todas responde a la verdad». Y cuando Plotino atribuye al Uno rasgos positivos, no se está contradiciendo, porque utiliza un lenguaje analógico. Hay que advertir que el término «Uno» aplicado al principio, no significa un uno en particular ni un uno matemático, sino el Uno en sí, es decir, la razón de ser de toda unidad, lo absolutamente simple que es razón de ser de lo complejo y de lo múltiple. Y esta simplicidad, en cuanto es principio, no es pobreza, sino potencia de todas las cosas, riqueza infinita. El otro término que Plotino utiliza con más frecuencia es el de «Bien» (agathon). Se trata, como es obvio, no de un bien particular, sino del Bien en sí o, mejor dicho, de lo que está bien para todas las demás cosas que tienen necesidad de El. Es el Bien

absolutamente trascendente, el Super-Bien.

Queda claro, así, el sentido de las afirmaciones plotinianas según las cuales el Uno está por encima del ser, del pensamiento y de la vida. Estas afirmaciones no significan que el Uno sea no-ser, no-pensamiento, no-vida, sino que al contrario, es Super-ser, Super-pensamiento, Super-vida. El Uno absoluto, pues, es causa de todo lo demás. Sin embargo, Plotino se plantea el siguiente interrogante: ¿por qué hay lo Absoluto y por qué es lo que es? Ningún filósofo griego se había formulado esta pregunta, que quizás Plotino enunció como resultado de su polémica antignóstica y que llega en su osadía hasta los propios límites de la metafísica. La contestación de Plotino alcanza una de las cumbres más elevadas del pensamiento occidental: el Uno «se autopone», es «actividad autoprodutora», es «el Bien que se crea a sí mismo». Es como ha querido ser: «Su voluntad y su esencia coinciden (...), y como quiere ser, así también es.» Y ha querido ser como es, porque es «lo más elevado que puede imaginarse». El Uno es actividad autoprodutora, absoluta libertad creadora, causa de sí mismo, es lo que existe en sí y por sí, es «el que trasciende a sí mismo». La concepción del Absoluto como causa sui, del que hablará la filosofía moderna, se encuentra ya presente con plenitud en Plotino, tanto en lo temático como en lo sistemático. Gracias a esta concepción, Plotino alcanza cimas más altas que las conquistadas por Platón y por Aristóteles.

1.4. La procesión de las cosas desde el Uno

¿Por qué y cómo proceden del Uno las demás cosas? ¿Por qué el Uno, que se satisface por sí mismo, no ha permanecido en sí mismo? La respuesta que Plotino da a este problema constituye también uno de los puntos culminantes de la antigüedad y un unicum en la historia de la filosofía de Occidente. La respuesta a este problema, en realidad, con frecuencia se ha malinterpretado, porque casi todos los lectores de las Ennéadas no han ido más allá de las imágenes que aduce Plotino para ilustrada. Sin duda, la imagen de la luz es la más famosa de todas. Se representa la procedencia de todas las cosas desde el Uno como irradiación de luz desde una fuente luminosa en forma de círculos sucesivos: «Existe, sí, algo que podría llamarse un centro: en torno a éste, un círculo que irradia el esplendor que emana de aquel centro; en torno a ambos (centro y primer círculo) otro círculo: ¡luz que da luz!» Otras imágenes también famosas son las del fuego que despide calor, la sustancia olorosa que da perfume, la fuente inagotable que engendra ríos, la vida del árbol que desde la raíz produce y penetra el todo, o los círculos concéntricos que van expandiéndose paulatinamente desde un único centro.

Estas imágenes se limitan a ilustrar un punto doctrinal: el Uno produce todas las cosas permaneciendo en reposo. Al permanecer, engendra, y su actividad generadora ni lo empobrece ni lo condiciona para nada. Lo que es engendrado es inferior al generador y no es utilizado por éste. Sin embargo, la doctrina

plotiniana es algo mucho más rico que las simples imágenes de que se valió Plotino con objetivos puramente didácticos y se refleja en este texto modélico:

