

Olof Gigon

PROBLEMAS  
FUNDAMENTALES  
DE LA  
FILOSOFIA  
ANTIGUA

BIBLIOTECA  
UNIVERSIDAD  
PANAMERICANA



COMPañA GENERAL FABRIL EDITORA  
Buenos Aires

Título del original alemán:  
GRUNDPROBLEME DER ANTIKEN PHILOSOPHIE

© by A. Francke AG. Verlag. Bern

Traducción de  
NELLY SCHNAIT Y ZOLTAN SZANKAY

con notas de  
CONRADO EGGERS LAN

CLASIF. 180/G 52  
ADQUIS. 7259 (F)  
FECHA. 21-XI-94  
COSTO.                     



007259

IMPRESO EN LA ARGENTINA  
PRINTED IN ARGENTINA

Queda hecho el depósito que previene la ley número 11.723.  
© 1962 by COMPAÑÍA GENERAL FABRIL EDITORA, S. A., Bs. As.

La exposición siguiente constituye un panorama de conjunto y un intento de replantear algunos problemas, en su mayor parte algo descuidados hasta el presente.

La misma no se dirige a los especialistas y se abstiene de toda polémica con éstos; renuncia conscientemente a la mención de la bibliografía moderna, aunque creo que no he omitido nada esencial. Mientras para la tercera sección se disponía de una abundante literatura, no sucedía lo mismo en el caso de la segunda, y en cuanto a la primera, sólo existían trabajos aislados: había que estructurarla de nuevo casi por completo a partir de los textos antiguos mismos. Por ello tiene ante todo el carácter de un experimento; yo mismo soy totalmente consciente de su insuficiencia. Pero tal vez permita a alguien formarse una idea de un conjunto de problemas que merece más importancia que la que se le otorga en general.

Por estos motivos he puesto citas — sólo en la primera y segunda parte — de los pasajes de los textos más importantes, mediante una selección de notas. Avalar con citas la tercera parte habría sido una tarea ilimitada. Puede bastar con remitir al no-especialista a traducciones de los fragmentos de los presocráticos, de obras de Platón y Aristóteles, de los fragmentos de los estoicos y epicúreos y de los escritos filosóficos de Cicerón, que han aparecido en la Biblioteca del Mundo Antiguo a cargo de K. Hoehn y W. Rüegg (Editorial Artemis, Zürich)<sup>1</sup>; además a la traducción de Diógenes Laercio hecha por O. Apelt, en la

<sup>1</sup> Lamentablemente, en español hay muy pocas traducciones de textos filosóficos griegos que puedan ser recomendadas; la mayor parte son versiones indirectas y sumamente deficientes hasta para el lector profano

Biblioteca Filosófica (Editorial F. Meiner, Hamburgo)<sup>2</sup>. El especialista, naturalmente, recurrirá siempre a los textos griegos y latinos, especialmente a los *Doxographi Graeci*<sup>3</sup> de H. Diels y a los *Fragmente der Vorsokratiker*<sup>4</sup>, de H. Diels y W. Kranz. Las dos obras mencionadas en último término necesitan por cierto de una renovación radical. También son de utilidad los tres tomos de textos que con el título de *Greek Philosophy* ha publicado últimamente C. J. de Vogel (Editorial Brill, Leiden).<sup>5</sup>

Debo agradecer al editor de esta obra que con paciencia haya soportado múltiples demoras en la elaboración del manuscrito.

También corresponden unas palabras de recuerdo agradecido a mi padre, quien todos los años, en medio de su actividad como médico muy exigido y de investigador en su especialidad, supo siempre hacerse tiempo para ocuparse de los problemas de la filosofía antigua aquí tratados.

