

INTRODUCCIÓN

1. Algunos términos griegos relevantes para el concepto de «naturaleza»

El pueblo heleno no poseía ni un término, ni un concepto de «naturaleza» equiparable al nuestro de etimología latina, factura renacentista (como ha visto Cassirer) y valoración romántico-idealista (naturaleza/cultura, en Hegel). Por eso será preciso antes que nada explicar el significado de una serie de términos *griegos*, que se encuentran en su misma constelación semántica y por respecto a los cuales se va configurando un concepto de «naturaleza» cada vez más nítido.

Physis es el término griego que con mayor frecuencia será vertido por el latino de *natura* (y de ahí «naturaleza»). Se trata de un sustantivo derivado del verbo *phyo*, que en su forma transitiva significa «producir» y en las intransitivas: «nacer», «brotar», «surgir», «crecer», etc. La raíz *phy*, más el sufijo *si*, genera el sustantivo que significa «nacimiento», «crecimiento», o más exactamente «aquella fuerza íntima por cuya acción las cosas nacen y crecen». Observemos que el propio significado etimológico de *physis* nos conduce a considerar la *naturaleza*, no como algo completo y definitivo (*perfecto*), sino como algo que se encuentra todavía en la etapa de formación y crecimiento, esto es, como un proceso (*infecto*). No debe extrañarnos, por tanto, la asimilación que suelen hacer los griegos entre «vida» y «naturaleza» (la siempre viva); porque lo que ya es perfecto, está acabado, ha muerto.

«*Cosmos*» (*kósmos*) es un término que también se traduce por *naturaleza* cuando ésta se toma en el sentido de «mundo natural». Etimológicamente significa dos cosas: «ornato» (de ahí *cosmética*) y «ordenación o disposición» (*taxis*) de los objetos. Según Heidegger, el primer significado debe interpretarse como presencia, brillo y, por tanto, *belleza*, noción ligada transcendentalmente a la de *ser* (*tó ón*). Pero aquí nos interesa más destacar el segundo significado, que en Empédocles dará lugar a la noción de *naturaleza* como «orden o disposición de los elementos», y en Heráclito permitirá emparentar este concepto con el de «adjudicación a cada cosa de su lugar propio». De este modo resultará que una cosa es «natural» cuando cumple su «destino» (*moira*), y antinatural, cuando instaura la «injusticia», adjudicándose una parte que no le corresponde.

Apresurémonos a precisar que donde nosotros apreciamos una extraña mezcla de planos entre el «reino de la naturaleza» (*cosmos*, mundo) y el «reino del espíritu» (destino, justicia), no hay tal mezcla para los griegos. La razón última estriba en que ellos no distinguían entre «el mundo en sí» y «el mundo para nosotros», ni entre el mundo *físico*, por un lado, y el mundo *histórico-cultural*, por otro. Tales distinciones irán abriéndose camino lentamente entre ellos, al hilo de sus reflexiones sobre la *naturaleza*, como veremos. Esta advertencia nos permite entender por qué pertenecen a la misma constelación semántica que *physis* otros dos términos de aspecto claramente *antropológico*, a saber, «*logos*» y «*téchne*». [17]

Logos se traduce frecuentemente por «verbo», «palabra» o «habla». Pero la *palabra* no hace referencia a la actividad humana de hablar primariamente, pues para los griegos no es sólo una determinación subjetiva añadida desde fuera a los objetos *en sí*, sino *la determinación* a secas y por excelencia de los mismos. Etimológicamente, en efecto, *logos* viene del verbo *légein* (raíz *le/og*), que significa: (1) «reunir» o «recoger» de una manera selectiva; (2) «tomar o poner algo como algo», como tal o cual, esto es, dotarle de una cualificación determinada; y (3) «nombrar», es decir, caracterizar algo diciendo lo que es, mostrando su naturaleza. De este modo, el *logos* se relaciona con la *physis*, porque el nacimiento de una cosa es al mismo tiempo su determinación a la luz de la razón. Pero la razón, el *logos*,

ya no es la razón de cada hombre particular, sino la razón del mundo, una y la misma para todos, de la cual «participa» cada hombre, lo mismo que «participa» de la *physis*, en la proporción que le ha tocado en suerte o en la parte que le ha sido adjudicada por el *destino*.

Téchne es un término que no se deja abarcar por nuestra idea de «técnica», pues tiene un sentido más amplio. Etimológicamente proviene de la raíz *tes*, que lleva aparejados los significados de «dar a luz», «producir» o «crear» (véase *technóo*), pero también, sustantivada, los de «artífice», «ingeniosidad», «habilidad» o «astucia». Según esto, no es extraño que los griegos arcaicos hayan entendido la capacidad «inventiva» del hombre como una manifestación más de la *physis*. Pero si mencionamos aquí el término *téchne* no es tanto para demostrar esta conexión, cuanto para indicar el camino de su desconexión. Pues son, en efecto, las habilidades técnicas del hombre, y no sus capacidades intelectuales de abstracción, las que primero crearán entre los griegos la idea de una dualidad irreductible entre *hombre* y *mundo natural*. Esa es la explicación de por qué los griegos abarcaban con una sola palabra, *téchne*, todo tipo de saber práctico, y un solo término, *technítes*, les servía para designar tanto al herrero y al escultor como al médico. La idea de *téchne* será, en efecto, la primera que se opone globalmente a la de *physis*, contribuyendo a delimitar su significado.

2. Criterios para organizar la exposición de la «filosofía natural» griega

El enunciado del tema exige explorar la historia sistemática de un concepto a lo largo de seis siglos (cf. Cuadro II). Optamos aquí por una exposición sistemática, que recoja al mismo tiempo la efectiva evolución histórica del concepto de «naturaleza». Creemos que tal organización resulta posible a partir de dos criterios que, manejados conjuntamente, permiten obtener cierta claridad pedagógica, recoger los hitos más importantes de la historia sistemática del concepto, y seguir, a un tiempo, las orientaciones típicas de las historias de la filosofía al uso.

El criterio 1.º posee un carácter *sistemático* y adopta un punto de vista *cuantitativo*. Ante la pregunta: «¿cuántas sustancias constituyen la naturaleza?», los distintos pensadores griegos responderán sistemáticamente que *una* (*monismo* de la sustancia), *dos* (*dualismo* de la sustancia) o *varias* (*pluralismo* de la misma). [18]

El criterio 2.º parece más bien *histórico*, pues los *tres enfoques* que distinguimos en su seno se corresponden *grosso modo* con los tres períodos históricos que se suelen distinguir en la filosofía griega y, además, sus denominaciones se asemejan a las utilizadas por los historiadores para designar tales períodos. Pero, si utilizamos el término «enfoque» en lugar del más histórico de «período», se debe a que las anteriores coincidencias son sólo parciales, tanto cronológica como denominacionalmente. Llamamos *enfoque cosmológico* al que caracteriza a todos aquellos autores que desarrollan sus especulaciones en torno al «cosmos» en esencia, sin preocuparse por el hombre, pues no constituye realidad aparte. Al decir *cosmológico* no queremos significar «meramente físico», pues estos pensadores no manejan aún contenidos categoriales de la Física, sino que hacen filosofía, aunque «filosofía-metafísica» (no ontología). El *enfoque antropológico* despliega también pensamientos en torno a la «naturaleza» (de lo contrario, no lo consideraríamos aquí), pero supeditados por entero a consideraciones de índole moral o relativas al «hombre». En tanto que tales consideraciones no son mera «etnología», sino filosofía, y aun metafísica, utilizamos el calificativo *antropológico* en el sentido kantiano del término. Finalmente el *enfoque ontológico* no privilegia ninguna de las perspectivas anteriores, ni la del cosmos, ni la del hombre, sino que desarrolla sus pensamientos y juzga de la *naturaleza* a la luz de instancias estrictamente filosóficas (ontológicas) de un rango especial, esto es, a partir de las Ideas.

Al cruzar estos dos criterios entre sí, quedan clasificados de un modo sistemático la mayor parte de los pensadores griegos (véase Cuadro III).

CRITERIO I CRITERIO II	MONISMO de la sustancia		DUALISMO de la sustancia	PLURALISMO de la sustancia
	1		2	3
Enfoque COSMOLÓGICO	A	Los milesios, Heráclito y Parménides	Los pitagóricos	Empédocles, Anaxágoras y los atomistas Leucipo y Demócrito.
Enfoque ANTROPOLÓGICO	B	Protegerás y Gorgias	Hippias y Antifonte	Los epicúreos
Enfoque ONTOLÓGICO	C	Los estoicos	Aristóteles	Platón

CUADRO III.— Al cruzar los elementos en que se despliega el criterio I, sistemático-cuantitativo, con los enfoques del criterio II, histórico, en forma de matriz cuadrada, se produce una reclasificación sistemática de las posiciones de los pensadores griegos en torno a la naturaleza. Obsérvese que el cuadro no respeta la cronología, como no podía menos de ocurrir dadas sus pretensiones sistemáticas.

La enorme extensión del material que se nos ofrece exige que escindamos el tema en dos partes. La primera comprenderá el ciclo de la metafísica presocrática, que se centra esencialmente sobre la idea de *physis*. Sólo en el supuesto de que muchos autores de la época clásica y helenística volverán a ser objeto de nuestra consideración en el tema 2º, nos atrevemos a resumir su concepción de la naturaleza en la segunda parte. [19]

I EL CONCEPTO DE «PHYSIS» EN LA METAFÍSICA PRESOCRÁTICA A EL MONISMO COSMOLÓGICO DE LA SUSTANCIA

Existe unanimidad a la hora de calificar como *monistas* a los pensadores de Mileto (Tales, Anaximandro y Anaxímenes), a Heráclito de Efeso y Parménides de Elea. Heidegger y los aristotélico-escolásticos conceden carácter *cosmológico* a los milesios y aun a Heráclito, pero se niegan a ver en Parménides otra cosa que un ontólogo. Sin embargo, las especulaciones de los eleáticos se desenvuelven en oposición dialéctica a Heráclito y los pitagóricos, manteniéndose en su mismo plano; además el propio Parménides no duda en calificar al «ser» como lo «lleno».

1. Tales de Mileto (624-546 a. C., aprox.)

Figura casi legendaria, que aparece encabezando todas las listas de sabios griegos. Como político participa en la expedición de Lidia contra Persia y aconseja la formación de la Liga Jonia. En sus viajes comerciales a Egipto aprovecha para medir las pirámides y las crecidas del Nilo. Astrónomo notable, predice el eclipse de sol ocurrido el 28- V-585 a. C. Como geómetra se le atribuyen cuatro teoremas y la invención de un método para determinar la distancia de los barcos a la costa.

No se conserva ningún fragmento de sus supuestas obras.

Su posición ante el problema de la *physis* puede ilustrarse mediante la discusión de las tres noticias que sobre ello nos han llegado:

(a) «el agua es la sustancia de la cual *todo* proviene y consiste».

Aristóteles (*Met.* 983 b 6) aventura una explicación de esta afirmación, diciendo que «quizá Tales tomó su tesis de la observación de que el alimento de todas las cosas es húmedo»: las plantas sin agua se mueren y sus gérmenes, como los espermatozoides de los animales, son húmedos. La tierra misma en su totalidad se alimenta del agua, pues en el agua flota «como un trozo de corcho o algo así». Pero, además:

(b) «el agua es el principio de la naturaleza» (*arché tés physeos*).

Aristóteles objeta a Tales en este punto que «si las sustancias físicas fueran las primeras entre todas las esencias, entonces la Física sería la Filosofía Primera». Y efectivamente para Tales, la Física es la Filosofía Primera, [20] porque es la *única* filosofía. Aristóteles, al reducir a Tales desde su sistema, no advierte que una parte del mismo, la referida al «ente móvil» (la *physis*), en Tales es el *todo*. Por tanto, la frase de Tales debe interpretarse como una proposición metafísica referida a la «*omnitudo realitatis*», en la medida en que la tesis «todo es agua» es solidaria lógicamente de la tesis «nada es fuera del agua». La metafísica de Tales es, así pues, el primer modelo de metafísica *monista* (admite un único principio) y *cosmológica* o naturalista (ese principio es una realidad cósmica natural: el agua). Pero además se trata de un *racionalismo* metafísico, porque este principio o *arché*, en tanto que sustancia primordial o *physis*, es la misma *regla de construcción del todo*, una regla que pretende ser ella misma la propia realidad, la causa total, pues, en efecto, la *physis* inagotable y eternamente joven produce de su seno lo diverso (tierra o fuego o aire), pero dentro siempre de la *identidad* de la sustancia. La operación de *metamorfosis* resulta de este modo ser el núcleo del sistema de Tales; según ella el agua se transforma en todas y cada una de las cosas y todas ellas se transforman en agua perpetuamente.

(c) «Todo está lleno de dioses» (Aristóteles, *De an.* I, 5, 411 a 7). Se ha interpretado esta tesis en el sentido de un *hilozoísmo* o *panpsi-quismo*, que la haría equivalente a esta otra: «todo está lleno de vida»: Tal interpretación sólo destaca el carácter dinámico de la *physis*, pero no el monismo cosmológico. Si la interpretamos en el sentido del *racionalismo naturalista*, en cambio, la frase «todo está lleno de dioses» alcanza un significado crítico, pues barre las formas míticas con las que se representaba antropomórficamente el universo, esto es, destruye los dualismos tenebrosos entre dioses y hombres, entre cielos y tierra. Tal interpretación es acorde con el reconocido *monismo* de Tales, pues si todo es agua, es decir, una única sustancia, entonces todo lo que pueda encontrarse en los cielos podrá encontrarse también en la tierra. La tesis de la unidad de la materia es la tesis optimista y antirreligiosa de Tales de Mileto, su golpe de gracia a la religión, pues si todo está lleno de dioses, no hay ningún Olimpo sagrado reservado para ellos. Los astros son divinos, pero no más divinos que la roca más humilde.

En suma, el agua, en cuanto *arché* es la *physis* para Tales de Mileto, cuya orientación racionalista y antimítica puede describirse adecuadamente como un *monismo cosmológico de la sustancia*.

2. Anaximandro de Mileto (610-545 a. C., aprox.)

Discípulo y sucesor de Tales, según Soción, y maestro de Pitágoras, según Porfirio, Anaximandro poseyó amplios conocimientos astronómicos y geográficos: predijo un terremoto en Lacedemonia, descubrió la oblicuidad del Zodíaco, levantó un mapamundi y construyó una «esfera». En su obra Sobre la physis llevó adelante los estudios cosmológicos iniciados por Tales.

«El principio de todo lo que existe —reza el único fragmento que se conserva de él— es lo indeterminado (*ápeiron*), desde donde los entes surgen y a donde deben necesariamente retornar otra vez, pues las cosas se dan mutua satisfacción y reparación por su injusticia, según el orden del tiempo.»

La noción clave, según todas las noticias, para interpretar la filosofía natural de Anaximandro es la de *ápeiron*, «principio y causa total de todas las cosas existentes». Etimológicamente significa «sin límites», pero lo ilimitado puede ser «in-definido» o «in-finito». Es necesario, por tanto, fijar qué es lo limitado a lo que se aplica el «a» privativa. Si el *ápeiron* se mantiene dentro del contexto del *cosmos*, lo ilimitado se referiría simplemente a lo que no tiene bordes o extremos, es decir, a lo «esférico» o «circular» indefinido, pero *finito*. Es mucho más exacto por el contrario relacionar el *ápeiron* con lo *infinito*, al modo de Hegel, y explorar las relaciones objetivas que mantiene con las nociones de «agua» y *arché* de Tales. En esta perspectiva se sitúa Aristóteles (*Fis.* III, 4, 203 b 15), cuando ofrece los dos argumentos siguientes acerca del *ápeiron*:

- (a) «Porque sólo si es *ápeiron* aquello de donde todo procede, no cesa la generación y la corrupción»,
- (b) «Porque los elementos (aire, agua...) son opuestos entre sí (el aire es frío, el fuego caliente) y si alguno de ellos fuese *ápeiron* los demás se desvanecerían.»

El argumento (a), que por cierto Aristóteles rechaza bajo el supuesto de que el mundo es finito, nos interesa aquí, porque literalmente manifiesta que el *ápeiron* no sólo es *arché*, sino también *physis*, ya que la generación y la corrupción no son más que manifestaciones de la misma. Pero lo extraño del caso es que se trata de una *physis* que *no sale a la luz*, porque, como señala el argumento (b), su presencia eliminaría o desvanecería las formas del mundo. Se entiende perfectamente el pensamiento de Anaximandro, si lo correlacionamos ahora históricamente con el de Tales. En efecto, aquél critica a éste la utilización de la *metamorfosis* como operación básica de transformación desde el *supuesto* de que las formas del mundo son efectivamente irreductibles entre sí, pues si el agua lo llena todo ¿cómo podrá producirse la *rarefacción* y la *condensación*? Esta crítica, mantenida a la par del supuesto de Tales de que el mundo es finito, conduce a Anaximandro a la introducción de este oscuro concepto de *ápeiron*, que se presenta como la fuente de energía inagotable para que en el mundo no cese la generación y la corrupción y, al mismo tiempo, como la matriz a través de la cual se efectúan las transformaciones de los elementos por rarefacción y condensación.

Desde esta perspectiva no resulta válida la sugerencia de Conford, seguida por Guthrie, según la cual la concepción de la naturaleza de Anaximandro es una transformación de las doctrinas míticas de Orfeo y, por tanto, un retroceso respecto a Tales. Por el contrario, la noción de *ápeiron* sólo adquiere significado, cuando se le considera dialécticamente en relación con el *cosmos*, en el sentido de que la negación del *ápeiron*, en su condición de tal, le permite manifestarse en el *cosmos*, y la negación del *cosmos*, ejercitada, según el fragmento que citamos al principio, entre los elementos contrarios de una manera particularizada y según el «orden del tiempo», permite su disolución en el *ápeiron*. Esta dialéctica se insinúa en un fragmento, que nos transmite Estobeo:

«Partiendo del *ápeiron* —dijo Anaximandro—, lo homogéneo se separa de lo heterogéneo para unirse con lo homogéneo; lo que, por tanto, era en su totalidad oro se convierte en oro, lo que era tierra en tierra, etc., por donde, en rigor, nada se genera, sino que ya existía en ello con anterioridad.» [22]

Esta dialéctica del paso de «lo infinito a lo antagónico, en su desdoblamiento», no hace más que confirmar que el *ápeiron*, en tanto que principio de la naturaleza, es una especie de *materia general* negativa, referida a, y doblada enteramente sobre el *cosmos*. La doctrina de Anaximandro es un *monismo cosmológico*, sin duda. Incluso, puede decirse que es un *monismo sustancialista*, porque sustancial es el *cosmos*, aunque su principio, el *ápeiron*, no lo sea del mismo modo *fenoménico* que lo es el agua, pero sí *ontológica-mente* a efectos mundanos.

Que la doctrina de Anaximandro supone un progreso sobre la de Tales, nos lo demuestra su *modelo*

funcional del universo, por si no bastasen los argumentos aducidos. En efecto, objetó a su maestro que era ingenuo suponer que la tierra se apoya en agua, porque ¿en qué se apoyaría el agua? Mejor es decir que el mundo está suspendido en el espacio, donde se sostiene por «su equidistancia a todas las cosas». Un fragmento recogido por Plutarco describe la estratificación de elementos que permite mantener el equilibrio:

«La Tierra tiene la forma de un cilindro, cuya altura es la tercera parte de su anchura. Los dos principios del calor y del frío, fecundadores desde toda la eternidad, se disocian por evaporación, apareciendo la tierra seca; esto hace que se forme una esfera de fuego en torno al aire que rodea a la Tierra, como la corteza en torno al árbol. Y del mismo modo que aquella salta y sus trozos se ven encerrados en un círculo, así surgieron el Sol, la Luna y las estrellas.»

Por lo demás, se anticipó a la idea de la evolución, pues, según él, los primeros hombre vivían en el agua encerrados en un tegumento pisciforme; sólo abandonaron sus escamas cuando evolucionaron adaptándose a la existencia terrestre.

3. Anaxímenes de Mileto (585-524 a. C., aprox.)

Ultimo representante de la Escuela de Mileto, dispersa, sin duda, tras la destrucción de la ciudad por los persas. Explicó que la Luna refleja la luz del Sol, observó el arco iris lunar y la fosforescencia marina y dio una explicación natural de los eclipses por interferencia de otros cuerpos. De sus escritos, compuestos en prosa jonia, apenas si se conserva un fragmento.

«Del mismo modo que nuestra alma (*psyché*), —dice Anaxímenes— siendo aire (*aér*) mantiene nuestra unidad y nos rige, así también un aliento (*pneu-mé*) y un aire circundan y sujetan al mundo. *Pneuma* y *aire* son una y la misma cosa» (En Aecio, I, 3, 4).

Se ha visto en Anaxímenes un retroceso respecto a las posiciones de Anaximandro. Ahora bien, cabe entender con Hegel que hay continuidad e incluso superación, pues se trata de un intento de síntesis entre los dos anteriores. En efecto, por una parte el *aire* es una sustancia con cualidades definidas como el *agua* de Tales, y, por otra, es lo invisible que todo lo envuelve y delimita, al modo del *ápeiron* de Anaximandro. Esta hipótesis se confirma aún más, si hacemos caso de las noticias que atribuyen a Anaxímenes los conceptos de *condensación* (*pyknosis*) y *enrarecimiento* (*mánosis*), como mecanismos necesarios para la formación del *mundo natural*. A [23] partir del aire por condensación se produce primero el agua y luego la tierra, mientras que por rarefacción se produce el fuego. De esta manera se habría formado la Tierra, que Anaxímenes concibe como una gran superficie plana extendida y flotante sobre el aire. De ella se elevan vapores que al rarefarse se convierten en fuego, parte del cual, comprimido por el aire, se transforma en astros de tamaño similar a la Tierra que circundan. Estas transformaciones obedecerían a la operación de metamorfosis del sistema de Tales, a la par que mantendrían el carácter primigenio, indiferenciado (invisible) y unitario del *ápeiron*.

Farrington sugiere que Anaxímenes extrajo sus ideas del proceso industrial del fieltro y las confirmó mediante la observación del proceso de evaporación y condensación de líquidos. Zeller, en cambio, da la primacía en la génesis de estas ideas a la observación de los fenómenos atmosféricos. Sea como fuere, no cabe duda de que su concepto de naturaleza está cortado sobre el patrón del monismo (la physis es únicamente aire) cosmológico (el mundo está constituido, regido, envuelto y unificado por el aire) de la sustancia (pues el aire es arché, sustancia primera).

4. Heráclito de Efeso (544-484 a. C., aprox.)

De familia noble, heredero del cargo de sacerdote sacrificador de Demeter eleusina, cede el trono de Efeso a su hermano y rechaza la invitación de Darío Hitaspés con arrogancia: «no iré a Persia, pues me doy por contento con poco y no me aturdo». Insatisfecho permanente, disconforme con las opiniones de los demás sabios «que han hecho discursos» (frag. 108), persiguió una tendencia independiente de estudio, en contradicción dialéctica con los demás, consignando sus resultados en una obra. *Sobre la physis*, de la que se conservan unos 130 fragmentos breves. Su estilo aforístico le valió el sobrenombre de *skoteinós* (*el oscuro*); su dialéctica, el elogio de Hegel: «no hay, en Heráclito, una sola proposición que nosotros no hayamos procurado recoger en nuestra *Lógica*». Influyó en Platón a través de Cratilo y fue maestro de Hipócrates.

El monismo es la premisa metafísica central de la Filosofía de la Naturaleza de Heráclito, lo mismo que la contradicción lo es de su lógica implícita:

«Este cosmos, —nos asegura sentenciosamente—, el mismo para todos, ninguno de los dioses, ni de los hombres lo hizo, sino que siempre fue, es y será, fuego (pyr) siempre viviente, que se enciende y se apaga según medida» (f. 30). «Para los despiertos, el cosmos es uno y común» (f. 89).

«Si se escucha no a mí, sino al logos, hay que confesar que todas las cosas son lo uno» (f. 50).

Pero este *monismo cósmico* tiene un carácter menos sustancialista que el de Tales o Anaximenes, a pesar de (y precisamente por) su referencia *al fuego*. La unidad del universo en este caso es *la unidad de las formas opuestas entre sí*, ejecutada a través de la destrucción continua de las diferencias y de las oposiciones, que se conciben como irreconciliables, por el hecho mismo de estar dadas como tales diferencias. En efecto:

«Lo mismo es viviente y muerto, despierto y durmiendo, ¿oven y viejo; pues ésto de-un golpe es aquello y de nuevo aquello de un golpe es esto» (f. 88). [24]

«Los inmortales son mortales, y los mortales inmortales, viviendo aquéllos (los inmortales) la muerte de éstos, muriendo éstos la vida de aquéllos» (62).

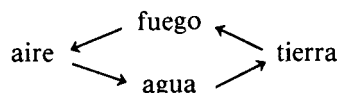
Heráclito parece sostener en su concepción de la *physis* una especie de principio de disolución, según el cual todo está en una perpetua transformación, transformación que no queda agotada por la fórmula interpretativa tradicional de que «todo fluye» (punta réi), pues tal metamorfosis se da precisamente entre elementos contradictorios, dioscúricamente enfrentados, de tal modo que más que metamorfosearse unos en otros, lo que en definitiva ocurre es que se disuelven las oposiciones, resolviéndose en lo mismo, lo uno o el fuego, en Dios (Zeus) o el tiempo:

«Dios es día y noche, invierno y verano, guerra y paz, superabundancia y hambre; pues él toma las formas más variadas, como el fuego que, mezclado a distintas sustancias aromáticas es denominado según el perfume de cada una de ellas» (f. 67).

«Todas las cosas se cambian recíprocamente con el fuego, y el fuego a su vez con todas

las cosas, como las mercancías se transforman en oro, y el oro en mercancías» (f. 90).

Pero el gran descubrimiento de Heráclito consiste en comprender que la oposición de los contrarios, lejos de conducir interna y fatalmente a la destrucción del mundo (a *la ekpyrosis* o consumición universal por el fuego, como pensaron sus intérpretes estoicos), o a su reabsorción en el *ápeiron* de Anaximandro, constituye el argumento mismo de la *naturaleza*:



«El fuego vive la muerte de la tierra; el aire vive la muerte del fuego; el agua vive la muerte del aire, y la tierra la del agua» (f. 76).

La *physis*, así pues, consiste en su mismo destruirse, o más precisamente, en el devenir, en tanto que el destruirse es al propio tiempo un renacer. Este mito del eterno retorno se explicita, a veces, en forma estrictamente circular (f. 76), pero, en otras ocasiones, como un camino de ida y vuelta (hacia arriba y hacia abajo). En todo caso, la imagen del proceso cósmico, que Heráclito utiliza, el fuego, no es sólo un fenómeno físico, sí sólo un principio de vida, fenómenos ambos que ciertamente realizan la idea del cambio incesante y permiten la operación de metamorfosis de unos en otros. Hay que ver en él también la destrucción de todas las cosas. Se trata de un fuego que consume, que todo lo convierte en cenizas:

«Llegado el fuego todo lo juzgará y de todo se apoderará» (f. 66).

Ahora bien, la combustión no es tanto el fin (la *ekpyrosis*), cuanto el principio, pues de las cenizas, sin solución de continuidad, brotan cosas nuevas en un proceso de *palingenesis*, cuyo mecanismo no se explica claramente, aunque Heráclito recurre al término «evaporación», pura o sombría (Diog. Laer. IX, 9).[25]

Queda claro, no obstante, que la *unidad del cosmos* se manifiesta en la oposición de los contrarios y en su destrucción, y que tal manifestación es el argumento de la *physis*. Pero, aunque la guerra y la contradicción dirijan los destinos del mundo (f. 53), su curso no es azaroso, ni casual, pues está reglado y organizado según medida y según el *logos*:

«Conversiones del fuego: primero mar (o gua), y del mar la mitad tierra, la mitad sopro inflamado. (La tierra cobra fluidez) y se convierte en mar, según la misma medida y la misma proporción (logos), que tenía antes de llegar a ser tierra» (f. 31).

Esta medida, este *logos* universal, no tiene, sin embargo, un sentido trascendente (como pretenden las lecturas cristianas de Heráclito), sino claramente *inmanente*; tiene el sentido de una *ratio* o relación matemática exacta, debida a la propia constitución interna de la materia que dimensiona. El Sol, por ejemplo, «nace y perece cada día» (f. 6), pero conservando sus medidas; porque si las sobrepasa, las Erinias, guardas al servicio de la Justicia, lo descubren (f. 94) y lo reducen a las mismas. Este *logos*, además, es *uno*, sabio (f. 32 y 41), común a todos. Su juicio lo gobierna todo, pero los hombres

«no comprenden que lo diferente concierta consigo mismo: reajuste armónico consigo mismo, como el del arco y la lira» (f. 51). Porque los hombres «dormidos», «se apartan de aquello que con mayor asiduidad tratan, el logos, y les parece extraño, aunque se lo tropiezan cada día» (f. 72).

Pero esta ceguera tal vez se deba a la propia dificultad de la materia, pues «la *physis* ama el

ocultamiento» (f. 123). Ello no impide nuestro diagnóstico. Para Heráclito la *physis* es el *logos*, que regula su aparición, el *fuego*, que constituye no sólo su símbolo o imagen, sino su propia realidad sustancial (monismo cosmológico de la sustancia) y, en definitiva, el *cosmos* entero, uno y único, el mismo para todos, cuyo argumento es la fluencia perpetua, el *devenir*, el cambio.

5. Parménides de Elea (540-470 a. C.) y su escuela

Figura antitética de Heráclito, tomó parte activa en la política de su ciudad, componiendo sus leyes. Continuator de la línea italiana, fue influido por los pitagóricos (Ameinías lo inició en la vida filosófica, más bien que Jenófanes de Colofón), de los que tomó su astronomía: identidad de la estrella de la mañana y de la tarde, iluminación de la Luna por el Sol y esfericidad de la Tierra. De su poema Sobre la physis, escrito en hexámetros dactílicos, se conservan 19 extensos fragmentos.

a) Diversas interpretaciones del poema de Parménides

Sea por el tono mayestático o por el contenido alegórico del poema, sea porque, como dice Hegel, «se trata todavía de un comienzo turbio y vago», lo cierto es que la obra *Sobre la naturaleza* de Parménides ha recibido múltiples y contradictorias interpretaciones. La estructura formal de la misma es, en cambio, transparente: primero, una introducción metafórica y, después, [26] el discurso de la diosa, dividido en dos partes que revelan, respectivamente, el camino de la *verdad* para acceder al *Ser (to eon)* y el de la *opinión*, que no conduce a *nada*.

- La interpretación *tradicional* de Platón y Aristóteles considera que el *Ser* de Parménides, propiamente dicho es *lo inmóvil*, que se contrapone a la movilidad de las cosas sensibles que, en cuanto tales, no son, o son meras apariencias (*tá dokoúnta*). Su mérito habría consistido en distinguir dos tipos de conocimiento: el *noeín* de tipo superior, que se opone al «conocimiento sensible» inferior.

- La interpretación de *Heidegger* reposa en el juego dialéctico que establece entre la *presencia* de lo sensible y el *acuitamiento* del Ser y *viceversa*, juego de espejos filológico posibilitado por su distinción entre lo *óntico* (el reino mundano de los entes: 2.^a vía) y lo *ontológico* (el reino del *Ser*: 1.^a vía).

- Por su parte *W. Jaeger* entiende que se trata de un poema religioso, ejecutado a partir de una inspiración mística o un éxtasis, aduciendo que los atributos del Ser son los mismos que los de Dios en el monoteísmo: ingénito, imperecedero, uno y único, inmutable, etc. Jaeger desprecia el dato de que en la 1.^a vía se omite escrupulosamente el nombre de Dios.

- Según *Burnet*, en cambio, el sentido del *Ser* de Parménides es el Ser corpóreo, la materia que llena el espacio (el *plenum*) frente al vacío. Aduce para ello que Parménides atribuye «completamente en serio» carácter *esférico* al Ser, y el testimonio de Aristóteles al respecto. Ignora, sin embargo, la sutil advertencia de Hegel sobre «el caballo de madera de los sentidos», en el que anida el pensamiento, que, como la esfera, no se contiene fuera, sino dentro de él.

- Frente a las anteriores, 'mantendremos aquí la interpretación de *Gustavo Bueno*, según la cual el *sentido* de la idea de Ser no puede confundirse con las *referencias* determinadas que de él podamos ofrecer (Dios o el *plenum*). Más aún, el *sentido* eleático de la idea de Ser contiene *toda referencia posible* (por tanto, no sólo la presencia, ni sólo la inmovilidad), que pueda ser pensada, desde el momento en que se establece su identidad con el pensamiento, «pues lo mismo es pensar y Ser» (f. 3). El *sentido* del Ser, por tanto, es el conjunto de sus referencias y su esencia sólo se nos revela a través de las concreciones de

su existencia. Estas observaciones conducen a una interpretación revolucionaria, que subraya el carácter *metodológico* del poema de Parménides, escrito precisamente para enseñar a otros un *método* crítico de naturaleza lógica: el *método de la regresión dialéctica al Uno*. Así se explica de un modo riguroso por qué una doctrina tan extraña tuvo tanto éxito, pues se trataba de una *sabiduría racional* contraria a la de los pitagóricos, que podía ser enseñada y practicada, del mismo modo que la diosa se lo enseñó a Parménides y él la practicó de un modo moralmente ejemplar. Se entiende así, además, puesto que se trata de un método *lógico*, que se enuncien explícitamente los principios de identidad y de no contradicción en toda su generalidad. [27]

b) La demostración lógica del monismo cósmico en Parménides

Lo primero que la diosa enseña a Parménides es que hay dos *métodos*, vías o caminos (*odoi*); cada uno de ellos se formula de modo positivo y negativo:

«Escucha y guarda mis palabras; te diré cuáles son los únicos *métodos* que hay para investigar racionalmente.

el uno: que es y que no es no-Ser (*ouk éstin me éinai*); es el método de la convicción, que conduce a la verdad.

el otro: que no es y que es no-Ser (*esti me éinai*); te advierto que este método es absolutamente impracticable e inseguro, pues no podrás nunca conocer el no-Ser, ni darlo a conocer; es imposible» (f. 2).

Como puede observarse, Parménides no prohíbe el método de la negación, porque la negación está usada en la vía practicable, la 1.^a, incluso de una manera reduplicativa (*ouk, me*) y, por tanto, dialéctica, ya que la negación de la negación nos remite a la afirmación. Ahora bien, si tenemos en cuenta que la segunda parte del poema nos presenta el no-Ser, comprendemos que la 1.^a vía en su forma negativa no es una reiteración inútil, sino que es una *regla* de determinación dialéctica del *sentido* del Ser, cuando en la 2.^a vía se nos ofrecen las referencias. El *sentido* del Ser se irá determinando por la negación del no-Ser o de los no entes ofrecidos en la 2.^a vía, pues de otro modo no se entendería por qué Parménides nos dice que es impracticable y luego la recorre en la segunda parte del discurso de la diosa. Si lo hace es para aplicar sobre ella la 1.^a vía en su forma negativa. Veámoslo, brevemente, al objeto de determinar el concepto eleático de *physis*:

«Pues los mortales han decidido llamar conocimiento a dos formas, una de las cuales no conviene, y en ese extremo andan errados. De este modo, han escindido los objetos en contrarios y han puesto sus señales unas fuera de otras: por un lado, el fuego etéreo de la llama, que es benigno, sutil, idéntico a sí mismo en todas sus partes y distinto de todo otro; y enfrente, han colocado lo opuesto: la noche oscura, cuerpo denso y compacto» (f. 8).

Si la exposición de las apariencias tiene por objeto, según palabras de la diosa, poner de manifiesto la falsedad de las sentencias de los mortales, es porque lo aparente, que *no es*, debe negarse, para que de esta doble negación surja la afirmación de *lo que es*. Por tanto, debe negarse que el *cosmos* es dual y enantiológico; la *physis* no se compone de luz y noche, ni de fuego y tierra, ni de caliente y frío (como pensaron Anaximandro y los pitagóricos). La cosmología de Parménides, en resumen, es una negación cualificada de todas las cosmologías de sus predecesores, cuya destrucción dialéctica conduce regresivamente a la afirmación de la unidad y unicidad de la *physis* (*monismo* radical). El poema de Parménides trata, pues, de determinar las cualidades físicas (*cosmológicas*) de la *sustancia* única, que constituye realmente el universo por dos procedimientos o métodos, mutuamente referidos el uno al otro.

El primer método afirmativo establece por vía *deductiva* o *progresiva* las cualidades de la *physis*,

denominada ahora *Ser*: La naturaleza, como en He-ráclito, es una y única, no ha nacido, ni perecerá; pero además, en contra de Heráclito, es indivisible y continua, inmóvil y esférica. Como muestra de [28] la potencia deductiva del método, reproduciremos la demostración de la indivisibilidad:

«El Ser no es tampoco divisible, pues es totalmente idéntico a si mismo; no es nunca ni en parte alguna más, lo que le impediría ser continuo, ni tampoco menos, puesto que en todas partes está lleno de Ser. Por eso el todo es continuo y forma una cohesión, pues lo que es se funde con lo que es (o el Ser limita con el Ser)» (f. 8).

El segundo método desautoriza las construcciones de sus predecesores sobre la *physis*, cuya unidad no aciertan a establecer correctamente. De este modo, Parménides se nos aparece como el paladín del *monismo cósmico radical*.

c) Los sucesores de Parménides

En el contexto de la segunda vía se entienden perfectamente las aportaciones de la llamada «escuela de Elea», sin necesidad de postular cambio alguno respecto al maestro ni en sus métodos, ni en su contenido.

•Zenón de Elea (490-420 a. C., aprox.). Estimado por Aristóteles como el "creador de la *dialéctica*", en el sentido lógico-demostrativo del término, formula las famosas paradojas que llevan su nombre, tanto para apoyar la tesis parmenídea de la unidad y de la continuidad de la *physis*, como para refutar la tesis pitagórica de su multiplicidad, poniendo de manifiesto las contradicciones y disparates que comporta. Si hemos de dar crédito a Simplicio (*Fis. 140-1*). *Zenón demuestra que:*

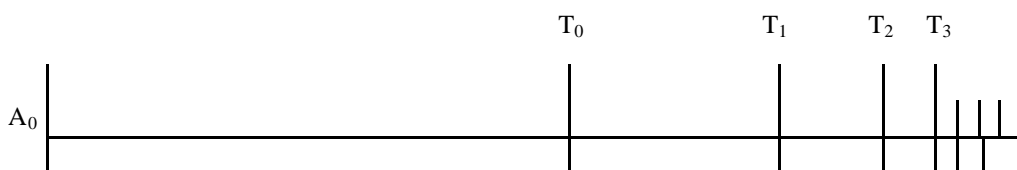
1.º «Si existen múltiples entes, serán a la vez (infinitamente) grandes e (infinitamente) pequeños.» 2.º «Si las cosas son múltiples, deben ser finitas (pues las cosas serán tantas cuantas son, ni más ni menos); pero, a la vez, deben ser infinitas, puesto que siempre deberá haber otra cosa entre ellas.»