¿Cómo es que, permaneciendo quieto, se derivan las cosas desde él? En virtud de la fuerza actuante. Ésta es doble: a) una está encerrada en el ser; b) la otra brota hacia fuera del ser particular de cada cosa. a) La que pertenece al ser, es precisamente aquella cosa individual en acto; b) la que brota fuera de él y que debe necesariamente acompañar a cada cosa, es distinta de aquella cosa individual. Así sucede, por ejemplo, en el fuego: a) existe, por una parte, el calor que entra de pleno derecho en su esencia; b) por otra parte, existe el calor que nace como algo derivado de la esencia, en la medida en que el fuego --en su simple perseverar como fuego-- ejerce la fuerza actuante que se halla originariamente encerrada en su ser. Lo mismo sucede en el mundo superior y allí, con mayor razón: mientras el Uno a) persevera en su propio modo de ser, b) la fuerza actuante, que ha nacido de la perfección y de la energía combinada que en él existe, se hipostatiza, porque surge desde una potencia enorme, ciertamente la suprema de todas.

Existe, pues, a) una actividad del Uno, que es aquella por la cual el Uno es Uno y permanece Uno, y b) una actividad que procede desde el Uno, que es aquella por la cual proceden otras cosas desde el Uno. Como es obvio, la segunda actividad depende de la primera. Ahora bien, a) la actividad del Uno consiste en el autoponerse del Uno, en su libertad autocreadora; por lo tanto, se

trata de una actividad libre por excelencia; b) en cambio, la actividad que procede desde el Uno es sui generis, porque es una necesidad que depende de un acto de libertad (podría decirse que es una necesidad voluntaria). Con esto es suficiente para dar a entender que no se puede hablar de «emanación», sino que se debe hablar de «procesión» de las cosas desde el Uno, y que la procesión no es una mera necesidad del tipo acostumbrado, porque es consecuencia de la actividad suprema, es decir, de la libertad absoluta. En términos teológicos, cabría decir que para Plotino Dios no crea libremente lo distinto de Sí, sino que se autocrea libremente a Sí mismo. Este Sí, al autocrearse libremente, actúa como una potencia infinita que se expande por necesidad, produciendo lo distinto de Sí.

1.5. La segunda hipóstasis: el «mous» o espíritu

De esta primera realidad suprema, o hipóstasis, se deriva la segunda, que Plotino llama nous. Este nous puede asimilarse al intelecto supremo aristotélico, que contiene en sí mismo todo el mundo platónico de las ideas, es decir, la inteligencia que piensa la totalidad de los inteligibles. La traducción de nous por «intelecto» empobrece el significado originario del término. Por eso, sería mejor traducido por «espíritu», como prefieren muchos, entendiendo por esta noción la unión que existe entre el supremo Pensamiento y lo supremo Pensado.

El espíritu nace de la forma que describiremos a

continuación. La actividad que procede desde el Uno es como una potencia informe (una especie de materia inteligible) que para subsistir debe a) contemplar el principio del que se deriva y fecundarse o colmarse de Él; b) volverse sobre sí misma y contemplarse, colmada y fecunda. a) En el primer momento, nace el ser, o substancia, o contenido del pensamiento; b) en el segundo momento, nace el pensamiento en sentido estricto. También nace así la multiplicidad (dualidad) de pensamiento y de pensado, y la multiplicidad en lo pensado; el espíritu, cuando se ve a sí mismo fecundado por el Uno, contempla en sí mismo la totalidad de las cosas, es decir, la totalidad de las ideas. Mientras que el Uno era la potencia de todas las cosas, el espíritu se convierte en todas las cosas o en la explicación de todas las cosas, a nivel ideal. El mundo platónico de las ideas consiste, pues, en el nous, el espíritu. Las ideas no sólo son pensamiento del espíritu, sino que son ellas mismas espíritu, pensamiento. El espíritu plotiniano se transforma así en el Ser por excelencia, el Pensamiento por excelencia, la Vida por excelencia. Es cosmos inteligible en el que cada idea refleja el todo, y en el que, viceversa, en el todo se hacen patentes todas las ideas.

Es el mundo de la pura Belleza, ya que la Belleza consiste esencialmente en forma.