---

menos exigente. Además, no existe ninguna traducción completa de los presocráticos, estoicos y epicúreos; sólo las hay de grupos de filósofos o filósofos aislados, entre las cuales debe destacarse la que contiene el libro de F. Montero Moliner *Parménides* (Madrid, 1960). La editorial Aguilar ha editado en Buenos Aires una versión de Heráclito por Luis Farré y varios diálogos de Platón en traducciones discretas. El Instituto de Estudios Políticos de Madrid ha publicado ya varias ediciones bilingües de Platón y Aristóteles de excelente calidad (puede ser destacada la de la *República*, por J. M. Fabón y M. Fernández Galiano). De estos dos grandes filósofos son, en general, las más dignas de confianza las ediciones bilingües de "Les Belles Lettres" y "Classical Loeb", en francés-griego e inglés-griego, respectivamente. Para los estoicos, además de la monumental recopilación de von Arnim, inaccesible al lector profano, se puede encontrar una buena selección en italiano de N. Festa en la editorial Laterza. Finalmente, para suplir en parte la señalada deficiencia editorial, y a la vez como libro de propedéutica en el estudio de la filosofía griega, no debe dejar de mencionarse la excelente selección de textos — con breves pero orientadoras indicaciones — de Rodolfo Mondolfo, *El pensamiento antiguo* (Buenos Aires, Losada, 2 tomos), cuya última edición contiene además un apéndice bibliográfico. (C. E. L.)

<sup>2</sup> En español podemos mencionar la traducción de José Ortiz y Sanz (Buenos Aires, 1947, El Ateneo), con el título: *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. (C. E. L.)

<sup>3</sup> Esta obra contiene una reconstrucción del tratado de Teofrasto *Doctrinas de los físicos*, perdido en su totalidad, efectuada por Diels a través de un escrito atribuido a Plutarco y otro de Estobeo, cuya coincidencia se debería a haberse basado ambos autores en una misma fuente, que sería una recopilación de un tal Aecio (siglo II d. C.); éste, a su vez, habría transcritos pasajes íntegros de Teofrasto, al que tampoco habría conocido directamente, sino a través de un epítome compuesto en el siglo I a. C. Estas "doxografías", a pesar de lo hipotético de la reconstrucción tras tantos intermediarios y teniendo en cuenta que el propio Teofrasto no estaba siempre en posesión de los mejores elementos para hacer sus afirmaciones y además era parte interesada, siguen siendo de gran valor para desentrañar el pensamiento presocrático. (C. E. L.)

<sup>4</sup> Esta obra en tres tomos (el tercero contiene los índices), a pesar de que la selección y clasificación resultan a veces discutibles ahora, constituye la más importante recopilación referente a los presocráticos (e incluso sofistas). Dentro de cada filósofo (que en la sigla recibe un número) se encuentran agrupados bajo una letra A los testimonios acerca de su vida y doctrina, y bajo una letra B las citas — hechas por autores postaristotélicos, con excepción de algunas de Platón y del mismo Aristóteles — que se consideran textuales, y por consiguiente reciben el nombre de "fragmentos". A veces se agrupan imitaciones dentro de una letra C. (De este modo, p. ej., la sigla 22B51 remite al fragmento 51 de Heráclito.) Los fragmentos son presentados en forma bilingüe; los otros textos únicamente en griego. (C. E. L.)

<sup>5</sup> C. de Vogel, *Greek Philosophy: a Collection of Texts selected and supplied with some notes and explanations* (Leiden, 1953 y sigs.); esta selección, exclusivamente en griego, abarca toda la historia de la filosofía griega. (C. E. L.)

OLOF GIGON

Muri (Berna), diciembre de 1958.

No sólo las concepciones filosóficas cambian con el correr del tiempo. Tampoco la mirada sobre la historia de la filosofía permanece siempre igual. Hace tiempo era usual presentar un sistema al lado del otro, en resúmenes minuciosos. A lo largo de su sucesión interminable, el visitante podía pasearse como en un museo, en el cual hay que ver en serie mecanismos relucientes, a lo sumo ingeniosos y complicados, pero fuera de uso desde largo tiempo atrás. Se ha señalado más de una vez cómo se ha preparado el camino para conocimientos valederos por medio de tales construcciones, y nosotros nos cuidaremos de subestimar dichas connotaciones. Mas el lector, de ningún modo llega a saber qué fue lo que impulsó a construirlas y lo que la gente de su época pensó sobre ellas y se propuso con ellas. Sin embargo, son estas preguntas precisamente las que hoy nos interesan.