Más espectaculares son sus argumentos contra el movimiento de la *physis*, recogidos por Aristóteles (*Fis. VI, 9*) y recurrentemente abordados por los matemáticos:

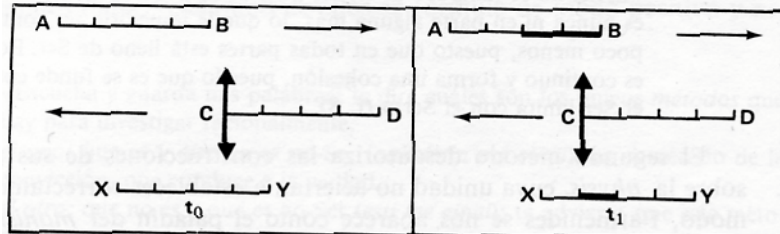
Paradoja de la dicotomía: «No puede haber movimiento por el hecho de que lo que se está trasladando tiene que alcanzar primero la mitad del trayecto antes de llegar al final, la mitad de la mitad, y así sucesivamente.»



Paradoja de Aquiles: «El corredor más rápido (Aquiles) no podrá alcanzar nunca al más lento (una tortuga); porque es necesario que el perseguidor llegue primero al punto del que el fugitivo ha partido, de modo que resulta inevitable que el más lento lleve siempre cierta ventaja.»



Aporía de la flecha: «La flecha que se desplaza está inmóvil, porque en cada instante está en un lugar determinado; por tanto en reposo.» *Argumento del estadio:* «Supongamos dos filas iguales de cuerpos iguales (por, ejemplo, carros: A-B y C-D), que en el estadio se mueven (al lado de una fila igual (X-Y) a las anteriores, en reposo) con la misma velocidad, [29] pero en dirección opuesta, uno (A-B) partiendo



desde el extremo del estadio y el otro (C-D) desde el centro. Entonces (al cruzar por delante de X-Y), la mitad del tiempo es igual al doble del tiempo».

Zenón ha demostrado brillantemente que el racionalismo pitagórico del número conduce a consecuencias absolutamente inadmisibles (por ejemplo, que Aquiles no alcanza racionalmente a la tortuga), pero con ello no consolida la tesis parmenídea del monismo de la *physis*; más bien abre sus flancos al pluralismo.

• Meliso de Samos (el mismo que el 441 a. C. derrotó como almirante a la flota ateniense) a duras penas logrará sostener el dogma monista frente al ímpetu de los críticos pluralistas. Contra Anaxágoras argüirá desesperadamente que «si hubiera múltiples entes, cada uno de ellos debería ser un Ser de Parménides», pero el método de la regresión dialéctica al Uno, la 2.^a vía negada, ha alcanzado ya su propio background: el pluralismo como negación crítica efectiva de la unidad de la *physis*. Leucipo, continuador de la tradición eleática, inaugurará el atomismo.

B

EL DUALISMO COSMOLÓGICO DE LA SUSTANCIA

Desde Sexto Empírico (Adv. Math., X) no es insólito considerar dualistas a los pitagóricos, pues según ellos:

«Existen dos principios de las cosas: uno es la unidad, por cuya participación todas las unidades-números son unidades; otro, la dualidad indeterminada, por cuya participación todas las dualidades determinadas son dualidades.»

Zeller y otros, por su parte, han insistido sobre el carácter dual y enantiológico del cosmos pitagórico. Pero el verdadero dualismo no puede residir sólo en algo que han reconocido algunos monistas como Anaximandro y Heráclito. Los dos principios de las cosas deben ser, además, dos sustancias esencialmente diferentes e irreductibles. En este sentido, los pitagóricos serán los primeros que afirmen, aunque de un modo tosco e impreciso, la existencia de formaciones y realidades sustantivamente diferentes de las que constituyen la *naturaleza*, a saber: las del *espíritu*. Con ello contribuyen a precisar el concepto de *physis*, pues en lugar de disolverlo todo en su seno, al modo de los «naturalistas», proclaman la independencia de un nuevo reino espiritual, que delimita sus fronteras en una doble dimensión: subjetiva (inmortalidad individual del alma) y objetiva (la comunidad de almas: la sociedad [30] o la

cultura). Es cierto que la liga pitagórica intuye esta nueva realidad a través de unas creencias supersticiosas, ligadas a los más extraños ritos religiosos. Pero eso no significa un simple retroceso al mito (al orfismo). Puesto que los mitos son diversos y enfrentados entre sí, recoger el contenido de un mito concreto indica una actitud selectiva nada irracional. Los pitagóricos, en efecto, reviven un mito que se apoyaba sobre una realidad de la mayor importancia: la existencia de una cultura humana tajantemente contrapuesta a la realidad natural. Pero el modo mítico de esa asunción condenará a la caducidad al propio pitagorismo, envuelto por una sociedad, cuya racionalidad democrática era más potente.

1. Pitágoras de Samos (472-496 a. C., aprox.) y su escuela

Viajero incansable, Pitágoras escucha a Anaximandro, a Ferécides de Siró y probablemente a Zaratustra, antes de que en el 532, huyendo de la tiranía de Polícrates en su patria, emigre a Italia y se establezca en Crotona. Según la tradición, acuñó el término «filosofía» y fundó una sociedad híbrida, mitad partido político, mitad orden religiosa (o casta sacerdotal), cuyos miembros (los *iniciados* se obligaban a llevar una vida regulada por estrictos principios éticos y ascéticos (examen de conciencia, obediencia, abstención de carne y habas, etc.). La música, la gimnasia y la geometría constituían, junto a la memorización de Hornero y Hesíodo, la base de su formación intelectual. El dogma central del pitagorismo, cuyo contenido justifica este peculiar modo de vida, es el de la *transmigración de las almas*. Según esta doctrina de origen oriental, las almas inmortales, caídas en el mundo *natural*, cuando el cuerpo que habitan se muere, emigran a otro, más o menos digno (animal o planta, v.g.), según sus méritos, y así indefinidamente hasta que logran su total purificación y retornan a su morada *sobrenatural*. Políticamente, tal doctrina era corrosiva para la aristocracia «de sangre», pues el alma del rey podía pasar a un plebeyo. Es probable que los miembros de la Liga perteneciesen a la plutocracia comerciante, más bien que a la aristocracia. En todo caso, alcanzaron cierto grado de poder político y de control sobre la opinión pública de la Magna Grecia. Hacia el año 500 a. C. una revuelta desarticuló su poderío en Crotona. Sus locales fueron arrasados e incendiados. Pitágoras huyó a Metaponto, donde murió 4 años después. Su figura legendaria, mitificada aún más por sus hagiógrafos, cobró un relieve imborrable. No parece que haya escrito nada, pero sus juicios hablados poseían la máxima autoridad, pues en la liga se usaba la fórmula ritual, «él mismo ha dicho». El cuerpo de conocimientos pitagóricos, cuya divulgación estaba rigurosamente prohibida, era un lazo de unión más fuerte que la amistad. Lo que de él conocemos se lo debemos a una pléyade de hombres ilustres, que pertenecieron a la comunidad. He aquí algunos: *Alcmeón* de Crotona, médico famoso por sus estudios sobre el «sistema nervioso», la disección de animales y el descubrimiento del cerebro como órgano de la actividad mental, fue coetáneo del maestro. *Filolao* de Tárente, médico también y antropólogo, fundó el Círculo de Tebas y enseñó a Simmias y Cebes, personajes del *Fedón* platónico. *Hicetas* de Siracusa, astrónomo, estableció la esfericidad de la Tierra y su rotación en torno al eje. *Hipases* de Metaponto fue arrojado al mar por haber revelado descubrimientos matemáticos de la secta, *Arquitas*, *Eurito*, *Ekfanto*, etc. Consideraremos, como es usual, sus doctrinas sobre la *physis* globalmente. [31]

a) ¿Científicos o místicos?

Las interpretaciones del pitagorismo deben explicar cómo se articulan en él los dos elementos heterogéneos, que componen sus doctrinas, a saber: la ciencia y la religión. Frecuentemente se utiliza un simple esquema de *yuxtaposición*, según el cual «matemáticas + misticismo = pitagorismo». Pero esta gratuita unión de un elemento racional y otro mítico escamotea el significado filosófico de este

movimiento. Tampoco es válida, en esta misma línea, la explicación de Cornford en términos de *contagio*: los pitagóricos habrían desarrollado independientemente de toda otra consideración una investigación matemática, pero su actitud religiosa les impulsa a contaminarla metafísicamente. Más ajustada que ésta, parece la interpretación de Aristóteles, de signo inverso, que desdeña los componentes órneos, convirtiendo la filosofía pitagórica en una *proyección o extrapolación* de sus resultados matemáticos:

«Los llamados pitagóricos se dedicaron a las matemáticas y fueron los primeros en hacerlas progresar y, absortos en su estudio, creyeron que sus principios eran los principios de todas las cosas.» (*Met.*, A 5, 985 b 23).

Gustavo Bueno ha sugerido una explicación más coherente. Según él, los pitagóricos han concebido un proyecto de matematización y conmensuración universal mediante el cual logran establecer la unidad del *cosmos* por encima de su constitución doble en alma y cuerpo (o forma y materia, en términos aristotélicos), porque ambas sustancias están en armonía entre sí gracias a las relaciones matemáticas que mantienen. Así pues, las matemáticas vienen a ser ellas mismas el punto de articulación entre las *dos* sustancias que constituyen el cosmos: la Naturaleza y el Espíritu.

b) Un concepto matemático de la *physis*

El hecho de que el nombre de Pitágoras sirva para bautizar uno de los teoremas fundamentales de la geometría no es un accidente. En su escuela se hicieron varios descubrimientos matemáticos de importancia como la ley de formación de progresiones por adición y multiplicación y la teoría de las proporciones (aritmética» geométrica y armónica). Cultivaban esta disciplina, no sólo por sus virtudes catárticas para el alma, sino, sobre todo, porque consideraban al número (*arithmós*) como el verdadero *principio* de todas las cosas y creían, según Aristóteles (*ibíd.*),

«que la organización del universo en su conjunto se halla determinada por un sistema armónico de números y de relaciones numéricas».

Si pensaban que la aritmética les deparaba la *clave* del universo y la estructura armónica entre los elementos incommensurables que lo constituían, como el *pneuma* y la *physis*, es evidente que debían elaborar un concepto matemático de *naturaleza*, que armonizase con la constitución también matemática del *alma*. Y así lo hicieron. En consecuencia, la *physis* perdió el carácter de *principio* que tenía en los milesios, y se convirtió en una mera determinación concreta de los números, en especial, del más divino de todos ellos, el diez o cuatro activo: el *tetraktis*: [32]

«*Tetraktis* se llama el número que, conteniendo los cuatro primeros, forma el más perfecto de todos, que es el número 10, pues $1+2+3+4=10$... El *tetraktis* tiene en sí la fuente y la raíz de la eterna *naturaleza*, ya que es el *logos* del universo, de lo espiritual y de lo corporal.» (Sexto).

Alcmeón de Crotona ha confeccionado una tabla de *diez* contraposiciones, que precisa con mayor claridad el *dualismo cosmológico*, que atribuimos a los pitagóricos, pues todas las cosas del mundo son reducibles a estas situaciones:

- (1) Limitado/Infinito
- (2) Impar/Par
- (3) Unidad/Pluralidad
- (4) Derecha/Izquierda
- (5) Masculino/Femenino
- (6) Reposo/Movimiento
- (7) Recto/Curvo
- (8) Luz/Oscuridad
- (9) Bueno/Malo
- (10) Cuadrado/Paralelogramo

En realidad, este *tetraktis* de contraposiciones puede interpretarse, a su vez, como especificación de esa dualidad fundamental que apuntaba Sexto Empírico (*Adv. Math.* X) entre espíritu y cuerpo. Brevemente, la naturaleza corpórea sería el reino de la pluralidad, del movimiento, de la oscuridad, de lo malo, etc. A pesar de ello, la *physis* puede ser tratada matemáticamente y resultar inteligible. En primer lugar, porque el espacio que la constituye puede ser reconstruido aritméticamente, al darle un significado geométrico:

«El punto —resume Sexto— corresponde a la unidad; es indivisible y principio de las líneas, como la unidad lo es de los números. Si el punto viene a ser el uno, la línea expresa el dos, pues ésta viene a ser un nexo de transición entre dos puntos y carece de anchura. La superficie plana corresponde al número tres (3 puntos forman un triángulo), mientras la figura o cuerpo sólido, en el que se dan las tres dimensiones se representa por el número cuatro (4 puntos bastan para un tetraedro)... Es así pues, como se forma la naturaleza corpórea bajo la dirección de los números; así también nacen los cuerpos concretos, el agua, el aire, el fuego y los demás del universo todo, del que los pitagóricos dicen que es un organismo armónico; armonía formada por relaciones numéricas...»

La astronomía especulativa pitagórica asume también un modelo arit-mológico, según nos informa Aristóteles (*Met. ib*):

«Como consideraban perfecto el número diez... decían que eran también diez las esferas que se movían en el cielo y, no siendo visibles más que nueve, inventaban, para que fueran diez, la llamada *Antitierra*».

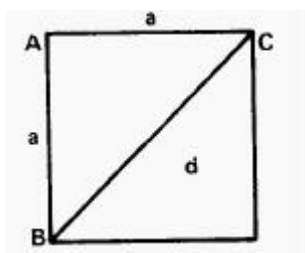
Sus mismos aciertos aparecen justificarse por razones geométricas, más bien. De esta manera su imagen cósmica de la *physis goza*. a un tiempo de una extraordinaria claridad racional y una escasa evidencia. El centro del *cosmos* estaba ocupado por un fuego central, alrededor del cual giraban las esferas de las estrellas fijas, del Sol, de la Luna, de la Tierra, de la antitierra y de los cinco planetas entonces conocidos. El movimiento de todos los cuerpos celestes era circular, a causa de la perfección del

círculo, y sus esferas mantenían entre sí distancias proporcionales armónicas, con arreglo a los intervalos musicales. Como resultado se producía una música celeste, que ordinariamente no percibíamos por estar demasiado acostumbrados a ella, del mismo modo que no percibimos el movimiento circular de la Tierra. Que la [33] Tierra se mueve y no es el centro del universo son dos descubrimientos pitagóricos ignorados por la astronomía oficial hasta Copérnico, como veremos.

c) Los límites del racionalismo pitagórico

El concepto matemático de *physis* elaborado por los pitagóricos cayó en el olvido, no tanto por la destrucción física de la liga, cuanto por la conmoción interna que su proyecto de matematización universal sufrió, cuando se puso de manifiesto que era imposible expresar aritméticamente situaciones espaciales elementales. Así, el intento de conmensurar la diagonal de un cuadrado de lado 1 mediante el propio teorema de Pitágoras condujo al descubrimiento de un número «irracional»: $\sqrt{2}$. De un modo general, los pitagóricos se encontraron con que no existe una *razón* o relación definida entre la longitud del lado del cuadrado y su diagonal. La búsqueda de tal proporción exigida por su proyecto racional, conducía *internamente* a contradicciones y, por tanto, a la *irracionalidad*. Así nos lo trasmite Euclides:

«Sea un cuadrado de lado a y de diagonal d ; supongamos que la relación de a con d puede ser expresada como una *relación* entre números enteros, esto es, a/d . Reduzcamos ahora esta relación a su más simple expresión, de manera que a y d no tengan más que la unidad como común divisor, es decir, que sean primos entre sí.



El teorema de Pitágoras establece entre a y d una relación simple, pues en el triángulo rectángulo isósceles ABC, el cuadrado construido sobre la hipotenusa d es igual a la suma de los cuadrados construidos sobre los lados del ángulo recto, cada uno de los cuales es igual a a :

$$d^2 = 2 a^2 \quad (p)$$

d^2 es, por tanto, igual a un número entero multiplicado por 2, es decir, a un número par, y, como las raíces de un cuadrado par son pares, d es par. Ahora bien, como a y d son primos entre sí, no pueden tener el 2 como divisor común, y si d es par, entonces a es impar. Pero, si d es par, puede ser dividido por 2. Así tenemos:

$c = d/2$, o también, $d = 2c$. La ecuación (p), según esto, puede ahora escribirse:

$$(2c)^2 = 2a^2; \text{ o } 4c^2 = 2a^2; \text{ o } 2c^2 = a^2$$

Por consiguiente, a^2 es igual a un número par, y como las raíces de una potencia par son pares, entonces a es par.» (*Elementos*, X, ap. 27).

Esta limitación interna no fue la única. Su propio dualismo resultaba ambiguo, pues identificaron gratuitamente lo «espiritual» con lo «viviente», sin deslindar la *physis*. [34].

C

EL PLURALISMO COSMOLÓGICO DE LA SUSTANCIA

La concepción pitagórica de la naturaleza determina un estado de la cuestión, por reacción a la cual se configuran las concepciones de los pensadores que les siguen. Heráclito y Parménides, según hemos visto, se retrotraen a un *monismo más radical* que el de los milesios por superación interna del insatisfactorio dualismo pitagórico, prematuramente definido. Empédocles y Anaxágoras, más jóvenes, tomarán la senda del pluralismo, aún sin explorar a escala cosmológica. Leucipo y Demócrito formularán un auténtico pluralismo cosmológico por una vía más alambicada, que pasa por la refutación del monismo eleático.

1. Empédocles de Agrigento (495-435 a. C., aprox.)

De familia noble, participó en la vida pública de su ciudad con tal celo democrático que le fue ofrecida la corona de rey. Su fústica personalidad, le hizo rechazarla. Recoge la tradición italiana de pitagóricos y eleáticos, incorporando el fisicismo jonio. Dado su carácter profético, taumatúrgico o mágico, no es extraño que surgieran numerosas leyendas co,i motivo de su muerte: la más conocida afirma que se arrojó al Etna. Esta leyenda y las contradicciones halladas entre sus dos poemas. Las Purificaciones (de contenido pitagórico: transmigración de las almas) y Sobre la Naturaleza (de entonación jonia: mortalidad del alma material), han dado origen a interpretaciones divergentes.

a» ¿Profeta o filósofo?

Willamovitz explica la contradictoria personalidad de Empédocles en términos de *conversión psicológica*: En su juventud habría sido educado en el naturalismo, escribiendo *Sobre la physis* en su madurez, pero tras ello una crisis religiosa le habría convertido a la fe órfica, escribiendo *Las purificaciones* en su senectud. Pero el tono de este poema no es el de un anciano. Hölderlin en *La muerte de Empédocles* sostiene el proceso inverso:

Una pérdida de fe en el pitagorismo, le hace caer en el escepticismo y le obliga a tirarse al Etna para disimular su decadencia. Pero ambos poemas son de gran vigor y convicción, dificultando este tipo de interpretaciones.

Por nuestra parte vemos en Empédocles un caso típico de conciencia religiosa en cuyo seno se abre paso el racionalismo filosófico y científico, manteniéndose entre ambos una unidad dialéctica, a la que le obligaba su estatus de conductor espiritual. La carencia de censura por parte de un «cuerpo sacerdotal» institucionalizado permite explicar sociológicamente la inexistencia de un conflicto objetivo.

b) Un concepto ecléctico de *physis*

Empédocles intenta encontrar una transacción entre Heráclito, Parménides y los pitagóricos. Con el primero afirma que hay cambio (mezcla y {35} separación); con el segundo que los elementos que cambian son eternos; y con los terceros que son varios y enfrentados entre sí. Su pluralismo de la *mezcla* es, a su vez, una mezcla:

«Nada es de una sola naturaleza, sino solamente una mezcla (*krésis*) y separación (*diakrésis*) de lo mezclado; es el hombre quien la llama naturaleza.» «Escucha primero las

cuatro raíces de todas las cosas: Zeus resplandeciente (el fuego), Hera (la tierra) dadora de vida, Edoneo (el aire) y Nestis (el agua), que con sus lágrimas empapa las frentes de los mortales.» (f. 6, 8).

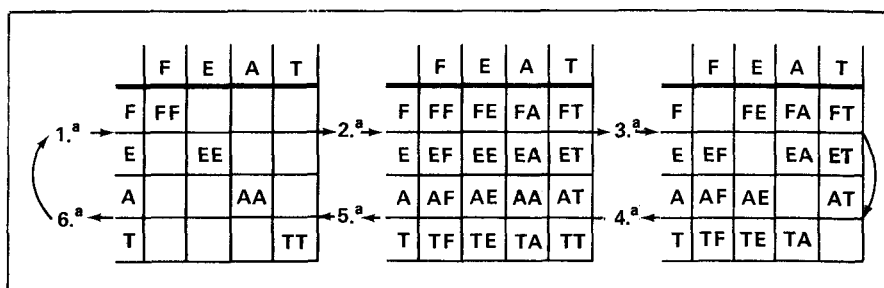
Observemos la curiosa identificación mediante la cual Empédocles, por una parte, materializa a los dioses (racionalismo), al tiempo que por otra, diviniza a los cuatro *elementos*, los hace eternos, pudiendo así atribuirles las características de ingénitos e imperecederos. Ninguna de estas sustancias, en efecto, puede ser metamorfoseada en ninguna de las otras, ni su combinación puede provocar una naturaleza o *elemento* nuevo. Cada *mezcla* de los elementos consiste sólo en una combinación mecánica de pequeñas partes de estos constitutivos básicos del universo, que desde Empédocles seguirán considerándose como tales hasta el siglo XVIII prácticamente. Toda acción que se produce en los cuerpos separados consiste en que esas pequeñas partículas se desprenden de uno y penetran en los poros del otro, según el principio «de lo mismo a lo mismo», referido a la atracción (f. 53), pero también al conocimiento:

«Con tierra conocemos la Tierra; con agua conocemos el Agua; con aire conocemos el Aire divino; con fuego conocemos el Fuego devorante.» (f. 109).

La cosmología de Empédocles, así pues, se comprende en sus líneas maestras por la aplicación del *principio cosmológico de conservación* a un conjunto de argumentos presupuestos como sustancias irreductibles, múltiples, pero finitas, postuladas como homónimas a los contenidos efectivos de la *physis* (*pluralismo cosmológico de la sustancia*). Pero ¿en virtud de qué se producen las mezclas y separaciones de las sustancias? Empédocles parte míticamente de una situación originaria, en la cual se hallan los 4 elementos separados, coexistiendo en el *sphairos* eleático:

«De todas las partes igual a sí y absolutamente sin limite, *sphairos*, de forma redonda, radiante en la soledad en torno.» (f. 28).

En esta 1.^a fase de reunión de cada sustancia consigo misma domina el amor, que Empédocles personifica en Afrodita. Pero el amor es tal en cuanto opuesto al odio, según la tradición de Heráclito y los pitagóricos. Ares, dios de la guerra, comienza entonces una 2.^a fase en la que se mezclan unos elementos con otros, hasta llegar a la mezcla de todo con todo, excepto de lo mismo con lo mismo, que es la 3.^a fase, de dominio absoluto del odio. La 4.^a fase, idéntica a la anterior, carece de amor y se caracteriza por sumir al *cosmos* en una «ciénaga de desesperación» (f. 118-24, 139). En la 5.^a fase entra de nuevo Afrodita en contienda y rechazando la guerra, separa las mezclas. Al cabo de «30.000 horas» (f. 126), duración del ciclo cósmico de las transmigraciones, la *physis* retorna a la edad de oro (f. 128), [36] situación acósmica de dominio de la espera. Y el proceso comienza su eterno retorno otra vez.



Al hilo de su exposición pluralista de la *physis*, Empédocles sugirió una concepción de la evolución orgánica, que anticipa toscamente la idea de la selección natural, pues de la primitiva mezcla de

miembros sólo sobrevivieron los organismos «más aptos», pereciendo las combinaciones monstruosas.

2. Anaxágoras de Clazomene (500-428 a. C., aprox.)

Es el primer filósofo que va a Atenas. Amigo de Ferételes, sufre, sin embargo, una condena por impiedad a causa de sus doctrinas astronómicas: Predijo y analizó el meteorito que cayó en Egospótamos el 467/66; dijo, además, que el Sol era un globo incandescente muchas veces mayor que el Peloponeso, prestaba su brillo a la Luna y, como todos los cuerpos celestes, se mantenían en el cielo gracias a su velocidad de giro. Matemático notable, pero libre de todo misticismo, su imagen «sobria entre los ebrios», como señala Aristóteles, es la de un racionalista integral. Su libro Sobre la physis, escrito en prosa jonia, se vendía en Atenas por un dracma en tiempos de Sócrates, pero de él sólo se conservan 22 fragmentos. Adoptó una posición naturalista y crítica, rechazando la adivinación y la intervención de los dioses en el curso de la naturaleza.

a) Una explicación deductiva y causal de la *physis*

El racionalismo cosmológico de Anaxágoras, a juzgar por su relato, nos parece el más depurado científicamente de su época, no sólo por la multitud de datos y explicaciones certeras que proporciona, sino, sobre todo, por su rigurosa práctica de la deducción. Anaxágoras, en efecto, delimita desde el principio los elementos de los que parte (los *spérmata* y el *Nous*) y las leyes que utiliza (ley de la mezcla y de la separación, ley de la atracción de lo semejante por lo semejante y axioma de multiplicidad), reconstruyendo con ellos el mundo en su totalidad, de tal manera que al final del proceso explicativo, su realidad en nada es mayor ni menor, sino que «todo permanece igual siempre» (principio de conservación) (f. 5).

Al principio, todas las *cosas o cualidades* se hallaban juntas en la *Migma* o mezcla original, excepto el *Nous* que estaba separado, y nada era perceptible o discernible a causa de la pequeñez de los «*espermas*» o «*semillas*», que la constituían. Estas *semillas* son infinitas en número y desemejantes unas de otras, pues tienen diversos aspectos, colores y sabores. Además [37] a diferencia de las *cosas o cualidades* (*kh rémata*) son invisibles. Pero no debe entenderse por ello que se trata de *átomos* indivisibles, a la manera de Demócrito,

«pues ni en lo pequeño existe límite de pequeñez, sino que siempre hay algo más pequeño (porque es imposible que el ser no sea), ni existe límite en lo grande, sino que también en lo grande hay siempre algo mayor. Y éste es igual a lo pequeño en cuanto al número (infinito de sus *semillas*), y en relación consigo mismo, cada uno es a la vez grande y pequeño» (f.3).

En virtud de este «axioma de multiplicidad», como todo está en todo, y todo participa del todo infinitamente, se garantiza que el proceso apocrítico de separación o discernimiento en el mundo, una vez iniciado, se extienda indefinidamente de acuerdo con las mismas leyes, a diferencia de Empédocles que postula cambios de leyes míticamente según el periodo. Para iniciar tal proceso, Anaxágoras comprende que no le basta invocar «la fuerza de la velocidad» y recurre al *Nous*, quien, al poseer *espermas* uniformes e inmiscibles, es capaz de imprimir un movimiento de rotación a la *Migma*, sin mezclarse con ella, evitando así un *regreso al infinito* en el orden de la causalidad y atando los cabos sueltos (f. 12). El primer efecto de este movimiento consiste en la escisión del *aire* y del *éter*, ocupando el más pesado, el aire, la base o centro, mientras el *éter*, más sutil, asciende a las regiones periféricas. Este desbloqueo de las semillas permite «la atracción de lo semejante» y así se forman las *partes*, a las que Aristóteles

denominó *homeo-merías* (de *hómoios* = «semejante» y *meros* = «parte»), que, a su vez, se agrupan para constituir las *cosas*, que componen el mundo, cuya consistencia última son las *cualidades* de sus partes. Así:

«Lo denso, lo húmedo, lo frío y lo oscuro se reunieron allí donde ahora está (la tierra), mientras que lo raro, lo caliente y lo seco se fueron a la lejanía del éter» (f. 15).

Se nos ofrece de este modo una explicación totalmente mecánica y causal de la *physis*, de la que desaparecen no sólo las fuerzas misteriosas (el amor y el odio), sino también los procesos ocultos como la *metamorfosis*. Para Anaxágoras no existe verdadero cambio sustancial, por ejemplo:

«Pues ¿cómo nacería el pelo de lo que no es pelo y la carne de lo que no es carne?» (f. 10). «Lo igual se genera solamente de lo igual; no es posible un tránsito de lo opuesto, ni tampoco la unión de los contrarios» (*Apud* Aristóteles, *De Coelo*, III, 3). «Los griegos no piensan rectamente de la generación y de la destrucción. Pues nada se engendra ni se destruye, sino que se produce por mezcla o separación de cosas preexistentes. Y así llamarían rectamente a la generación *mezcla* y a la destrucción *separación*» (f. 17).

Eso significa que existen tantas sustancias diferentes como realidades distintas pueden encontrarse y aún más. No cabe la menor duda de que nos hallamos ante una concepción de la *physis* netamente *pluralista* (pues no sólo sus *semillas* son infinitas, sino innumerables sus *partes* y sus *cualidades o cosas*), *cosmológica* e incluso *fisicalista* por su mecanismo causal, a pesar del *Nous*. [38]

b) El problema del *Nous*

Es esta doctrina la que más celebridad y críticas ha proporcionado a Anaxágoras. Las cualidades que se le atribuyen a esta *mente o inteligencia*, a saber, «infinito», «autócrata» (se da la ley a sí mismo y puede darla a los demás), «puro», «intelectual» y «omnipresente» (f. 12-14), le han valido la asimilación con una cierta divinidad abstracta. Pero es indiscutible que este *Nous* juega, como elemento primigenio, un papel básicamente *cosmológico* en Anaxágoras, sin que su carácter meramente ordenador permita identificarlo con el Primer Motor de Aristóteles, pues no está concebido en términos estrictamente físicos. Sócrates en el *Fedón* se extiende en amargos reproches contra Anaxágoras por no haber dotado al *Nous* de fuerza causal, remitiendo toda explicación causal a meras condiciones materiales. Aristóteles, por su parte, ha enfatizado el carácter oportunista de Anaxágoras, quien: (*Met.* I, 4)

«necesita evidentemente del *Nous* para su construcción cosmológica; pues, cuando se ve en apuros para señalar el fundamento necesario del ser recurre al *Nous*; fuera de esos casos a cualquier otra explicación menos a él».

Hegel, en cambio, aunque reconoce con los anteriores el carácter «puramente formal» del *Nous*, ve en él un paso más hacia «adelante al proclamar la esencia como pensamiento»:

«El espíritu no tiene ya por qué buscar la esencia fuera de él, sino dentro de sí mismo, pues lo que parecía algo extraño se revela ahora como pensamiento, es decir, la conciencia tiene esta esencia en sí misma.»

Ahora bien, cabe interpretar el *Nous* de Anaxágoras de un modo consecuente con su mecanicismo causal de la *physis*, sin exigirle que sea «causa eficiente» de continuo y sin subjetivizarlo en la conciencia al modo de Hegel. Sugerimos que el *Nous* cumple en el sistema de Anaxágoras una función semejante a la del «demonio clasificador» de Maxwell en un sistema termo-dinámico. De un modo continuo, y no de

cuando en cuando, seleccionaría atracciones y movimientos según unas direcciones más bien que según otras, sin introducir energía nueva, sino tomándola de la Migma, pues «todo permanece siempre igual». Ciertamente que esto no hace más operativo el modelo causal de Anaxágoras, pero ayuda a entender por qué se le atribuyen al *Nous* ciertas cualidades, como la de estar presente en todas partes (f. 14).

3. Demócrito de Abdera (460-370 a. C., aprox.)

Fue discípulo de Leucipo, de quien todo se ignora excepto el título de su obra El gran orden del cosmos, en la que se expone originalmente la teoría atómica. El pequeño orden del cosmos es la reexposición de Demócrito, al que pertenecen los fragmentos que conservamos. Los antiguos fundieron sus nombres y sus ideas indisolublemente. De familia acaudalada. gastó su fortuna en viajes: Estuvo en la India y pasó por Atenas sin ser reconocido. Escribió sobre ética, física, matemática, música y artes más de 52 títulos, de los que apenas se conservan 250 fragmentos.[39]

a) I.a teoría atómica ¿ciencia o metafísica?

Discuten los historiadores de la filosofía si las fuentes del atomismo son jonias o eleáticas. La teoría de la estirpe eleática de Demócrito procede de Aristóteles y la defienden Burnet, Kirk, Raven y otros sobre la base de una dependencia genealógica entre Meliso y Leucipo. En su contra, Gompertz y Sinnige, aun reconociendo la influencia eleática, arguyen la base experimental científica de la teoría atómica para sostener su estirpe jonia. En el fondo se trata de una discusión sobre si la teoría atómica es física o metafísica. Pero el atomismo de Demócrito no es ni una cosa ni la otra, pues su postura epistemológica rompe tal distinción.

Gustavo Bueno, en esta dirección, subraya que el atomismo de Demócrito se populariza en pleno período sofístico, por lo que su significado se halla distorsionado por el contexto. Se trata de,

«una antimetafísica que se disfraza de metafísica, un escepticismo que se disfraza de dogmatismo, un nihilismo en su forma gnóstica, que ha logrado su autorrepresentación en el marco de la metafísica cósmica presocrática».

La ambigüedad de su posición hace inoperante la distinción entre ciencia y metafísica. En efecto, Demócrito defiende una teoría del conocimiento de tipo sensista y al mismo tiempo declara «imperceptibles» a los átomos; mantiene una ética basada en la felicidad y el *buen ánimo*, al tiempo que se saca los ojos en su vejez, etc.

b) Los átomos y el vacío

«Según la *opinión* existe el calor y existe el frío, existe el color, lo dulce y lo amargo; pero según la *verdad* sólo existen los indivisibles (*átomo*) y el vacío (*tó kenón*)» (f. 11).

Esta distinción entre cualidades *secundarias* y cualidades *primarias* de aspecto renacentista realmente halla su base en la distinción parmenídea entre opinión y verdad. Los átomos, además, no nacen ni perecen ni cambian en sí mismos. Pero contra los eleáticos, Leucipo y Demócrito afirman que el número de átomos es ilimitado (pluralismo) y su movimiento en el seno del vacío, en el no-Ser, es permanente. Sólo así resulta posible explicar el cambio de las apariencias en nuestro mundo y en cualquier otro (pues existen infinitos mundos, que están siempre naciendo y pereciendo). Aristóteles, natural de Tracia también, estaba especialmente interesado por la teoría de sus compatriotas, de la que nos lega ciertas descripciones:

«Leucipo y su amigo Demócrito afirman que lo lleno y lo vacío son los elementos del mundo, viendo en lo uno *lo que es* y en lo otro *lo que no es*: lo lleno y lo denso es para ellos el Ser, mientras que lo vacío y diluido es el no-Ser. Por eso dicen también que el Ser no es más que el no-Ser, ya que el vacío es tanto como el cuerpo, y que tales cosas son las causas materiales de todas las cosas» (*Met.* I, 4).

«Porque —dijo Leucipo— el Ser, estrictamente hablando, es lo lleno absoluto; pero lo lleno no es Uno. Por el contrario, existe un número infinito de ellos, que son invisibles por la pequeñez de su corporeidad. Se mueven en el vacío y sus uniones son las que dan lugar a la generación, así como sus separaciones dan lugar a la corrupción» (*De gen. et corrup.* I, 8). [40].

Los átomos, además, se diferencian entre sí por la serie de propiedades que cada uno de ellos posee. Algunas son estáticas:

«Intentan determinar estas diferencias de tres modos. Dicen que los átomos son distintos por su forma, como A con respecto a B; por el orden o el lugar, como AB con respecto a BA; y por la posición (vertical u horizontal), como H con respecto a I. Y de aquí se derivan, según ellos, todas las demás diferencias» (Aristóteles, *Met.*, ib.), como las de *ritmo*, *contacto* y *revolución*, íntimamente ligadas a las anteriores.

Entre los átomos se producen dos tipos de operaciones, a saber: la aproximación o entrelazamiento (*symploké*) y la distanciamiento o dispersión (*peripaladsei*). La *symploké* está posibilitada por la superficie rugosa de los átomos, en la que sobresalen asas y ganchos (excepción hecha de los átomos espirituales que son lisos y redondos, por lo que resbalan con facilidad). La dispersión se produce según Leucipo «porque lo igual comienza a separarse hacia lo igual», y según Demócrito «a causa de sus mutuas desemejanzas». En todo caso, ambos tipos de movimiento hallan su más radical condición de posibilidad en el hecho de que existe el no ser (*tó me ón*) o vacío, pues si no hubiese vacío, los átomos estarían encajados compactamente unos con otros, inmóviles como eléatas. Por otra parte, es obvio que si los átomos son infinitos en número, el vacío deberá ser infinito en magnitud.

c) El azar y la necesidad en la *physis*

¿De dónde viene el movimiento inicial que produce la *symploké* de los átomos? Demócrito pensaba que los átomos se habían desplazado en el vacío desde siempre, eternamente. Pero ¿por qué se producen los «remolinos» atómicos en los que se originan los cuerpos sensibles? Aristóteles informa críticamente: (*Fis.* 4).

«Hay algunos que atribuyen al *azar* la causa tanto del firmamento como de todos los mundos; pues del *azar* proceden el remolino y el movimiento.»

Tal explicación parece hallarse en contradicción con el testimonio de los interesados, pues tanto Leucipo como Demócrito han enseñado que:

«Nada tiene lugar casualmente, sino que todo sucede por razón y obra de la *necesidad*» (f. 2); y que «la causa del nacimiento de todo es el remolino, al que se llama *necesidad*.»

La contradicción entre el *azar* y la *necesidad* desaparece, sin embargo, cuando consideramos que las dos explicaciones se hallan en niveles o perspectivas distintas.

• Desde la primera perspectiva se considera a los *átomos en su conjunto* por relación a lo que está fuera de su campo, esto es, con relación al vacío y reflexivamente por relación a sí mismos. Ahora bien, como los átomos *son principios* absolutos no se dejan remitir a ningún principio anterior, ni siquiera al vacío, del que no proceden, por definición. Por tanto, los átomos y su movimiento son «porque sí», fortuitos, azarosos, radicales, primigenios absolutamente.[41]

• Pero desde la segunda perspectiva *cada átomo* se relaciona con los demás de un modo preciso, determinado y necesario, dependiente de la mul-tidireccionalidad de los mismos. En este contexto adquiere importancia una cualidad de los átomos, *el peso*, por cuya causa los más ligeros son bombardeados en cada torbellino hacia la periferia (fuego, luz), mientras los más pesados (tierra, agua) tienden hacia el centro. De este modo se forma un *sistema esférico*, que, como una especie de membrana de átomos ganchudos entrelazados, envuelve al mundo. Así pues, las relaciones que se establecen entre cada átomo y los demás están mecánicamente determinadas y son absolutamente *necesarias*, como el atomismo tiene ocasión de especificar a la hora de explicar concretamente los fenómenos del mundo. Por ejemplo, Demócrito explica mecánicamente por qué sale el Sol y se oculta a horas diferentes en distintos lugares, acudiendo a un modelo de Tierra específico: Se trata —explicó— de un disco redondo suspenso en el aire, con una concavidad en el centro en forma de cubeta. Al girar el disco cambiaría su relación con el Sol.