1.6. La tercera hipóstasis: el alma

El Uno, si quiere convertirse en mundo de las formas y pensamiento, es decir, en pensar, debe hacerse espíritu. De igual modo, si quiere crear un universo y un cosmos físico, debe hacerse alma. El alma procede desde el espíritu de la misma manera en que éste procede del Uno. Haya) una actividad del espíritu, que es la que lo convierte en tal espíritu y que coincide con la que examinamos en el párrafo anterior y b) una actividad que procede desde el espíritu. El resultado de la actividad que procede desde el espíritu no es, de manera inmediata, alma. De manera análoga a lo que hemos expuesto a propósito del espíritu en relación con el Uno, la potencia que procede desde la actividad del espíritu se dirige a contemplar el propio espíritu. Al dirigirse hacia el espíritu, el alma extrae su propia subsistencia (hipóstasis) y, a través del espíritu, ve al Uno y entra en contacto con el mismo Bien. Este nexo del alma con el Uno-Bien constituye uno de los ejes centrales de todo el sistema plotiniano, es decir, el fundamento de la actividad creadora del alma y de la posibilidad del retorno al Uno.

La naturaleza específica del alma no consiste en el puro pensar. Si así fuese, no se distinguiría del espíritu. Ella es la que da vida a todas las demás cosas que existen, a todas las cosas sensibles, ordenándolas, rigiéndolas y gobernándolas: «Cuando el alma mira aquello que es antes que ella, el alma piensa; cuando se mira a sí misma, se conserva; y cuando mira aquello que es después que ella, el alma ordena, rige, manda sobre ello.» Este orden, este regir y mandar coinciden con el engendrar y con el hacer que vivan

las cosas mismas. El alma, pues, es principio de movimiento y s movimiento ella también. Es la última diosa, es decir, la última realidad inteligible, la realidad fronteriza con lo sensible y, al mismo tiempo, causa de éste. El alma ocupa una posición intermedia y, por lo tanto, tiene una especie de duplicidad de caras: al engendrar lo corpóreo, aunque continúe siendo una realidad incorpórea, le acontece tener trato con lo corpóreo que ha producido, pero no al modo de lo corpóreo. Puede entrar en cualquier parte de lo corpóreo sin perder la unidad de su ser, y puede así encontrarse toda en todo. En este sentido cabe decir que el alma es divisible e indivisible, una y múltiple. El alma, por lo tanto, es «uno y muchos», mientras que el Espíritu es «uno-muchos», el primer principio es sólo uno y los cuerpos son sólo muchos.

Para entender correctamente esta última afirmación, debemos recordar que para Plotino la pluralidad del alma no es sólo horizontal sino también vertical, en el sentido de que existe una jerarquía de almas. a) En primer lugar, está el Alma suprema, el alma como hipóstasis pura que continúa en estrecha vinculación con el espíritu del cual proviene; b) luego existe el Alma del Todo, que es el alma creadora del mundo y del universo físico; e) existen por último las almas particulares, las que bajan a animar los cuerpos, los astros y todos los seres vivos. Evidentemente, todas las almas proceden de la primera y mantienen con ella una relación de uno y muchos. Además, son distintas del Alma suprema, sin estar separadas de ella.

La physis o naturaleza se halla estrechamente conectada con el Alma del Todo y constituye su frontera extrema. En Plotino la naturaleza es la actividad productora de las formas de lo sensible, actividad que lleva a cabo el alma. Asimismo es una forma de contemplación, en la medida en que el alma es productora de formas para la materia sólo porque es visión o contemplación de formas que provienen de manera mediata del espíritu y de las ideas del espíritu.

1.7. La procesión del cosmos físico

Con el alma finaliza la serie de hipóstasis del mundo incorpóreo e inteligible y, como hemos dicho, a ella le acompaña el mundo sensible. ¿Por qué la realidad no termina con el mundo incorpóreo y existe también un mundo corpóreo? ¿Cómo ha surgido lo sensible? ¿Qué valor tiene? La novedad que introduce Plotino en la explicación del origen del cosmos físico consiste, sobre todo, en el hecho de que trata de deducir la materia, sin presuponerla como si fuese algo que desde toda la eternidad haya de contraponerse al primer principio. La materia sensible deriva de su causa en cuanto posibilidad última, es decir, como etapa final del proceso en el que la fuerza productora se va debilitando hasta agotarse. De este modo la materia se transforma en agotamiento total y por tanto en extrema privación de la potencia del Uno (y por eso mismo, del Uno), o bien en otros términos, privación del Bien (que coincide con el Uno). En este sentido, la materia es mal, pero el mal no es una fuerza