En la actualidad no nos basta en absoluto estar informados acerca de los sistemas. Queremos seguir el pensamiento filosófico en su devenir y actuar históricos. De dónde viene y adónde conduce. Cómo ha sucedido que un pensamiento determinado haya sido expresado por primera vez precisamente por este filósofo, y en esta conexión determinada. Y cómo ha repercutido, una vez expresado, sobre el filósofo mismo, y de qué modo sobre aquellos otros a los cuales se dirigía el filósofo. Qué influencia ha ejercido en general la filosofía sobre el curso de la historia, y cuándo no ha ejercido influencia alguna. Estas son, más o menos, las preguntas que hoy nos parecen especialmente importantes. No podemos ser de aquellos a quienes no importa nada la fidelidad y adecuación a la

realidad de una afirmación filosófica, y que equiparan el penoso trajinar previo a la concepción con un fracaso teatral, para terminar finalmente en el desierto de una pura historicidad. Pero no por eso es lícito despojar de historicidad ni a la filosofía más perfecta, pues corresponde a la esencia de toda filosofía, la manera como se ha acreditado en su puesto en la acción.

Desearíamos, pues, ver los sistemas filosóficos en acción. Esto conduce a tres puntos de vista principales. El título de este libro designa al primero de ellos: debe irse tras los problemas. Pues la historia de la filosofía es ante todo la historia de una cantidad de problemas, en último término no demasiado grandes, dados originariamente. Algunos surgen con fuerza desde el comienzo, otros salen a la luz tarde y por caminos increíblemente enredados; con el correr de las generaciones se aclaran y se diferencian, se unen con otros problemas, pueden quedar encubiertos por éstos o pasar durante siglos por "problemas aparentes" y ser liquidados y eliminados como tales.

Más de una vez los problemas más importantes surgen en forma de conceptos. Piénsese en palabras como "naturalidad", "fin", "causa", etcétera. Una segunda sección será consagrada a su historia. Desde el tercer punto de vista, por fin, preguntaremos por la figura histórica de la filosofía: ¿Qué se entiende en las distintas épocas por filosofía? ¿De qué manera es delimitada? ¿Cuál es su rango en la estructuración del quehacer humano, cuál su real influencia y cuál la posición social y política del filósofo?

Mientras la historia por problemas ya existía en la antigüedad junto a la descripción de los sistemas, la pregunta por la situación histórica del filósofo sólo se ha tornado importante en los últimos tiempos. Antes fue tratada muy raramente o en acotaciones marginales. Aquí intentaremos darle la importancia que merece.

Por consiguiente nuestra exposición se dividirá en tres partes. Enfocaremos sucesivamente la filosofía de la antigüedad como fenómeno histórico, sus conceptos fundamentales y sus problemas principales.

Hay algo más. No resulta superfluo hoy subrayar que la filosofía, tanto en lo que se refiere a las palabras como a los temas, ha nacido con los griegos, y que existe filosofía, en el auténtico sentido de este concepto, exclusivamente dentro de la tradición procedente de los griegos. En

realidad, no se puede impedir a nadie denominar filosofía a la sabiduría de la vida china y a las especulaciones indias; tampoco se puede prohibir a ningún hombre aplicar el concepto de democracia — igualmente griego — como mejor le plazca. Pero si nuestro instrumental de conceptos debe conservar su sentido, debe permanecer en los contenidos que la historia ha creado y puesto a nuestra disposición. No podemos impedir a nadie valorar en mucho, por convicción o por política, a los clásicos indios y chinos. Pero éstos no tienen nada que ver con lo que desde Platón y Aristóteles estamos históricamente obligados a llamar filosofía.