Está claro, pues, que el universo de Demócrito no tiene nada de teleológico. *Su pluralismo cosmológico de la sustancia* es limpiamente mecanicista. Las repercusiones éticas de tal planteamiento pronto se hacen sentir. [42]

II

EL CONCEPTO DE «NATURALEZA» EN LA FILOSOFÍA CLÁSICA Y EN EL HELENISMO



MONISMO Y DUALISMO ANTROPOLÓGICOS EN EL PERIODO SOFÍSTICO

Hacia mediados del siglo v a.C., el concepto de *physis* sufre entre los griegos una profunda transformación semántica. Globalmente suele inscribirse en el llamado «giro antropológico» que la época registra, justamente personificado en la actitud de Sócrates, que Jenofonte nos transmite:

«Sócrates ni siquiera analizó el tema favorito de los oradores, la *physis*, y evitó la especulación en torno al *cosmos* de sus maestros, la forma en que funciona y las leyes que gobiernan los fenómenos del firmamento. De hecho defendía que atormentar la mente con estos problemas era una solemne majadería» (*Memorabilia*, 1).

Pero ni la actitud de Sócrates es compartida por todos sus contemporáneos, como el propio texto deja entrever, ni tal planteamiento hace justicia al concepto de «Physis». Porque *no* se trata 50/0 de que el interés de estos pensadores se desplace desde el «mundo natural» al «mundo social», recayendo ahora sobre el hombre como ser intelectual y sobre su peculiar creación, la cultura. Se trata *también* de que por efecto de ese desplazamiento, producto a su vez de circunstancias más complejas, el propio concepto de *physis* sufre un profundo cambio de significado dentro de la sofística. Gracias a este cambio se mantiene como concepto fundamental frente al de *nomos*, ley.

1. La importancia social de los sofistas y su significado cultural.

El hecho cultural más descollante del siglo V a.C. es, sin duda, la aparición de un nuevo personaje: el *sofista*. Como ha demostrado W. Jaeger fehacientemente, en el movimiento sofístico se encuentra «el origen de la educación en el sentido estricto de la palabra: la *paideia*». Los sofistas son, en efecto, los primeros que utilizan *técnicas* pedagógicas en sus clases. Van de ciudad en ciudad impartiendo sus enseñanzas sobre las materias más di-^versas: cálculo, geometría, astronomía, música, gramática y retórica. Su propio nombre los autoriza como «expertos en cosas sabias», «profesionales del saber», «profesores», «intelectuales». Su objetivo es capacitar al individuo para obtener éxito cívico en la vida de la *polis*, alcanzando los más [43]

II

EL CONCEPTO DE «NATURALEZA» EN LA FILOSOFÍA CLÁSICA Y EN EL HELENISMO



MONISMO Y DUALISMO ANTROPOLÓGICOS EN EL PERIODO SOFÍSTICO

Hacia mediados del siglo V a.C., el concepto de *physis* sufre entre los griegos una profunda transformación semántica. Globalmente suele inscribirse en el llamado «giro antropológico» que la época registra, justamente personificado en la actitud de Sócrates, que Jenofonte nos transmite:

«Sócrates ni siquiera analizó el tema favorito de los oradores, la *physis*, y evitó la especulación en torno al *cosmos* de sus maestros, la forma en que funciona y las leyes que gobiernan los fenómenos del firmamento. De hecho defendía que atormentar la mente con estos problemas era una solemne majadería» (*Memorabilia*, 1).

Pero ni la actitud de Sócrates es compartida por todos sus contemporáneos, como el propio texto deja entrever, ni tal planteamiento hace justicia al concepto de «Physis». Porque *no* se trata 50/50 de que el interés de estos pensadores se desplace desde el «mundo natural» al «mundo social», recayendo ahora sobre el hombre como ser intelectual y sobre su peculiar creación, la cultura. Se trata *también* de que por efecto de ese desplazamiento, producto a su vez de circunstancias más complejas, el propio concepto de *physis* sufre un profundo cambio de significado dentro de la sofística. Gracias a este cambio se mantiene como concepto fundamental frente al de *nomos*, ley.

1. La importancia social de los sofistas y su significado cultural.

El hecho cultural más descolante del siglo V a.C. es, sin duda, la aparición de un nuevo personaje: el *sofista*. Como ha demostrado W. Jaeger fehacientemente, en el movimiento sofístico se encuentra «el origen de la educación en el sentido estricto de la palabra: la *paideia*». Los sofistas son, en efecto, los primeros que utilizan *técnicas* pedagógicas en sus clases. Van de ciudad en ciudad impartiendo sus enseñanzas sobre las materias más diversas: cálculo, geometría, astronomía, música, gramática y retórica. Su propio nombre los autoriza como «expertos en cosas sabias», «profesionales del saber», «profesores», «intelectuales». Su objetivo es capacitar al individuo para obtener éxito cívico en la vida de la *polis*, alcanzando los más [43] altos honores y dignidades a base de comportarse con acierto, con *euboulía*. La evidente utilidad *práctica* de estas enseñanzas permiten a los sofistas *cobrar* sus cursos, sus conferencias públicas e incluso sus improvisaciones, pues ofrecen una mercancía de gran valor social, en una época en la que el centro de acción política es el *agora*, la plaza pública, y la libre discusión

En este último aspecto crematístico encuentran los sofistas su talón de Aquiles, despiadadamente aprovechado por Platón. El término «sofista», en efecto, sigue poseyendo en la actualidad un significado peyorativo por obra de las críticas sembradas en los diálogos platónicos, que lo definen como «mercachifle», «cazador de jóvenes ricos», «embaucador», «maestro de artes ilusorias», etc. Hay que añadir a renglón seguido que ni tales calificativos cuadran bien a las figuras más insignes del movimiento

sofístico (que no sólo aparentaban, sino que *sabían*), ni su labor fue meramente interesada y oportunista. Platón mismo tuvo que reconocer entre sus méritos que vulgarizaron las ciencias y las artes. No es, en efecto, su menor gloria haber *democratizado* el conocimiento, arrancándoselo a los gremios aristocráticos, a los que Platón mismo pertenecía, sobre todo si con Bacon se admite que «saber es poder».

Los sofistas se fueron especializando progresivamente en gramática, retórica, derecho y política, es decir, en lo que hoy se llama ciencias humanas y sociales. Pero este «giro antropológico» no implica tanto un abandono de la idea de *physis*, como una postergación a un segundo plano. Zeller y otros muchos intentan explicar el «giro antropológico» en términos de *fracaso* y *escepticismo*: *Fracaso* de los presocráticos en su empeño de proporcionar un conocimiento adecuado del origen y los fenómenos del mundo y *escepticismo* de sus sucesores, que habrían comenzado a albergar dudas sobre la capacidad humana para alcanzar un conocimiento incontrovertible sobre la realidad natural. Pero esta explicación nos parece tan inoperante como la de Heidegger, según la cual los griegos del siglo v a. C. habrían perdido la auténtica dimensión metafísica de la *aletheia* (verdad) o el sentido del Ser. Lo cierto es que los atenienses de la época clásica no son más escépticos que sus predecesores, ni han perdido nada, sino que lo están ganando todo, incluida la filosofía. Sostenemos, más bien, que tal giro se debe a circunstancias económicas, políticas y sociales muy concretas, tales como la constitución de las ligas de ciudades, que favorecen el intercambio de ciudadanos y, por tanto, el cotejo de diferentes costumbres y formas de vida; las luchas contra los persas; el florecimiento democrático del agora; etc.

Por lo que al concepto de *physis* se refiere, distinguimos en la sofística dos grandes orientaciones. La primera concibe la «naturaleza» en un contexto *monista*, procediendo a su anulación como realidad sustancial:

Así interpretaremos a los dos primeros y más grandes sofistas: Protágoras y Gorgias. La segunda orientación se basa en la distinción *dual* entre *physis* y *nomos* y se destaca cada vez más nítidamente entre los sofistas posteriores: Hippias y Antifonte, entre otros.

2. Protágoras de Abdera (481-411 a. C., aprox.)

Viaja a Atenas y permanece allí con Péneles, durante la peste. Redactó la constitución panhelénica de Turio con gran habilidad jurídica. Su escrito Sobre los dioses lo envolvió en un proceso de impiedad y parece [44] que pereció ahogado, cuando se dirigía, huyendo, a Sicilia. Desarrolló una teoría del conocimiento relativista. Personaje central en los diálogos platónicos, Protágoras y Teeteto, gozó de un prestigio y una fama inigualable en toda Grecia. Su influencia perduró después de su muerte. De sus numerosos escritos (La verdad. Sobre el Ser, Del gobierno, etc.) se conserva poco.

La doctrina de Protágoras suele calificarse como *relativismo* en base a su principio más famoso, recogido por Platón (*Teet.*) y Sexto Empírico (*Pyrrh. Hyp.* I, 32):

«El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son, de las que no son en cuanto no son.»

Pero, como ya Hegel advirtió, se trata de «una frase equívoca», pues, por un lado, *khrema* no significa sólo «cosa», sino también «cualidad» o «valor», y por otro, *anthropos* puede referirse tanto al «individuo aislado», como a la «especie hombre» o, cuando menos, en sentido colectivo, a un «grupo humano» (nación, tribu o «asamblea popular», como gustan interpretar los juristas). En cualquier caso, parece claro que se trata de un *monismo insustancial de la physis*, pues la única realidad, el único ser o la única cualidad es la que el *anthropos* considere como tal. El reduccionismo antropológico es tan radical que implica, en definitiva, la anulación de todo concepto de «naturaleza en sí».

Si se toma *anthropos* en sentido «subjetivo» y «cosa» cosmológicamente, de acuerdo con una vasta tradición, es difícil sustraerse a la versión hegeliana, según la cual la *physis* ya no es «para sí misma», sino *para mi conciencia*, es decir, la cosmología queda reducida a antropología, al ser negada como tal.

«El fenómeno, la apariencia, —dice Hegel interpretando a Protágoras— •no es el ser sensible, sino que, al establecer esto como lo que aparece, establezco, al mismo tiempo, su *no ser*.» Y Protágoras mismo precisa:

«Cuando sopla el viento, unos tiemblan y otros no; no podemos afirmar, por tanto, que este viento sea en sí mismo frío, ni que no lo sea.» «La verdad es solamente aquello que se *manifiesta* ante la conciencia; *nada es en sí...*»

Entendemos así por qué los atenienses vieron en Protágoras un *ateo*:

«Acercas de los dioses no puedo saber si existen o no, ni qué aspecto tienen; pues hay muchas cosas que impiden este conocimiento, tanto la falta de claridad del asunto, como la brevedad de la vida del hombre.»

No se trata, en efecto, de una mera declaración de escepticismo o agnosticismo, sino de una verdadera negación de las sustancias divinas, pues si el hombre es la medida de todo, lo que *no le aparece* en modo alguno, sencillamente *no es*.

• Y cuando se toma *anthropos* en sentido colectivo y «valor» jurídicamente, las cosas no cambian para la *physis*. Platón, sin embargo, sugiere que *Protágoras* habría admitido una cierta idea de «justicia» de carácter superior y universal, tal como se desprende de su mito sobre el origen del [45] Estado, en el que Zeus encarga a Hermes: «Instituye una ley en mi nombre para que al que no sea capaz de participar en *diké* (justicia), se le mate, como a peste de la ciudad.»

El problema en el contexto del diálogo platónico es dilucidar, si para Protágoras ese sentimiento «común» de justicia es algo «superior y distinto») realmente de la manifestación de la voluntad del pueblo, que se plasma en la ley. Pero para Protágoras no hay duda: lo que el pueblo decide es «lo justo» (ideología democrática). No hace falta recurrir a una *physis* intemporal para calificarlo así. Por tanto, el poder legitimador de la *physis* queda negado, suprimido o, cuando menos, *inmanentemente* absorbido en la naturaleza del *anthropos* colectivo. También aquí, la «naturaleza» queda reducida al criterio del hombre; luego, independientemente del hombre, no existe, es insustancial.

En el próximo tema reconoceremos en Protágoras, Sócrates y la sofística en general, el descubrimiento de la subjetividad, de la conciencia, de acuerdo con la primera interpretación reseñada. Pero tal descubrimiento, dejamos apuntado ahora, lleva aparejada dialécticamente la negación de la realidad de la *physis*, como «con más pureza» se encargará de demostrar Gorgias.

3. Gorgias de Leontíni (483-395 a. C., aprox.)

Discípulo de Empédocles, llegó a Atenas en el 427 como embajador de su ciudad. Parece ser que la dialéctica de Zenón le condujo al escepticismo, abandonando la filosofía. Después se dedicó a la retórica, que definió como «el dominio del arte de la persuasión». Orador epidíctico y creador de la prosa ática artística, inició la estética y la poética con sus escritos modélicos: El elogio de Helena y la Defensa de Palamedes. Platón le dedicó el más significativo de sus diálogos.

Su concepción de la *physis* coincide exactamente con la de Protágoras, según se desprende del título *Sobre el no ser o la physis*, obra de la que Sexto Empírico (*Adv. Math.* 7) nos informa ampliamente. El libro se divide en tres partes:

«En la primera, demuestra que *nada existe*; en la segunda, que, aun suponiendo que algo existiera, *no se podría conocer*; en la tercera, que, aun suponiendo que existiera y se lo pudiera conocer, *no se podría comunicar*.»

Las demostraciones de Gorgias están hechas completamente en serio y no son un mero ejercicio retórico. No dudamos de que su intención se cifrase en reducir al absurdo la filosofía eleática mediante su propia dialéctica. Pero la dialéctica de Gorgias «encierra una verdad completa», según ha reconocido un pensador tan serio como Hegel. Sus negaciones le conducen positivamente a una posición determinada acerca de la *physis*: la postura *monista* de quien niega a la naturaleza toda sustancialidad. Se trata

ciertamente de un *nihilismo*, pero tan *monista* como el *plenismo* de Parménides, de cuya contraposición entre «Ser» y «no-Ser» parte para demostrar su *primera tesis*: [46]

(a) *Nada existe*, «porque si (algo) existe o es *lo que es* o *lo que no es*...» «*Lo que no es*, no existe; pues si le conviniese alguna existencia real, sería a un mismo tiempo *lo que es* y *lo que no es* (sería contradictorio)...» «*Lo que es* o es *sin principio* («en si y siempre», *aidion*) o es *generado*.» «No puede ser lo primero, pues lo que es *sin principio* alguno, es *infinito*. Pero lo infinito no existe en parte alguna, pues si existe en alguna parte, aquello en que existe es distinto de ello. Y no es ni puede ser infinito lo que es distinto de otra cosa y se halla contenido en ella. Y tampoco se contiene en si mismo, pues de este modo será lo mismo aquello en que es y lo que es en ello. Aquello en que es, es el lugar; lo que es en él, es el cuerpo; y sería absurdo afirmar que ambos son lo mismo. *Por tanto, lo infinito no es.*» «No puede ser tampoco *generado*, pues, de ser así, tendría que haberse generado necesariamente del Ser o del no-Ser. Del Ser no ha nacido, pues en ese caso sería ya. Tampoco ha nacido del no-Ser, ya que éste no puede engendrar nada» (*ib.*).

Por tanto, no existe realidad alguna, no existe *physis*. Pero el argumento de Gorgias no concluye aquí como el de Protágoras. Después de demostrar la inexistencia de toda realidad *objetivamente*, pasa a probar la inanidad *subjetiva* de todo conocimiento sobre la *physis*. (b) Admitamos, en efecto, que existe. En ese caso, *no puede ser conocida*, pensada o percibida, porque lo que percibimos o pensamos no es la realidad, de lo contrario no percibiríamos, pensaríamos o nos representaríamos cosas que no son, «como por ejemplo Escila y la Quimera». Pero:

(c) «Aunque pudiésemos representarnos *lo que es*, no podríamos *decirlo* o *comunicarlo*. Las cosas son visibles, audibles, etc., es decir, se hallan sujetas a las percepciones en general. Lo visible se comprende viéndolo; lo audible, escuchándolo, y no a la inversa; no es posible, por consiguiente, señalar lo uno por medio de lo otro. Las palabras mediante las cuales podríamos expresar lo que es no son la *physis*; lo que se comunica no es, por tanto, la realidad, sino solamente aquellas palabras» (*ib.*).

En suma, la noción de *physis* se esfuma tanto objetivamente, como subjetiva e intersubjetivamente, dejando su lugar a lo único que existe, a saber: nuestras sensaciones y nuestras palabras, la estética y la retórica, que no son por naturaleza, sino por convención, como la pluralidad de gustos y lenguas demuestran.

Pero si la *physis* es una nada, ni siquiera el criterio de Protágoras es criterio. No resulta extraño, por consiguiente, que en el transcurso de su larga vida Gorgias cambie de opinión y comience a inyectarle un nuevo significado a la *physis*, al objeto de establecer criterios sociales y políticos, es decir, prácticos. Pero entonces abandona el *monismo* y aboca a un dualismo semejante al de Hippias y Antifón. En este sentido leemos en *El elogio de Helena* una defensa de la ley del más fuerte justificada por la *physis*:

«Es una ley de la *naturaleza* que el fuerte no debe ser obstaculizado por el débil, sino que éste debe ser gobernado y dirigido por aquel; que el fuerte tiene que ir delante y el débil seguirle.»

La *physis*, como el Ave Fénix, resurge de sus cenizas, pero transformada.[45]

4. Hippias de Elis (o Elide) (s. v a. C.)

Embajador de Esparta, viajó por toda Grecia y Sicilia. Era famoso en los juegos olímpicos por sus discursos. Poseía un extenso conocimiento de matemáticas, astronomía, gramática, retórica, historia, etc. Perfeccionó el sistema de mnemotecnia de Simónides de Queos. Platón le dedicó dos diálogos. Su Diálogo troyano posee un matiz ético-pedagógico indiscutible.

Aquí nos interesa porque en el *Protágoras* platónico establece con toda claridad la distinción entre *physis* y *nomos*:

«A todos vosotros —dice a los presentes— os considero como parientes y conciudadanos y no por ley (*nómoi*), sino por naturaleza (*physei*), pues lo semejante está unido a lo semejante *physei*, mientras el *nomos*, que es tirano de los hombres, contradice frecuentemente a la *physis*» (337 c-d).

Nomos significa «norma» y su ámbito propio es el de la «costumbre tradicional» o el de la «ley de la polis». Etimológicamente proviene del verbo *némo* que se traduce por «dar como parte o reconocer a uno su parte», «asignar» y otros valores semejantes a los de *logos*. Ahora bien, como en la época arcaica, según vimos, el *logos* es la *physis*, no es nada extraño que ésta y el *nomos* se considerasen idénticos. De hecho, puede constatarse fácilmente que en la Grecia primitiva el *nomos* suele presentarse revestido de una aureola sagrada, como si estuviese en posesión de una validez «natural». Los sofistas rompieron esta identificación en el marco de las nuevas preocupaciones políticas y de la constitución de la democracia; pero este rompimiento sólo se produjo a través del eclipse total de la propia idea de *physis* en la primera generación. En el mismo contexto político y como crítica a la falta de fundamentación de las nuevas instituciones políticas, reaparecerá el concepto de *physis* en la segunda generación de sofistas. Pero ahora, en tanto que contrapuesta al *nomos*, poseerá un valor crítico revolucionario nuevo, como veremos sobre todo en Antifón. Por lo que se refiere a Hippias parece que intentó realizar una aproximación más íntima al *estado natural* mediante la nivelación de los contrastes sociales en favor de los débiles.

5. Antifón de Atenas

Sofista con altas pretensiones filosóficas, que Platón nunca cita, pero del que se conservan gran número de fragmentos gracias a recientes hallazgos de papiros (Oxyrhinco, XI n. 1364). De sus tres obras principales (La verdad, Sobre la concordia y Arte de combatir la tristeza) nos interesan algunos fragmentos de la primera:

«Justicia es no transgredir las *leyes* de la ciudad en la que uno es ciudadano. Por tanto, un hombre obrará del modo más provechoso para sí, si en presencia de testigos respeta escrupulosamente las *leyes* y, cuando está solo, sin testigos, se preocupa más bien de lo que pertenece a la *physis*. Porque todo lo relacionado con el *nomos* es *convencional*, mientras lo que se refiere a la *physis* es necesario; y lo que se somete a las leyes no es connatural, mientras que lo que es natural no se somete: en efecto, el que [48] transgrediendo la ley, permanece oculto a los guardianes de la misma, escapa a la vergüenza y al castigo; si no permanece oculto, no. En cambio, si se transgrede algo connatural o por *physis*, aunque permanezca oculto a todos los hombres, el mal que sobreviene no es menor, ni es mayor cuando todos lo ven; porque en este caso no hay pecado según *apariencia*, sino según *verdad*.-»

«La mayor parte de lo justo según *nomos* es contrario a la *physis*» (o también «la mayor parte de las prescripciones legales son contrarias a la *physis*».) «Las prescripciones legales son coactivas (prisión) para la *physis*, mientras que las prescripciones naturales son libres.»

En Antifón el dualismo antropológico de la *physis* llega a su culmen, al quedar reducida ésta a la individualidad humana y contraponerse, en ese mismo nivel, a una entidad completamente ajena a la

misma: el *nomos*, la ley o la cultura. En efecto, mientras el *nomos* es mudable y contingente, la *physis* es estable y necesaria, pues el primero es «convencional», surge del interés y el egoísmo humanos, en tanto la segunda contiene principios inmutables propios. De este planteamiento podemos inferir fuertes divergencias en el seno de la sofística a la hora de interpretar la orientación concreta de los «intereses» que están a la base del «nomos» (la liga de los débiles contra los fuertes, el provecho de los gobernantes, etc.) y el contenido de la *physis*. Antifón sigue en la misma línea de Hippias, llevando el *cosmopolitismo* al máximo, así como el igualitarismo frente a Calídamas, defensor de la desigualdad entre los hombres. En la línea de Antifón, Alcídamas llegará a la revolucionaria consecuencia de que todos los hombres son libres por *physis*.

B

EL PLURALISMO ONTOLOGICO EN EL «TIMEO» DE PLATÓN

«La filosofía occidental puede reducirse a una serie de notas a pie de página, que acotan la gran obra de Platón», ha señalado elogiosamente A. N. Whitehead no sin cierto fundamento. Es una lástima que las notas hayan llegado a ser tan abundantes que nos impidan apreciar el texto en sus dimensiones reales. De ahí la dificultad de proporcionar una interpretación del *corpus platonicum*, que satisfaga a todo el mundo. El texto posee, sin duda, altas calidades estéticas y dialécticas. Pero su enrevesada estructura dialogada, el carácter inconcluso de su desarrollo y la formulación *mítica* de muchos de sus contenidos dificultan aún más una justa valoración de sus contribuciones.

1. Valoración global de la filosofía platónica

Críticos y panegiristas reconocen a Platón la paternidad de la llamada *Teoría de las Ideas*. En ella ciframos nosotros el peculiar significado de su filosofía. Porque la formulación de esta teoría supone el descubrimiento *técnico* del campo en el que los filósofos profesionales instalarán su taller y ejercerán su actividad crítica de trituración y pulimento de esos materiales culturales, que son las Ideas: No en vano es Platón el fundador de la [49] *Academia*, primera institución cultural dedicada a la investigación, al estudio y a la crítica. El descubrimiento de las Ideas, como materiales culturales de un nuevo género, supone además la apertura de una nueva dimensión, la *antología*, cuyos contornos se irán dibujando lenta, pero constantemente desde ahora. En este sentido calificamos de *ontológica* la postura de Platón en torno a la *physis*, quien por primera vez instala su estudio en este enfoque.

Desde este punto de vista técnico-filosófico, el mérito indiscutible de Platón consiste en haber definido el nicho ontológico, en el que transcurre la vida de las Ideas. Obtiene esta delimitación, anudando o entretejiendo (*symploké*) en una vasta malla de nueva hechura las distintas tradiciones históricas que le preceden. La confección de este tejido se ejecuta dialécticamente, es decir, negando y asumiendo superadoramente las posturas de sus predecesores filósofos. Por eso la tarea de Platón es, al mismo tiempo, *positiva* y *negativa*.

Negativamente, frente a los jonios, y Demócrito precisa que la filosofía no versa sobre cosas *en sí* físicas, sensibles, «cosmológicas» y que, por tanto, la naturaleza no se agota en su dimensión cósmica ni halla en sí misma la razón de su ordenación. Pero frente a los sofistas (incluido Sócrates) niega también que la actividad filosófica sea meramente subjetiva, producto de una conciencia *para sí* de carácter «antropológico» y que, por tanto, la *physis* encuentre en el hombre su medida y su explicación. De los eléatas toma la metodología dialéctica, heredada por la sofística, y de los pitagóricos su privilegio de los entes matemáticos, pero aferrándose a los primeros en su aplicación *monística* del método y reprochando a los segundos su desconsideración de los aspectos materiales y su racionalismo estrecho. En Platón, así pues, se anudan negativamente todas las tradiciones filosóficas anteriores; en él se disuelven para cobrar vida en una nueva dimensión: la *ontología*.

Pero *positivamente*. Platón no acierta a ubicar claramente esta tercera dimensión y se limita a hablarnos *míticamente*. A sabiendas que se trata de un mito, de una ficción imaginativa, nos dice que las Ideas se hallan en un *topos uranós*, en un «tercer mundo» celeste, ni físico, ni antropológico, sino «ideal», «divino». Los intérpretes más avisados siguen discutiendo todavía sobre el significado real de esta metáfora. Quienes, desde los neo-platónicos, se dejan impresionar por la fuerza figurativa de la *representación* mítica tienden a entender que las ideas están *realmente separadas* de las cosas y de los

sujetos que las conocen; suelen aducir que Platón define las ideas como «lo verdaderamente real por sí mismo» (*auto kath'auto*) y como «paradigmas» o «modelos» (*paradeigmata*) de los objetos sensibles, que quedan relegados a la categoría de meras «copias» degeneradas, «imitaciones» (*mimesis*) malas de las mismas. Quienes, por el contrario, desde Aristóteles, han captado el *ejercicio* dialéctico que conduce a Platón a estatuir esta nueva dimensión ontológica, propugnan que las ideas se configuran «inmanentemente» en el comercio que se establece entre los objetos sensibles y los sujetos que las conocen, sin confundirse con las «apariencias» de aquellos, ni con los pensamientos subjetivos de éstos, sino manteniendo su propio estatuto «objetivo». Arguyen que Platón afirmó también vigorosamente que las cosas sensibles «participan» o «toman parte» (*metékhein*) de las Ideas, con las que se encuentran en íntima «comunidad» (*koinonía*). No se hace justicia a Platón deteniéndose en los aspectos míticos de sus [50] diálogos, que él mismo concibió como «un juego placentero y un noble pasatiempo». La segunda interpretación, en cambio, está avalada por los últimos diálogos, en los que desaparecen los elementos estéticos y se acentúa el ejercicio de la dialéctica. Platón precisa en ellos más sus posiciones, aunque nunca definitivamente. En todo caso, sí estableció *positivamente* cuáles eran los componentes fundamentales de esa nueva dimensión: Bien, Verdad, Belleza, Virtud, Justicia, etc., unas veces, Uno, Múltiple, Movimiento, etcétera, otras. Pero tampoco en este punto permaneció, como se ve, dogmáticamente anclado. Hay, sin embargo, un tipo de entidades que parecen perdurar a lo largo de su evolución intelectual como componentes nítidos del mundo de las Ideas: las entidades matemáticas. Ellas son el hilo conductor de su pensamiento *ontológico*, pues un teorema matemático es lo que encuentra o «concibe» el esclavo *Menón* en su alma con la ayuda de Sócrates, y Números son los objetos que ocuparon los últimos años de Platón, si hemos de hacer caso a Aristóteles.

Desde las Ideas y, más precisamente, desde las matemáticas, intentará Platón explicar la *physis* y darle un significado ontológico en el *Timeo*, como veremos. Pero antes de abordar su *filosofía natural*, debemos aclarar su relación con respecto a su abundante producción literaria, así como la gnoseología y la ontología dialécticas, que le sirven de fundamento.

2. Biografía e interpretaciones de Platón (427-347 a. C.)

Aristocles de Atenas, cuyo *alias*, «el de anchas espaldas», ha pasado a la historia, desciende de nobles por partida doble (del rey Codro por línea paterna y de Solón por línea materna). Crossman, Farrington, Thomson, Smith y otros no le perdonan tan «antipáticos» orígenes y tratan de reducir *sociológicamente* su filosofía y sus contribuciones a la ciencia a mera ideología aristocrática. Su posición social le permitió, sin duda, frecuentar los mejores maestros de Atenas: Cratilo le inició en la filosofía de Heráclito y escuchó a los sofistas. Pero a los veinte años se encontró con Sócrates y su vida sufrió una profunda transformación. Arrojó sus tragedias y poesías al fuego y rechazó la carrera política que sus parientes (miembros del gobierno de los Treinta Tiranos) le ofrecían. Sócrates, de indiscutible extracción popular, a quien, sin embargo, Platón no teme «proclamar como el hombre más justo de su tiempo» le apartó también de la investigación de la naturaleza y le inyectó sus propias preocupaciones morales y políticas. Restaurada la democracia en Atenas, su leal defensor, Sócrates, es injustamente condenado a muerte. Platón, íntimamente afectado, viaja a Megara, Egipto y Sicilia, donde entra en contacto con los pitagóricos y con Dion, cuñado del tirano Dionisio de Siracusa. La célebre «Carta VII», en gran parte autobiográfica, narra los tres intentos que llevó a cabo en Siracusa, apremiado por Dion, para plasmar en ella sus ideales políticos, magistralmente defendidos en *La República*. Por diversas circunstancias, los tres ensayos resultaron estrepitosos fracasos. Al regreso del primero en el 387 a. C. fundó la *Academia* en una propiedad cercana al templo del héroe mítico Academos y comenzó sus enseñanzas. Al regreso del segundo en el 367 a. C. recibió como discípulo a Aristóteles. Pero sólo tras el tercero abandonó definitivamente la esperanza «de intervenir políticamente y organizar completamente un Estado»; Diógenes Laercio nos informa que declinó las ofertas de [51] varios Estados, que le solicitaron como legislador, porque no aceptaron sus condiciones: la abolición de la propiedad privada. Por añadidura, se mantuvo alejado de la política de su ciudad. Parece difícil localizar en estas coordenadas vitales a un aristócrata.

La obra de Platón se conserva íntegramente: 43 escritos, de los que más de 30 son auténticos (26 diálogos, la *Apología*, y las cartas VI, VII y VIII). Este hecho, positivamente correlacionado con la continuidad ininterrumpida de la «comunidad platónica» en la Academia durante 9 siglos (hasta el 529 d.C.), explica la extraordinaria influencia del «divino» Platón en la configuración de la civilización occidental. Los eruditos han logrado establecer su orden cronológico en cuatro períodos:

1. Diálogos *socráticos*. Abarcan el discurso que en su propia defensa pronuncia Sócrates durante el juicio, la *Apología*, el *Gritón* en el mismo sentido, y una serie de títulos, en los que el personaje central, Sócrates, pregunta sistemáticamente a los demás, confesando su ignorancia, «¿qué es?» la bondad, el valor o la sabiduría (*Eutifrón*, *Laques*, *Cármides*), la virtud o la belleza (*Prologaras*, *Hippias Mayor* y *Menor*), o, incluso, la poesía y la rapsodia (*Ion*). Su contenido es moralizante.
2. Diálogos *de transición*. El lenguaje, la lógica y la retórica aparecen como preocupación central en el *Cratilo*, el *Eutidemo* y el *Menexeno*, al lado de un tema más socrático como la amistad en el *Lisis*. En el *Gorgias*, al final de este período se perciben influencias pitagóricas y premoniciones idealistas.
3. Diálogos *doctrinales o dogmáticos*. Sócrates pregunta menos y expone tesis en forma dialogada. El *Menón* atisba la teoría de las ideas, el *Fedón* afirma la inmortalidad del alma, el *Banquete* y el *Fedro* afirman la existencia de una «belleza en sí» mientras *La República* expone pormenorizadamente las características del Estado ideal.
4. Diálogos *críticos, de vejez*. Los contenidos dogmáticos antes expuestos se problematizan y Sócrates deja de ser el personaje central. Platón incorpora toda la tradición filosófica griega con títulos tales como: *Parménides*, *Teeteto*, *Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Timeo*, *Critias* (inconcluso) y *Leyes*. La dialéctica se ejercita hasta sus últimas consecuencias. Abundan los callejones sin salida y las Ideas se transforman cada vez más en «conceptos generales» (Limitado/Ilimitado; Uno/Múltiple; etc.). El abandono del moralismo socrático y del idealismo maduro permite a Platón plantearse a fondo el tema de la *physis* en el *Timeo*. Quizá estos últimos y trabajosos diálogos revelen más que ningún otro la verdadera filosofía de Platón, que él mismo declaró hermética en la Carta VII: «Por mi parte, no hay ni habrá nunca un tratado mío acerca de tales materias.»

3. Dialéctica y gnoseología

Si la reflexión platónica, tomada en su conjunto, puede considerarse potada de cierta unidad, es gracias a su indiscutible cariz gnoseológico. Subyacente a sus sucesivos cambios de posición alienta un problema común: el del valor y los límites de nuestro conocimiento. Para solucionarlo Platón habilita tres formulaciones sucesivas (a) la doctrina de la *anamnesis*; (b) el mito de la caverna, y (c) el método de la *diáiresis* división o análisis de las ideas. Hay, sin embargo, algo «común» a todas ellas, a saber: la utilización [52] de la dialéctica cuyo significado se va perfilando precisamente a través de su *ejercicio* en estos desarrollos.

(a) La dialéctica en la doctrina de la *anamnesis*

El problema del conocimiento se plantea en el *Menón* (70 a) platónico en términos eminentemente dialécticos:

«A un hombre no le es posible buscar ni lo que sabe, ni lo que no sabe. / En efecto, no buscará lo que sabe, porque lo sabe y, en tal caso, no tiene necesidad de buscarlo; no buscará lo que no sabe, porque tampoco sabe ; lo que tiene que buscar.»

Para salir de este dilema lógico Platón recurre a un mito, según el cual, en rigor, no puede aprenderse nada, pues aprender consiste simplemente en recordar (*anamnesis*) lo que ya sabíamos. Inmediatamente debe justificarse cómo sabemos lo que recordamos. Y así comienza una navegación de mito en mito que conduce a la afirmación de la «preexistencia del alma humana» en un *cosmos ouranós*, en el que *via* directamente las ideas, es decir, los conceptos de las cosas que conoce. De este modo se explica el origen de nuestro conocimiento, que no es obtenido por el hombre a través de las sensaciones Cambiantes, sino en el alma. Pero los mitos platónicos no son su última palabra. Tienen por objeto ilustrar ideas abstractas y sugerir lo que no se puede decir claramente mediante conceptos. En realidad, como ya vio Hegel, la doctrina de la reminiscencia y su consecuencia lógica relativa a la inmortalidad del alma no tiene tanto un interés religioso, cuanto teórico y dialéctico:

«mostrar que el alma es, de suyo, lo pensante; por donde el pensamiento no es una cualidad del alma, sino su sustancia».

El viejo Platón del *Teeteto* expresará con mayor claridad conceptual, utilizando el mismo método dialéctico, lo que había atisbado míticamente en el *Menón*. Frente a su viejo enemigo Protágoras, que intenta reducir el verdadero conocimiento a sensaciones individuales, arguye que entonces no podrá distinguir el sueño de la vigilia y concluye:

«La ciencia no reside en las sensaciones, sino en el *razonamiento sobre las sensaciones*, puesto que, *sólo* por el razonamiento se puede descubrir la ciencia y la verdad, y *es imposible* conseguirlo por otro rumbo.»

Es significativo que el esclavo del *Menón*, hábilmente interrogado por Sócrates, llegue a demostrar un teorema geométrico, *una verdad científica*, y no la definición de la virtud, que es el objetivo del diálogo.

(b) La dialéctica del mito de la caverna

En *la República* (VII) se consuma este giro dentista, al proporcionamos una caracterización de la dialéctica «como coronamiento y colmo de las demás ciencias» y una interpretación gnoseológica del célebre jnito de la seaverna. aue extractamos aquí: [53]

«Por lo que se refiere al estado en que se encuentra la naturaleza humana *en relación con la ciencia y la ignorancia...*, imagina una cueva subterránea y unos hombres encadenados (en su fondo), de suerte que no puedan mudar de lugar, ni volver la cabeza... Detrás de ellos arde un fuego, cuyo resplandor los alumbrá, y un camino escarpado entre el fuego y los cautivos. Supon a lo largo de este camino un muro... y unos hombres que pasan a lo largo del muro llevando objetos de toda clase..., de suerte que las sombras proyectadas por el fuego en el fondo de la caverna... son la única realidad existente para los cautivos... Figúrate ahora que se libra de las cadenas a uno de ellos y se le fuerza de repente a levantarse, a volver la cabeza, a marchar y mirar del lado de la luz; hará todas estas cosas con un trabajo increíble. Y si se le obligase a mirar al fuego, ¿no sentiría molestia en los ojos?... Si después se le saca de la caverna y se le lleva por el sendero áspero y escarpado hasta encontrar la claridad del sol... necesitaría indudablemente algún tiempo para acostumbrarse a ello. Distinguiría, primero, *sombras*; después, las *imágenes* de los hombres y demás objetos reflejados sobre la superficie de las aguas; y, por último, *los objetos mismos*... Y al fin podría, no sólo ver la imagen "del *sol* en las aguas y dondequiera que se refleja, sino fijarse en él y contemplarlo allí donde verdaderamente se encuentra... Si este hombre volviera de nuevo a su prisión para ocupar su antiguo puesto, en este tránsito repentino de la plena luz a la oscuridad, no se encontraría como ciego?... Pues bien, ésta es la imagen de la condición humana». (517 a-532 b).