negativa que se oponga a lo positivo, sino simple carencia o privación de lo positivo. A tal privación también se la llama no-ser, porque es distinta del ser y está por debajo de él. La materia no nace del Alma suprema, totalmente activa en la contemplación. Como ya se ha dicho, surge de la franja extrema del alma del universo, allí donde la contemplación posee menos impulso, en la medida en que el alma se dirige más hacia sí misma que hacia el espíritu. Esta contemplación debilitada es cualitativamente homogénea con respecto a la del Alma superior, pero posee una intensidad inferior: resulta cuantitativamente más débil y a medida que decrece se va desvaneciendo. De este modo la materia, que es producto de esta actividad contemplativa debilitada, ya no tiene fuerza para dirigirse hacia quien la ha engendrado, y contemplar a su vez. En consecuencia corresponde al alma misma adueñarse de ella, ordenada, informada y conservada en conexión con el ser.

El mundo físico nace de esta manera: a) primero, el alma pone la materia, que es como la extremidad del círculo de luz que se transforma en oscuridad; b) a continuación, otorga una forma a esta materia, eliminando su oscuridad y recuperándola, en la medida de lo posible, para la luz. Como es obvio, ambas operaciones no se distinguen desde el punto de vista cronológico, sino exclusivamente desde una perspectiva lógica. La primera acción del alma consiste en apartarse de la contemplación y la segunda, en una recuperación de la contemplación misma. El mundo físico es un espejo de formas, que a su vez son reflejo de ideas, y de esta manera, todo es forma y

todo es logos. El panformalismo o panlogismo plotiniano es total, como demuestra de modo inequívoco este texto: «El Universo está encadenado por los vínculos de las formas desde la cumbre hasta la base: primero, la materia, que está atada por las formas de los elementos; luego, sobre las formas vienen otras formas, luego otras más; al final resulta difícil encontrar la materia oculta bajo tantas formas. Empero, como también la materia es una cierta forma - aunque ínfima- este mundo nuestro es íntegramente forma, y forma son todas las cosas; puesto que el modelo era ya forma.»

¿Cómo nace la temporalidad? La respuesta de Plotino es muy ingeniosa. La temporalidad nace a partir de la actividad misma con la que el alma crea el mundo físico (es decir, lo que no es inteligible: éste se sitúa en la dimensión de lo eterno). El alma, poseída por el deseo de transmitir a otro la visión de arriba y no contenta con ver todo simultáneamente, sale de la unidad, avanza y se prolonga mediante una serie de actos que se suceden entre sí, colocando así en una sucesión de antes y después lo que en la esfera del espíritu es simultáneo. El alma crea la vida como temporalidad, como copia de la vida del espíritu que existe en la dimensión de eternidad. La vida como temporalidad es vida que transcurre en momentos sucesivos y que, por lo tanto, se dirige siempre hacia momentos posteriores y se halla cargada siempre de los momentos ya transcurridos.

Desde esta perspectiva, nacer y morir no son más que una variación del alma, que refleja sus formas como en un espejo, una

variabilidad en la que nada perece y todo se conserva, porque nada puede resultar eliminado por el ser. El cosmos físico, si se juzga con una visión adecuada, es perfecto. En efecto, se trata de una copia que imita un modelo, pero no es el modelo. Como imagen, empero, resulta la más bella imagen del original. El cosmos mismo, por lo demás, como todas las hipóstasis del mundo suprasensible, «existe para El y mira hacia arriba». Plotino lleva la espiritualización del cosmos hasta los límites del acosmismo: la materia es una forma ínfima, el cuerpo es forma, el mundo es una móvil variación de formas, la forma está ligada a las ideas del espíritu y el espíritu lo está al Uno.

1.8. Origen, naturaleza y destino del hombre

El hombre no nace en el momento en que nace el mundo físico, sino que preexiste en el estado de pura alma: «Antes de que sucediese nuestro nacimiento, morábamos allá arriba: éramos hombres y estábamos determinados de modo individual, y también éramos dioses, almas sin mezcla.»

¿Por qué descienden las almas a los cuerpos? A este problema se responde de una forma contradictoria. Por un lado Plotino sostiene que el alma debe bajar a los cuerpos para actualizar todas las potencialidades del universo, es decir, por una necesidad ontológica. Al mismo tiempo afirma que hubiese sido mejor que no descendiese y que dicho descenso es una especie de culpa (una

especie de audacia y de temeridad). La contradicción se debe a que en los sistemas no creacionistas siempre resulta problemática la procedencia de lo múltiple desde el Uno y, por lo tanto, la encarnación del alma en un cuerpo. Plotino trató de aclarar la cuestión de la manera siguiente, distinguiendo entre dos especies distintas de culpas del alma.

a) La primera especie consiste, en general, en el descenso mismo que, como hemos visto, es involuntario, en la medida en que resulta inevitable. El castigo, que corresponde a esta culpa reside en la propia dolorosa experiencia de bajar a un cuerpo. Con este necesario descenso coincide el deseo de pertenecerse, el retirarse a la individualidad del alma. Según Plotino, en esto consiste precisamente el convertirse en alma de un cuerpo individual.

b) En cambio, la segunda especie de culpa hace referencia al alma que ya se ha encarnado y consiste en un exceso de preocupación por el propio cuerpo, con todo lo que ello implica, alejándose de su propio origen para ponerse al servicio de las cosas exteriores y, por tanto, olvidándose de sí misma.

No es la primera clase de culpa, sino la segunda, la que constituye el gran mal del alma, el mal que la lleva a olvidar sus propios orígenes. El hombre es, fundamentalmente, su alma, y todas las actividades de la vida humana dependen del alma. Ésta es impasible y sólo es capaz de actuar. Para Plotino, incluso la sensación es un acto cognoscitivo del alma. Cuando

experimentamos una sensación, nuestro cuerpo padece una afección procedente de otro cuerpo. Nuestra alma, en cambio, entra en acción, no sólo en el sentido de que no olvida la afección corporal, sino que también juzga esta clase de afecciones. Según Plotino, en la impresión sensorial que se produce en los órganos corporales, el alma contempla, si bien en grado más débil, los vestigios de formas inteligibles. En consecuencia, para el alma la sensación es una forma de contemplar lo inteligible a través de lo sensible. Por lo demás, esto no es más que un corolario de la concepción plotiniana del mundo físico: los cuerpos son producidos por los logoi, es decir, por las formas racionales del alma del universo, que a su vez constituyen un reflejo de las ideas. En último término los cuerpos se reducen a estos logoi, de modo que las sensaciones en cierto sentido no son otra cosa que pensamientos oscuros, mientras que los pensamientos de los inteligibles son sensaciones claras. Para nuestro filósofo la sensación es posible en la medida en que el alma inferior -que siente- está unida al alma superior, que posee una percepción de los inteligibles puros, la anámnesis platónica. El sentir del alma inferior capta las formas sensibles irradiándolas con una luz que emana de ella y que le llega desde aquella posesión originaria de las formas, que caracteriza al alma superior.

Plotino considera que la memoria, los sentimientos, las pasiones, las voliciones y todo lo que está ligado con estos fenómenos son actividades del alma, al igual que la sensación. La

actividad más elevada del alma consiste en la libertad, que se halla estrechamente vinculada con la inmaterialidad. La libertad es la volición del Bien. La libertad del Uno es libertad de autoponerse como Bien absoluto., mientras que la libertad del espíritu es permanecer indisolublemente ligado al bien y la libertad del alma es tender hacia el Bien, a través del espíritu, en diversos grados.

Los destinos del alma consisten en volver a unirse con lo divino. Plotino recupera la escatología platónica, pero sostiene que ya en esta tierra es posible llevar a cabo el apartamiento de lo corporal y el retorno al Uno.

Los filósofos de la época helenística ya habían insistido mucho sobre el hecho de que la felicidad completa puede disfrutarse en esta tierra, incluso entre los tormentos físicos. Plotino reitera con firmeza esta noción, pero advierte que el ser feliz incluso al ser atormentado físicamente, en el «toro de Fálaris» (en medio de las torturas), se hace posible porque existe en nosotros un elemento trascendente que puede unimos a lo divino mientras está sufriendo el cuerpo. De este modo se vuelve patente lo ilusorio del que había sido supremo ideal de la época helenística, si se lo buscaba en el plano de la pura inmanencia. Sólo si se encuentra sólidamente enlazado con la trascendencia, se convierte en hacedero aquello que la época helenística había buscado infructuosamente a lo largo de direcciones contrapuestas.