La dialéctica se nos *representa* ahora como un *camino* de ida *cognitiva* (*regressus*) y de vuelta *práctica* (*progressus*). El *regressus* consiste, primeramente, en una destrucción de las evidencias sensibles (*aisthesis*, *eikasía*), que sólo nos proporcionan sombras e, incluso, en una trituración crítica de las opiniones o creencias (*pístis*), que el descubrimiento de las *imágenes* inanimadas, cuyas sombras vemos, nos provocan. Consiste, además, en remontar o superar (*ana-baino*) a través del conocimiento discursivo o *dianoia* las propias hipótesis, en que se fundan las ciencias de las que nos servimos para escalar la escarpada pendiente que conduce a la luz (Rep. VI, 509 d-511 a). Precisa Platón más adelante las cuatro ciencias que deben jalonar el ascenso, a saber: «la aritmética y la ciencia del cálculo, que tienen por objeto el número», la geometría plana y la estereometría o geometría de los cuerpos sólidos y la astronomía y la música. Tras esta rigurosa educación o *paideía* se consuma el momento teórico o cognoscitivo de la dialéctica, pues ahora se está en condiciones de acceder «sólo mediante la razón hasta la *esencia* de las cosas». El privilegio de las ciencias formales sigue siendo indiscutible en Platón, aun cuando sólo se denomine verdadera ciencia (*epistéme*) al conocimiento dialéctico supremo de la esencia, la forma o la idea:

«Mi dictamen es que continuemos llamando ciencia (*epistéme*) a la primera y más perfecta manera de conocer; conocimiento razonado (*dianoia*) a la segunda; fe (*pístis*) a la tercera; conjetura (*eikasía*) a la cuarta; comprendiendo las dos últimas bajo el hombre de opinión (*dóxa*), y las dos primeras bajo el de inteligencia (*nous*); de suerte que lo perecedero sea el objeto de la opinión, y lo permanente el de la inteligencia.»

El momento práctico del método dialéctico, el *progressus*, la vuelta a la caverna, a la vida política y moral, tiene como objetivo instaurar «una sociedad más justa Y más feliz», de este modo deja Platón traslucir los [54] designios últimos de su filosofía, su intención de «transformar el mundo», el «primado de la razón práctica». Pero el *progressus* puede ejecutarse también en una dirección científica reestructurando el mundo natural de acuerdo con las intuiciones ideales alcanzadas dotándolo de inteligibilidad. Tal es la pretensión dialéctica del *Timeo* cuando provee a la *physis* de un esquema de ordenación racional de acuerdo con la Ideas y las *razones* matemáticas.

(c) El método de la diáiresis y la tesis de la symploké de las Ideas

En su última etapa *crítica* la obtención de conocimiento *verdadero* y su discriminación del *falso* conocimiento sofisticado adquiere una nueva matización lógica mediante la utilización del método de la *diáiresis* o *análisis* y *síntesis* de las ideas. La cuestión que se debate con profundidad en el *Sofista* es la de la relación que las Ideas, llamadas ahora también conceptos genéricos (*gene*), mantienen entre sí y, por tanto, con los objetos sensibles en que se plasman o «realizan». De un modo general pueden establecerse tres tesis entre las que hay que decidir dialécticamente:

«0 bien nada posee capacidad de relacionarse con nada... O bien todas las cosas se relacionan mutuamente entre si comunicándose... O bien determinadas esencias admiten mezclarse con determinadas otras y sólo con éstas, pero no con otras» (251 e-253 e).

Como las dos primeras posibilidades son contradictorias, la primera porque, al hablar, unas palabras se relacionan con otras necesariamente y la segunda porque es incapaz de diferenciar la verdad de la falsedad, al convertir todos los juicios en idénticos o tautológicos, únicamente queda abierto el tercer disyunto. En esta dirección avanza la *diáiresis* dialéctica determinando el entretrejimiento, «*symploké* o comunidad que se da entre los conceptos genéricos o ideas» (relación de subordinación, independencia, etc.). Platón inicia en la última parte del *Sofista* un análisis de los juicios en términos de «nombre», «verbo» y referencia o intencionalidad, que le permite distinguir operativamente la verdad de la falsedad frente a la sofística:

«Si enunciamos como si fuera distinto lo que es idéntico, y como existente "", lo que no existe, habremos construido un discurso falso.»

Pero entonces habrá ocasiones, en que la opinión (*doxa*) sea verdadera y otras en que el pensamiento mismo (*dianoia*) sea falso; por tanto habrá sensaciones, imágenes y pensamientos verdaderos y falsos, según el caso y el género. El supuesto dualismo entre el *mundo sensible* y el *mundo inteligible* queda así dialécticamente roto por esta vía. Aristóteles tiene el camino expedito para construir su sistema lógico.

4. Una ontología pluralista y dialéctica

Las categorías conceptuales que maneja Platón no coinciden, por razones obvias, con las nuestras. La filosofía es aún «muy joven» y ontología, gnoseología, psicología, etc., se hallan en ella inextricablemente mezcladas. Discernir en este laberinto compete al historiador de la misma. [55]

Pues bien, por nuestra parte hemos señalado ya la crucial importancia que la *Teoría de las Ideas* tiene para la constitución de un ámbito *ontológico* nuevo. Por otro lado hemos perfilado el sentido de la dialéctica platónica. Ahora bien, como tal dialéctica no es sólo cognoscitiva o lógica, sino también «real», en la medida en que para Platón las Ideas no son únicamente conceptos genéricos, sino también *formas* y *esencias*, parece evidente que todo lo que dijimos de ella en términos gnoseológicos puede trasladarse

«punto por punto» a la ontología. Y es precisamente la utilización de la dialéctica a nivel ontológico lo que nos autoriza a calificar de *pluralista* al Platón del «período crítico», única fase de su vida en que aborda sistemáticamente la elaboración de un concepto de *naturaleza*.

Nuestro diagnóstico difiere del de una larga tradición, que se ha dejado encandilar por el Platón «dogmático» de *La República*, donde, sin duda, se afirma la existencia de «lo bello en sí» y de «lo bueno en sí». Exponente prototípico de la misma, Wilhelm Nestle concluye que Platón hipostatiza los conceptos en ideas eternas, dando lugar así «a un completo desdoblamiento del mundo, un *dualismo* que reconoce el ser verdadero sólo en las ideas *invisibles*, mientras condena el mundo *visible* a la condición de inconsistente juego de sombras» (pp. 195-6). Pero ya hemos visto cómo el ejercicio de la dialéctica acaba rompiendo tal dualidad a nivel gnoseológico. Otro tanto ocurre cuando Platón aplica la dialéctica a los conceptos ontológicos:

«En cuanto al Ser —se nos dice en el *Sofista*—, dado que a su vez participa (*metaskhón*) del Otro, ha de ser otro de las demás ideas y no es ni cada una de ellas, ni el conjunto de todas ellas; por consiguiente, sin que quepa dudarlo, no es una y diez mil veces, y así acontece también con lo demás, tanto si se toma individualmente (lo sensible) como universalmente (la idea): que *es de múltiples modos y también de múltiples modos no es*» (259 ab).

Sin pretender zanjar las infinitas discusiones que el *Parménides* de Platón ha suscitado y suscita todavía, nos atrevemos a aportar aquí sucintamente sus textos como confirmación del pluralismo que atribuimos a Platón. Es obvio, en efecto, que el diálogo rompe la dualidad *sensible/inteligible*, al ejercitar dialécticamente múltiples mediaciones entre ambos. Veamos, por ejemplo, la mediación del *número* entre la unidad estática de Parménides y la pluralidad:

«Por tanto, si se da lo Uno, necesariamente también habrá número. Pero si hay número, se dará igualmente la multiplicidad y la multiplicidad ilimitada de los seres; porque el número que así se engendra, ¿podrá decirse que no es *pluralidad ilimitada* y que no participa en el Ser?» (144 a)... «Y estas mismas consideraciones deben hacerse también con respecto a la identidad y a la semejanza, al reposo y al movimiento, al nacimiento y a la muerte» (129 e).

León Robín, que ha expuesto la *Teoría de las Ideas* a través de lo que de ella nos dice Aristóteles, defiende también, siguiendo a éste, que, incluso en su fase «crítica» le bastan a Platón *dos* principios para explicar todo lo que es, a saber: Lo Uno, principio del Ser y de la Forma, y la Diada de lo Infinito, principio de lo sensible. Pero esta sutil reducción no encaja con la exposición mucho más compleja y plural que él mismo nos ofrece sobre las relaciones entre las Ideas, los Números y las cosas: [56]

«Las Ideas —resume— son relaciones organizadas o determinadas según tipos más simples, que son los números ideales; asimismo, las cosas sensibles son relaciones determinadas y organizadas según unos tipos menos simples, sin duda, que los precedentes, pero simples al fin y al cabo. Ideas, del mismo modo que las Ideas imitan la de los números ideales... La relación de lo sensible con la Idea repite, en un estado de dependencia y complicación más elevado, la relación de las Ideas con los números ideales» (p. 591).

En la exposición de Robín se reconocen, sin esfuerzo, tres niveles diferentes de realidad. En todo caso, no nos hace falta recurrir al informe de Aristóteles, interesado por lo demás en apuntalar su propio dualismo con la autoridad de su maestro, para conocer el pensamiento del viejo Platón. Su ontología es *pluralista* no sólo porque reconoce la multiplicidad de lo sensible, ni sólo porque las Ideas son muchas, pero no idénticas, sino ligadas por *symploké*. Además de estas dos pluralidades Platón reconoce una tercera pluralidad: la de las mediaciones que se dan entre las otras dos; mediaciones que el *Filebo* exige deben ser concretas y detalladas para cada caso:

«Pero los sabios de nuestro tiempo se ocupan de lo uno y de lo múltiple precipitadamente, pasando de la unidad a lo infinito muy de prisa, con lo que los *números intermedios* se les escapan, que es precisamente lo que distingue la dialéctica de la erística en las discusiones que se entablan... El sonido que emitimos mediante la boca, uno es en todos y cada uno de nosotros, y, sin embargo es de una diversidad infinita... Pero conocer ambas cosas no nos hace más sabios. Lo que hace de cada uno un buen gramático es el *conocimiento del número y de la naturaleza de los sonidos*.»

5 El concepto de *physis* en el «*Timeo*»

Repitémoslo una vez más: Platón, influido por Sócrates e inmerso en su polémica contra la sofística, no se ocupa de la *physis*, propiamente dicha, en los tres primeros períodos de su actividad literaria, porque el dominio de lo corpóreo no puede ser objeto de *verdadero conocimiento* (menos aún de conocimiento verdadero), ni en la perspectiva ética del período socrático, ni en la idealista del período de madurez. Pero en su vejez dedica una obra entera al tema: el *Timeo*. Hemos centrado nuestra exposición anterior en el diseño de los marcos «gnoseológicos y ontológicos», en que se inscribe el diálogo, de modo que apareciese claro que la propia evolución *interna* del Pensamiento de Platón desemboca en el problema de la relación entre el mundo de las Ideas y el mundo sensible, una vez salvado el abismo que les separaba. Hemos insinuado, además, que tal relación no es sencilla, sino compleja y plural. No en vano el *Timeo* ha sido considerado siempre como el más difícil y oscuro de los diálogos platónicos. Naturalmente, la evolución interna de su pensamiento no fue la única causa que motivó el escrito de Platón. Si es verdad que *pensar es* «pensar contra alguien», Platón en el *Timeo* está pensando contra Demócrito, cuyo atomismo *meanicista* estaba Prestigio y exigía una *respuesta teleológica*. Sus amigos pitagóricos habían acumulado en la primera mitad del siglo -IV un vasto "material científico, que le serviría de base para tal respuesta. El escrito, más que un diálogo, aparece así como una exposición magistral del pitagórico *Timeo*. [57]

(a) ¿«*Summa*» teológica o «*summa*» científica?

El *Timeo* es un libro de difícil interpretación, pese a lo cual se consideró hasta el Renacimiento (Rafael) como el más representativo del pensamiento platónico. Los neoplatónicos buscaron en sus oscuras aritmologías místicas recónditas y en la Edad Media se estudió como tratado religioso paralelo al *Génesis*, debido al papel central del Demiurgo (Escuela de Chartres). Su autocontextualización *mítica* parecía avalar semejantes interpretaciones.

Sin embargo, su abundancia de datos científicos, sus explicaciones meticulosas, su propia estructura metodológica inclinan cada vez más a considerarlo como un tratado de física y biología. De hecho, los historiadores de esas disciplinas no se olvidan de él. Se trata, en realidad, de una enciclopedia del saber coetáneo a Platón sobre la *physis*, organizado sistemáticamente, aunque con indudables lagunas, explícitamente reconocidas por el autor. En este sentido, Cornford está en lo cierto, cuando señala que:

«El mito platónico de la creación expuesto en el *Timeo* es, de hecho, un análisis disfrazado del mundo complejo en componentes más simples, y no una historia literal de su desarrollo desde un estado carente de orden, que verdaderamente hubiera existido alguna vez.»

Si Platón insiste en el carácter hipotético de sus conjeturas e inducciones no es, por tanto, a causa de un desprecio olímpico por el conocimiento sensible, cuanto por un reconocimiento de las dificultades que el conocimiento científico entraña:

«¡Que la divinidad nos salve de las consideraciones absurdas e incoherentes y nos sugiera opiniones probables!» «Me atenderé aquí exclusivamente al poder de los razonamientos verosímiles» (29 c).

b El pluralismo ontológico

La concepción unitaria que exhibe Platón sobre la naturaleza es pluralista, desde cualquier perspectiva que se la considere. En primer lugar, porque los elementos que maneja para su constitución son vanos, a saber

Demiurgo o Dios ordenador del Todo; la materia nodriza o masa plástica, llamada a veces receptáculo; las Ideas o modelos (condensadas, tal vez, en el viviente eterno); los números, que ocupan una posición intermedia y marcan las leyes. En segundo lugar, porque las Ideas, fundamento ontológico del mundo, aunque su número es limitado, son *muchas* y están ligadas entre sí por ensortijamiento o *symploké*. En tercer lugar, porque el fundamento material de la naturaleza, la nodriza o masa plástica, aunque carece en absoluto de figura y cualidades, está constituida por pequeñas partículas invisibles e infinitas en perpetuo movimiento irregular o caótico. Más en concreto, las propias sustancias formativas del mundo a saber, su alma y su cuerpo, no son simples, sino mezcla de elementos ontológicos más originarios:

«El alma del mundo fue formada de la naturaleza de lo Mismo, de la naturaleza de lo Otro y de la tercera sustancia. Y compuesta de la mezcla de estas tres realidades, partida y unificada matemáticamente, se mueve [58] por sí misma en círculo» (37 a). «Por este procedimiento y con la ayuda de estos cuerpos que hemos definido de la manera dicha en número de *cuatro* (fuego, aire, agua, tierra), ha sido producido el cuerpo del mundo, armonizado por una proporción» (32 c).

A partir de estos componentes, que el relato de Platón va introduciendo míticamente pero justificando racionalmente, se constituye la *physis* por obra del Demiurgo. De un modo simplificado, puede describirse el proceso en los siguientes términos. Este Demiurgo, inteligente y bueno, que «es la más perfecta y mejor de las causas», desde su posición intermedia ordenó, a la manera de un «artesano», los puntos materiales de acuerdo con los paradigmas de las Ideas, ejecutando «una obra que es, por su naturaleza, la más bella y mejor» (30 b). Pero en este proceso de reducción del primitivo *caos* al orden estable, llamado *cosmos*, el dios formó primero el alma del mundo, que produjo en los puntos materiales un movimiento regular y finalístico, constituyendo así con el cuerpo que envuelve y penetra esta inmensa criatura viviente, que es la *physis*.

(c) «El libro de la naturaleza está escrito con caracteres matemáticos»

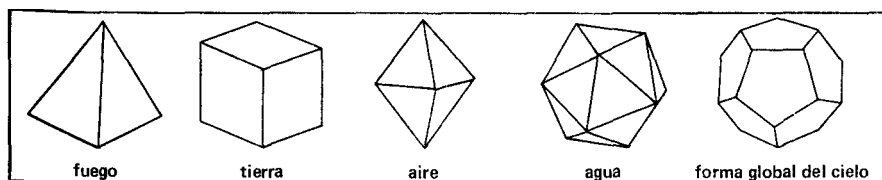
La índole fundamental del mundo visible consiste en haber sido arreglado conforme a pautas matemáticas: números y figuras. Así el alma del mundo fue dividida

«en tantas partes como convenía, estando hecha cada una de ellas de la mezcla de Mismo, de Otro y de esa tercera sustancia dicha. La división se hizo de la manera siguiente:

$$1;2(=1 + 1);3(=2 + 1);4(= 2^2);9(= 3^2);8(= 2^3);27(= 3^3).$$

Luego de esto relleno los intervalos dobles y triples, separando aún porciones de la mezcla primitiva y disponiéndolas entre aquellas partes de manera que en cada intervalo hubiera dos términos medios» (35 bc-36 a).

A su vez, el cuerpo del mundo fue dispuesto geoméricamente. Utilizando la estereometría, inventada por su discípulo Teeteto en el seno de la Academia, atribuyó Platón a los cuatro elementos de Empédocles cuatro de los cinco sólidos regulares, a saber: al fuego correspondió la «pirámide» punzante; al aire el «octaedro» bidireccional; al agua el «icosaedro» resbaladizo; y a la tierra el «cubo» estable. Por su parte, el «dodecaedro», como forma más próxima a la esfera, fue utilizado por el Demiurgo para diseñar la forma ' total del universo:



Pero estas figuras geométricas están compuestas de superficies o figuras planas (triángulos, cuadrados y pentágonos), y éstas, a su vez, de líneas, y las líneas de puntos inextensos o átomos. La posibilidad de esta reducción ¡dejas figuras a átomos explica el tránsito de unos elementos a otros, según los procesos de mezcla y separación, rarefacción y condensación, calentamiento y enfriamiento. [59]

«Una vez llevada a cabo la construcción, extendió en el interior del alma todo lo que es corporal y, haciendo coincidir el punto medio del cuerpo y el del alma, los armonizó» (36 e)

En ese punto medio puso la Tierra y girando en torno a ella en órbitas circulares los demás cuerpos celestes. De este modo presenta Platón su alternativa pluralista de carácter ideológico al pluralismo mecanicista de Demócrito, mediante una reconstrucción más compleja, que pretende incorporar todos los conocimientos de la época.



EL DUALISMO ONTOLOGICO DE LA SUSTANCIA EN ARISTÓTELES

A Platón le cabe la gloria de haber descubierto una nueva dimensión *ontológica*: las Ideas. Pero sólo su discípulo Aristóteles acierta a ubicarla, integrándola coherentemente con las otras dimensiones (cosmológicas y antropológicas), tanto a nivel gnoseológico, mediante una clasificación jerárquica de las ciencias, en cuya cúspide coloca la *Metafísica* o Filosofía Primera, como a nivel real a través de la colocación de *principios ontológicos* (potencia y acto, materia y forma) a la base de toda realidad sustancial. De este modo, al tiempo que ejecuta la más vasta generalización dualista («toda sustancia está compuesta de dos principios de Ser»), contribuye a la compartimentación y especialización del conocimiento. Y por esta vía la *physis* alcanza su autonomía gnoseológica respecto a otros campos de estudio.

Por otra parte, si el viejo Platón del *Timeo* recupera desde la ontología el interés perdido por la naturaleza «visible y tangible», declarándola «la más bella y perfecta creatura posible» (30 a), Aristóteles prosigue su estudio con mayor profundidad, convencido de que «todo el ámbito de la *physis* es maravilloso» (*De Part. Anim.* 645 a). Pero el dualismo ontológico contagiará inevitablemente este trabajo perjudicándolo no por lo que tiene de ontológico, sino de dualista. Resulta curioso, en este orden de ideas, que quienes reprochan al maestro su aristocratismo, atribuyendo a tal condición todos sus desvarios científicos y políticos, disculpan al discípulo, que también comete desvarios,

sobre la base de que no disponía aún de instrumentos metodológicos y técnicas adecuadas para lograr una información más acurada. ¿Acaso los poseía su maestro? Conviene no perder de vista ni la perspectiva histórica, ni la continuidad de los planteamientos y de las ideas. Sin duda, Aristóteles supera a Platón en muchos puntos relativos a la *physis*. También es posterior.

1. Aristóteles de Estagira (Tracia) (384-322 a. C.)

«Maestro de los que saben» hasta el Renacimiento, dio un vigoroso impulso a las ciencias naturales. Descendiente de Esculapio, su padre, médico también en la corte de Macedonia, le envió a la Academia platónica [60] a los 17 años, donde permaneció durante veinte, componiendo exposiciones esotéricas, al estilo de los «diálogos platónicos». Muerto éste, rompió con la «institución académica», cuya orientación matemática dejó de satisfacerle, y se retiró en compañía de Teofrasto a estudiar la biología marina en la costa jonia. En el 342 regresó a Macedonia como preceptor de Alejandro Magno. Hacia el 335 comenzó a ejercer la enseñanza oficial en Atenas, en el seno del gimnasio Liceo, rodeado por una galería o paseo cubierto, el Peripato, donde acostumbraba a pasear con sus discípulos. Allí reunió un importante material científico (libros, mapas, muestras de animales y plantas, muchos de ellos recogidos por Alejandro en sus campañas por Oriente) y dictó los tratados que inmortalizaron su nombre. Al morir Alejandro (323), cobró fuerza el bando antimacedónico de Démestros, y Aristóteles, acusado de impiedad, huyó a Lesbos para evitar que Atenas «pecara dos veces contra la filosofía». Murió al año siguiente y le sucedió Teofrasto.

Zürcher sostiene que la mayor parte de las obras aristotélicas se deben a la compilación de sus sucesores, principalmente Teofrasto, por lo que ¡¡conviene hablar más bien de *Corpus aristotélicum*. Jaeger, en cambio, fenuestra que los cambios de estilo obedecen más bien a la evolución real del (pensamiento de Aristóteles desde un «platonismo reformado» de juventud ibasta un «naturalismo dentista» de madurez. Aunque Jaeger y sus discípulos han fundamentado bien sus tesis, la distribución cronológica de los llamados «escritos esotéricos» parece un problema sin solución. Lo cierto es (que la agrupación de los mismos en conjuntos se debe a Andrónico de Rodas, director del Liceo en el siglo I a. C. e inventor del término *Metafísica*, y 10 al propio Aristóteles, de quien, sin embargo, proceden las «notas de clase», que aquél compiló. Los escritos aristotélicos se pliegan dúctilmente a la clasificación actual de las ciencias, marcada todavía por la impronta del Estagirita:

Escritos sobre *Lógica*: *De interpretatione* (acerca de la proposición), *Categorías*, *Primeros analíticos* y *Segundos analíticos* (sobre el razonamiento y la demostración inductiva y deductiva), *Tópicos* y *Refutaciones sofísticas*. Su conjunto constituye el *Organon* («instrumento»), nombre tradicional de la lógica propedéutica.

2. Obras de *Física*: Ocho libros, que forman *La Física*, producción central del aristotelismo, *De coelo*. *De generatione et corruptione*, *Meteorologica*.

3. La *Metafísica*, formada por los 14 libros «que están después de los de Física». En ella se tocan los temas centrales de la «ontología» aristotélica *inter alia*.

4. Obras de *Biología*: *La historia de los animales*. *Las partes de los animales*. *El movimiento de los animales*. *La marcha en los animales*, y *El nacimiento de los animales*, en 5 libros.

5. Obras de *Psicología*: *De anima*, en 3 libros, y los *Parva naturalia*, que comprenden ocho subtítulos relativos a la sensación, la memoria, el sueño, etc. [61]

6. Escritos sobre moral: *Ethica nicomachea*, en 10 libros; *Magna moralia*, en dos, y *Ethica endemia*, en 7, editada por Eudemo de Rodas y de dudosa autenticidad.

7. *Ciencias sociales*: *La Política*, en 8 libros, y *La Economía*, en 3 libros. Nos consta, además, que en el Liceo se acumularon 158 constituciones para su estudio.

8. *La Retórica* y *la Poética*.

Los títulos que hemos proporcionado en latín se suelen citar así más frecuentemente que en griego y que en castellano. En esta extensísima producción se hallan los gérmenes de todo el pensamiento científico y filosófico occidental.

2. De la dialéctica platónica a la lógica aristotélica

No es incorrecto atribuir a Aristóteles la «paternidad» de la Lógica, siempre que se reconozcan los antecedentes, que posibilitaron su sistematización, en especial, la *diáiresis* platónica que preparó su análisis de la proposición en términos de «sujeto» y «predicado» y anticipó un método de definición y clasificación de conceptos por «géneros» y «diferencias». Platón, además, le ofreció una base ontológica para el estudio de la «inferencia válida», a saber, las Formas o Ideas. Pese a ello, los espectaculares avances de Aristóteles en materia de lógica formal y de teoría de la ciencia, así como el rigor que imprimió a su elaboración del concepto de «categoría» eclipsan por completo la figura del maestro. Aquí no podemos exponer *in extenso* sus muchas contribuciones originales. Nos limitaremos a seleccionar tres puntos claves de su armazón conceptual lógico que nos parecen *instrumentalmente* relevantes para su noción de *physis*.

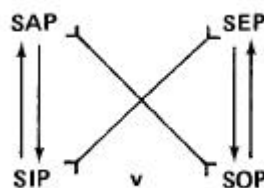
a) El estudio formal del juicio i del razonamiento

En el *De interpretatione* parte Aristóteles de la *dualidad gramatical* entre nombre (*ónoma*) y verbo (*rema*) para establecer que por su estructura formal todas las oraciones se componen de un sujeto (S) y un predicado (P). Objeto de consideración lógica, sin embargo, no son todas las proposiciones, sino tan sólo aquellas que poseen un carácter indicativo o *apofántico* (*lógos apophantikós*), porque únicamente ellas poseen una función representativa susceptible de una valoración objetiva *binaria* en términos de

«verdad» o «falsedad». Ahora bien,

«puesto que *las cosas reales* unas son universales y otras particulares — llamo universal a lo que es por su naturaleza predicable de todos y cada uno los de una clase, por ejemplo «hombre», y particular a lo que no, como Calías—, necesariamente se enuncia que algo se atribuye o no, unas veces a un universal y otras a un particular» (17 *ab*).

De ahí resultan cuatro tipos de enunciados: Universales afirmativos (A) o negativos (E), particulares afirmativos (I) o negativos (O), entre los que Aristóteles establece precisas relaciones formales de contradicción (X), contradicción (/), subcontrariedad (v) y subalternación (?) que resumimos a continuación mediante una adaptación del popular cuadrado lógico de Psello.



A partir de aquí se encuentra Aristóteles en disposición de abordar formalmente el razonamiento. El silogismo, pieza capital de su lógica formal, queda definido desde el principio de los *analíticos* (I, 24 *b*) como «aquel discurso en el que sentadas ciertas proposiciones (2), se sigue *necesariamente* de ellas una tercera distinta de lo previamente establecido». En torno a él Aristóteles construye el primer sistema de lógica formal que conocemos, alcanzando un alto grado de perfección técnica, en el manejo de variables al formalizar las tres figuras o formas (*skhémata*) con sus respectivos modos, y en el uso de las reglas deductivas al demostrar su validez. No fue esta la única contribución aristotélica a la lógica formal. Al lado del desarrollo de una compleja lógica modal topamos reglas y leyes que rebasan la frontera de la silogística y sondeos preparatorios de una lógica de enunciados con utilización de constantes lógicas. Pero la importancia central del silogismo para su filosofía más que en el descubrimiento de una axiomatización cerrada, como sugiere Lukasiewicz, nos parece que reside en otros aspectos: su aplicación y su fundamento. (1) Operativamente el silogismo es la clave de bóveda de su teoría de la ciencia *deductivo-inductiva*., es decir, del aparato metodológico que le permite, entre otras cosas, la confección de un riguroso concepto de *physis*. (2) La base última de la *necesidad*, con que el silogismo

concluye reside, según Aristóteles, en sus componentes conceptuales o términos, que enraizan ontológicamente en la estructura no verbal de la realidad. Las categorías, desde este punto de vista, deberán ser, sin solución de continuidad, lógicas y ontológicas a un tiempo, incluso por razones «formales».

b) Un modelo «deductivista» de ciencia

Los *Segundos analíticos* es la primera obra que registra la historia sobre «metodología de la ciencia», disciplina que Aristóteles entiende incluida en su *Organon* propedéutico como lógica material o aplicada. De ahí que prime en ellos la deducción sobre la inducción. En efecto, la estructura de toda ciencia está delineada de acuerdo con un patrón «deductivista» no sólo porque a la base de toda demostración se hallen los tres primeros principios lógicos de identidad ($A = A$), de no contradicción ($\neg(A \wedge \neg A)$), y de *tertio excluso* ($A \vee \neg A$), sino, sobre todo, porque cada ciencia individual posee *primeros principios específicos y definiciones adecuadas de los términos*, pues «nada puede ser demostrado a partir de sus verdades básicas apropiadas» (75 b). Tales verdades para ser verdaderas o «evidentes por sí mismas» deben ser indemostrables o no deducibles de otras *más básicas*; y para ser fecundas, es decir, para que de ellas se deriven todos los teoremas [63] de la ciencia en cuestión deben, por otra parte, garantizar una *conexión causal* con ellos. Cumplidos estos requisitos, basta aplicar un procedimiento algorítmico de deducción, el *silogismo*, para obtener resultados científicos apetecibles. Ahora bien, Aristóteles se da perfecta cuenta de que:

«es difícil tener la seguridad de si se sabe o no; porque es difícil tener la seguridad de si el conocimiento propio se apoya sobre las verdades básicas apropiadas a cada campo científico» (76 a).

Porque si los principios específicos de cada «categoría» científica no se derivan directamente de los principios lógicos ¿cuál será el procedimiento que nos permita establecerlos en cada caso? Aristóteles recurre en este punto a la *experiencia*, pero para matizar este concepto inicia un análisis de la «inducción». Esta puede ser de dos tipos: (1) por *enumeración simple o generalización* desde los casos individuales a los específicos y desde éstos a los genéricos; (2) por *intuición directa* de lo que es *esencial* en los datos de la experiencia sensible. Desafortunadamente, la inducción por enumeración sólo es concluyente cuando es *completa*, circunstancia inverosímil en la investigación sobre la *physis*. Resta, pues, la intuición o «visión» del especialista avezado, quien gracias a su vasta experiencia es capaz de «ver más allá» de los fenómenos, penetrando en la *esencia*. Así, por ejemplo, sólo el astrónomo *ve*, dice Aristóteles, que el lado brillante de la Luna está vuelto hacia el Sol, y concluye que la Luna brilla porque refleja la luz solar (89 b). Naturalmente, este *regressus* inductivo hacia lo esencial, supone la captación de las *formas* (de las *Ideas*, decía Platón), en las que, en definitiva, consiste todo conocimiento, tanto en su momento inductivo como en el deductivo, pues:

«el objeto propio del conocimiento científico sin restricción es algo que no puede ser otra cosa que lo que es» (71 b).

A esta *forma o configuración esencial* la designa Aristóteles con el nombre técnico de (*ousía*) «sustancia», porque sólo ella permite distinguir las correlaciones *causales* de las meramente *accidentales*.

c) Los dualismos lógico-ontológicos de las «categorías». La sustancia

Llegamos así al último punto que queremos subrayar en el contexto de la lógica de Aristóteles. Dijimos antes que la base última de la *necesidad* con que el silogismo concluye reside en que sus términos componentes están enraizados en la estructura no verbal de la realidad. Hace un momento precisamos que el *nexo causal* entre premisas y conclusión viene determinado por la atribución «esencial» de un predicado a un sujeto. Pues bien, estos dos cursos de pensamiento confluyen justamente en la doctrina de las *categorías*, que analiza los términos componentes de los enunciados. Porque es la *sustancia real (ousía)* de las cosas, es decir, su *naturaleza esencial*, lo que nos permite sacar conclusiones *necesarias* o, lo que es lo mismo, establecer correlaciones *causales* invariables. Pero ¿qué significa eso de «sustancia real» o «naturaleza esencial»? Vayamos por partes.

Categoría viene del verbo *kategoréo*, que se traduce por «decir», «predicar», pero también por «acusar». En este último sentido E. Benveniste y otros han sugerido que la doctrina aristotélica de las categorías está [64] inspirada en el derecho procesal ateniense. Sea lo que fuere de esta pausable hipótesis, lo cierto es que Aristóteles comienza a usar *técnicamente* «categoría» como sinónimo de «predicación» o «atribución». *Esto (tóde tí) de lo que se predica una «categoría»* es lo sub-yacente, lo supuesto, el *sub-jectum* o «sujeto» y, por tanto, la *substantia*. Pero *lo que se predica*, el predicado simple o categoría se atribuye al sujeto, o bien por sí mismo (*kath' auté*), o bien por accidente o coincidencia (*katá*

symbebekós). En el primer caso, tenemos la categoría «sustancia» (*ousía*). En el segundo, las nueve categorías accidentales restantes, a saber: Cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, situación o postura, «llevar» o «portar», acción y pasión. Nos topamos así con una *doble dicotomía*, vehiculada la primera sobre la distinción «sujeto»/«predicado» de carácter *lógico-lingüístico*, y la segunda sobre la distinción *ontológica* entre «sustancia» y «accidentes». Pero, al cruzarse estos dos planos en la noción de *sustancia*, Aristóteles parece incurrir en una manifiesta incongruencia, porque, por un lado, el «sujeto» (*tode tí*) es una *sustancia* y, por otro lado, la primera de las categorías o predicamentos (como se dice tradicionalmente) es también una *sustancia*. ¿Se trata de *la misma* sustancia? ¿Cómo puede decir Aristóteles que el «sujeto» es la *sustancia*, si la *ousía* es uno de los predicados o «categorías»? El capítulo 5 aclara la situación, introduciendo una célebre distinción entre «sustancia primera» (*próte ousía*) y «sustancia segunda» (*dentera ousía*). Esta nueva dualidad juega un papel central en toda la filosofía aristotélica, pues, por una parte, marca el punto de inflexión o separación entre la dialéctica platónica y la lógica aristotélica, al conceder la primacía sustancial al individuo, mientras, por otra, consecuentemente con lo anterior, «refiere» todo predicado esencial, toda categoría, a esas «sustancias primeras individuales».

«Sustancia en el sentido primero, principal y genuino del término es lo que ni se predica de un sujeto ni está presente en él, como por ejemplo el caballo y el hombre individuales. Se llama, en cambio, sustancias segundas a las especies a que pertenecen las cosas que llamamos sustancias primeras, así como a los géneros de estas especies. Por ejemplo, el individuo hombre pertenece a la especie hombre, y el género de esta última es animal» (2 a).

W. y M. Kneale y otros muchos historiadores de la lógica se devanan los sesos tratando de averiguar si Aristóteles «está clasificando expresiones lingüísticas o lo que éstas simbolizan», es decir, sus referencias. Problema insoluble desde el momento en que ambos aspectos se han cruzado, fundiéndose, en la noción misma de sustancia. Simplificando, podríamos decir que en tanto que «sujeto» *la sustancia primera* tiene connotaciones gramaticales, mientras en tanto que «individuo» denota una realidad ontológica. Las *sustancias segundas*, a su vez, son entidades lógico-gramaticales en su oficio de «predicados», pero, cuando se incardinan en los individuos y se oponen a los accidentes, basculan hacia la ontología. Comprendemos ahora que es esta ambivalencia «lógico-ontológica» la que posibilita *conclusiones necesarias* en la deducción y la inducción, porque la «visión intuitiva» del experto puede descubrir en los individuos contingentes (sustancias primeras) «esencias necesarias» (sustancias segundas). [65] En lo que sigue no perdamos de vista, sin embargo, que Aristóteles en toda su obra pone como ejemplo paradigmático de sustancia al «individuo vivo». Esta tentación «biologista» se consume en su consideración de la *physis*. De momento, subrayemos que:

«Toda sustancia parece significar algo que es *individual*» (3 b, 10).

Justamente por eso puede afirmar que las sustancias (primeras) no admiten contradicción, ni cambian de grado «en más o menos». Un individuo, en efecto,

«es blanco en un determinado momento y negro en otro, está caliente en un momento y frío en otro...» (4 a, 20).

pero él permanece siendo el mismo «esencialmente» en todos esos casos. ¿Por qué?

3. Los sentidos ontológicos de la sustancia

En su *Metafísica*, primera obra sistemática sobre ese nuevo campo descubierto por Platón, que hemos llamado «ontología», pone Aristóteles los fundamentos de su consideración «ontológica» de la *physis*. Baste citar el testimonio de W. Jaeger:

«Aristóteles expresa sus propósitos filosóficos últimos en la *Metafísica* y cualquier estudio de los detalles de su doctrina que no parta de este órgano central pasa por alto la cuestión fundamental.»

Pero como ha señalado Fierre Aubenque, entre otros, bajo el nombre común de «metafísica» se escamotean equívocamente dos ciencias: la «ontología» propiamente dicha que «considera el ser en cuanto ser» (IV, 1003 a) y la «teología», una de las tres ciencias teóricas, cuyo objeto específico es «el género más eminente, Dios» (VI, 1026 a). Aubenque denuncia asimismo, con razón, el enmascaramiento que la «onto-teología metafísica cristiana» ejecuta sobre el pensamiento de Aristóteles y precisa que la dualidad de problemáticas, ontológica (post-física) y teológica (trans-física), preludia claramente la distinción entre «ontología general» y «ontología especial» que Wolff institucionalizará más adelante. No se trata de negar las obvias relaciones que Aristóteles establece entre «ontología» y «teología», sino de

precisar que de cara a una elucidación del concepto de *physis*, objeto a su vez de una ontología especial, la del «ser móvil», nos interesa aclarar únicamente sus fundamentos *ontológico-generales*. Y en este sentido ontológico-general interpretamos la célebre declaración de Aristóteles sobre el sentido general de la filosofía:

«De hecho, la cuestión suscitada en la antigüedad, actualmente y siempre objeto de dificultades e investigación, a saber, "¿Qué es el ser?" no es más que ésta, "¿qué es la sustancia (*ousfa*)!"» (1028 a).

Enlazamos así con el punto anterior, al establecer como objeto de la ontología aristotélica a la *sustancia*. Pero como sólo conocemos algo cuando conocemos sus causas y principios, debemos preguntar aquí no sólo por [66] el *qué* de la sustancia, sino también por su *porqué*, pues «la filosofía es un conocimiento por causas» (982 a).

a) La sustancia como forma. (El hilemorfismo)

Distinguimos antes entre *sustancia primera individual* y *sustancia segunda* específica o genérica, y subrayamos la primacía que la realidad inmediata e individual ostenta en Aristóteles, a diferencia de Platón. Pero como éste, aquél edifica su ontología sobre los *elementos necesarios* de la realidad, que, aunque no se encuentran plasmadas en las «sustancias sensibles percederas», no se agotan en ellas. En efecto, Aristóteles considera que toda sustancia individual es un compuesto de *dos* principios básicos, a saber: la materia (*hyie*) y la forma (*morfe*). Parece lícito preguntar entonces ¿qué es lo que convierte a una cosa en una sustancia irreductible e indefinible? El libro VII de la *Metafísica* discute la cuestión en profundidad. A primera vista, parece que la sustancia debe ser aquel sustrato inalterable, común a todas las cosas, que es la *materia prima*. Pero ésta es incognoscible, pues no es

«ni una cosa concreta, ni una cantidad concreta, ni atributo alguno positivo; ni siquiera la negación de éstos, que son accidentes» (3, 1029 a).