1.9. El retorno a lo Absoluto y al éxtasis

Los caminos del regreso a lo Absoluto son múltiples: a) la virtud; b) la erótica platónica; c) la dialéctica. A estas vías tradicionales Plotino añade una cuarta: la simplificación, que es una reunión con el Uno y el éxtasis (unio mystica). En efecto, las hipóstasis proceden del Uno por una especie de diferenciación y alteridad ontológica, a las que en el hombre se agregan también las alteridades morales. La reunificación con el Uno se lleva a cabo mediante la eliminación de estas alteridades. Tal cosa es posible porque la alteridad no existe en la hipóstasis del Uno: «El Uno, al estar exento de toda alteridad, se halla eternamente presente; nosotros, en cambio, sólo nos aproximamos a Él cuando no tenemos ninguna alteridad.» Para el hombre, despojarse de toda alteridad significa volver a entrar en sí mismo, en su propia alma; después, despojarse de los elementos afectivos de su alma; luego, de la palabra y de la razón discursiva y, finalmente, sumergirse en la contemplación de El.

La frase «despojados de todo» resume de modo literal el proceso de total purificación del alma que quiere unirse al Uno. En este contexto, sin embargo, despojarse de todo no significa empobrecerse o anularse a sí mismo, sino que por lo contrario significa crecer, llenarse de Dios, del Todo, de lo Infinito: «Creces tú mismo, después de echado fuera lo demás; y después de tal renuncia, se te hace presente el Todo: pero si bien se presenta a quien sabe renunciar, no se aparece para nada en cambio al que se

queda con las demás cosas. No creas que vino para estar junto a ti, pero cuando no está junto a ti, has sido tú quien se ha marchado. Y si tú te has marchado, no es que te hayas apartado de Él (Él siempre estará presente) o que te hayas ido a otro lugar, sino que, aun quedándote presente, te has dirigido hacia la parte opuesta (la parte de las cosas).»

Por lo menos en una ocasión, Plotino llama «éxtasis» a esta unificación con el Uno. El éxtasis plotiniano no es un estado de inconsciencia, sino de hiperconsciencia; no es algo irracional o hiporracional, sino hiperracional.

En el éxtasis el alma se ve deificada y colmada de Uno. Es indudable el hecho de que el judío Filón difundió la doctrina del éxtasis en el ambiente alejandrino. Sin embargo, hay que observar que Filón, de acuerdo con el espíritu bíblico, entendía el éxtasis como una gracia, como don gratuito de Dios, en armonía con la noción bíblica según la cual es Dios quien se entrega a Sí mismo y las cosas por Él creadas al hombre. Plotino, en cambio, introduce el éxtasis en una perspectiva que se mantiene fiel a las categorías del pensamiento griego: Dios no se entrega a Sí mismo a los hombres, sino que éstos pueden subir hasta El y reunirse con El debido a su fuerza y a su capacidad natural, porque así lo quieren.

1.10. Originalidad del pensamiento plotiniano: la contemplación creadora

Como hemos comprobado, el momento decisivo de la procesión metafísica -es decir, el momento creador en el que nace la hipóstasis- coincide con la contemplación. A este respecto, Plotino insistió una y otra vez, sabedor de que afirmaba algo insólito:

Todo aspira a una contemplación y se dirige a este fin: los vivientes dotados de razón, la naturaleza que está en las plantas y la tierra que las engendra. Todas las criaturas, en la medida en que les es posible, llegan a un estado conforme a la naturaleza y cada una a su modo accede a la contemplación; algunas la consiguen captando su realidad, otras sólo una imitación o una imagen.» Se ha descrito el modo en que nace el espíritu al contemplar al Uno, y el alma, al contemplar el espíritu. ¿Y la naturaleza, y la praxis? También éstas son contemplación. «Pero la naturaleza es contemplación y cosa contemplada a un mismo tiempo: porque es forma racional. Por esto precisamente, porque es contemplación, cosa contemplada y forma racional, sólo por esto y en la medida en que es todo esto, crea. Así, la creación se nos ha mostrado con claridad como contemplación; es producto de contemplación, de una contemplación que sólo es pura contemplación, y no hace otra cosa que crear, porque es contemplación.»

La praxis misma, hasta en su nivel inferior, busca por un recodo extraviado llegar a la contemplación. En efecto, quien se dedica a la acción, ¿qué finalidad se propone? «No, sin duda, la de no conocer, sino en cambio la de conocer un objeto determinado, contemplado.» En conclusión, para Plotino la actividad espiritual del

ver y del contemplar se transforma en crear. Cuanto más rica sea la actividad y la acción, más rica resultará la contemplación. Y la contemplación es un silencio metafísico.

En este contexto el retorno al Uno mediante el éxtasis se convierte en retorno mediante la contemplación del Uno. El éxtasis es simplificación y ésta es eliminación de alteridad, separación de todo lo terreno, es contemplación, en la que se funden sujeto contemplante y objeto contemplado.

En esto consiste la célebre «huida en solitario hasta el Solo» con que concluyen las Ennéadas: «y he aquí la vida de los dioses y de los hombres divinos y bienaventurados: separación de las demás cosas de aquí abajo, vida a la que ya no agradan las cosas terrenales, huida en solitario hasta el Solo.»

2. EVOLUCIÓN DEL NEO PLATONISMO Y FINAL DE LA FILOSOFÍA PAGANA ANTIGUA

2.1. Visión general de las escuelas neoplatónicas, sus corrientes y representantes

Ofrecemos la siguiente perspectiva general, para resumir lo que antes se ha expuesto y completar el panorama de la filosofía pagana durante el período tardo-antiguo.

1) Primera escuela de Alejandría, fundada por Ammonio Sacas, probablemente alrededor del 200 d.C., y que alcanzó su

apogeo durante la primera mitad del siglo 111 d.c. Como sabemos, los miembros más famosos de esta escuela fueron Herennio, el pagano Orígenes y Plotino, además del célebre literato Longino. (Es probable que también el cristiano Orígenes haya sido alumno de Ammonio.)

2) Escuela fundada en Roma por Plotino en el 244 d.c. y que floreció especialmente durante la segunda mitad del siglo 111. Los miembros más significativos de esta escuela fueron Amelio y Porfirio (233/234-305 d.c.); este último desarrolló su actividad en Sicilia.

3) Escuela de Siria, fundada por Jámblico (nacido entre el 240 y el 250 d.c. y fallecido alrededor del 325 d.c.) poco después del 300 y que llegó a su época culminante en las primeras décadas del siglo IV d.C. A esta escuela pertenecieron Teodoro de Asine, Sópatro de Apamea y Desipo.

4) Escuela de Pérgamo, fundada por Edesio, discípulo de Jámblico, poco después de la muerte de este último. Representantes de esta escuela lo fueron Máximo, Crisancio, Prisco, Eusebio de Mindo, Eunapio, el emperador Juliano el Apóstata y su colaborador Salustio. La desaparición de la escuela coincide con la muerte de Juliano (363 d.C.).

5) Escuela de Atenas, fundada por Plutarco de Atenas entre finales del siglo IV y principios del vd. c., y consolidada por Siriano. Su miembro más insigne fue Froclo. Otros exponentes de ellas fueron Domnino, Isidoro, Damascio, Simplicio y Prisciano. Un edicto

de Justiniano clausuró la escuela en el 529 d.c.

6) Segunda escuela de Alejandría, entre cuyos representantes se cuentan Hipacías, Sinesio de Cirene, Hierocles de Alejandría, Hermías, Ammonio -hijo de Hermías-, Juan Filopón, Asclepio, Olimpiodoro, Elías, David y Esteban de Alejandría. Esta escuela nació o, mejor dicho, renació al mismo tiempo que la escuela de Atenas y perduró hasta comienzos del siglo VII d.C.