Por tanto, si la materia es la sustancia, los individuos compuestos serían indiferenciados sustancialmente e incognoscibles. Tampoco puede ser el compuesto, porque es ontológicamente posterior a la materia y a la forma. La respuesta entonces parece estibar en la *forma* y así lo hace notar Aristóteles como conclusión de diversos argumentos. Porque es la *forma o configuración específica* lo que hace que una cosa sea tal cual es, la que proporciona la pauta o el patrón de acuerdo con el cual se organiza la materia. Pero entonces, la *forma* aristotélica, el *eidos*, no es como la idea platónica, pasivo prototipo de las cosas, sino un principio activo, una fuerza conformadora de la materia, es decir, una causa: *la causa formal*:

«¿Qué es la sustancia y en qué consiste? Vamos a decirlo de una vez... La sustancia es un principio y una causa y de aquí debemos partir... en consecuencia, lo que buscamos es la *causa*, esto es, la *forma* en virtud de la cual la materia constituye una determinada cosa, y ésta es precisamente la *sustancia* de la cosa» (VII, 17, 1041 ab).

b) La sustancia como acto (*enérgeia*) o «entelequia» (*entelécheia*)

La misma *dualidad* presente entre *materia* y *forma* se expresa también en otro *dualismo* ampliamente discutido por Aristóteles: el que se da entre el «ser energético o en acto» (*enérgeia*) y el «ser dinámico o potencial» (*dynamis*). Una conjugación adecuada de estos términos permite explicar el devenir y el cambio.

«Un ser tiene *dynamis* o bien porque tiene la capacidad de modificarse a sí mismo, o la de modificar a otro» (IX, 1); «*enérgeia*», en cambio, significa tanto el movimiento y la realización de la potencia, como la esencia o perfección de una materia» (IX, 6, 1048 b)

[67]

Al identificar el ser dinámico o potencial con la materia, el argumento respecto a cuál de estos elementos debe considerarse como sustancia se repite. Para Aristóteles la sustancia es *actividad*, es el acto energético, la actividad creativa que asegura que una entidad continúe siendo lo que de hecho es. Pero en esta discusión se añaden dos nuevas matizaciones que contribuyen decisivamente a decantar el sentido de la *sustancia* del lado de la *causa* y de la *actividad*. En primer lugar, destaquemos la aseveración aristotélica de que «el acto es anterior a la potencia» (1049 b). Tomado *avant la lettre* quiere decir que la gallina es anterior al huevo, afirmación que biológicamente no sería muy escandalosa, como no lo son los demás ejemplos, entresacados de actividades humanas, que Aristóteles propone, a saber: que antes de construir casas, escribir poemas o tocar la lira se es arquitecto, poeta o músico. Pero significa también que

la flecha está en el blanco *antes* que en el arco y esto sí resulta *físicamente* intolerable. De ahí, la segunda matización que introduce Aristóteles en el sentido de que la *enérgeia* es también una *entelequia* (*entelécheia*), es decir, que lleva inscrito en sí su finalidad (*télos*), su intención o su perfección; o como se dice actualmente en términos cibernéticos su *plan* interno de construcción, el *programa* con respecto al cual se construye. En este sentido debe entenderse la prioridad «ontológica» del acto sobre la potencia:

«El hombre es anterior al muchacho y el ser humano al semen; porque el primero ya tiene su *forma* y el otro no; y porque todo lo que llega a ser tiende hacia un principio, mejor dicho un *fin* (*télos*), y la actualidad es el fin y es en busca de este fin como se adquiere la potencia» (1050 a).

C. U. M. Smith ha bautizado esta visión aristotélica de la sustancia con el sugestivo nombre de «paradigma embriológico», atribuyendo de este modo a la biología la inspiración básica de esta ontología. La hipótesis es antigua, pero el nombre afortunado. Recordemos que Hans Driesch montó su biología vitalista sobre la noción aristotélica de «entelequia». En todo caso, hay que advertir que sobre estas «raíces ontológicas» se levanta la concepción teleológica de la *physis*, que Aristóteles exhibe.

c) La doctrina de las cuatro causas

Una de las teorías aristotélicas que ha gozado de mayor celebridad por su riqueza y claridad se refiere al conflictivo concepto de «causa». Aristóteles utilizó este término en un sentido ontológico, no epistemológico, identificándolo parcialmente con el de «principio de las cosas o sustancias». En la *Metafísica* (V, 2 1013 a) lleva a cabo una enumeración exhaustiva de las diversas acepciones de «causa», llegando a la conclusión de que todas ellas se reducen a *cuatro* fundamentales. Las reexposiciones escolásticas suelen subdividir las en dos tipos genéricos: (1) las *intrínsecas*, meramente posibilitadoras, etiquetadas bajo los nombres de «causa material» y «causa formal», y (2) las *extrínsecas*, de mayor eficacia, llamadas «causa eficiente» y «final», respectivamente. Es obvia la referencia a los conceptos de «materia», «forma», «acto» y «entelequia». La causa material es aquello *a partir de lo cual* (*ex quo*) se forma una sustancia individual, por ejemplo, una copa *de* plata. La causa *formal* es la forma, figura o patrón por respecto al cual (*quo*) se confecciona la copa. La causa [68] *eficiente*, en nuestro caso, viene dada por la actividad, por la que (*a quo*) el orfebre cincela la copa, mientras la causa final es el objetivo, que la construcción de la copa persigue (*cuius gratia*). Si traemos a colación esta doctrina es porque queremos abundar en el dualismo ontológico de Aristóteles. En efecto, cuando del terreno del «arte» nos trasladamos al de la «naturaleza», parece evidente que estas cuatro causas tienden a reducirse a *dos*: la material, en tanto que posibilidad, capacidad o potencia, por un lado, y las otras tres por otro; pues este perro, por ejemplo, cuya carne materia es, al mismo tiempo aparece como causa formal de su «esencia», autor de su energía y fin de su actividad (conservación y perpetuación de la especie):

«porque el "*quo*" y el "*cuius gratia*" son una sola cosa, mientras la fuente primaria de movimiento pertenece a la misma especie que éstos (porque el hombre genera hombres)» (*Física*, 198 a).

La orientación biologista sigue prevaleciendo en la argumentación aristotélica.

4.- Un estudio científico de la naturaleza: La Física de Aristóteles.

La Física, que en Platón escorbaba hacia el mito, mantiene firme el rumbo de la ciencia en Aristóteles, porque, entre otras razones, logra acotar un campo categorial específico: el reino del movimiento.

«Nosotros los físicos debemos dar por sentado que las cosas que existen por naturaleza están, ya sea todas o alguna de ellas, en *movimiento*» (Ib., 1, 185a)

Como «filosofía segunda», la física halla sus fundamentos en la «filosofía primera» u ontología, pero de tal modo que sus fronteras no siempre resultan nítidas (a este respecto todo lo que dijimos de la *sustancia* vale para la *naturaleza*). La simbiosis es tan perfecta, en ocasiones, que algunos, como Wieland, reducen la metafísica a un «problema-límite» de la física. De hecho, el libro de la *Física*, considerado por muchos como la obra fundamental de Aristóteles, no es más que una introducción teórica a un vasto programa de investigaciones cosmológicas, meteorológicas y biológicas ejecutadas en otras

obras, de acuerdo con un proyecto unitario. (Léase a este propósito el comienzo de la *Meteorología*, 338 a). En él, muchos de los conceptos ontológicos fundamentales elaborados en la *Metafísica* son objeto de nuevas consideraciones y desarrollos en un intento de aclarar los principios de nuestro discurso sobre la experiencia. Se llega, sin embargo, a un resultado metodológico importante para la ciencia física: la confección de los principios axiomáticos primeros que son la condición de inteligibilidad del mundo natural y de nuestra experiencia sobre él. Establecidos éstos:

«el camino es: de aquello que es más conocido y más claro para nosotros a lo que es más claro y conocido en cuanto a la *physis*... Por eso hay que proceder de las ideas más generales a las particularidades... como los niños que llaman primero padres a todos los hombres, y madres a todas las mujeres, y sólo después distinguen cada una de ambas cosas» (184 a).

[69]

Con estas orientaciones metodológicas y ontológicas, sincronizadas por Aristóteles con precisión, pasemos ya a considerar algunos aspectos de su complejo concepto de *physis*.

a) El campo categorial de la Física: los seres naturales

Comienza Aristóteles su delimitación del objeto de estudio de la Física definiendo al ser natural, *physeion*, como aquel que está dotado de un principio interno de *movimiento*. Ese principio es la *physis*, la naturaleza, nos dice Aristóteles, en abundantes pasajes:

«La naturaleza es la esencia de un ser que tiene en sí mismo, en cuanto tal, el principio de su movimiento» (992 b) o «la causa y el principio del movimiento y del reposo en aquellos seres, en que inmediatamente está» (192, b). «La mejor ilustración es un médico recetándose a sí mismo: la naturaleza es algo así» (199 b).

Estas definiciones parecen inspirarse directamente en la autonomía cinética y en la capacidad autorreguladora de los seres vivos. Pero la intención de Aristóteles es abarcar con ellas también a los elementos materiales del mundo:

«Por naturaleza existen los animales y sus partes, así como las plantas y los cuerpos simples (tierra, aire, fuego y agua)» (193 a).

En todo caso, desde los comienzos aparece claro que el paradigma del *movimiento* que Aristóteles tiene *in mente* y sobre el que construye su física es biológico y psicológico: el desarrollo de un organismo o el movimiento de un animal hacia un objetivo. Pese a ello, estas definiciones bastan para discriminar el campo de la *physis*, de los objetos naturales, de todos aquellos campos, cuyas realidades carecen de naturaleza o no son «por naturaleza». La física se diferencia así de otros tres campos, a saber:

1) La *tecnología*, cuyo principio la «*téchne*» es la causa de los objetos *artificiales* (artesanales o artísticos), que pueblan el *universo cultural* humano radicalmente diferente, desde ahora, del *universo natural*. Es cierto que Aristóteles toma como punto de comparación la actividad del artista para ilustrar la actividad de la naturaleza, pero la distinción conceptual entre *physis* y *téchne* se sigue manteniendo con toda precisión. Precisamente porque la *physis* es la «forma sustancial», mientras la configuración artesanal es mera «forma accidental», cuando una cama se pudre puede producir retoños de madera (su naturaleza) y no otra cama. (193 a).

2) La *teología*, cuyo objeto de estudio, la realidad divina, *théos*, se caracteriza negativamente por carecer de movimiento. En los libros VI y VII de la *Física* demuestra Aristóteles la existencia de tal realidad, en tanto que primer motor *inmóvil*, en base al principio de que «todo objeto en movimiento debe ser movido por algo, si no posee en sí mismo la fuente del movimiento» (242 b) y a la necesidad de detenerse en la regresión al infinito. El primer motor aparece así como un «postulado de cierre» de la ciencia astronómica, pues los «astros divinos», al ser incorruptibles, no tienen *physis*, carecen de principio interno de movimiento. Por eso contrapone Aristóteles tan tajantemente el mundo «supralunar» astronómico al mundo «sublunar». Queda así más perfectamente delimitado el reino de la *physis* reducido al mundo sublunar. [70]

3) La *matemática*, cuyos objetos, los números y las figuras, se estudian bajo el aspecto de la cantidad y la extensión, pero no desde el punto de vista del *movimiento*, pues carecen de él. Con ello Aristóteles no sólo se opone a la línea pitagórico-platónica de investigación de la naturaleza, sino que, de rechazo, funda la posibilidad de la constitución autónoma de la matemática como ciencia formal. Pero no la explora.

h) Los primeros principios de la *physis*

Delimitado rigurosamente el campo de la naturaleza, rastreamos ahora los principios que Aristóteles utiliza para su explicación, de acuerdo con sus propias pautas metodológicas. W. Brocker, desde una perspectiva heideggeriana, ha expuesto abundantemente que el *leitmotiv* de toda la filosofía aristotélica es la idea de *movimiento*. Si esto es verdad, nada tiene de extraño que frente a eléatas y platónicos el primer principio auto-evidente de la física aristotélica sea *la existencia del movimiento*. Con Heráclito y Demócrito asume Aristóteles que el movimiento no puede ser legislado aparte del mundo, porque forma parte de su esencia, pero rechazando la indiscriminación «holística» del primero y reprochando la claudicación del segundo ante el «vacío» y el «azar». Su propio paradigma biológico y organicista le permite construir una idea de la *physis* convincente y sistemática. El precio que paga por ello y que hace pagar a sus seguidores medievales consiste en la asunción de los dogmas que resumimos a continuación, a modo de axiomática sobre el movimiento:

- (1) Los seres naturales tienen en sí el principio y la explicación de su movimiento y todos los demás son movidos por otros (242 b).
- (2) Todo movimiento natural es finito, porque tiene *un fin (télós)*:
 - «Todas las cosas vivas se mueven con algún objeto, de modo que éste es el término de sus movimientos» (700 b 15).
 - Los demás objetos naturales se mueven hacia su *lugar* natural, inscrito en la naturaleza misma del cuerpo en movimiento (212 a). La teoría del envolvimiento o *antiperístasis* está construida *ad hoc* para hacer compatible este principio con él (4). Una formulación general y vulgarizada de este principio adopta la forma del aforismo escolástico: «la naturaleza no hace nada en vano».
- (3) Todo movimiento no-natural (perfecto o violento) está causado por la acción continua de un agente:
 - «El movimiento circular de los astros, que es perfecto y divino (269 a) está posibilitado por la acción de los motores de las órbitas celestes.
 - Los movimientos violentos en línea recta, en cambio, por *antiperístasis*. En todo caso, «la acción a distancia es imposible».
- (4) «El vacío no existe, porque excluye el movimiento» (215 a).

La concepción de la naturaleza que se desprende de estos principios es forzosamente *dualista* por razones ontológicas. Porque su fundamento último es el movimiento y éste nos viene definido en términos de la dualidad *acto/potencia* esencialmente:

«el movimiento es el acto de lo que está en potencia en cuanto tal» (201 a).[71]

c) Un modelo cósmico teleológico

A partir de estos principios, construye Aristóteles un modelo *ideológico* de naturaleza, que, por su sencillez y por su capacidad de «salvar elegantemente las apariencias fenoménicas», va a perdurar prácticamente hasta el s. XVI. Una tipología adecuada del movimiento permite controlar cualquier acontecimiento natural observable, con lo que el sistema cierra coherentemente:

- (5) «Hay seis tipos de movimiento: generación y corrupción, incremento y disminución, alteración y cambio» (150/ Los dos primeros producen cambios *sustanciales*, los dos segundos *cuantitativos*, el tercero denota un cambio de *cualidad* y el cuarto de *lugar* (la traslación o transporte) (201 a).

Aristóteles establece una cierta prioridad del movimiento local sobre los demás, no porque éstos se reduzcan a aquél, sino porque lo suponen como condición. La traslación, a su vez, es de tres especies: de arriba hacia abajo, de abajo hacia arriba y circular. Los elementos constitutivos del mundo, al moverse según su naturaleza, en una de esas direcciones provocan el resto de los cambios que se observan en el cosmos. El mundo sublunar se halla así estratificado en esferas según el peso de los elementos. En el centro, *la tierra*, pues la piedra se hunde en el *agua (hacia abajo)*, y ésta flota a su alrededor. El *aire* se expande encima de estos dos, pues las burbujas aprisionadas bajo el agua tienden a liberarse ascendiendo. Más hacia arriba aún puja *el fuego*. A éstos superpone Aristóteles un quinto elemento, el *éter*, (la

«quintaesencia» de los escolásticos), que está dotado para el movimiento circular, el más perfecto de todos, pues no tiene derecha ni izquierda que pueda desviarlo. La sustancia del mundo incorruptible supra-lunar es etérea: sus astros y planetas «visibles entre las cosas divinas» (1026 *a*) se mueven con perfecta regularidad y circularidad, eternamente. El universo constituye así un *cosmos* ordenado, infinito en el tiempo (*versus* Platón), aunque finito en el espacio, rodeado como está por el cielo, fuera del cual nada existe, ni lugar, ni vacío.

d) Los límites del paradigma biológico: el proyectil

A. Koyré valora con toda precisión la física aristotélica, cuando dice que:

«constituye una teoría admirable y perfectamente coherente que, a decir verdad, solamente tiene un defecto (aparte del de ser falsa): el de estar en contradicción con la práctica cotidiana del ejercicio de lanzamiento.»

Ni que decir tiene que el bien trabado sistema aristotélico sucumbirá, cuando se rompa el eslabón más débil de la cadena, el punto que permanece oscuro tras todos los ajustes *ad hoc*, a saber: los movimientos violentos, que son declarados antinaturales, pese a ser lo más natural del mundo. Observemos que Galileo no podrá limitarse a dar una explicación mecanicista de estos movimientos sin subvertir todo el sistema. Al lado de una explicación racional del movimiento de los proyectiles, tendrá que declarar corruptibles a los astros, al objeto de liquidar el principio (3). Pero para ello tendrá que declarar racional, lo que Aristóteles consideraba absurdo, esto es, que [72] existe el vacío. Si existiese el vacío «una cosa debería estar en reposo o moverse *ad infinitum*» (214 *a*), argüía Aristóteles. La nueva física adoptará con el nombre de *principio de inercia* tal consecuencia. El cambio de paradigma no puede ser más radical. En consecuencia, abolirá del universo todo lo que sugiera *finalidad o teleología*, que es la noción inspiradora de la visión biológica que Aristóteles lanza sobre la *Physis*. Pero, al suprimir la finalidad para la explicación del desarrollo de los organismos y de la conducta animal y humana, el mecanicismo ¿no comete *a sensu contrario* el mismo error que Aristóteles?

D

MONISMO ONTOLOGICO Y PLURALISMO ANTROPOLÓGICO EN EL HELENISMO

El periodo helenístico se inicia, según J. G. Droysen, tras la caída del imperio persa en manos de Alejandro Magno y se caracteriza por la difusión de la *cultura helénica* a lo largo del imperio mundial erigido sobre sus conquistas. Pero la superación de la distinción entre helenos y bárbaros, que Alejandro propicia, inspirándose más en presupuestos filosóficos cínicos (Diógenes), que aristotélicos, pasa por la ruptura de los marcos políticos de la *ciudad estado* y su disolución en la *Ecumene* o estado mundial, que convierte a los ciudadanos en cosmopolitas. A decir verdad, estas circunstancias sociales y políticas transforman la vida intelectual de la época a través de una «puesta en común» de las diversas tradiciones culturales. La aparición de la *koiné*, es decir, de un «lenguaje griego internacional» potencia esta comunicación universal acelerando la transformación del panorama.

1. Valoración global de la filosofía helenística

En alguna medida, el portentoso éxito alcanzado por los dos movimientos filosóficos predominantes durante el período helenístico, el *estoicismo* y el *epicureísmo*, puede entenderse a partir de este marco social, en tanto se consideren como guías morales tendentes al ajuste adaptativo de los hombres a la nueva situación. Los estoicos, en efecto, al proclamar al hombre como ciudadano del mundo, propugnan la unificación de todos los pueblos en el seno de la *Physis* (*monismo*) y conciben la intervención política como un sometimiento racional al proceso irreversible de *isonomía* inscrito en la naturaleza (v. g. abolición de la esclavitud). Los epicúreos, en cambio, se retiran de la vida pública al jardín, desde donde contemplan, sin que les perturben, los cambios sociales, cuya irracionalidad azarosa no logra marchitar su individualismo «autárquico». Pero estas connotaciones políticas y morales no nos fuerzan a una

interpretación peyorativa de la filosofía helenística, ni por sí solas justifican su rechazo como «moralismo mezquino». Dos razones suelen aducirse para deshauciarla. Pero ambas son refutables. [73]

a) *Eduard Zeller y otros hablan de «caída», «declive» o «empobrecimiento» repentinos del Ethos filosófico griego respecto a las magnas contribuciones de Platón y Aristóteles. No puede olvidarse, sin embargo, que de Epicuro apenas se conserva una obra completa, mientras de los primeros estoicos no han sobrevivido más que escasos fragmentos. La carencia de «reliquias» no es razón para desdeñar una filosofía, cuyos argumentos, por lo demás, están siendo sacados a flote todavía hoy por los historiadores.*

b) *El segundo argumento, más tradicionalista aún, pivota sobre el concepto de «ruptura» y presenta una doble faz: Por un lado se recrimina al helenismo su falta de «continuidad» con su glorioso pasado filosófico, mientras, por otro, se lamenta una poco analizada «escisión» entre ciencias y filosofía. Ahora bien, las orientaciones básicas de epicúreos y estoicos se hallan indubitablemente diseñadas por los socráticos menores, cuya importancia en el s. IV a. C. es significativa, según ha puntualizado acertadamente A. Long:*

«Tendemos a pensar que Platón y Aristóteles dejaron en la sombra a filósofos contemporáneos rivales, sólo porque la obra de éstos no ha sobrevivido. Pero... los platónicos y los peripatéticos nunca ejercieron un monopolio en la filosofía griega, y fueron pronto superados en la extensión de su influencia por las nuevas escuelas estoica y epicúrea», herederas de sus rivales.

Por otra parte, las ciencias nunca se confundieron, ni en el propio Tales, según vimos, con la filosofía, que fue siempre una reflexión de segundo grado «metacientífica» sobre ellas. Resulta equivoco, si no «erróneo», confundir el desarrollo de un sistema axiomático en geometría por obra de Euclides, la formulación de un paradigma astronómico geocéntrico por Ptolomeo, como réplica al heliocentrismo de Aristarco, el establecimiento con Arquímedes de los principios de la hidrostática, el estudio de las cónicas por parte de Apolonio o el nacimiento de la fisiología experimental gracias a Herófilo y Erasístrato, con una supuesta «escisión respecto a la matriz filosófica originaria», matriz que nunca existió.

Respecto al concepto de physis hay que añadir que las dos filosofías más influyentes, a las que nos ceñimos aquí, sustentan dos concepciones del mundo plenamente desarrolladas bajo el supuesto común de que sólo una concepción teórica adecuada del mundo y de la naturaleza humana, apoyada en observaciones científicas, puede salir garante de la «felicidad» humana. Tanto es así que Epicuro llegó a escribir 37 libros sobre la naturaleza, y los estoicos, aparte de su lógica de enunciados y su teoría del lenguaje, formulan una rigurosa filosofía natural determinista. Ambas concepciones sobre la physis son divergentes. Pensamos que tales divergencias quedan bien representadas por las oposiciones «monismo/pluralismo» y «ontología/moral», conforme a nuestro cuadro global.

2. Pluralismo antropológico. La física al servicio de la moral en el epicureismo

Epicuro de Samos (341-270 a. C.) es el fundador de «la única filosofía misionera producida por los griegos» De ascendencia ateniense, iniciado precozmente, a los 14 años, en la filosofía atómica por Nusifanes [74] de Teos (discípulo de Demócrito), cuaja sus doctrinas en compañía de un reducido número de amigos durante sus estancias en Colofón, Metilene y Lámpsaco. En el 306 se instala definitivamente en Atenas con sus adeptos. En el jardín, que allí compra, establece su cuartel general, dedicándose a la redacción de una prolífica obra (Diógenes Laercio le atribuye 300 rollos entre los que destaca 41 títulos) y a la práctica de un estilo de vida peculiar, cifrado en el placer y la amistad, la imperturbabilidad de ánimo (ataraxia) y el individualismo (¡vive en lo oculto!). Su impresionante personalidad le convirtieron pronto en modelo y maestro indiscutible. La máxima «obra siempre como si Epicuro estuviera observando» revela el carácter dogmático y cerrado que entre sus seguidores, hombres y mujeres, adquieren sus enseñanzas. A pesar de la gran difusión que el epicureismo alcanzó en Roma, no se conservan apenas sus obras: Tres cartas —a Herodoto, a Fitocles y a Meneceo—, un catecismo de sus «doctrinas principales» (Kyriai dóxai), y una serie de fragmentos (Vaticanae sententiae). Entre las fuentes secundarias, la mejor exposición completa del epicureismo se encuentra en el poema De rerum natura, escrito por T. Lucrecio Caro (91-51 a. C.) y editado por Cicerón.

a) El sentido de la filosofía de Epicuro

El pensamiento epicúreo se estructura de acuerdo a una pauta sistemática clásica, pues se diferencian en él tres partes: lógica, física y ética. La lógica consiste en una teoría psicológica del conocimiento tercamente empi-rista, la física en un atomismo democriteo apuntalado metafísicamente y hábilmente manipulado. Pero como para Epicuro la filosofía carece de valor cuando no proporciona la felicidad, ambas disciplinas —lógica y física— se hallan en función de su teoría ética hedonista, cuyas reglas persiguen como objetivo más el sosiego del alma y la tranquilidad de la vida «sin excesos» que la búsqueda desenfrenada del placer sensorial. Tal supeditación basta para calificar de «moralizante» a la concepción de la *physis* que Epicuro mantiene. Pero hay una razón más poderosa que nos inclina a ver en el epicureísmo una doctrina meramente antropológica, más que cosmológica u ontológica, pues como ha visto A. Long:

«Epicuro tiene varias maneras de establecer su hedonismo, ninguna de las cuales se apoya directamente en los átomos y en el vacío. En esto difiere señaladamente de los estoicos, cuya teoría moral se halla intrínsecamente relacionada con su metafísica» (p. 31).

B. Farrington y otros «progresistas» señalan a Epicuro como la contra-figura de Platón y Aristóteles, porque defiende la «sociedad abierta» contra el aristocratismo teocrático y el esclavismo de aquéllos, al tiempo que populariza «la única solución científicamente válida para el problema de la constitución del universo». Pero esta valoración global exagera en dos aspectos importantes. (1) En cuanto a su supuesto progresismo poli-tico, disimula el carácter individualista de su moral que concluye en la glorificación del sabio solitario frente a la muchedumbre y sustituye la vida política activa por la influencia psicológica en la pequeña comunidad del jardín. (2) En cuanto a la *physis* no repara en que Epicuro no dispone ni de una metodología científica, ni de resultados experimentales más fiables que los de Aristóteles y Platón para apoyar el atomismo, que, por [75] cierto, no avanzó ni una pulgada en dos mil años. No cabe duda de que el epicureísmo manifiesta una actitud ilustrada frente a la religión en el sentido enfatizado por Lucrecio:

«La superstición (léase, la religión popular) yace ahora aplastada bajo nuestros pies, y el triunfo (de Epicuro) eleva la importancia del hombre hasta los cielos.»

Pero este panegírico antropológico no mejora la calidad científica del atomismo, sino sólo su eficacia ideológica, pues, en el fondo, la labor de la física epicúrea es meramente negativa: liberar al hombre de los temores que le amedrentan y angustian, tales como la muerte, los dioses y el destino.

«Pues la *muerte* no afecta ni a los vivos ni a los muertos; no existe para aquéllos, y éstos no existen para ella. La muerte es nada para nosotros; pues lo que se ha disuelto carece de sensación y lo carente de sensación no nos importa» (K. D., 2). Los *dioses*, a su vez, «totalmente felices e inmortales no experimentan conflicto alguno ni lo provocan en otro» (K. D., 1). «Viven en los intermundos y no les incumben ni la providencia del mundo, ni los asuntos humanos, que perturbarían su felicidad». El sabio, finalmente se ríe del *destino*, pues «no hay ninguna constricción en vivir bajo constricción» (V. S., 9). «Está en nuestras manos no someternos a ningún señor.»

La física epicúrea aparece así como un *saber de salvación* más que como una ciencia rigurosa. Es cierto que en ella se postula el *mecanicismo* en franca oposición a la exposición *ideológica* de los clásicos. Pero la eliminación de propósitos y designios en el mundo natural a causa de su imperfección, no pasa de ser un proyecto intencional o ideológico, cuya apoyatura *antropológica* es obvia.

b) Diferencia de la filosofía natural en Demócrito y en Epicuro

Epicuro, así pues, abraza la concepción mecanicista de la *physis* diseñada por Demócrito, porque su atomismo *pluralista* le ofrece la base más apta para su individualismo ético, (aparte de ser la doctrina en que fue educado). Sin embargo, no sigue puntualmente a Demócrito. Kari Marx ha dedicado su tesis doctoral a discriminar ambos atomismos, enfatizando los aspectos epistemológicos y concluyendo que se da entre ellos una «oposición absoluta». Podemos esquematizar aquí las diferencias más relevantes, al tiempo que mostramos el carácter *antropológico* del epicureísmo.

(1) La diferencia más sobresaliente se refiere al *movimiento de los átomos*. En contraste con la teoría democritea del movimiento rotatorio (*diñé*) para explicar el origen de los infinitos mundos, Epicuro sostiene que los átomos caían en el vacío rectilíneamente a idéntica velocidad, esto es, «tan rápido como el pensamiento»:

«Cuando se mueven a través del vacío y no encuentran resistencia, la velocidad de los átomos debe ser igual. Y los más pesados no corren más rápido que los ligeros» (a *Herodoto*, 61).

En este punto introduce *gratuitamente* una desviación de la trayectoria Rectilínea, llamada clinamen o declinatio, que provoca en algunos átomos [76] choques, cuya propagación en cadena permite que se produzcan agregados «relativamente estables», organizándose así los infinitos mundos actuales. Lucrecio expresa claramente la relación del *clinamen* con la *voluntad libre* en un célebre pasaje:

«Si no fuese porque algunos cuerpos primitivos mediante una repentina *declinado* crean un movimiento que rompe las ligaduras del destino e impiden a una causa seguir a otra con necesidad desde el infinito, ¿cómo es posible que haya en toda la tierra seres vivientes que poseen una «voluntad libre», arrebatada al destino...? Has de admitir, por tanto, que lo mismo sucede con los átomos... Una pequeña desviación en un tiempo y lugar no fijados (*indeterminados*), permite que el alma no sea constreñida por la necesidad a todo, como una cautiva» (II, 251 as).

Parece claro que los epicúreos pretenden introducir el *azar*, el *acaso* o el *casus*, como dice Lucrecio, en el propio curso interno del mundo, con el exclusivo fin de salvar la «libre voluntad humana». Con ello no sólo se apartan del concepto de *necesidad* de Demócrito, sino que pueden polemizar demagógicamente contra sus enemigos los estoicos, que defienden también un rígido determinismo natural.

(2) Otra diferencia atañe a la *estructura y composición de los átomos*. Para Demócrito los átomos eran unidades *indivisibles*, porque carecían de partes más pequeñas. Epicuro, en cambio, sostiene una oscura doctrina, según la cual los átomos están compuestos de *partes mínimas*, que son física y teóricamente indivisibles, porque de este modo se explican mejor las diferencias atómicas de peso, tamaño y forma, pues

«aquellas cosas que no aumentan por *partes* carecen de la diversidad de propiedades que la materia creadora debe poseer» (*Ib*, I, 631-3).

Pero esta hipótesis resulta inconsistente con el postulado básico del atomismo, admitido por los epicúreos, según el cual los átomos no pueden desintegrarse en cuerpos más menudos. Ciertamente es que Epicuro matiza que los átomos son sólo teórica, pero no realmente divisibles, mientras los *mínima* no son fraccionables ni siquiera teóricamente. Pero este subterfugio epistemológico no acierta a disimular las motivaciones *antropológicas* de esta nueva diferencia. Sugerimos que si los epicúreos pensaron los «individuos humanos» como «átomos», no tuvieron más remedio que admitir composición de partes en los últimos para poder explicar las variaciones individuales de los primeros.

(3) La última diferencia tiene connotaciones *epistemológicas*. Como ha señalado Marx de un modo general:

«La contradicción va más lejos aún. El *escéptico y empirista* (Demócrito), que tiene a la naturaleza sensible por apariencia subjetiva, la considera desde el punto de vista de la *necesidad* y busca explicar y aprehender la existencia real de las cosas. Por el contrario, el *filósofo y dogmático* (Epicuro), que acepta el fenómeno como real, sólo ve en todas partes el *azar*, y su modo de explicación tiende más bien a suprimir toda realidad objetiva de la naturaleza. Estas contradicciones parecen encerrar cierta dosis de absurdo;» [77]

Podemos, en efecto, ilustrar este brillante ejercicio de la dialéctica aludiendo al tema de las *cualidades secundarias*. Epicuro no está de acuerdo con Demócrito en que sean meramente subjetivas. Toda cualidad secundaria (el color, el sonido, etc.), en cuanto atributo permanente de un objeto compuesto, es *constituyente* del objeto, no como una parte suya, puesto que no existe independientemente del cuerpo en el que está, sino como una corriente continua de átomos, como una *película* que recubre y abandona constantemente la superficie de los objetos. Esta concepción enlaza con la teoría epistemológica sensista de Epicuro, pues la sensación sólo se produce cuando estos *fluidos* superficiales penetran en nuestros órganos sensoriales «realmente».

«Hemos de suponer que es al penetrar en nosotros algo de las cosas exteriores, cuando percibimos... *sus figuras*» (a *Herodoto*, 49).

Pero si esta doctrina sensista de los «efluvios» se remonta a Demócrito ¿por qué surge tal discrepancia respecto a las *cualidades secundarias*? La diferencia estriba, a nuestro parecer; en que el «enfoque» del

abderita es *cosmológico*, mientras el de Epicuro es *antropológico*. Las cualidades secundarias, en efecto, no presentan el carácter inmutable que la naturaleza atómica exige y, consecuentemente, Demócrito las declara *aparentes* en favor de la consistencia interna de su atomismo, aunque en detrimento de las capacidades cognoscitivas de los sujetos. Epicuro, en cambio, no quiere devaluar esa capacidad cognitiva, sino dar al sujeto individual humano la primacía. En consecuencia declara objetivo lo subjetivo sensorial, acuña la doctrina de las *prolepsis* o anticipaciones conceptuales para dotar al sujeto de iniciativa y no retrocede ni ante la afirmación de que el sol tiene aproximadamente el mismo tamaño que nuestros ojos nos revelan.

3. El monismo ontológico de la sustancia en el estoicismo

El estoicismo es el movimiento más descollante del helenismo. Sus ideas morales influyen profundamente en Roma y en el Cristianismo, llegan a Espinosa y Kant e incluso en nuestros días la fortaleza ante la adversidad es calificada como «estoicismo». En cuanto doctrina técnica de filosofía suelen distinguirse tres fases en su evolución, de las que aquí sólo nos compete directamente la primera:

I.—*La Stoa antigua*: Hacia el año 300 a. C. Zenón «el negro» (333-262), natural de Citio (Chipre), convertido a la filosofía por la lectura de un libro de Jenofonte sobre Sócrates, comienza su enseñanza en un céntrico lugar público de Atenas: *La Stoa poikilé* o Pórtico pintado. De ahí toma el nombre su escuela. Discípulo del cínico Crates, recibe después la enseñanza de los megáricos y del académico Polemon, confluyendo así en él una triple orientación socrática: la moral racionalista y naturalista recogida por los cínicos, el interés por la lógica y la lingüística de los megáricos y la teología providencialista desarrollada por los platónicos. Le sucede *Clean-tes de Aso* (300?-232?), como cabeza de la escuela, cuyos intereses se centran en la filosofía natural y la teología, según se desprende de su célebre *Himno a Zeus*. Pero quien consolida definitivamente el sistema doctrinal estoico fue *Crisipo de Solí* (280-206), sin el que «no habría existido la [78] Stoa». Crisipo no sólo fue el lógico más prolífico de la antigüedad (se le atribuyen 311 tratados sobre esta materia), sino el sistematizador que convierte al estoicismo en una filosofía culta, sumamente técnica. El origen oriental de estos tres pensadores hace sospechar a Pohienz que su filosofía tiene raíces semíticas. Pero el «fatalismo», el «rígido concepto de obligación moral» y la «tajante distinción entre bien y mal» no bastan para negar la indiscutible raigambre griega de esta filosofía, que halla en Heráclito su fuente más profunda de inspiración y en los peripatéticos un acicate para la controversia.

II.—*La Stoa media*. El estoicismo se asienta en Roma por obra de *Panecio de Rodas* (185-109 a. C.), quien da a la doctrina una orientación práctica, condensándolo en un sistema de normas de conducta provisionales para la vida. *Posidonio de Apamea* (135-50 a. C.) integra en el estoicismo la tripartición platónica del alma y el cientifismo aristotélico.

III.—*La Stoa romana o tardía*. Mientras de I y II sólo conservamos fragmentos [en especial los *Stoicorum Veterum Fragmenta* (SVF) compilados por H. von Arnim], nos han llegado obras enteras de *Séneca de Córdoba* (4-65 d. C.), del esclavo liberto *Epicteto* (60-110) y las *Meditaciones* del emperador *Marco Aurelio* (121-180). Pero en este periodo las preocupaciones teóricas han desaparecido y prevalece la exhortación moral. En este sentido los añadidos de los romanos al concepto de *physis* son irrelevantes, aunque no lo sean sus discursos éticos.

a) La unidad de la experiencia filosófica en el estoicismo

Los estoicos presumieron siempre de que su sistema filosófico era la síntesis más coherente y perfecta que cabía imaginar. Por eso, aunque a semejanza de los epicúreos agruparon sus estudios bajo tres amplias rúbricas (lógica, física y ética), ninguna de ellas tiene prioridad sobre las demás, pues todas ellas se hallan interconexas entre sí indisolublemente, como sus pintorescas metáforas demuestran:

«Comparan la filosofía con un animal —nos informa Laercio—, parangonando la lógica a los huesos y nervios, la ética a la carne y la física al alma. O también la comparan con un huevo: la lógica es la cascara, la ética la clara, y la física la yema» (VII, 40).