Con respecto a la doctrina de estas escuelas, es preciso tener en cuenta lo siguiente:

a) Plotino y su escuela (del mismo modo quizás que Ammonio y su círculo) representan la tendencia metafísico-especulativa pura. Plotino separó claramente su filosofía no sólo de la religión positiva sino también de las prácticas mágico-teúrgicas, y hasta su religiosidad misma adquirió un carácter marcadamente filosófico. Como tendremos ocasión de ver, los inmediatos seguidores de Plotino, si bien cedieron en algunos factores, no lograron modificar el planteamiento de su maestro, a no ser en aspectos parciales y no substanciales.

b) En cambio, la escuela de Jámblico y la de Atenas representan una especie de síntesis o, si se prefiere, una combinación entre la tendencia filosófica y la místico-religioso-teúrgica. El neoplatonismo deja de ser una mera especulación filosófica y se convierte en fundamentación y defensa apologética de la religión politeísta, incorporando las prácticas mágico-teúrgicas

como complemento o incluso como coronación de la filosofía.

c) La escuela de Pérgamo representa un período de notable involución religioso-teúrgica y de claro declive de los elementos filosófico-especulativos.

d) La segunda escuela de Alejandría posee un carácter predominantemente erudito y tiende a la simplificación del neoplatonismo. Su importancia histórica y filosófica se debe sobre todo a los comentarios a Aristóteles elaborados por la escuela de Ammonio, hijo de Hermías (Asclepio, Olimpiodoro, David, Esteban), que en parte han llegado hasta nosotros. Como ya hemos dicho, estos autores leían a Aristóteles como preparación introductoria a Platón. Proclo es el único de estos filósofos que posee rasgos destacados. Sin embargo, hay que mencionar la importancia--de carácter histórico, sobre todo-- que manifiestan Porfirio y Jámblico, responsables del nuevo curso filosófico-teúrgico que asume el neoplatonismo. Al parecer, Porfirio se propuso innovar en la doctrina plotiniana sobre todo en los aspectos metafísicos. Los estudios más recientes ponen de relieve que pretendió colocar en la cúspide de la jerarquía una ennéada, esto es, tres hipóstasis, caracterizada cada una de ellas por una tríada, por el influjo quizás de los Oráculos caldeos. Jámblico avanzó mucho más allá, desdoblado al parecer el Uno en un primer y un segundo Uno. Además, dividió las hipóstasis plotinianas del espíritu en dos planos: el inteligible, que se subdivide en una tríada, y el intelectual, que más tarde se divide también de modo triádico. Es posible que entre ambos planos haya

introducido el plano de lo inteligible e intelectual, que luego se divide en tríadas. Asimismo, dividió en una tríada la hipóstasis del alma. Tales hipóstasis no sólo se presentaban con el aspecto metafísico, sino también con el aspecto religioso, y eran consideradas como dioses, con lo cual se podía justificar racionalmente el politeísmo. A partir de Teodoro de Asine, discípulo de Jámblico, los neoplatónicos avanzan por este camino de las distinciones hipostáticas, hasta llegar a Proclo y a Damascio, en quienes esta tendencia llega a su punto culminante.

2.2. El final de la filosofía antigua pagana

El final de la filosofía antigua pagana está señalado por una fecha oficial: el 529 d.c., año en el que Justiniano prohibió a los paganos todo cargo público y, por lo tanto, dirigir escuelas y enseñar. He aquí un significativo texto del Código de Justiniano:

“Prohibimos que enseñen ninguna doctrina aquellos que se encuentran afectados por la locura de los impíos paganos. Por eso, que ningún pagano finja instruir a aquellos que por desgracia los frecuentan, ya que en realidad no hacen otra cosa que corromper las almas de los discípulos. Además, que no reciba subvenciones públicas, porque no posee ningún derecho procedente de escrituras divinas o de edictos estatales para obtener licencia en cosas de esta clase. Si alguien, aquí (en Constantinopla) o en las provincias, es hallado culpable de este delito y no se apresura a volver al seno de

nuestra santa Iglesia, junto con su familia, es decir, junto a su mujer y sus hijos, sobre él caerán las sanciones susodichas, sus propiedades quedarán confiscadas y ellos mismos habrán de marchar al exilio.

Tanto este edicto, como la fecha en que fue promulgado, son sin duda bastante importantes para la suerte de la filosofía greco-pagana. Sin embargo, hay que advertir que el 529 d.C., al igual que todas las fechas que cierran o abren una época, no es otra cosa que una ratificación pública de algo que ya era una realidad, provocada por toda una serie de acontecimientos precedentes. El edicto del 529, pues, no hizo más que acelerar y establecer jurídicamente aquel final al que la filosofía pagana antigua se hallaba destinada de un modo inexorable.