La razón última de este enlace debe buscarse en el *monismo* radical que los estoicos profesan. Para ellos sólo existe una substancia constituida por la totalidad de los cuerpos que forman el mundo, sin que haya realidad alguna que no sea cuerpo. (SVF, II, 525) De la identidad del objeto se deriva la unificación del conocimiento, pues el estudio de la *physis* (física) se dirige a descubrir las leyes causales que rigen inexorablemente en el interior del *cosmos*; pero esas leyes evidencian la razón o *logos*, «que todo lo penetra y conforma» (*ib*, 310), pudiendo, por tanto, expresarse de acuerdo con el patrón de las relaciones «lógicas» de implicación. Ahora bien, sólo a partir y por causa de este conocimiento claramente formulado logra el «sabio» armonizar sus propias tendencias con la razón cósmica, alcanzando en esta «conformidad con la naturaleza» la virtud (ética), que los estoicos cifran coherentemente en la *apátheia* o imperturbabilidad [79] de ánimo, pues el sabio *sabe* que todo lo que ocurre «tiene que suceder necesariamente así» y no se perturba por ello:

«"Vivir según la virtud" quiere decir lo mismo que "vivir de conformidad con la experiencia de los sucesos naturales", dice Crisipo, porque nuestra naturaleza es parte de la de universo... Por eso "vivir de acuerdo con la naturaleza" es no hacer nada de lo que prohíba la ley común, es decir, la *recta razón*, que circula a través de todas las cosas, que se identifica con Zeus, máximo regidor del universo» (*Ib*, VII, 87).

En una palabra, lógica, física y ética son solidarias en virtud de su incidencia común sobre una misma totalidad orgánica. Pero justamente por eso la concepción global del estoicismo es *monista*, sin que quepa asimilarla a un enfoque *cosmológico* (meramente físico), como ocurría en Heráclito, ni a un enfoque *antropológico*, pues la ética no goza de primacía absoluta como en el epicureísmo. Tradicionalmente suele calificarse esta doctrina con el nombre de *panteísmo* (Dios y la naturaleza son una misma sustancia), nombre en el que convenimos, a pesar de su tonalidad «teológica», por cuanto evidencia el carácter *ontológico* constructivo del cosmos estoico. Añadamos, sin embargo, con Hegel que «toda filosofía es, en rigor, pan-teísta, en cuanto pone de manifiesto que el concepto racional existe en el universo» (p. 347). Tal es, en definitiva, la intención de los estoicos y el motivo por el que su doctrina adquiere un sesgo inequívocamente *ontológico*. No es casual, en este sentido, que hayan concedido tanta importancia al estudio del *logos*, es decir, de la lógica y del lenguaje.

b) Las aportaciones de los estoicos a la lógica. Su teoría del conocimiento

Los estoicos dividen la lógica en *retórica* y *dialéctica*. Ambas disciplinas se centran en el lenguaje, en tanto que manifestación específica del *logos* universal en la naturaleza del hombre, i. e., en tanto que *pensamiento articulado*:

«Los estoicos dicen que el hombre difiere de los animales irracionales, no por el discurso hablado —pues los grajos y papagayos usan sonidos articulados—, sino por el discurso interior; ni difiere tampoco por la simple representación (*phantasia*), pues también los animales la poseen, sino por las impresiones creadas por inferencia y combinación. Esto lleva al hombre a poseer una idea de conexión, y de este modo llega al concepto de signo, que tiene la forma siguiente: "si esto, entonces aquello". Por tanto, la existencia de un signo deriva de la naturaleza y constitución del hombre» (SVF. II, 223).

La dialéctica abarca, a su vez, una teoría del conocimiento de corte *sen-sista*, cimentada sobre las representaciones comprensivas *okatalépticas*, y una sólida lógica formal, materia en la que llevan a cabo enormes progresos en una línea divergente de la cultivada por Aristóteles.

Gnoseológicamente reconocen, consistentemente con su monismo determinista, que las impresiones sensibles preceden a los pensamientos. En realidad, nuestros sentidos están recibiendo y transmitiendo continuamente mensajes sensoriales, de los que sólo una fracción llegan a nuestra razón o «principio rector» (*hegemonikon*), que tiene la potestad de «captarlas» conscientemente y prestarles su asentimiento. Únicamente los hombres [80] maduros, pero no los infantes, tienen esta capacidad de racionalidad consciente, «pues el *logos* tarda de 7 a 14 años en desarrollarse».

En cuanto a la *lógica formal*, los estoicos han debido esperar a la consolidación de la disciplina en nuestro siglo para que les sean reconocidos sus méritos. Benson Mates, que han contribuido decisivamente al esclarecimiento de éstos, resume las contribuciones básicas en estos términos:

«Los estoicos, a diferencia de Aristóteles, distinguieron claramente entre *uso* y *mención*. Poseían, además, una teoría semántica, semejante a la de Frege, que entrañaba una distinción entre el signo verbal, el sentido o significado (*lektón*) y su denotación (el objeto a que se refiere el signo). Prestaron gran atención al sentido de las conectivas «si..., entonces», "y" y "o". En particular, inventaron la implicación material.»

Pero quizá su contribución más descolante pueda cifrarse en el desarrollo de una teoría del razonamiento formal equivalente a nuestra «lógica de enunciados». Interesados como estaban por la *forma lógica* localizaron un abundante plantel de «esquemas de inferencia», integrándolos en una especie de sistema deductivo, pues los hacían depender, según nos informa Sexto Empírico (*Avd. math.* VIII, 223) de cinco esquemas básicos «indemostrables» a causa de que su evidencia les confería validez absoluta. Las variables estaban representadas por números y debían ser sustituidas por enunciados completos para gozar de significado:

- I. «Si lo 1.º, entonces lo 2.º; lo 1.º; por tanto lo 2.º».
- II. «Si lo 1.º, entonces lo 2.º; no lo 2.º; por tanto no lo 1.º».
- III. «No a la vez lo 1.º y lo 2.º; lo 1.º; por tanto no lo 2.º».
- IV. «O lo 1.º o lo 2.º; lo 1.º; por tanto no lo 2.º».
- V. «O lo 1.º o lo 2.º; no lo 1.º; por tanto lo 2.º».

Apresurémonos a añadir que estas construcciones no deben interpretarse en el sentido formalista que hoy tiene, pues los estoicos creían que estos razonamientos estaban fundamentados realmente en la estructura del universo material. En un cosmos gobernado por un *logos* inmanente, las inferencias son «verdaderas» (no sólo válidas en tanto describen correctamente las relaciones causales que se producen en la naturaleza. (S.V.F. II, 913).

c) **El** monismo ontológico de la *physis*

En el concepto estoico de naturaleza se acumulan diversos atributos, que coinciden ontológicamente en ella, pero que se diferencian conceptual o funcionalmente, de acuerdo con su propia distinción entre *significado* y *referencia*. Un mismo y único referente, la *physis*, es considerado a un tiempo como aquella fuerza que plasma y hace crecer las cosas en la tierra, mantiene la cohesión de la mezcla del mundo mediante una especie de «tensión», rige el cosmos con su ley necesaria y hace que se cumpla inexorablemente el destino (*he eimarméne moira*) de todas las cosas. Otras veces la *physis* se hace sinónima de un aliento ígneo o fuego artístico creador y de la propia divinidad, pues

«una misma cosa es Dios, *logos*, hado, Zeus y otras muchas denominaciones que le dan» (ib. I 168 y ss.)

[81]

Ninguna de estas acepciones pone seriamente en peligro el *monismo onto-lógico* de la sustancia, que los estoicos sustentan. Hay, sin embargo, una dualidad en el seno mismo de la *physis*, que permite abrigar sospechas acerca de su unidad sustancial. Se trata de la distinción entre «materia» (*hyie*), concepto de procedencia aristotélica, y «espíritu» (*pneuma*), «principio activo» o «causa», que, como dice Séneca:

«configura la materia y la mueve a donde quiera y forma de ella productos de diferentes especies» (*Ep.* 65, 2).

La importancia básica de esta distinción funcional entre un «principio activo» y un «principio pasivo» requiere atención, porque la *physis* misma parece desequilibrarse cuando sus significados se transfieren al *pneuma*, con exclusión de la materia. En este contexto, el *pneuma* aparece no sólo como el «aliento cálido» o el espíritu vital, sino como el «vehículo del *logos*» y la fuerza o «energía», que cohesionan los elementos, tierra y agua, que constituyen el universo (SVF, II, 439). Ahora bien, el monismo estoico no es ni materialista, ni espiritualista, sino *corporeísta*, porque ambos principios, *pneuma* y materia son cuerpos; el espíritu es ligero y móvil, mientras la materia es pesada e inerte. Por consiguiente, aunque los dos principios sean «onticamente» distintos, no se marca entre ellos ninguna «diferencia ontológica», sino más bien se da la más estrecha de las relaciones físicas: la *mezcla total*.

«Dios está mezclado con la materia, la penetra y la conforma» (*Ib.* 310). Pero tal afirmación lleva emparejada la extravagante doctrina de que dos cuerpos pueden penetrarse recíprocamente y ocupar el

mismo lugar. Su celebre clasificación de los tipos de mezclas persigue como objetivo último justificar la tesis de la compenetrabilidad. En efecto, los cuerpos pueden mezclarse «por yuxtaposición» (como un montón de piedras), «por confusión» (como una aleación de metales) o por «mezcla total» (como una gota de vino en el mar). La mezcla total del *pneuma* y la materia salva el monismo de un modo tajante:

«Si unos conjuntos se extienden completamente a través de otros, y el más pequeño (*pneuma*) a través del mayor (materia), hasta los mismos límites de la extensión, cualquier espacio ocupado por uno será ocupado por ambos juntamente» (SVF, II, 477).

Gracias a esta ingeniosa teoría, los estoicos pueden explicar cómodamente la acción del «espíritu» sobre la materia, pues ambos son de la misma naturaleza o *physis*. Justamente por esa interacción, el *pneuma* establece una «tensión» entre las partes individuales, que provoca la cohesión y la armonía del universo:

«Según los estoicos, existe un movimiento de «tensión» en los cuerpos, que actúa simultáneamente hacia dentro y hacia afuera; el movimiento hacia afuera produce cantidades y cualidades (diferenciación), en tanto que hacia dentro produce unidad y sustancia» (SVF, II, 451).

Sambursky, que ha iluminado la física estoica desde conceptos científicos modernos, sugiere que este concepto de «tensión elástica», que se contrae y expande a un tiempo, prefigura nuestro concepto moderno de «campo de fuerza», que activa la materia. Sea como fuere, lo cierto es que esta [82] propiedad «tensorial» del *pneuma* proporciona a los estoicos el criterio para una estratificación jerárquica de la *Physis*, de tipo ontológico. La naturaleza, según su *nivel neumático* se divide en 4 partes:

(i) los objetos inorgánicos, en los que el *pneuma* opera mediante la cohesión de sus partes o simple *hexis*; (ii) las plantas, en las que actúa como fuerza plasmadora de la naturaleza; (iii) los animales, en los que el *pneuma* se hace presente como alma apetitiva o sensitiva; (iv) los hombres, en los que el *pneuma* habita transformado en *logos* o *hégemonikon* (ib. 714-827).

Estas cuatro partes, sin embargo, no rompen tampoco la unidad sustancial del mundo, pues no son más que manifestaciones del mismo *logos*, agazapado en la *physis* potencialmente como gérmenes, *radones seminales* (*lógoi spermatikói*) de todo lo que existe y de todo lo que ha de acontecer, pues «Dios es el *logos* 'seminal' del universo» (Laercio, VII, 136). Reinterpretando a Heráclito, conciben la unidad e identidad de este *cosmos* eterno en términos de transformaciones «ígneas» producidas en un ciclo cósmico de duración determinada (el «año cósmico» del mito del eterno retorno). Interpretan asimismo el final de este proceso «camino abajo y camino arriba» como la consunción de todas las cosas en el fuego, la *ekpyrósisis*, que da paso a la restauración o repetición de todo, la *apokatástasis*.

Ni que decir tiene que esta concepción asume conscientemente un rígido determinismo:

«Si pudiese haber un hombre que percibiera el encadenamiento de todas las causas, nada podría engañarle. Porque...los sucesos anteriores son causa de aquellos que les siguen, y de esta manera todas las cosas van ligadas unas con otras» (SVF, II, 944-5).

Puesto que todos los sucesos futuros son teóricamente predecibles, parece consecuente su aprobación de la *mántica*. En el fondo se trataba únicamente de enfatizar frente a los epicúreos la tesis de que el *azar* no es más que un nombre que encubre nuestra ignorancia sobre las causas aún no descubiertas, pero sabiamente predeterminadas por la *physis*, que todo lo dispone de acuerdo con sus *planes*, o fines.

BIBLIOGRAFÍA

Véase la bibliografía al final del capítulo segundo, páginas 117-118.

[83]

2

HOMBRE Y SOCIEDAD EN EL PENSAMIENTO GRIEGO

INTRODUCCIÓN

Hitos históricos en el desarrollo de las concepciones sobre el *ánthropos* y la *polis*.

A. EL SISTEMA ARISTOCRÁTICO

1. Sociedad jerárquica y moral aristocrática.
2. La dualidad cuerpo-alma en el hombre aristocrático a través de la figura del *colossos*.

B. EL SISTEMA DEMOCRÁTICO

1. La democracia ateniense: de Solón a Clistenes y Pericles.
2. El concepto naturalista del hombre en la medicina griega.

C. LOS SISTEMAS PLURALISTAS

1. Naturalismo evolucionista jonio contra matematicismo italiano.
 - a) Naturalismo evolucionista.
 - b) Matematicismo pitagórico.
2. Sócrates y el descubrimiento de la subjetividad y de la ética.
 - a) La revolución socrática.
 - b) El método dialéctico.
 - c) La ética de Sócrates.
3. Hombre y sociedad en Platón.
 - a) Anamnesis e inmortalidad.
 - b) La doctrina psicofisiológica de la tripartición del alma.
 - c) Ética y política en *La república*: La justicia.
 - d) De la utopía revolucionaria a la legalidad constitucional.
4. Hombre y sociedad en Aristóteles.
 - a) Una psicología biológica.
 - b) El problema del conocimiento y el entendimiento agente.
 - c) Una ética teleológica y homeostática.
 - d) La política: Estática y dinámica social.
 - e) La economía: Valor de uso y valor de cambio.

D. EL SISTEMA HELENÍSTICO

1. La ética hedonista de los epicúreos.
2. Naturalismo y cosmopolitismo en la ética estoica.
 - a) Naturalismo.
 - b) Impulsos instintivos y virtud. *Oikéiosis*.
 - c) Destino y libertad.
 - d) Política y cosmopolitismo.

[84]

HOMBRE Y SOCIEDAD EN EL PENSAMIENTO GRIEGO



Al lado de su «Filosofía de la Naturaleza», los griegos instituyen lo que más tarde llamará Hegel una «Filosofía del Espíritu», cuyos enclaves más significativos son los conceptos de «hombre» (ánthropos = el animal erguido, que mira hacia arriba) y «sociedad» (pólis = ciudad estado). Ambos conceptos se hallan entrelazados con el physis por la mediación dialéctica del logos y el nomos, es decir, de la razón la ley. Logos, según hemos visto, se apareaba en los presocráticos con la physis, pero tras dissociarse de ella, acababa encarnándose privilegiadamente en el «hombre» clásico y helenístico; nomos, por su parte, perdía su condición natural arcaica con los sofistas, quienes al contraponerlo a la physis fundaron la posibilidad de una constitución autónoma de la sociedad civil. Pero el desarrollo desigual de estos conceptos merece un tratamiento aparte. [85]

INTRODUCCIÓN

Hitos históricos en el desarrollo de las concepciones sobre el *ánthropos* y la *polis*

Con los griegos se inicia un curso de reflexiones ético-políticas que se prolonga hasta nuestros días. Pero tales reflexiones se enraizan en prácticas y acontecimientos políticos concretos, al tiempo que presuponen creencias y valores ideológicos en torno al hombre, el estado y la sociedad, realidades que los griegos consideran solidariamente bajo el concepto genérico de *politeia*. Por eso, aunque nuestra exposición privilegie las teorías antropológicas y políticas de los filósofos, resulta inevitable referirse tanto a los contextos socio-políticos, económicos, religiosos y científicos en que se inscriben, como a las concepciones atestiguadas por políticos, historiadores y literatos.

De un modo esquemático y a la fuerza simplificador distinguimos aquí cuatro concepciones de hombre, que aparecen ligadas sistemáticamente con cuatro diferentes modelos de sociedad. Su cronología coincide sensiblemente con los avatares sociopolíticos, a los que el pueblo heleno se enfrenta a lo largo de su historia desde la época arcaica hasta el helenismo. Así pues, podemos etiquetar estos cuatro períodos así:

A) El sistema aristocrático (s.-XIII a -XII). Cristaliza en torno a una aristocracia guerrera, secundada por fieles servidores de clase inferior. Bajo el supuesto de que las virtudes de los nobles son hereditarias, sus ideólogos poetas justifican la dominación jerárquica, en que el sistema se asienta. Una sucinta encuesta nos permitirá relacionar esta organización semi-feudal de estirpe indo-europea con una concepción *dual* de hombre, tal como se manifiesta en la categoría religiosa de *colossos*.

B) El sistema democrático, que prende en las *ciudades-estado* más prósperas entre los siglos -VII y -VI se funda en el concepto de *isonomía* o igualdad política de todos los ciudadanos, sean terratenientes, guerreros (la antigua nobleza), artesanos o comerciantes. En Atenas se inicia la transición hacia la democracia con Solón, pero sólo se consuma tras la reforma revolucionaria del almeónida Clistenes. Las virtudes que Esquilo atribuye conjuntamente a sus héroes y al estado democrático (libertad, *sophrosyne*, valor y benevolencia) son las mismas que Feréles elogia a los atenienses en su célebre *oración fúnebre*. También el modelo democrático de sociedad se halla relacionado dialécticamente con un nuevo ideal de hombre, configurado de acuerdo con pautas geométricas y médicas a un tiempo. Nuestra encuesta versará en esta ocasión sobre la medicina griega, fruto también de la actitud racionalista de los jonios.

C) El sistema pluralista. La proverbial rivalidad entre Esparta y Atenas, que desemboca en las guerras del Peloponeso, y la creciente influencia de la Sofística hacia finales del siglo -V, marcan el comienzo de arduas controversias sobre la naturaleza del hombre y el régimen sociopolítico [86] más provechoso. Sócrates y los solistas protagonizan un *regressus* hacia el hombre («conócete a ti mismo»), que conduce al descubrimiento de la subjetividad humana como fuente psicológica del conocimiento y de la felicidad. Platón, más ambicioso, se empeña en la confección de una síntesis «ideal», superadora del aristocratismo y de la democracia, abogando por un modelo *comunista*, que homogeneiza realmente a todos los ciudadanos en el espacio social de la *polis*, pero a costa de mantener la diferenciación funcional del Estado. Aristóteles, en cambio, se atiene a un modelo biológico de hombre, en el que el equilibrio homeostático o justo *medio* es la virtud, y postula sobre él un estado-ciudad, en el que las clases medias equilibran con su predominio el sistema. Sus preferencias, sin embargo, no le impiden analizar científicamente los diferentes tipos de constituciones ni diseñar las líneas básicas de una dinámica social del cambio político. La ambigua mordacidad de Isócrates (-436 a -388) desplegada en defensa de un retorno al ideal de *eunomía* proporcional solónica, y las veleidades espartaquistas de Jenofonte (-430 a -355), completan el panorama de este periodo pluralista, cuya riqueza queda testificada justamente por las construcciones más geniales del pensamiento social griego.

D) El sistema helenístico, por fin, viene marcado por la destrucción efectiva de la autonomía política de la ciudad-estado y la implantación de monarquías burocráticas de estilo oriental. El concepto de hombre que florece correlativamente oscila entre el subjetivismo hedonista de los epicúreos y el cosmopolitismo voluntarista de los estoicos. En ambos casos las actitudes éticas sustituyen a las políticas,

Organizaremos nuestra exposición de acuerdo con este esquema.



EL SISTEMA ARISTOCRÁTICO

Los poemas de Hornero encarnan el ideal aristocrático, social e individual de un modo paradigmático. En ellos se nos ofrece mediante fórmulas casi rituales la autoconcepción que la aristocracia guerrera tiene de sí misma. Los poemas de Pindaro y Teognis, a su vez, trasladan esa misma concepción a las figuras de los atletas. Sobre estas y otras fuentes pondremos de manifiesto sucintamente el sistema de relaciones sociales y el concepto dual de hombres que el régimen aristocrático propugna:

1. Sociedad jerárquica y moral aristocrática

En el régimen aristocrático, una pequeña capa de la población reunía la capacidad guerrera, el poder económico y el mando político y religioso. La sociedad aparece fuertemente estratificada a semejanza del universo mítico con niveles (celeste, terrestre y subterráneo), en que se enmarca la vida de los hombres. Estos se dividen en dos clases: (a) la clase de los [87] buenos (*agathoi*), físicamente hermosos y bien proporcionados (*kaloi*), que están dotados de valor u hombría (*andreía*), de buen juicio

(*gnome*) o sabiduría natural y están capacitados para la justicia (*diké*) y la templanza o moderación de espíritu (*sophrosyne*); (b) la clase de los malos (*kakoi*), cobardes y feos (*aiskhroí*), carentes de toda fidelidad amical y familiar (*pistis*) y de gratitud (*kharis*), porque están dominados por el espíritu de rebelión contra el orden establecido eternamente por los dioses, esto es, por la *hybris*. Ni que decir tiene que (a) es la clase aristocrática y (b) la clase popular, representada en la *litada* por el desgraciado Térsites. Los héroes homéricos, en efecto, forman parte de una internacional aristocrática panhelénica (de ahí la hospitalidad y la importancia de los vínculos de sangre), que cierran filas ante cualquier insubordinación popular (de ahí que Ulises golpee a Térsites por acusar a Agamenón de *lo mismo* que le acusa Aquiles), y justifican su poder ideológicamente en base a su superioridad «natural». De ahí que tengan necesidad de monopolizar todas las virtudes (*aretaí*). F. Rodríguez Adrados acierta a caracterizar esta *arete* o moral aristocrática como agonal o competitiva, pública y clasista. Su carácter agonal o competitivo introduce un componente individualista, pues, aunque la *arete* se hereda, debe demostrarse en cada caso, en cada generación. Glauco, héroe de la *Iliada* cuenta de su padre:

«Me instó muchas veces a ser el primero y destacarme entre los otros y a no deshonrar el linaje de mis padres, que fueron los primeros en Efira y en la vasta Licia.»

Pero el deseo de destacarse con hazañas heroicas tiene otra motivación: la necesidad de reconocimiento público. En palabras de Adrados:

«La *doxa* u opinión que los demás tengan de uno representa su verdadero valer: el ser honrado o no por los demás es lo decisivo... La culminación de la *doxa* es el *kteos* o «gloria», motor de las grandes hazañas... Todas las virtudes están en principio vinculadas al éxito exterior» (p. 37/68)

De esta necesidad absoluta de sanción pública se sigue que la aristocracia guerrera carece de todo concepto de subjetividad humana y no distingue aún entre el plano público y privado de la vida. La moral o pre-moral, que practican es, al mismo tiempo, política; una política que no puede ocultar su carácter exclusivista y jerárquico, pues los hombres del pueblo no cuentan ni en la guerra ni en el Consejo.

Diversos autores han apreciado una notable inconsistencia en el sistema de valores aristocrático. En él se funden sin reparos la exposición pública de inmoderados impulsos primarios (el llanto o la venganza) con la mensurada y prudente *sophrosyne*, sin que se admita por ello resquebrajamiento alguno en la *unidad* fundamental de la *arete*, patrimonio de la nobleza. Tal incoherencia queda asumida internamente, porque sigue manteniendo la oposición fundamental entre aristocracia (usurpadora de todas las virtudes) y pueblo (envilecido por todos los vicios). Es cierto que el régimen espartano, en el que se fosilizan durante siglos los emblemas distintivos del régimen aristocrático, supone una racionalización de este sistema de valores. Licurgo, en efecto, hizo iguales (*homoioi*) a los espartanos; suprimiendo la competitividad interna entre los nobles y poniéndolos [88] al servicio de un ideal superior: el Estado. Pero la austeridad, en que forzosamente hubo de apoyarse la reforma, trajo como consecuencia un empobrecimiento espiritual de la *arete* tradicional, limitada al valor militar. En todo caso, también aquí el sacrificio exigido por este modo de vida, se explica porque sigue

conservando los privilegios de la nobleza guerrera (exenta del trabajo manual) frente al enemigo común, el pueblo (periecos e hilotas).

2. La dualidad cuerpo/alma en el hombre aristocrático a través de la figura del *colossos*

Pensamos que esta infranqueable barrera entre aristocracia y pueblo se tiene que reflejar de algún modo en la concepción que del hombre se forja la nobleza. Cabría en este sentido ejecutar una amplia encuesta que mostrase cómo esta oposición se reproduce en la dualidad sexual hombre/ mujer (las mujeres como tales son excluidas de la política y los hombres del pueblo son débiles como mujeres), o en la dualidad religiosa entre las conmedidas y estereotipadas liturgias de los cultos oficiales y el desenfrenado culto a Dionisios, en el que confluyen justamente todas las clases marginadas. Pero posee mayor interés antropológico explorar la reproducción de este tajante dualismo en las creencias relativas a la existencia de un «doble psicológico», que pervive tras la muerte en forma de fantasma, habitante infernal del Hades, puesto que también entre la vida y la muerte, como entre aristocracia y pueblo, la barrera es infranqueable. Para el noble, en efecto, pasar a engrosar las filas del pueblo pasivo, sin *kharis* (que significa tanto gratitud como el resplandor de la vida) y sin voz (*phoné*), supone una degradación semejante a la muerte. Una de las conquistas más significativas, por el contrario, del pueblo consistirá justamente en que su voz y su voto tengan validez en la Asamblea. El aristócrata guerrero, por otra parte, no teme a las sombras de los muertos, del mismo modo que no teme a los hombres del pueblo que son como sombras. No es preciso, sin embargo, extremar las analogías. Basta constatar que la contraposición *soma/psique* es estructural y funcionalmente equivalente a la que se da entre aristocracia y pueblo. Y está claro que los héroes homéricos, volcados hacia lo externo, valoran positivamente la vida y negativamente todas las realidades ligadas al estado de ultratumba.

Jean Pierre Vernant, desde un punto de vista estructuralista, ha sabido mostrar con una abundante documentación la existencia de esa contraposición entre vida y muerte, *soma* y *psique* en la época arcaica a través de la figura de los *colossoi*, estatuas de piedra fijadas al suelo, que representan al doble del difunto. El análisis reviste interés porque muestra la existencia de una categoría psicológica, al menos, la de «doble», en la Grecia arcaica. El primer paso de la argumentación consiste en incrustar el fenómeno de los *colossoi* en el sistema de creencias griegas:

«El *colossos* se manifiesta, en tanto que doble, como asociado a la *psyqué*. Es una de las formas que puede revestir la *psyqué*, poder del más allá, cuando se vuelve visible a los ojos de los vivos. *Colossos* y *psique* se incluyen en una categoría de fenómenos muy definidos, a los cuales se aplica el término *eídola* y que comprende, al lado de esta sombra que [89] es la *psyqué*, realidades como la imagen del sueño (óneiros), la sombra (*skía*), la aparición sobrenatural. Así, por ejemplo, el *eídolon* de Patroclo, que Aquiles ve, se produce con ocasión del sueño, del *óneiros*; es en realidad la *psyqué* de Patroclo: su estatura, sus ojos, su voz, su cuerpo y sus vestidos. Sin embargo, cuando quiere abrazarlo, el *eídolon* se revela inasible: es un humo que desaparece bajo tierra, con un chillido similar al de un murciélago».

Tras esto señala las afinidades de la piedra, de que está hecho el *colossos* y la muerte por contraposición a la vida. La piedra, en efecto, símbolo de los poderes infernales, es silenciosa, dura, seca, rígida, ciega (= invisible), mientras el hombre vivo tiene voz, flexibilidad, sangre, calor, ojos y es visible. Por supuesto, si todo el valor de la *psyqué* se reduce a un soplo, un humo, una sombra o el vuelo de un pájaro, el héroe homérico preferirá su cuerpo, cuya duración y consistencia es incomparablemente mayor.

Esta constatación nos lleva a un último punto. Son muchos los que han denunciado el carácter aristocrático de la política pitagórica. En verdad, los pitagóricos establecieron una tajante contraposición entre *soma* y *psyqué*. Ahora bien, la valoración que hacen de los elementos constituyentes de la contraposición es exactamente inversa a la de la nobleza clásica: Apuestan por el alma y desprecian el cuerpo. Si a esto añadimos la cronología de Arquitas, no nos queda más remedio que reconocer la ambigüedad de semejante aristocratismo. La misma observación, aparte de lo que argumentamos en el tema anterior, vale para Platón. Por eso resulta más exacto encuadrarlos en lo que hemos llamado *sistema plural*.

B

EL SISTEMA DEMOCRÁTICO

Cuenta Herodoto que en Samos, Maiandros sucede a Polícrates hacia el -510, pero en lugar de continuar el régimen tiránico de éste, erige un altar a Zeus Liberador (*Eleutherios*) y convoca en asamblea a todos los ciudadanos:

«Vosotros sabéis —les dice— que me ha sido confiado el cetro y el poder todo de Policrates... Ahora bien, Policrates no tenía mi aprobación cuando dominaba despóticamente sobre hombres que son sus semejantes (*homoíon*); por tanto, yo deposito el poder en el centro y declaro solemnemente en favor vuestro la *isonomía*» (III, 142).

Depositatar el poder en el *centro* (noción geométrica) equivale en este contexto a arrancar el privilegio de la supremacía a todo individuo particular para que nadie domine sobre nadie, significa abolir la moral aristocrática de la desigualdad en favor de una concepción democrática del Estado. «Centralidad», «similitud», «ausencia de dominación» son los conceptos claves del nuevo espíritu democrático, que a lo largo del siglo -VI va prendiendo en las colonias y metrópolis helenas: en Cos, en Cirene, en Atenas. [90]

1. La Democracia ateniense: De Solón a Clístenes y Pericles

Pero el progreso hacia la democracia es lento y pasa por terribles luchas civiles entre aristocracia y pueblo. Dos circunstancias, una política y otra económica, agravan estos conflictos y aceleran la aparición de un ideal de *justicia* (*cfr.* Anaximandro) como norma general. En primer lugar, el advenimiento de la *polis* o ciudad-estado griega provoca una transformación de las estructuras rurales arcaicas. En segundo lugar, la introducción de la moneda y el desarrollo del comercio fomentan la irresistible

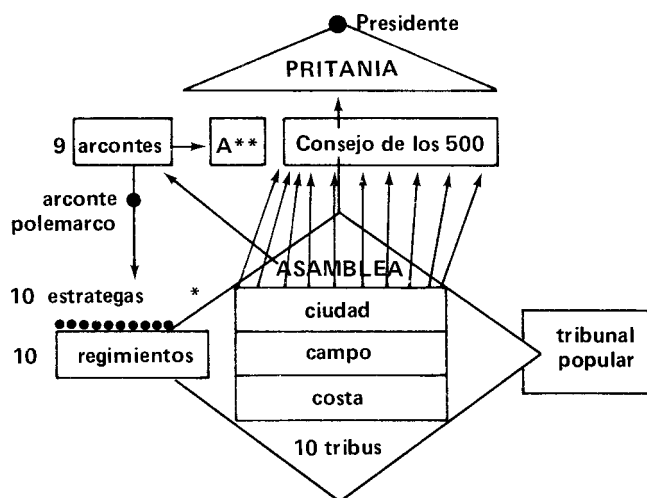
ascensión de una nueva clase de ricos, que no pertenecen a la nobleza, pero compiten con ella, al tiempo que los pequeños propietarios quedan marginados y endeudados hasta la esclavitud. La solución de estos conflictos llegará por la vía de una igualación progresiva, llevada a cabo por legisladores elegidos o tiranos impuestos. En este proceso, el caso de Atenas es paradigmático, como lo ilustra la consideración de tres personajes de relieve sin par.

a) *Solón* (-634? a -560?). Arconte, investido con poderes máximos, fue el legislador más famoso de Atenas y el más grande de los Siete Sabios. De origen aristocrático, la ideología que nos revelan sus versos coincide con su práctica política. Razones de conveniencia (evitar guerras civiles) imponen el sometimiento de todos a la Justicia (*Diké*), que castiga la insensatez y la falta de medida. Para que la ciudad siga manteniéndose en pie, postula Solón abrazar el ideal de la *eunomía*, que atribuye a cada uno, en función de su *arete*, la parte exacta que le corresponde: A la nobleza «el poder que necesita, sin arrancarle el honor que merece» y al pueblo «lo que le basta y pertenece» (f.5). Las principales reformas de su constitución se inspiran puntualmente en estos principios. Así, el levantamiento de las hipotecas y de la esclavitud de los deudores (*seisáktheia*), devuelve la libertad a los campesinos; la división de los ciudadanos en cuatro clases, según su riqueza, limita el poder de la nobleza, convirtiendo Atenas en una *timocracia*; la creación de una Asamblea Popular (*Ekklesia*), en la que los representantes de todas las clases tienen voto, y de un Tribunal del Pueblo, al que cualquier ciudadano puede recurrir, sustrae el poder judicial a la aristocracia, que, como contrapartida, conserva el honor de constituir con exclusividad el Consejo de los 400. Pese a ello, los desequilibrios económicos seguían pesando y su constitución no logró conjurar la tiranía de Pisístrato, cuando se retiró del ejercicio del arcontado.

Desde el punto de vista de la instauración de la democracia, las reformas de Solón introducen dos de sus tres supuestos básicos: la igualdad ante la ley (f. 24 y 18) y la libertad de asociación, opinión y culto. El tercero, la soberanía del pueblo, corresponderá a Clístenes implantarlo, mediante instituciones más operativas.

b) *Clístenes el Ateniense* es el título que Pierre Lévêque y P. Vidal-Naquet han elegido significativamente para glosar en un libro la revolucionaria mutación que la *polis* griega sufre con el advenimiento de la democracia. No es otro el significado que cabe atribuir a la *dictadura popular* que el jefe de la familia de los Alcmeónidas implanta en el -507, al remodelar la constitución de Solón sobre la base de la *isonomía* o igualdad política absoluta de todos los ciudadanos. De ahora en adelante, gracias a su reforma, la *polis* quedará capacitada para resolver sus problemas en virtud del normal funcionamiento de sus instituciones, sin que se [91] precise la intervención de ningún tirano salvador. Para ello redistribuye a la población de acuerdo con un criterio territorial «neutro» en diez tribus, repartidas en tres distritos espaciales: llanura, montaña y costa. Vernant ha sugerido a este respecto que la proyección de la ciudad según un esquema espacial, inscribible sobre un plano, concuerda tan exactamente con los modelos cosmológicos de ordenación del universo físico confeccionados por los jonios (principalmente Anaximandro), que ambos obedecen al mismo principio de racionalización geométrica. Lévêque y Vidal-Naquet, por su parte, ven en la reducción clistélica de las doce tribus, según los doce dioses, a sólo diez, y en la ocupación por

parte de los *prítaneos* durante su mandato de un recinto sagrado, la *Hestia koiné*, el símbolo de una laicización, «en la medida —añaden— en la que puede haber un estado laico en el s. -VI». El rigor matemático de la *isonomía* clistélica parece, en todo caso, fuera de duda. Cada tribu elige 50 representantes al Consejo de los Quinientos (*Bulé*), cuyo órgano directivo (*prítania*) cambia cada 36 días ($36 \times 10 = 360$) y tiene un presidente nuevo cada día, elegido por sorteo. La ordenación tribal sirve también de fundamento para organizar el ejército. En definitiva, la democracia alcanza con Clístenes su punto álgido, porque en la Asamblea del pueblo reside la soberanía absoluta, que trasfiere libremente a sus representantes a través del mecanismo de elección. Ninguna magistratura queda a salvo del control popular. No resulta extraño que la aristocrática Esparta haya intrigado para derrocar a Clístenes.



**Areópago: Competencia limitada a los delitos de sangre.

* Elección nominal de estrategas:

Es posible la reelección.

c) *Pendes* (-500? a -429), presidente del partido popular, pese a su aristocrática ascendencia, concluye la evolución democrática de Atenas, limitando las competencias del Areópago a los asuntos religiosos y abriendo el arcontado a las clases más bajas. Pero, al mismo tiempo, lleva a su culminación las contradicciones de la democracia ateniense, al practicar sin reservas una política exterior imperialista. Orador brillante, su enemigo político Tucídides nos transmite los discursos en los que expone su concepción de la democracia: [92]

«Tenemos un régimen de gobierno que no envidia las leyes de otras ciudades. Su nombre es democracia, por no depender del gobierno de pocos, sino de un número mayor; de acuerdo con nuestras leyes, cada cual está en situación de igualdad de derechos en las disensiones privadas, mientras que según el renombre que cada uno tiene en algún respecto a juicio de la estimación pública, así es honrado en la cosa pública; y no tanto por la clase social a que pertenece como por su mérito, ni tampoco, en caso de pobreza, si uno puede hacer algún beneficio a la ciudad, se le impide por la oscuridad de su fama... Y al tiempo que no nos estorbamos en las relaciones privadas, no infringimos la ley en los asuntos públicos, ya que obedecemos a los que en cada ocasión desempeñan las magistraturas y a las leyes.»

En suma, el ideal de *isonomía* democrática se mantiene dentro de los límites de la ciudad-estado. Pero el derecho de ciudadanía sólo se concede por nacimiento, sin que extranjeros y esclavos puedan aspirar a tal honor. Sólo dentro de este marco cabe armonizar la libertad individual con la lealtad a la patria.

2. El concepto naturalista del hombre en la medicina griega

A pesar de los límites y contradicciones inherentes al sistema democrático griego, que los sofistas se encargaron de denunciar (*cfr.* Antifón), su racionalidad interna posibilita planteamientos más racionales tanto en torno a la *physis*, según hemos visto, como en torno al *hombre*. Una de las contribuciones más decisivas para una visión más ajustada de la naturaleza humana proviene de la *colección hipocrática* de escritos médicos, el más antiguo de los cuales se remonta a principios del s. -V George Sarton ha criticado los supuestos orígenes religiosos de la medicina practicada en los templos de Asclepios en Cnido, Cos y Cirene (*polis* con regímenes democráticos desde el s. VI), reduciéndolos a la acumulación de experiencias de tipo psicológico (sugestión, interpretación de sueños, etc.), pues:

«debe insistirse —añade— en que los escritos hipocráticos son casi exclusivamente *laicos* y *racionales*, con pocos rastros de supersticiones y apenas alguna referencia religiosa» (p. 411).

Esta actitud racionalista y laica queda atestiguada por el carácter observacional y empírico de su método científico, aspecto sobre el que ha insistido Farrington, y por la desmitificación que hace, por ejemplo, de la epilepsia el autor del libro *Sobre la enfermedad sagrada*:

«Me parece que esta enfermedad no es más divina que las otras. Tiene una causa natural, lo mismo que las otras. Los hombres piensan que es divina porque no la comprenden. Pero si llaman divina a cada cosa que no entienden, no existiría límite para las cosas divinas.»

Hipócrates de Cos (-470 a -370 aprox.), descendiente de la familia médica de los Asclepiades, «Padre de la medicina», no sólo ha ensombrecido a sus colegas de la vecina Cnido (dedicados más bien a la patología [93] especial), sino que ha capitalizado sobre su legendaria figura, célebre ya en vida por sus portentosas curaciones, todos los méritos de su propia escuela, al dar nombre a la compilación del *Corpus Hippocraticum*. De este conjunto desigual de obras destacamos aquí sólo dos aspectos:

a) La pretensión claramente expresada por el autor *De la medicina antigua* de convertir a su ciencia en una antropología filosófica integral:

«También sostengo que un conocimiento claro de la naturaleza del hombre sólo

puede provenir de la medicina, y no de otra fuente, y que será posible alcanzar este conocimiento cuando la medicina misma sea debidamente comprendida; pero que hasta entonces será imposible. Me refiero a la posesión de los conocimientos de lo que es el hombre, de qué causas proviene, y otros puntos semejantes» (XX).

Para cumplir este objetivo, los hipocráticos confeccionaron rigurosas historias clínicas de las enfermedades, pusieron al hombre en relación con los aires, aguas, lugares y dietas buscando la terapia adecuada en clara actitud naturalista, analizaron con precisión los órganos de los sentidos, intentando explicar el conocimiento sensible y acertaron a poner en el cerebro la sede de las facultades superiores.

b) La doctrina de los cuatro temperamentos. Desde un punto de vista psicológico, la contribución más importante de los hipocráticos al conocimiento del hombre lo constituyen los dos sistemas tipológicos que sobreviven, sin cambios sustanciales, hasta hoy. En *La naturaleza del hombre* se nos informa que el animal humano está compuesto de cuatro humores (sangre, flema, bilis y atrabilis o bilis negra), cuya mezcla o *krasis* armónica y equilibrada es condición de la salud (*eukrasia*). Pero ese temperamento saludable y normal, *eukrásico*, no se da cuando prevalece uno de los humores sobre los demás; y de esa disarmonía o *diskrasia* nacen los cuatro temperamentos anormales o patológicos: sanguíneo, flemático, colérico o bilioso y melancólico. Del mismo Hipócrates procede la teoría *somático-constitucional* basada en la observación de que los hombres propenden a uno de estos dos tipos de muerte: la apoplejía y la tisis. Habrá por tanto dos tipos de hombre extremos: el *apoplético* y el *tísico*. Kretschmer y Sheldon, en nuestro siglo, se atienen a esta distinción en sus respectivas tipologías caracteriológicas: pícnico/leptosómico, viscerotónico/cerebrotónico.

C

LOS SISTEMAS PLURALISTAS

Hacia finales del siglo -V, aristocracia y democracia, monarquía y tiranía, oligarquía y demagogia habían demostrado en la palestra política sus grandezas y sus servidumbres. El ideal de una sociedad *más justa y más feliz* había sido esgrimido sin resultados concluyentes por los partidarios de cada una de las alternativas y la disparidad de concepciones (*diaphonía ton dóxon*) sobre el hombre y la sociedad había desbordado el ámbito de la *polis*, privilegiada probeta de experimentación democrática, convirtiéndose en motivo de disputa internacional, nunca definitivamente [94] zanjada. La fórmula confederativa (Déllos), fructífera en tiempos de las guerras exteriores médicas, agostaba sus posibilidades al proyectar en tiempos de paz las desigualdades sociales y económicas al plano internacional; y las luchas intestinas por la hegemonía acabaron por provocar las guerras del Peloponeso.

En este contexto pluralista y abigarrado, en el que la disparidad de creencia y

valores, de modos de producción (auge del esclavismo) y formas de organización social, se contrasta cotidianamente a través del comercio y las embajadas, brota por primera vez la conciencia crítica individual como producto subjetivo del entramado de contradicciones objetivas. Este descubrimiento cultural de la subjetividad, fomentado por la crítica racionalista y la desacralización del cosmos, que la ciencia, la democracia y la filosofía han llevado a cabo, alcanza en la sofística su límite negativo y disolvente, según hemos mostrado a propósito del relativismo de Protágoras y del nihilismo de Gorgias. A través del prisma de la subjetividad individual, las viejas ideas sufren inversiones y trasmutaciones profundas, posibilitando así la creación de nuevas concepciones originales. Sostenemos aquí que ese pluralismo fraguado en el enfrentamiento y la contradicción constituyó el campo de cultivo adecuado, que posibilitó el florecimiento de los sistemas y figuras más geniales de Grecia: Sócrates, Platón y Aristóteles.

1. Naturalismo evolucionista jonio contra matematicismo italiano

Como muestra de las transformaciones conceptuales a que aludimos, recordemos sucintamente dos concepciones del hombre y de la sociedad, que parecen antitéticas. Sin embargo, no se oponen porque una sea científica y otra no (progresiva y regresiva diría Farrington), ni tampoco porque se decanten claramente hacia la nobleza o hacia el pueblo. La oposición se dibuja más bien en varios planos que se cruzan ambiguamente: Ciencias naturales/matemáticas; tradición jonia/tradición italiana; filosofía/religión.

a) Naturalismo evolucionista

El naturalismo evolucionista jonio halla su mejor representación no en Anaximandro, sino en el largo fragmento anónimo, que nos trasmite Diodoro Sículo (I, 8) y que la crítica ubica a finales del s. -V. Se trata de un conciso esbozo de la historia natural del hombre y de la sociedad, que recurre a la hipótesis evolucionista y al concepto de *necesidad* (algunos lo atribuyen a Demócrito por esto) para explicar sus orígenes:

«El hombre primitivo vivió una vida azarosa, como la de los animales salvajes, saliendo a pastar sin compañía y alimentándose de los frutos silvestres de los árboles. La *necesidad* le enseñó a cooperar, pues los individuos solos eran presa de animales salvajes. Pero cuando el miedo les obligó a agruparse, comenzaron lentamente a reconocer sus semejanzas. El lenguaje fue al principio confuso y carente de sentido. Gradualmente se hizo articulado, atribuyó a cada objeto un sonido convencional e hizo inteligible la conversación recíproca sobre cualquier tema.

Grupos como éstos se formaron sobre toda la superficie de la Tierra, pero no todos tenían la misma forma de hablar, pues cada grupo estableció [95] su lenguaje al *azar*. Por eso llegaron a existir toda clase de lenguas. Los primeros grupos constituidos son el origen de todas las razas humanas. Los primeros hombres carecían de vestidos; no tenían casa ni fuego y no conocían los alimentos cultivados; ni siquiera se les ocurrió la idea de almacenar frutos silvestres y no hicieron provisiones. El resultado fue que murieron muchos durante los inviernos por frío y desnutrición. Poco a poco, la experiencia les enseñó a refugiarse en cuevas durante el invierno, y a acumular las frutas conservables. Fueron descubiertos el fuego y otras comodidades, y se inventaron

las artes y todas las cosas que promueven la *vida social*. La ley general de este proceso es que *la necesidad enseña todo al hombre.*»

Este esbozo del ascenso de la cultura humana está jalonado por una serie de tesis, que serán objeto de discusión en los siglos siguientes: El hombre no es un animal político por naturaleza, sino por necesidad; el significado del lenguaje es convencional, etc. En todo caso, esta visión dialéctica del proceso de evolución goza de cierta coherencia, que la consideración de las doctrinas cosmológicas naturalistas, que preceden al texto, fortificaría aún más. Pero este naturalismo es ambiguo respecto a la alternativa entre aristocracia y democracia, pues con él pueden justificarse las dos convencionalmente.

b) Matematicismo pitagórico

El caso del pitagorismo es más ambiguo aún. Así, *Filolao de Tarento*, que vive también a finales del s. -V, al tiempo que da muestras de un racionalismo aritmético y geométrico (esfericidad y centralidad del fuego) en sus concepciones astronómicas y asume la tradición naturalista médica (aspectos característicos del sistema democrático), desarrolla el concepto religioso y aristocrático de *psyqué* desde una perspectiva fisiológica: Sostiene que el alma posee tres facultades, intelectual, sensitiva y vegetativa, ubicadas respectivamente en el cerebro, el corazón y el ombligo. *Arquitas de Tárenlo*, por su parte, utiliza en su gobierno nociones matemáticas para resolver los problemas sociales de un modo «neutral» y objetivo. Opone, en efecto, al ideal de *isonomía* aritmética el más sofisticado de *isonomía* geométrica. Pero de este modo se produce una trasmutación de la democracia, pues la simple *igualdad* queda sustituida por la idea de proporción según los méritos (*kath'axían*), que justifica la jerarquización de la *polis*, sobre la imagen de un orden cósmico divino. Sin embargo, como subraya Vernant:

«No se trata de un retorno al pasado. Todo el equilibrio de las nociones se encuentra modificado. En el siglo IV el filósofo (Arquitas y más tarde Platón) tiene la vista dirigida hacia lo divino; él contempla el cielo, los astros, sus movimientos regulares. Es a partir de ellos, como concibe a su imagen el orden de la ciudad, aun cuando la historia ha arruinado ya las estructuras tradicionales.»

2. Sócrates y el descubrimiento de la subjetividad y de la ética

Sócrates de Atenas (-469 a -399), *aunque no escribió nada, encarna en su vida el ideal de la filosofía mundana. De origen popular, aprendió el oficio de escultor de su padre, lo que no le impidió procurarse una vasta y multiforme cultura, al modo sofístico. Participó destacadamente [96] en las batallas de Potidea, Delio y Amaifi en cumplimiento de sus deberes cívicos. Prototipo de virtudes éticas, ejerció un influjo perdurable en quienes tuvieron trato continuo con él, según atestiguan no sólo sus*

discípulos biógrafos. Platón y Jenofonte, sino también las numerosas escuelas que después de su muerte se acogieron a su patrocinio. A pesar de su vulgar fisonomía, ejercía un influjo magnético sobre sus conciudadanos, planteándoles dudas y sumiéndolos en la perplejidad: «Te pareces mucho —le dice *Menón*— a esos peces torpedo de quienes se asegura que narcotizan a quienes se acercan a ellos... Creo, pues, que obras muy cuerdamente al no salir al extranjero, pues correrías el riesgo de que te matasen, tomándote por un brujo». Sus actitudes políticas ilustran patentemente la ambigüedad de la nueva época pluralista: Opuesto a la democracia, pero mal visto por la aristocracia de sangre, cuyos valores subvierte, acaba siendo condenado a muerte, bajo la acusación de impiedad y de corrupción de la juventud. La entereza, valentía y serenidad con que acepta beber la cicuta, sometándose a las leyes de la ciudad, sin traicionarlas escapándose, a pesar del orgulloso convencimiento de su inocencia, elevan su figura a la categoría de un héroe cultural de primera magnitud. Popper y otros pretenden reducir simplistamente la condena de Sócrates a un proceso político, apuntando al hecho de que Alcibíades, Critias y Cár-mides, «discípulos suyos» y «oligarcas traidores» habían conspirado contra Atenas después de la guerra del Peloponeso. Hegel, en cambio, con mayor sagacidad histórica y dialéctica, ha visto en la muerte de Sócrates «la colisión objetiva entre dos poderes igualmente legítimos y morales», a saber, «el derecho divino del Estado» y «el derecho no menos divino de la conciencia, el derecho del saber o de la libertad subjetiva.»

a) La revolución socrática

La revolución socrática, como justamente se ha calificado al nuevo enfoque sobre el hombre que Sócrates aporta, consiste en el descubrimiento de la subjetividad humana. En este sentido cabe interpretar la típica descripción ciceroniana según la cual él «hizo descender la filosofía de los Cielos a la Tierra» y, sobre todo, su adopción del lema del Oráculo de Delfos: «conócete a tí mismo». Esta máxima no sólo se traduce en una actitud de insensibilidad completa hacia lo exterior, según nos informa Jenofonte, sino en una teoría del conocimiento peculiar centrada en la idea de que el hombre no puede aprender nada fuera de sí mismo, ni en la physis, ni en el arte de los adivinos. Hegel ha centrado magníficamente el sentido de la filosofía socrática, cuando dice:

«El principio de Sócrates consiste, pues, en que el hombre descubra a partir de sí mismo tanto el fin de sus actos como el fin último del universo, en que llegue a través de sí mismo a la verdad. Aparece así, con Sócrates, la subjetividad infinita, la libertad de la conciencia de sí mismo... Lo que es, es conciencia.»

Este retorno de la conciencia a sí misma, que se traduce en la propia vida de Sócrates en una seguridad absoluta en sí mismo y en la fuerza interna o daimon, que le dice en todo momento lo que debe hacer, está a la base no sólo de su trágico final, sino también de los dos aspectos más relevantes de su filosofía: su método mayéutico y su ética intelectualista. Frente a las normas externas, las costumbres rutinarias y los valores admitidos tanto [97] por los sistemas aristocráticos como democráticos, cuyo fracaso es manifiesto, Sócrates postula la subjetividad humana como fuente de la moralidad y

exige al individuo que asuma su responsabilidad. Pero esa subjetividad, también asumida por la sofística, no recae en simple subjetivismo, porque el contenido de ese conocimiento subjetivo, lo *bueno*, posee un valor objetivo, científico, universal. Aristófanes, que ridiculizó a Sócrates en *Las Nubes*, no acertó a ver esta diferencia. En todo caso, bascular sobre el sujeto todo el valor y la fuerza de la *arete* en una sociedad que apenas distinguía el sujeto del objeto, la opinión de la verdad y el ser del parecer, tenía que resultar forzosamente provocativo y revolucionario.

b) El método dialéctico

El método dialéctico o dialógico socrático consiste en las conversaciones y disputas que mantiene con sus amigos en los lugares públicos (las plazas, los gimnasios o los mercados), no tanto para rebatir sus opiniones y afirmar las propias, cuanto para indagar la verdad e inducir a todo el mundo a meditar sobre temas éticos y políticos:

«Su conversación —nos informa Jenofonte— versaba siempre sobre cosas humanas. Los problemas que discutía eran: Qué es lo divino, qué lo profano; qué es la belleza, qué la fealdad; qué es lo justo, qué lo injusto; qué es la prudencia, qué la cólera; qué es el coraje, qué la cobardía; qué es el Estado, qué el estadista; qué es el gobierno, qué el gobernador» (*Mem.* I, 1, 16).

El primer paso del método tiene efectos críticos, trituradores, disolventes. Sócrates parte del reconocimiento de su propia ignorancia («sólo sé que no sé nada»), pero somete a sus interlocutores «supuestamente sabios e informados» a un hábil interrogatorio que desemboca inevitablemente en el reconocimiento de que las evidencias comunes de partida carecen de todo valor y evidencia, al estar viciados por contradicciones internas. En esto consiste la célebre *ironía* socrática, que concluye en la duda y en la confesión de la ignorancia. Pero Sócrates no se da por satisfecho y sigue interrogando hasta encontrar, en el mejor de los casos, una respuesta inmune a la contradicción. Normalmente es su interlocutor quien alcanza tal evidencia o conclusión lógica. Tal es el efecto del segundo paso del método que Sócrates llamaba obstétrico o *mayéutico* en recuerdo de su madre, la partera Fenereta, pues lo mismo que ella, él se limitaba a ayudar a que su interlocutor alumbrara en su mente el concepto o idea, objeto del diálogo (*Met.* 149, e). Este método concuerda con la teoría del conocimiento que niega la posibilidad de cualquier enseñanza y aprendizaje externo y remite a la doctrina platónica de la *anamnesis*. La apreciación de Aristóteles sobre los méritos de Sócrates en este campo no puede ser más exacta:

«Dos cosas hay que atribuir con justicia a Sócrates, por un lado los conceptos obtenidos por inducción (*epaktikoí lógoi*), y el procedimiento de definir lo universal (*orízesthai kathólou*)» (*Met.*, 6, 4, 1078 b).

c) La ética de Sócrates

Hegel ha saludado a Sócrates como el inventor de la *ética* y de las virtudes individuales en contraposición a la *moralidad* pública y externa. [98] Pero, ¿cuál es el contenido de esa ética? Sin duda alguna el *bien objetivo*, lo bueno, de cuya existencia no cabe cuestión, es para Sócrates el contenido de toda *arete*, virtud o valor. Ahora bien,

como quiera que sólo es bueno, aquel que tiene conciencia de lo que es bueno en cada caso y obra en consecuencia, Sócrates se ve conducido a firmar lo bueno como saber. En la *República* se afirma explícitamente que «el inteligente es sabio; y el sabio es bueno» (350 b), y en este mismo sentido discurre la ajustada valoración crítica de Aristóteles:

«Sócrates, de una parte, investiga el problema de un modo certero, mientras de otra, de un modo falso. Yerra cuando dice que la virtud es una ciencia; pero tiene razón cuando afirma que no puede darse virtud sin saber. Sócrates hace de las virtudes conocimientos; nosotros decimos, en cambio, que la virtud se da *con* el conocimiento» (*Eth. Nic.*, VI, 13).

En esto consiste el intelectualismo socrático que Diógenes Laercio formula lapidariamente así: «para Sócrates, no existía más que un bien, el saber, y nada más que un mal, la ignorancia» (II, 31). Todo ello parece concordar con otra serie de afirmaciones platónicas relativas a que «nadie es malo voluntariamente» o a que «la virtud, como ciencia que es, puede enseñarse». Sin embargo, si tenemos en cuenta las precisiones de Jenofonte sobre la necesidad de ejercitar el alma, lo mismo que el cuerpo, para conocer y hacer el bien, así como los contextos de los que Sócrates «extrae inductivamente» el concepto de conocimiento, no puede excluirse que el ejercicio del bien y, por tanto, la virtud requiera cierta fuerza de voluntad. Sócrates, en efecto, toma su concepción del conocimiento y de la ciencia del mundo de la *techné*, en el que «saber» es «poder», o más exactamente, «saber hacer». Del mismo modo que un artesano hábil es un buen artesano, cualquier hombre adiestrado en la virtud es un buen hombre. El utilitarismo, que subyace a este planteamiento teórico, sin embargo, no parece del todo coherente con su ejemplo vital, que se ajusta mejor a la máxima del *Gorgias*:

«El mayor mal no es sufrir la injusticia, sino hacerla.»

En todo caso, parece indudable que, incluso en su ética, la orientación hacia la subjetividad humana se hace patente, no sólo porque la felicidad es la consecuencia natural de la vida virtuosa, ni sólo por el concepto de «autarquía» o autosuficiencia individualista, que heredarán muchos de sus discípulos, sino, sobre todo, porque el concepto de obligación externa y coactiva desaparece por primera vez en Grecia para ser sustituido por el concepto de *deber*, internamente asumido. El Sócrates de la *Apología*, en efecto, renuncia a la huida y desatiende las súplicas de sus íntimos para no traicionar a la voz de su conciencia, para seguir su «imperativo categórico» en expresión de W. Capelle, que le impone obediencia ciega a su *deber* de ciudadano leal.

3. Hombre y sociedad en Platón

La demostración más palpable de que las teorías sociales de Platón resultan ambiguas por el pluralismo de sus componentes, nos las proporcionan las violentas reacciones y el escándalo que suscitaron en su época [99] entre aristócratas y demócratas, y que, para nuestro asombro, siguen suscitando hoy. Autores marxistas como Thomson y Farrington le tildan por ellas de «oligarca reaccionario e ignorante»,

que «para la seguridad de su clase dirigente, ideó un fantástico modelo de educación destinado a envenenar la mente del pueblo con la propagación de calculadas mentiras». A la hora de vituperar su figura, los partidarios del sistema democrático capitalista se adhieren. Así, Sir Kari Popper le declara principal «enemigo de la sociedad abierta», mientras Lord Bertrand Russell cree desprestigiarlo estrechando las analogías entre el comunismo de *La República* y el sistema bolchevique ruso. La carencia de talante dialéctico en estos autores anglosajones no debe sorprendernos.

Desde un punto de vista histórico, sin embargo, hemos de buscar el fundamento de esta ambigüedad en Sócrates, cuyo punto de vista *subjetivo* retoma Platón para llevarlo dialécticamente hasta sus límites. El argumento es el siguiente. La *vía interioritatis* iniciada por Sócrates conduce a Platón a un modelo de hombre espiritual, en el que sus tres almas se hallan armonizadas por un ideal de Justicia. En este punto proyecta Platón su imagen del hombre sobre el Estado, obteniendo así una utopía política, superadora de todos los Estados existentes «cuya constitución es mala y cuyas instituciones no son más que trasnochados remedios para esos males» (Carta VII). Su último diálogo social, *Las Leyes*, puede interpretarse como un paso más en esta dirección, como el intento de ajustar el modelo utópico confeccionado en *La República* a la realidad pedestre. No debe extrañar, por tanto, que antropología, ética y política encajen tan exactamente en Platón, pues obedecen a un proyecto teórico unitario. Sigamos ahora los pormenores del argumento esbozado, no sin antes remitirnos a lo que dijimos acerca del sentido general de la filosofía de Platón y, en especial, de su uso del mito (I. 17).

a) Anamnesis e inmortalidad

Platón resuelve el problema epistemológico de Sócrates mediante la teoría órfico-pitagórica de la transmigración de las almas. Aunque Sócrates afirmaba la existencia de una parte lógica o «racional» en el hombre, como asiento de la verdad y de la moralidad personal, subjetiva, no es probable que haya defendido, ni su preexistencia al compuesto humano, ni su inmortalidad en un sentido pleno. En Platón, en cambio, se encuentra la aseveración de la prioridad temporal y ontológica del alma, o *Nous*, apodícticamente, hasta en los últimos diálogos:

«El alma es anterior y más vieja que el cuerpo en origen y excelencia, y el cuerpo, de quien es rectora y señora, fue hecho para ser su vasallo» (*Timeo*, 34).

«Lo que en la vida de cada uno de nosotros nos importa es el alma, y el cuerpo no es sino una sombra e imagen que nos acompaña» (*Leyes*, 959).

Pero esta prioridad, según hemos defendido obedece tanto a motivos epistemológicos (la superioridad de lo «racional» sobre lo meramente «sensible»), como religiosos. De hecho, el único diálogo, que enfrenta la tarea de *demostrar* la inmortalidad del alma, el *Fedón*, articula sus argumentos sobre [100] motivos

epistemológicos. Como punto de partida se establece la doctrina de la *anamnesis*. Pero si pensar es recordar, el alma que recuerda las *Ideas*, tuvo que tener una vida propia *fuera y antes* de esta vida. Una vez probada su preexistencia, Platón pasa a demostrar su pervivencia mediante dos argumentos, que presuponen la teoría de las Ideas. En primer lugar, si el alma es capaz de entender las ideas eternas, será porque tiene en sí algo eterno, que le permite contactar con la eternidad. En segundo lugar, el alma es una y simple, por lo que no puede corromperse, ni dividirse. Advirtamos que este segundo argumento, que la tradición espiritualista consagrará como definitivo, no sólo juega un papel secundario en Platón, sino que además entra en conflicto con su propia psicofisiología, como veremos. En todo caso, parece claro el carácter epistemológico del hilo argumental, que consolida la inmortalidad del alma a partir de la eternidad de las ideas y, al mismo tiempo, por una suerte de argumento ontológico circular, consolida las ideas a partir de la preexistencia del alma:

«Existe la misma prueba —se concluye en el *Fedón*— de que estas ideas deben haber existido antes de que naciéramos, lo mismo que de que nuestras almas existían antes de nuestro nacimiento; y si no existían las ideas, tampoco existían las almas» (77).

Es tan grande el empeño de Platón por demostrar que el alma existe *antes y después* del cuerpo, que llega a refutar la tesis pitagórica de que el «alma» es la «armonía» o «mezcla» de las sustancias del cuerpo (*Fed.* 85), pese a estar avalada por la indiscutible autoridad médica de Filolao. Tal refutación obedece a motivos epistemológicos y no a que Platón fuese más pitagórico que los pitagóricos mismos en materia religiosa.

b) La doctrina psicofisiológica de la tripartición del alma

Contra los intentos, nada congruentes con el espiritualismo que los motiva, de J. Hirschberger y otros de salvar la *unidad del alma* en Platón, sostenemos aquí que en sus diálogos se afirma explícitamente la existencia de una *pluralidad* de almas, en el hombre. Quien haya penetrado en el carácter dialéctico de la filosofía platónica, no se extrañará de su ejercicio en este tema antropológico. La exposición del *Timeo* enumera en el hombre tres almas, cuyo origen y destino es diverso: El alma *racional* (*logistikón*) está diseñada por el propio Demiurgo, de acuerdo con «el linaje divino de los dioses» y se alberga en la «redonda cabeza», semejante a la más perfecta de todas las formas, la esfera (44); el alma sensible, en cambio, de carácter mortal, fue encomendada a los dioses inferiores o menores, quienes formaron una parte *irascible* (*thymocidés*) y otra *concupiscible* (*epithymetikón*), uniéndolas al tronco humano y separándolas de la racional por el istmo del cuello, para marcar su diferenciación jerárquica (69). El alma irascible, a la que pertenecen los afectos nobles como la ira, la ambición, el valor y la esperanza, quedó albergada en el corazón, de forma aproximadamente esférica, mientras la concupiscible quedó atada como «bestia salvaje» en el bajo vientre y separada de la primera por el «muro» del diafragma. En esta última residen el instinto de conservación, el apetito sexual, el placer y el dolor, cuyo control se ejercita desde el corazón. El *Timeo*

se extiende en consideraciones psicofisiológicas pormenorizadas, sobre la [101] función de los pulmones, el hígado, etc., en las que no entramos. De lo expuesto se desprende, ya la virtualidad dialéctica de la concepción platónica que integra conocimientos médicos, geométricos y psicológicos con una rara habilidad. Por otro lado al tiempo que asume la «teoría cerebral del alma» hace concesiones claras a la «teoría cardíaca del alma», en la localización que *Timeo* propone para el vínculo psicofísico, a saber, la médula espinal, cuyos lazos triangulares al ser estirpados o relajados «permiten al cuerpo la extensión y la flexión»:

«Los vínculos de la vida que unen el alma y el cuerpo están albergados ahí; alrededor de la médula, protegiéndola, fueron creadas las vértebras...; de las que parten los tendones y músculos, que mueven los miembros» (73/74).

La médula espinal, en efecto, liga y al mismo tiempo separa dialécticamente el alma racional del hombre, destinada a la inmortalidad, con las otras almas percederas y explica, a través de la comunicación que posibilita, que alma y cuerpo lleguen a funcionar «armoniosamente», de acuerdo con el ideal pitagórico.

Desde esta perspectiva psicofisiológica el famoso mito que refiere el *Fedro* sobre la naturaleza del alma cobra una nueva tonalidad. Allí se ;
compara
«el alma humana a la potencia reunida en un esfuerzo del tronco de caballos de un carro de carrera junto con su auriga» (246).

El corcel de blanco pelaje y cabeza erguida representa el honor y la *fortaleza*, que resiste los embates del caballo negro y ojos sanguinarios, cuyos impulsos son atemperados (*templanza*), cuando el auriga, símbolo de la razón, posee la habilidad suficiente (*prudencia*) para mantener el equilibrio inestable y tratar de alcanzar la armonía (*justicia*).

c) Ética y política en *La república*: La justicia

Los dos primeros libros de *La república* están dedicados significativamente a definir la justicia, virtud capital en el sistema platónico, pues por su realización el hombre se hace virtuoso y el Estado perfecto. A través de su concepto se ejecuta la inversión o el «quiasmo» de la subjetividad socrática al objetivismo platónico, que apuntábamos atrás. Como W. Jaeger ha diagnosticado, la justicia

«para el discípulo de Sócrates no puede significar ya la simple obediencia a las leyes del Estado... El concepto platónico de lo justo está por encima; de todas las normas humanas y se remonta a su origen en el alma misma. Es en la naturaleza más íntima de ésta donde debe tener su fundamento» (594).

Para comprender el espesor que el concepto de justicia adquiere en Platón, debemos tener en cuenta la totalidad del proceso, desde las luchas libradas en torno al ideal de *isonomía* en los siglos anteriores hasta el descubrimiento de la subjetividad socrática. Platón sostiene, en efecto, que la justicia [102] es una cualidad de la vida moral del hombre, que surge cuando se «armonizan» sus tendencias divergentes,

reduciendo la diversidad a homogeneidad. Si la justicia fuese algo *exterior* al hombre, quedaría reducida a mera convención o pacto, como propone Glaucón (II, 354). Si fuese algo *externo* del hombre como la fuerza, de acuerdo con Trasímaco (I, 340), se confundiría el poder con el derecho. Pero al ser un ideal interno al espíritu, goza de la misma necesidad que las entidades matemáticas y cabe proyectarla sobre la vida social de los hombres. La justicia social se produce cuando se armonizan los intereses de los diversos individuos que constituyen el estado, circunstancia que acontece cuando dentro de cada uno de ellos se alcanza el equilibrio. De ahí que el Estado platónico deba asumir la educación moral de sus ciudadanos, la *paideía*. Desde este ideal de justicia se comprende que Vernant haya podido decir, contra los críticos del aristocratismo:

«la meta final de Platón permanece siendo la misma que se había propuesto Clístenes: establecer un Estado que sea verdaderamente uno y homogéneo.»

Pero esta homogeneización no puede llevarse a cabo a espaldas de la división social del trabajo, pues los hombres en sociedad asumen forzosamente diferentes tareas complementarias; músicos, artesanos, marineros, sacerdotes, labradores (II, 368-76). Con este criterio divide Platón la sociedad ideal, de acuerdo con el paradigma del alma, distinguiendo tres clases diferentes, a las que se asigna funciones distintas.

Las clases sociales, que estructuran el Estado, se constituyen según la naturaleza o *physis* de cada individuo y no por nacimiento o privilegio. De este modo, los menos capacitados, en los que predomina el deseo sobre la razón, se dedicarán a las tareas productivas, comerciales y artesanales, procurando el sustento material de la comunidad. Esta clase baja de *productores* deberán poseer una propiedad privada y una familia, que les sirva de incentivo para la producción y serán educados en la virtud de la *templanza* para moderar sus deseos. La clase de los *guardianes* de la sociedad formada por *soldados* y *gobernantes* y compuesta por los más capacitados, será destinada a cuidar del bien común, defendiendo la sociedad de los enemigos exteriores y ordenándola internamente para su perfección. Para consagrarse exclusivamente a su función política, deberán renunciar a toda actividad profesional o económica, tendrán una propiedad común e, incluso, una familia común. Desposeídos de sus vínculos a la tierra y de sus apetitos serán educados en la virtud de la *fortaleza* y los más capacitados entre ellos en el ejercicio de la *prudencia*. Esta rigurosa *paideía* tiene como objetivo final la selección de la casta de los *reyes-filósofos*, que se constituye no por herencia, sino por criterios de excelencia moral e intelectual.

Así pues, en Platón *filosofía* y *comunismo* van indisolublemente ligados. La filosofía permitirá eliminar la ignorancia y la falta de responsabilidad de políticos y demagogos, cuando cese el gobierno de los incompetentes y los reyes se hagan filósofos o los filósofos reyes,

«por más difícil que resulte imaginar que la felicidad privada y pública dependan de esta condición» (VI, 532) —observa autocriticamente Platón. [103]

El comunismo, por su parte, elimina la lucha de clases económicas, al desposeer de propiedad privada a las clases dirigentes, al tiempo que fundamenta el principio de que la felicidad del individuo depende de la felicidad del conjunto y no al revés (III, 416).

Sin embargo, el propio Platón reconoce el carácter utópico e idealista de su modelo:

«Porque este Estado perfecto, cuyo plan hemos trazado, no aparecerá jamás sobre la Tierra, ni verá la luz del día» (Ib.).

d) De la utopía revolucionaria a la legalidad constitucional

El modelo de *República* propuesto por Platón supone una revolución total de las constituciones de las ciudades estado, tanto oligárquicas como democráticas. Esta evolución implanta políticamente toda su obra filosófica según ha observado Cornford.

«Podemos considerar la esencia del platonismo como una demanda de revocación de los valores morales al uso, cristalizada en la doctrina de que la humanidad nunca será dichosa hasta que el amante de la sabiduría sea rey.»

A partir de este «ideal» Platón condena todas las formas de gobierno que enumera: La *timocracia* y la *oligarquía*, porque suponen respectivamente el dominio de los ambiciosos y de los adinerados, en ninguno de los cuales predomina la razón, por lo que atienden más a su medro personal que al bien de la comunidad. La *democracia*, en cambio,

«parece una forma ideal de vida política, sin trabas coercitivas, sin nadie que mande, donde se reparte proporcionalmente lo igual entre iguales y desiguales» (558), pero es también condenable, porque «no reconoce orden ni fuerza alguna de deber moral, sino que vive al día según su gusto y humor» (561).

Su consecuencia natural es la *tiranía*; cuando el pueblo necesita un líder que dirima sus disensiones internas, encumbra a uno sobre los demás, le mimó y hace omnipotente. Los resultados de este sistema son nefastos, porque el tirano dominado por su *hybris* (573) instaura la corrupción y el despotismo.

Como quiera que la alternativa de poder diseñada en *La república* es inaplicable. Platón suaviza sus exigencias en las *Leyes*, renunciando a que los reyes filósofos estén por encima de las leyes tradicionales y paliando el comunismo. En esta obra se trata de crear un estado, que se acerque al ideal todo lo posible. Y puesto que los mortales son imperfectos y no gozan nunca de perfecto conocimiento,

«debemos hacer que lo que hay en nosotros de inmortal rija nuestra vida pública y privada; y esto lo conseguiremos tomando por ley lo que hay en nosotros participado de la razón» (*Leyes*, 713).

La *ley*, así pues, es un sustituto del conocimiento, pero también lo más racional, por lo que debe tomarse como suprema y como paradigma de acción al que ajustarse. Someterse a las leyes y a los principios jurídicos [104] sin excepciones es la mejor

garantía de un buen gobierno que combina las virtudes de las demás formas de gobierno y evita sus defectos. Platón imagina en esta obra última la fundación de una colonia. A propósito de su organización diseña un tipo de *democracia elitista y constitucional* peculiar, formada al principio por un cuerpo de 37 legisladores y 200 miembros del cuerpo electoral. Promulgada la ley, el cuerpo electoral aumenta y los 37 elegidos pasan a ser garantes de que la misma sea respetada. Como sucedáneo del comunismo, mantiene el régimen comunitario entre los guardianes, pero ahora se restituye a todos los ciudadanos una propiedad limitada y se hace obligatoria la familia para todas las clases. El espacio de la nueva *polis* se organiza en torno al centro de la acrópolis, formando un círculo regular, sobre el que se dibujan los 5.040 lotes de tierra que pertenecen a las 5.040 familias. En suma, a través de un espacio político geometrizado. Platón pretende superar la dicotomía entre aristocracia y democracia, recogiendo de la primera el ideal de que gobiernen los mejores (moralmente) y de la segunda la igualdad ante la ley y la supresión de la lucha de clases. Más a pesar de, la enorme influencia de su filosofía, sus utopías políticas nunca llegaron a plasmarse efectivamente.

4. Hombre y sociedad en Aristóteles

El *idealismo* utópico de Platón abre camino al ponderado *realismo* científico de Aristóteles. Esta diferencia básica de actitudes epistemológicas, que hemos caracterizado atrás mediante la oposición «matemática/ ciencia natural», no mengua, sin embargo, las deudas que el discípulo contrae con su maestro. Dos coordenadas, en efecto, configuran el pensamiento antropológico, ético y social de Aristóteles: (i) El paradigma biológico sobre el que construye la ontología dualista, que mediatiza toda su obra; y (ii) la decisiva influencia de Platón. Esta se hace sentir, incluso cuando el estagirita lanza los más severos reproches y las más implacables críticas contra las concepciones del ateniense. El armazón sistemático, en que se depositan los contenidos conceptuales, se asemeja: La ética se funde con la política, en el alma se distinguen tres partes, el mejor Estado posible resulta de una «mezcla», etc.

a) Una psicología biológica

- M. Nuyens ha detectado en la obra psicológica de Aristóteles una evolución conceptual, cuyo protagonista es la noción de alma. En un primer periodo asume íntegramente el dualismo pitagórico-platónico entre un alma preexistente e inmortal y un cuerpo mortal, cárcel de aquélla. Abandonada esta posición, piensa el alma como «fuente de movimiento y principio de vida» (*De an.* 402 a) del cuerpo en que se halla, de acuerdo con la distinción fundamental de su paradigma biológico entre materia y forma. Finalmente, se añade a esta concepción la idea de que el alma es la «actualidad» del cuerpo, con lo que redondea su teoría de la *unión sustancial*; pero en su última formulación afirma la existencia de una dualidad en el alma entre una parte *pasiva* y otra «*activa y creadora*» (el *noús pathetikós* y el *noús poietikós*, según la expresión clásica), que parece un residuo de platonismo, incongruente con su planteamiento biológico. [105]

- Aunque «llegar a un conocimiento fundado del alma —reconoce Aristóteles— es

una de las cosas más difíciles del mundo» (*ib.*), el tratado *De Anima* aborda directamente la cuestión. Tras pasar revista crítica, según su costumbre, a las opiniones de sus predecesores, condensa su propia concepción teleológica de este modo;

«El alma es la *entelequia* (*entelécheia*) primera de un cuerpo físico orgánico... De entre los cuerpos naturales unos poseen vida y otros no; por *vida* entendemos autonutrición y crecimiento... Pero el *cuerpo* no puede ser el alma; el cuerpo es el sustrato o la materia, no lo que le conforma como tal. De ahí que el alma deba ser una sustancia en el sentido de la forma de un cuerpo natural que posee vida en potencia. Pero la sustancia es actualidad y por eso el alma es la actividad de un cuerpo» (412 a).

Al igual que la sustancia, el alma es *forma*, que dota de hechura al cuerpo; es actividad, que le imprime movimiento; y *entelequia*, que le proporciona un fin. Pero el cuerpo a que nos referimos es específicamente el cuerpo vivo y orgánico, por lo que el alma se distingue de la *physis* en general, acotando un campo propio de acción, precisamente el campo de la vida, la biología. Puede decirse, por tanto, que el alma es el concepto central de la biología aristotélica. Se entiende así que toda la artillería conceptual ontológica elaborada en torno al concepto de sustancia encuentre aquí su campo de aplicación genuina y que el alma pueda definirse como «principio y causa de la vida del cuerpo en que se halla».

- De acuerdo con este punto de vista Aristóteles asigna a la tripartición platónica del alma nombre y funciones más biológicas que morales, en contraposición con su maestro. Llama *vegetativa o nutritiva* al alma característica de los seres vivos inferiores, las plantas, a las que atribuye las funciones de nutrición, crecimiento, reproducción y corrupción. El alma *sensitiva o motriz* incluye las potencialidades del alma vegetativa y le añade las funciones características del reino animal: movimiento local, percepciones de los sentidos, representación y apetito «irracional». Finalmente, el alma *intelectual o espiritual* habita en

«ciertos seres vivos —una pequeña minoría—, que poseen cálculo y pensamiento» (413

a), los hombres, animales racionales. .

En el hombre, el alma racional asume las funciones de las otras dos y de ahí que el compuesto humano goce de una unidad orgánica perfectamente integrada.

b) El problema del conocimiento y el entendimiento agente

- Aristóteles ha sido saludado como el campeón del empirismo de todos los tiempos. Su doctrina ha sido comprimida en el célebre aforismo escolástico: *nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu* «nada hay en el entendimiento que no haya pasado antes por los sentidos». (427 b). En verdad, sus obras describen de un modo penetrante el proceso psicofisiológico del conocimiento. Cada órgano de los cinco sentidos externos reproducen las cualidades de los objetos, que caen dentro de su ámbito específico, a través de los movimientos aéreos (luminosos, sonoros, olorosos), que penetran por ellos. Sus aportes sensoriales desembocan en el *sentido común* y [106] allí se hacen conscientes, se mezclan, se ordenan y clasifican y se conservan activamente, dando lugar a la representación o *imaginación* y al recuerdo o *memoria*. La

anatomía y fisiología, en que Aristóteles apoyó este tráfico, sin embargo, no fue tan afortunada, pues se inclinó por la *teoría cardiaca* del alma:

«En el corazón reside necesariamente el *sentido común* de todos los órganos de los sentidos. Hay, en efecto, dos sentidos que manifiestamente vemos terminar en el corazón: el gusto y el tacto. Es, por tanto, forzoso que los demás también lleguen allí.» «El corazón —sigue explicándonos el embriólogo— es el primero en aparecer y el último en morir y ocupa el medio del cuerpo» (*De part. anim.* —666 a).

Se ha discutido mucho sobre los errores fisiológicos de Aristóteles, por lo que no echaremos más leña aquí a ese fuego. En su descargo señalemos que, al igual que sus contemporáneos, no conocía la existencia de los nervios. En todo caso, no constituye una trasgresión del principio empirista ubicar la sede de la sensación y de la inteligencia en un órgano corporal, aunque sea equivocadamente.

- La incongruencia respecto al empirismo de partida reside más bien en que Aristóteles, al mismo tiempo que reconoce la sensación como única fuente del conocimiento, separa drásticamente el conocimiento de la sensación y el *alma intelectual* de su base corporal:

«No es racional creer que el *noús* se mezcla con el cuerpo, porque entonces adquiriría una cualidad: sería fría o caliente; o bien poseería algún órgano como tiene la sensibilidad: y no existe ninguno. Les sobra razón en esto a los que dicen que el alma es el lugar de las formas (Platón), no el alma entera, sino el alma inteligente... La sensibilidad no puede ejercerse sin el cuerpo, pero la inteligencia está separada de él» (*De an. ib.*).

Así pues, mientras el alma «irracional» está enraizada en el cuerpo y muere con él, la parte «racional», casi como en Platón, viene de fuera y se aparta después de la muerte «totalmente incontaminado». Este *noús khoristós* no sufre influencia alguna por parte del animal, sino que es el *entendimiento agente* o activo, cuya capacidad consiste en razonar abstractamente con formas o esencias puras. Aristóteles introdujo en este punto como instancia intermedia entre su sensualismo de partida y este intelectualismo espiritualista al *entendimiento paciente*, al que compara con una capa de cera que recibe pasivamente la inscripción de las formas sensibles. Pero el sentido de esta doctrina ha suscitado acres controversias, sin que por ello parezca más clara. Algunos ven en el *entendimiento agente* la defensa aristotélica de la inmortalidad del alma. Pero, no hay ningún indicio en sus obras de que creyera en una inmortalidad personal, por lo que resulta verosímil la interpretación de Alejandro de Afrodisia y Averroes de que el entendimiento agente es uno y único para todos los hombres, que participan de él. Por eso su inmortalidad es impersonal y abstracta. Otros como Capelle, Rohde, etc. ven en esta doctrina un simple residuo mitológico de platonismo. Aun siendo cierto, no puede olvidarse que, en definitiva, es el *entendimiento agente* quien permite distinguir al hombre del animal de un modo tajante. Las diferencias fisiológicas, como el tamaño relativo del cerebro, que Aristóteles conoció, no le parecieron relevantes para marcar

tan acusadas diferencias [107] Por eso acudió a una instancia epistemológica pura, de acuerdo con la observación de que el cálculo y el pensamiento, i.e., la *racionalidad* era la diferencia específica del hombre. Pero ese *entendimiento agente*, puro e incontaminado, estaba ya contaminado de platonismo. La psicología aristotélica oculta dificultades insolubles.

(c) Una ética teleológica y homeostática

Prescindiendo de la evolución interna que, según ha demostrado Jaeger, experimenta el pensamiento ético de Aristóteles, cabe centrarse en la *Ética a Nicómaco* como expresión de su visión definitiva. En ella encontramos dos rasgos típicos de su paradigma biológico general, pues tanto el concepto de fin o *telos* (teleología) como el de equilibrio o justo medio (homeóstasis) juegan un papel central en sus concepciones. Pero este reconocimiento no enturbia la *autonomía* de la disciplina.

• Aristóteles comienza, su obra afirmando que la causa final, el *telos* de nuestras acciones *morales*, objeto primario de la ética, es el *Bien*:

«Si hay un objeto deseado por sí mismo entre aquellos que perseguimos en nuestras acciones, y si deseamos otras cosas en virtud de él, y no elegimos todo en virtud de otra cosa ulterior —en este caso procederíamos *ad infinitum* de tal manera que todo deseo sería vacío e inútil—, es evidente que ese objeto sería el *bien*, y el mejor de los bienes» (1,1094 a),

Inmediatamente concreta que ese *bien* consiste en la felicidad o *Eudaimonía*, sobre cuyo contenido las opiniones difieren. Unos dicen que es el *placer*, otros que la *vida virtuosa o política* y otros que la *contemplación pura* (*bíos theoretikós*). Sin rechazar *a priori* ninguno de estos contenidos, Aristóteles desplaza el acento de la discusión hacia la oposición que se da entre potencia y acto, entre *pasión* y *acción* (*energeia*) y puntualiza que la felicidad es

«una actividad del alma en concordancia con la virtud perfecta» (I, 1102 o).

Por tanto, puede decirse que la felicidad consiste en el placer siempre que se entienda éste no como satisfacción *pasiva* de los apetitos sensibles, sino como realización *activa* de la esencia propia, del propio perfeccionamiento, como ejercicio del *logos* o razón que nos distingue. El mayor placer en este sentido proviene de la contemplación pura. Puede decirse también que la felicidad consiste en la *vida virtuosa o política* siempre que se entienda no como algo que se nos impone, como una *pasión* que no depende de nosotros, sino como algo que podemos aprender y desarrollar mediante nuestra actividad racional. Un hombre moral vive conforme al *logos* y obra teniéndose a sí mismo como ley. El resultado de la investigación aristotélica es, pues, resume Capelle:

«que el hombre es totalmente responsable de sus obras, porque gracias a su razón, es dueño y señor de su voluntad».

Actividad y razón son los dos conceptos sobre los que pivota la ética aristotélica. Cabe decir entonces que la virtud es una capacidad que el hombre adquiere mediante el aprendizaje (el *hábito*) para ejercitar libre y deliberadamente [108] actos racionales. Queda así excluida la irracionalidad de la vida moral.

• Ahora bien esta irracionalidad puede presentarse por exceso o por defecto. En este punto engarza la célebre doctrina aristotélica, que define la virtud como:

«aquella actitud de nuestra voluntad que se decide por el recto medio y determina este justo medio tal como suele entenderlo el hombre inteligente y juicioso» (II, 1106 b).

La *eudaimonía* o felicidad interior se consigue, por tanto, mediante la consecución de un equilibrio homeostático o un régimen dietético de tal naturaleza que evite en *cada situación* y para *cada organismo individual* los extremos perjudiciales. Eso supone un cálculo individual de las virtudes, que no siempre resulta fácil, pues no es siempre el mismo para todos los hombres, ya que depende en cada caso de su constitución (*physis*) y de su comprensión (*frónesis*). No obstante, en general, señala Aristóteles que el «valor» es el medio entre la audacia y la cobardía; la «mesura» o templanza media entre la privación y la gula; y entre la avaricia y la prodigalidad se halla la «magnanimidad», tranquila posesión y participación de lo necesario.

• Determinada la naturaleza general de la virtud, Aristóteles efectúa una clasificación de las virtudes en base a la división del alma en una parte racional o *intelectiva* y una parte irracional o *apetitiva*. Las virtudes intelectivas o *dianoéticas* se subdividen, a su vez, en dos grupos, al primero de los cuales pertenecen las virtudes de la *razón teórica* como la «sabiduría» y al segundo las de la *razón práctica* como la «prudencia» o *frónesis*. Entre las virtudes *éticas*, propiamente morales, Aristóteles coloca la fortaleza o «valor», la templanza o «mesura» y, sobre todo, la *justicia*, gozne que articula de manera natural ética y política. Para Aristóteles la justicia no sólo es la virtudes *éticas*, propiamente morales, Aristóteles coloca la fortaleza o «valor», **tudes¹**, la virtud general. En cuanto virtud relacional distingue en ella dos planos: El plano de la justicia *distributiva* o equidad, definido como el justo medio entre dos injusticias:

«cometer una injusticia es tener más de lo que se debe, y padecerla es tener menos de lo que se debe» (*ib*);

y el plano de la justicia *conmutativa*, que no hace referencia a las relaciones entre todos los miembros de una sociedad, como la anterior, sino a la relación entre los dos miembros de un contrato o implica la reparación de un daño causado (V, 1129-38).

¹.- Error en el original

(d) La política: estática y dinámica social

- La ética desemboca así en la *política* y encuentra en ella su posibilidad de realización, pues el individuo aislado no se basta y no puede subsistir sin una comunidad. La virtud, el bien, no son posibles sin un marco social en que desarrollarse, en la medida en que el todo (el Estado orgánico y auto-suficiente) es anterior a las partes (las familias y los individuos, que lo componen):

«Por ende, es obvio que el Estado es una creación de la naturaleza, por cuya virtud el hombre es un *animal político* (I, 1252 a). [109]

El hombre adquiere en Aristóteles la categoría de ciudadano, en tanto «tiene poder de tomar parte en la administración judicial o en la actividad deliberativa del estado». Esto (su voz y su capacidad de juicio) le distingue de los animales gregarios; pero, en contrapartida, también de las mujeres y de los esclavos, con lo que topamos uno de los límites más escandalosos de su teoría política. Sus esfuerzos por justificar la distinción entre libres y esclavos en razón de la *physis* encuentra dificultades. Pero en lugar de postular un cambio del modo de producción esclavista, las salva artificiosamente, permaneciendo en este punto como un hijo más de su tiempo.

- Gran parte de su Política está dedicada a criticar, en cambio, los defectos organizativos y operativos del revolucionario e irrealizable modelo platónico. Frente al método *deductivo* seguido por su maestro, Aristóteles propone un estudio *inductivo* de las sociedades reales. Recopila 158 constituciones y analiza su estructura, i.e.,

«la forma en que están distribuidos los cargos en un estado» (1278b).

A partir de este análisis, distingue seis *tipos de constituciones*, siguiendo el esquema clásico de los sofistas: monarquía-aristocracia-democracia. El criterio que utiliza para discriminar las constituciones normales de las corrompidas o enfermas tiene un fundamento moral: Son justas las que se encaminan al bien común o al beneficio y felicidad de los gobernados e injustas las que procuran sólo el beneficio de los gobernantes, como la tiranía, la oligarquía y la demagogia:

«Las leyes tienden al interés común de todos, o al interés de quienes ocupan el poder de acuerdo con la virtud o de cualquier otra forma; por tanto, podemos llamar justo en cierto sentido a todo lo que genera o mantiene la felicidad o los componentes de la felicidad de la comunidad política» (1277b).

Tanto la taxonomía de las constituciones como el teleologismo de su criterio de clasificación nos remiten de nuevo al paradigma biológico que preside todas sus obras. Nos parece que tal paradigma es responsable también del tan criticado *conservadurismo* de Aristóteles y de su preferencia por las clases medias.

- El estudio de la *dinámica* social parece ejecutado por Aristóteles desde una óptica «contrarrevolucionaria», pues se ocupa preferentemente de las condiciones que permiten la conservación y el mantenimiento de toda constitución, con independencia de su índole moral. Ve, así pues, las constituciones como organismos que tienden a la autoconser vacien. No deja por ello de estudiar las causas de la «sedición» o de la revolución. Su diagnóstico coincide sistemáticamente con los principios establecidos en

su estática social. Las constituciones injustas son más imperfectas, porque son más inestables, ya que a más injusticia, más probabilidad de levantamiento. La fuerza por la fuerza de la tiranía, la explotación económica de la oligarquía y el descontrol de la demagogia conducen fácilmente a la revolución. Las constituciones justas son más estables en la medida en que se sustentan sobre el *consenso* de la mayoría. Para lograrlo es imprescindible que los gobernantes moderen sus ambiciones. Cada tipo de constitución posee formas peculiares de sedición, de modo que cabe establecer un turno rotatorio [110] de cambio político entre las distintas constituciones: La monarquía degenera en tiranía, contra la que se levanta la aristocracia; al cerrarse el clan de los aristócratas su constitución se desliza hacia la oligarquía, posibilitando la revuelta popular que instaura la democracia, que deviene en demagogia. Desde esta perspectiva Aristóteles se nos aparece como un objetivo científico social.

- Es cierto que Aristóteles pretende mantenerse neutral afirmando que toda forma de gobierno puede ser adecuada según las circunstancias históricas de cada sociedad (1296 b). A pesar de ello muestra preferencia por la *politeya* o democracia en la medida en que logra un mayor equilibrio armónico en la prosecución del bien común. De entre las democracias prefiere aquella en que predominan las clases medias:

«La mejor comunidad política es la formada por los ciudadanos de la clase media, y los estados que tienen probabilidades de ser bien administrados son aquellos que la tienen muy desarrollada y, a ser posible, más fuerte que las otras dos juntas o, en todo caso, que cada una de ellas; pues la suma de la clase media a uno de los extremos equilibra la balanza, evitando que ninguno de ellos predomine... pues la tiranía podría emerger de cualquier extremismo, tanto de la democracia más excesiva (demagogia) como de la oligarquía» (IV, 1290 b).

Otra vez parece primar el punto de vista del biólogo, el equilibrio, la homeóstasis.

(e) La economía: valor de uso y valor de cambio

La *política* de Aristóteles puede ser sometida a una lectura de tipo económico. Desde el principio se considera a la familia desde este punto de vista como unidad fundamental de producción en la *polis* griega. En este sentido defiende vehementemente la propiedad privada contra Platón. También en este contexto hay que situar su defensa del modo de producción esclavista.

Pero su mayor mérito como analista económico consiste en haber distinguido con toda precisión, como señala Schumpeter, el *valor de uso* del *valor de cambio* por primera vez y en haberse dado cuenta de que el segundo deriva en cierto modo del primero;

«Todo objeto de propiedad tiene dos usos: ambos pertenecen al objeto en sí, pero no del mismo modo en sí; por ejemplo, el zapato puede utilizarse como calzado o como medio de cambio» (1,3,11, 1252 a).

Este análisis, añade Schumpeter, quedó truncado por su preocupación en el aspecto ético de los precios, que le llevó a condenar toda actividad *crematística* de acumulación de riquezas más allá de la actividad *económica* de subsistencia.

D

EL SISTEMA HELENÍSTICO

Nos limitaremos en este apartado a estudiar las reacciones que los cambios socioculturales del período helenístico suscitan en la ética de las dos escuelas filosóficas más importantes: el epicureísmo y el estoicismo. A grandes rasgos, estos cambios se cifran en la disolución de la *polis* griega y su subsunción en grandes monarquías territoriales personalistas y en el surgimiento de una economía internacional, que pone en funcionamiento el capital acumulado.

1. La ética hedonista de los epicúreos

Se llama *hedonista* a la doctrina moral que identifica la felicidad con el placer y ubica *el fin* de toda actividad humana en la consecución del mismo. Aunque Epicuro no inventa esta concepción (antes que él la sostuvo el socrático Aristipo de Cirene y la discutieron Platón y Aristóteles), su ética pasa por ser su más radical expresión, pues formula por primera vez una completa reglamentación práctica de la vida focalizada en torno a esta idea.

El epicureísmo parte del *supuesto* de que el placer es un bien innato o connatural a todos los seres vivos, pues acompaña a la *adecuada* distribución de los átomos en el cuerpo y a su ordenado movimiento. Por experiencia sabemos que todos los seres persiguen el placer y evitan el dolor. Tras esta fundamentación naturalista, la *Epístola a Meneceo* especifica los principios básicos del hedonismo:

«La correcta comprensión de los deseos consiste en relacionar toda elección y aversión con la salud del cuerpo y la *imperturbabilidad* del alma, pues este es el *fin de una vida feliz*; ya que todas nuestras acciones obedecen a esto, a que no sintamos dolor ni miedo... Decimos que el placer es el punto de partida y el fin de toda vida feliz, porque reconocemos al placer como bien primario y connatural. Iniciamos todo acto de aceptación y de rechazo partiendo de él, y es al placer adonde volvemos, cuando utilizamos nuestra experiencia *del placer como criterio de toda cosa buena... Pero no por eso escogemos todo placer, sino que a veces, pasamos por alto muchos placeres, si iba a seguirnos de ellos un dolor mayor. Y consideramos muchos dolores como superiores a placeres, cuando tras soportarlos largo tiempo, nos va a sobrevenir un placer mayor... Lo acertado es evaluar estas cosas con cálculo y consideración de las ventajas y desventajas. Porque, a veces, tomamos el bien como un mal y al revés... Consideramos que la mayor bendición es la autosuficiencia, pues nos permite disfrutar con lo poco, cuando no poseamos mucho, con la convicción de que son quienes menos lo necesitamos quienes más pueden gozar del lujo, y que todo lo natural es fácil de obtener, mientras que lo innecesario es difícil. Los gustos simples nos dan un placer igual al menú de un rico, cuando la necesidad ha sido satisfecha; el pan y el agua proporcionan el más alto placer cuando a alguien que los necesita se los proporcionan... Pues no es el beber ni las continuas francachelas, ni el placer sexual, ni la degustación de pescados y otras*

exquisiteces, sino un *sobrio razonar* que investiga las causas de todo acto de elección y rechazo, desterrando toda confusión mental, lo que produce una vida dulce. Por eso la prudencia es el principio del placer y de la felicidad, el sumo bien; es superior a la filosofía. De la prudencia nacen todas las demás *virtudes*, que se hallan ligadas de modo natural a la vida placentera» (128-132).

Este extracto resume elocuentemente los puntos de vista de Epicuro. Placer y dolor son contradictorios; la ausencia de uno entraña la presencia del [112] otro, sin que quepa un estado intermedio de indiferencia. Tal relación es discutible, pero sólo así puede definirse el placer como ausencia de dolor, como quietud, *ataraxia* o imperturbabilidad. Epicuro llama placer *cinético* al proceso de eliminación del dolor que culmina forzosamente en sensaciones placenteras, y *estático* al disfrute del estado así conseguido. Un cálculo racional nos hace preferir los placeres *estáticos*, tanto *corporales* como *espirituales* por su mayor duración y no por su intensidad, pues más allá de cierto límite el placer no puede acrecentarse, sino sólo variarse (K.D.3, 18-20). Pero entre éstos son mejores los espirituales, pues no se esfuman con la sensación, sino que pueden prolongarse, reteniéndolos en la *memoria* o anticipándolos con la *imaginación*. De este modo, la moral de Epicuro concluye en una dietética de extrema sobriedad, como condición de la *autosuficiencia* individualista, que constituye, en definitiva, el ideal del «sabio». El hedonismo se trueca en ascetismo, el sensismo en sosiego espiritual, la acción y el movimiento de los átomos en quietud y contemplación. Se ha visto en este giro una influencia de las sabidurías religiosas orientales, que penetraron en Grecia con el helenismo. Pero el epicureísmo no busca la aniquilación individual, sino todo lo contrario. Es la afirmación gozosa de la vida, el disfrute positivo de la existencia cotidiana sin preocuparse del después, el aprovechamiento intenso del jugo de cada día, lo que preconiza Epicuro en la más pura tradición helena. El espíritu griego afirma así su *autarquía* ante las nuevas circunstancias políticas. La inmensa maquinaria burocrática de los nuevos estados podrá destruir la autonomía de las *polis*, pero no podrá perturbar la fortaleza «interior» del sabio. Se consuma así el giro hacia la subjetividad individual iniciado por Sócrates, a través de la identificación de la virtud con el placer individual.

En consonancia con esta perspectiva *individualista*, Epicuro predica la retirada de la vida política, considerada como una «ratonera» y una prisión:

«La corona del sosiego del alma es incomparablemente superior a las más altas magistraturas» (Us. fg. 556).

En compensación se fomenta *la amistad* en el pequeño círculo de los conocidos. Epicuro le dedica las más fervientes alabanzas y a veces parece identificarla con el altruismo y el propio sacrificio (546), pero su base es siempre el placer y el interés propio. Lucrecio nos informa que al igual que los átomos individuales forman organizaciones estables, «los vecinos comenzaron a formar amistades, con el deseo de

no hacer ni recibir daño» (1019-20). Para Epicuro mismo, al igual que la justicia «no es algo en sí, sino una especie de pacto de no dañar ni ser dañado» (K.D. 33), la amistad tiene valor en tanto que reporta «beneficios» mutuos a quienes la practican:

«No es amigo aquel que anda siempre en busca de ayuda, ni quien asocia jamás amistad con asistencia» (*Sent. Vat.*, 39).

2. Naturalismo y cosmopolitismo en la ética estoica

Los estoicos mantienen posiciones morales, que son la puntual antítesis de las epicúreas. Si el *placer* fuera el motor de los seres vivos, arguyen contra su supuesto fundamental, los niños jamás aprenderían a andar, puesto [113] que al principio se caen y hacen daño. Al hedonismo oponen su rigorismo; al individualismo egoísta, su cosmopolitismo, y a la ilusoria libertad del *clinamen* atómico, la férrea necesidad del destino. Tampoco comulgan con Aristóteles en su apreciación de la virtud como justo medio, pues «entre virtud y vicio no hay medio». Se oponen contradictoriamente, pero además la virtud no es un medio, sino un fin en sí, que posee valor absoluto. Es cierto que por su teleologismo y su terminología intelectualista coinciden con la línea socrática, prolongada hasta Aristóteles, vía Platón. Mas, su naturalismo corporeísta les acerca más a los cínicos, y su monismo radical les aproxima a Heráclito. Como Espinosa, buscan deducir conclusiones éticas a partir de los atributos exhibidos por la naturaleza, única y perfecta, con absoluta coherencia lógica.

a) Naturalismo

El naturalismo viene expresado por el precepto fundamental de su ética, acuñado por Cleantes: «vivir conforme a la naturaleza». Ese es el *telos* o fin de todas las acciones humanas, pues el hombre es una *parte* del *Todo* universal y obedece sus leyes inexorables, sino de grado, por fuerza:

«Guíame, Oh, Zeus, y tú destino, al puesto que ya por vosotros tengo señalado. Porque iré libremente, mas si yo, habiendo crecido mal, me mostrase reticente, acudire igualmente» (SVF, I, 527).

Resistirse al destino es *padererlo*, sufrirlo como un perro atado a un carro que no quiere avanzar en la misma dirección y al compás de sus ruedas. Por eso la única actitud «inteligente y racional» es la sumisión, el acoplamiento al fatal destino. De ahí el ideal heroico de la *apatheia*, apatía o impasibilidad estoica. El hombre virtuoso no reacciona emocionalmente ni ante el éxito, ni ante el fracaso. No siente piedad, ni pena, sino que acepta todo lo que sucede sin dejarse dominar por las pasiones (III, 450-2). Ni el deseo, ni la ira, ni el temor, ni el arrepentimiento caben en el espíritu ecuánime e imperturbable del sabio:

«El primer precepto —dice Marco Aurelio— sea que no te dejes impresionar por nada, pues todo marcha según lo ha previsto la naturaleza del Todo» (VIII, 5).

Las pasiones son fruto de la ignorancia, ilusorios afectos que se extinguen cuando se alcanza la comprensión y el conocimiento del orden perfecto del cosmos, regido por el

logos universal, que todo lo penetra. Puesto que la razón del hombre no es más que una participación de ese *logos* universal, el sabio vive *de acuerdo con su naturaleza racional* cuando entiende totalmente, en bloque, el sentido único del universo, desde cuya perspectiva nada es perjudicial, sino que todo resulta necesario, hasta el sufrimiento y la muerte, para la economía del universo:

«En tanto me sea incierta la sucesión de los acontecimientos —escribe Crisipo— me atenderé a lo más idóneo para lograr lo conforme a la naturaleza; porque el mismo Dios, en efecto, me dio facultad de elección. Y, en verdad, si supiera que enfermar era mi destino ahora, me lo buscaría» (SVF. III, 191). [114]

Las *oporías* fundamentales plantea esta concepción y, en particular, el texto de Crisipo citado, (1^a) ¿Cómo concebir que es «conforme a la naturaleza» algo tan «antinatural» como la enfermedad? ¿No están confundiendo los estoicos la *descripción* de los hechos con su *valoración*, el «ser» con el «deber»? (2.^a) ¿Cómo hablar de *elección*, de *libertad* o de voluntad en un universo en el que todo está fijado de antemano? Resolver estas aparentes contradicciones exige introducir nuevos conceptos.

b) Impulsos instintivos y virtud. *Oikéiosis*

Los estoicos juzgan posible *valorar* los actos humanos como «buenos» o «malos», «virtuosos» o «necios», aun cuando todos se ajustan en última instancia a la armonía universal, en base a la específica naturaleza *racional* del hombre. Al dotarle de razón, la naturaleza le convierte en agente autónomo, capaz de bondad y malicia. Todos los hombres nacen pertrechados de ciertos «impulsos naturales hacia la virtud» (I, 566), que les resultan suficientes para seguir el camino adecuado. Pero el logro de un *buen carácter moral* es una tarea personal. Para que el tronco de la vida de cada hombre crezca recto y no le tuerzan las influencias externas, se precisan los más arduos esfuerzos, ejercicio y educación moral. El camino que conduce del «impulso natural» primario de *auto-conservación* hasta la *virtud*, aunque estrecho y difícil, resulta ser el *más natural* del mundo, pues todos sus pasos están jalonados por un creciente proceso de *oikéiosis*, de «interiorización», de «autopropiamiento» o «autofamiliarización», de «buena disposición consigo mismo». La virtud consiste, en última instancia, en vincularse íntimamente con el mundo, pero de tal modo que el mundo quede integrado en nuestra vida, en una *oikéiosis*, que nos permite conocer lo *apropiado* para el hombre y para el mundo a un tiempo mediante la autoreflexión. Cicerón señala cinco pasos en este proceso de *oikéiosis* moral del hombre:

«La primera función adecuada de toda creatura es *autoconservarse* en su condición natural; la segunda, adquirir los *bienes* que concuerdan con la naturaleza y desterrar aquellas que le son opuestas. Una vez descubierto este procedimiento de selección y rechazo; (3.*) la inmediata consecuencia es la elección ejercitada *apropiadamente* (racionalmente); luego (4.*), tal elección cumplida de un modo *continuado*; finalmente (5.*), la selección consistente y en *completo acuerdo con la naturaleza*. En este punto,... se constituye el más alto *bien* humano, merecedor de elogio y deseable por su propia causa. En esta armonía consiste el bien, que es la pauta para todas las cosas; y así la acción virtuosa y la propia virtud, reconocida como el único bien, aunque posterior en

el origen, es la misma cosa deseable por su naturaleza intrínseca y valor. Y ninguno de los objetos primarios de tendencia natural es deseable por sí mismo» (*De finibus*, III, 21).

En este texto se expresa *in nuce* al peculiar carácter *evolutivo* de la ética estoica, pero también el hecho de que los juicios morales, la felicidad humana y la virtud se refieran sólo a las intenciones y actitudes mentales *internas* del hombre, en tanto posee conciencia y racionalidad, y no a los resultados *externos*. De este modo cabe valorar como «buenas» o «malas» las acciones de los hombres y así se resuelve la primera aporía que planteábamos atrás. Pero el texto permite comprender además por qué el *sabio* estoico [115] considera «indiferentes» (*adiáphora*) los *bienes naturales* de la 2.^a categoría (riqueza, familia, salud, etc.) desde el 5.º estadio en el que sólo la virtud es un bien en sí, por respecto al cual las demás cosas son medios. Se entiende también la definición de la virtud como una «disposición racional consistente» (SVF, 1,202), que hace de la ética estoica una instancia tan rigurosa y exigente, pues un solo fallo basta para descalificar a un hombre como virtuoso por falta de *continuidad* (4.^a). En realidad, los actos de virtud aislados son siempre «intermedios» y sólo puede hablarse de *virtud* en un sentido *total y absoluto*, cuando un hombre está gobernado por una disposición tal, que no sólo es capaz de obrar rectamente, sino incapaz de obrar de otro modo. Solo las acciones morales del sabio (*avis rara como Sócrates y Diógenes*) son *perfectas*.

c) Destino y libertad

Desde la perspectiva así alumbrada se atisba ya la solución de los estoicos a la segunda aporía. Si sólo el *sabio* elige «oportunamente» en toda ocasión, vale decir que sólo él está *libre* de ofuscación, de ignorancia y de pasiones. Los estoicos transforman el significado de la *libertad* en este sentido, haciéndola coincidir con la *necesidad*. No se trata de la libertad de acción, puesto que toda acción externa está determinada por el Destino, sino de una forma de liberación interna. Quien es consciente de sus propias determinaciones y las acepta, comprende que cambiar el curso del mundo es un capricho inútil, del que se libera. De este modo, la libertad no es más que la capacidad de entender el mundo racionalmente y la habilidad o prudencia de ajustar nuestras acciones al curso más racional, que es el del cosmos. Long destaca la incidencia de esta doctrina, no sólo en Espinosa y Kant, sino en el estado actual del asunto:

«Por cuanto conocemos hoy día, la libertad de la voluntad no es más que un fenómeno de la conciencia humana. Las acciones humanas podrían estar relacionadas causalmente con sucesos antecedentes, de suerte que, en principio, llegasen a explicarse plenamente por leyes físicas y químicas... Parte del interés contemporáneo por el estoicismo se funda en su intento por elaborar una teoría moral altamente desarrollada, con hechos objetivos, que dan razón de tendencias humanas innatas, influencias del entorno y leyes que gobiernan todos los fenómenos naturales» (p. 202).

d) Política y cosmopolitismo

Pero más que de su coherente teoría, el estoicismo se enorgullece de su valor práctico para la vida, para el logro de la pericia moral. El esfuerzo, la *fortaleza* (socrática) y el autodomínio tallan el acerado carácter de quien avanza resueltamente por el estrecho sendero de la virtud. La virtud exige fuerza de voluntad, tesón y tensión, ascetismo, cualidades consignadas en su célebre lema: *sustine et obstine* («aguanta y renuncia»). Epicteto y los estoicos romanos así lo enfatizan:

«¿Qué es lo que necesitamos más para ponerlo todo en orden? La voluntad. ¿Qué es lo que salva al hombre del hambre, de la esclavitud y del abismo? La voluntad. ¿Hay algo más fuerte en el hombre?» (*Dis*, 11,17).

Por eso frente al extravagante individualismo de los cínicos y a la retirada epicúrea al sosiego del jardín, los estoicos propugnan una intensa participación [116] en la vida pública, pues en la política se juega el destino del cosmos, del que se sienten solidarios. Su radical teoría política, que aboga por la supresión de las instituciones fundamentales (dinero, familia, *status* hereditario) como factores de división social, se fundamenta en su naturalismo y posee resonantes efectos críticos sobre la sociedad helenística. Por naturaleza, hombres, mujeres, bárbaros y esclavos somos iguales, pues participamos del mismo *logos*. Todos tenemos los mismos *derechos naturales*, pues somos ciudadanos del mismo mundo. Puesto que el hombre es un «animal comunitario» (*zoon koinonikón*), está unido a toda la *humanidad* por vínculos de amor y destinado a formar con ella un «Estado Universal». Este cosmopolitismo a ultranza constituye la coherente e integrada respuesta del estoicismo a la nueva situación política creada por el helenismo. Durante el imperio romano, los cristianos usurparán estas originales ideas.

BIBLIOGRAFÍA

- Ediciones príncipe más importantes:

Fragmente der Vorsokratiker, ed. de H. DIELS y W. KRANTZ, Berlín, Weichmannsche Verlagbuchhandlung, 5.^a ed., 1934, 3 vols.

Oeuvres complètes de Platon, ed. de G. BUDE, París, P.U.F., «Les Belles Lettres», 24 vol., 1921-56; Referencias a la ed. de HENRI ESTIENNE, Ginebra, 1578, 3 vol., in fol.

Aristotelis Opera, ed. de la Academia de Berlín, 5 vols. 1831-70, De BEKKER, el *índex* (V) es de H. BONITZ; Redd, de I, II, V, por O. GIGON, 1961-62 (Berlín, De Gruyter).

Stoicorum Veterum Fragmenta, ed. de H. VON ARNIM, 4 vols., reimp. Stuttgart, 1964.

- Manuales y monografías (preferentemente en castellano).

AUBENQUE, Pierre: *Le problème de l'être chez Aristote*, P.U.F., París, 1962 (Vers.

- cast. de Vidal Peña, en prensa).
- ADRADOS, F. R.: *La democracia ateniense*. Alianza Universidad, Madrid, 1975.
- BRÓCKER, W.: *Aristóteles*, Ed. Univ. de Chile, 1963 (vers. cast. F. Soler).
- BURNET, J.: *Early Greek Philosophy*, Blak, Londres, 4.^a ed. 1930.
- BUENO, G.: *La metafísica presocrática*, ed. Pentalfa, Oviedo, 1974.
- CAPELLE, W.: *Historia de la filosofía griega*. Credos, Madrid, 1972.
- CORNFORD, F. M.: *La filosofía no escrita*. Barcelona, Ariel, 1974.
- CUBELLS, F.: *Los filósofos presocráticos*. Seminario de Valencia, 1965.
- CHATELET, F.: *El pensamiento de Platón*. Barcelona, Labor, 2.^a ed., 1973.
- ELORDULY, E.: *El estoicismo*, 2 vols.. Madrid, Credos, 1972.
- FARRINGTON, B.: *Ciencia griega*. Buenos Aires, Hachette, 1957.
- FARRINGTON, B.: *Ciencia y filosofía en la antigüedad*. Barcelona, Ariel, 1971.
- FARRINGTON, B.: *La rebelión de Epicuro*. Barcelona, Laia, 1968.
- CIGON, O.: *Los orígenes de la filosofía griega (De Hesiodo a Parménides)*. Madrid, Gredos,
- GARCIA, R.: Una teoría de la imagen y la publicidad en Platón. Oviedo, Eikasía, 2001.
- GOMPERZ, T.: *Pensadores griegos*. Asunción del Paraguay, Guaranía, 1952.
- GRUBE, G. M. A.: *El pensamiento de Platón*. Madrid, Gredos, 1973.
- GUTHRIE, W. K. C.: *Los filósofos griegos*. México, F.C.E., Brev. 88.
- HEGEL, G.W.F.: *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, Vol. I y II. México, F.C.E., 1977.
- [117]
- JAEGER, W.: *Paideia; los ideales de la cultura griega*. México, F.C.E., 3.^a ed. 1974.
- JAEGER, W.: *Aristóteles*. México, F.C.E., 1946.
- JAEGER, W.: *La teología de los primeros filósofos griegos*. México, F.C.E., 1952.
- KIRK, G. S. y RAVEN, J. E.: *Los filósofos presocráticos*. Madrid, Gredos, 1969, n.º 63.
- LAERCIO, D.: *Vidas de los filósofos más ilustres*. Madrid, Buenos Aires, Espasa Calpe, 3 v.
- LONG, A. A.: *La filosofía helenística*. Madrid, Revista de Occidente, 1975.
- LUKASIEWICZ, J.: *La silogística de Aristóteles*. Madrid, Tecnos, 1977.
- MARX, K.: *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro*. Madrid, Ayuso, 1971. Buenos Aires, Devenir, 1965.
- MATES, B.: *Stoic Logic*. Los Angeles, Berkeley, 2.^a ed. 1961.
- MONDOLFO, R.: *Heráclito*. México, Siglo XXI, 1967.
- MONTERO, F.: *Parménides*. Madrid, Gredos, 1960.
- MOREAU, J.: *Le sens du platonismo*. París, Belles Lettres, 1967.
- NESTLE, W.: *Historia del espíritu griego*. Barcelona, Ariel, 2.^a ed., 1975.
- NUYENS, F.: *L'evolution de la psychologie d'Aristote*, Lovaina, 1948 (trad.).
- PARAIN, Brice (director): *Historia de la Filosofía*, Vol. 2, *La filosofía griega*. Madrid, Siglo XXI, 1969.
- REYES, Alfonso: *La filosofía helenística*. México. F.C.E., 1959.
- RIST, J. M.: *Epicurus: an Introduction*. Cambridge Univ. Press, 1972.
- ROBÍN, L.: *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Ansióte*, París, 1908 (2.^a ed. Hildesheim, 63).
- ROBÍN, L.: *El pensamiento griego*. Barcelona, Cervantes, 1935.
- RODIS-LEWIS, G.: *Platón*. Madrid, Edif., 1977.
- ROSS, W. D.: *Aristóteles*. Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1957.
- SAMBURSKY, S.: *The Physical World of the Greeks*, Londres, Routledge and Kegan

- Paúl, 1956.
- SARTON, G.: *Historia de la ciencia*, Eudeba, Buenos Aires, 1959, vol. I.
- TAYLOR, A. E.: *El pensamiento de Sócrates*, F.C.E., México.
- THOMSON, G.: *Los primeros filósofos*. México, 1959.
- TOVAR, A. y Otros: *Problemas del mundo helénico*. Cuad. de la Fund. Pastor, 1961.
- VARIOS.: *El concepto de hombre en la antigua Grecia*. Madrid, 1955.
- VERNANT, J. P.: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona, Ariel, 1973.
- VERNANT, J. P.: *Les origines de la pensée grecque*. París, P.U.F., 1962 (vers. cast. Buenos Aires).
- ZELLER, Eduard: *Fundamentos de la filosofía griega*. Buenos Aires, Siglo XX, 1968.