# I. LA UBICACION HISTORICA DE LA FILOSOFIA ANTIGUA

## 1. DEFINICION DE SU ESENCIA

Ante todo cabe la pregunta de qué es lo que en líneas generales la antigüedad denominó filosofía. Esta pregunta es tanto más legítima y urgente cuanto que la filosofía no posee un ámbito de objetos dado de antemano y delimitado en forma evidente. La medicina, la astronomía o la poética son empresas cuyo círculo de tarea es claro para cualquiera: puede ampliarse o restringirse, pero en sustancia está determinado unívocamente y escapa a toda discusión. Se puede ir aún más lejos y afirmar que ha habido presuntamente medicina, astronomía y poética desde que el hombre es hombre. La filosofía, por el contrario, no se ha dado desde siempre, y formular su objeto constituye un asunto tan difícil como delicado.

Con los griegos tenemos que manejarnos con suma cautela. Por cierto que nos han legado toda una serie de definiciones de filosofía. Pero antes de volvernos hacia ellas, intentaremos bosquejar lo que yace en el fondo de ellas como sustrato común.

En el sentido más general, este sustrato consiste en la pretensión de conocer la verdad sobre las cosas y enseñarla. El filósofo quiere saber real y efectivamente cómo es todo. Por eso es antifilosófica la opinión de la gente que se contenta con las impresiones superficiales, pasa por alto los problemas más difíciles y permanece ante los fenómenos más inofensivos en cándido asombro. A través de toda la antigüedad se desenvuelve la polémica de los filósofos contra la multitud, que se figura saber lo que no sabe, y que está aferrada a las cosas cuya futilidad el fi-

lósofo ha adivinado ya desde hace tiempo. Pues su más noble tarea es penetrar a través de la maraña de lo creído sin examen, para conocer detrás de ella la realidad. A este concepto de la realidad, que ya desde un comienzo resuena en forma polémica, la filosofía griega llama naturaleza (*φύσις*). Naturaleza es el ámbito que en todo caso existe ya ante el hombre y frente al cual toda opinión se revela como vana y toda fabricación como impotente. A él tiende la filosofía, que infatigablemente trata de sacarlo a la luz.

Lo que sin embargo hace difícil esta tarea es el hecho de que para el filósofo griego la opinión de la gente no existe meramente en la forma de tradiciones, pretensiones y temores multiplicados hasta el infinito: más bien se halla condensada en cierto modo en las monumentales imágenes de la poesía. Como es notorio, la poesía no quiere reconocer la realidad de las cosas; inventa, bien que de manera que sus invenciones son semejantes a la realidad. No produce saber sino esparcimiento. Narra lo que el hombre escucha con placer, lo que puede cautivarlo, emocionarlo, seducirlo. Tanto sus contenidos como su forma lingüística actúan por medio de una especie de magia. La verdad le es indiferente. Y no se debe olvidar que al comienzo de la historia griega hay un poeta, Homero, y que su obra no es un balbuceo primitivo del cual la posteridad en parte se haya avergonzado y en parte recordado con emoción (como era aproximadamente el caso con las primeras producciones de la poesía latina). Para sus sucesores su obra significó no sólo el comienzo, sino el punto culminante, insuperable, de la poesía griega. Con la autoridad e influjo de Homero no puede compararse nada, a no ser la tragedia ática, que, con todo, espiritualmente fue sólo su criatura. Este poder ha sido sentido por la filosofía griega de todos los tiempos como su verdadero y más peligroso contrincante. A las hermosas mentiras del poeta quiere contraponer la verdad, y nada más que la verdad. No quiere cautivar a sus oyentes, sino mostrarles las cosas como realmente son.

Pero esto nos conduce a un tercer momento, que aquí hay que explicar. La poesía es antifilosófica no sólo porque inventa, sino también porque trata conscientemente de ganar a la gente. A ella le importa el éxito, y exitoso es lo que gusta. Este carácter lo tiene en común con otro

poder: la política. Al filósofo se contraponen por un lado el poeta; por otro, el político. Por mucho que el quehacer del poeta se diferencie del que es propio del político, frente al filósofo ambos están unidos en buscar no la verdad, sino el poder sobre las almas de la gente, y precisamente por eso quedan atados a las opiniones y deseos de la gente. También la oposición con el ámbito político se desenvuelve durante las centurias de la filosofía griega; acaso en forma no tan constante como la que tiene lugar con la poesía, pero no menos intensamente.

Por lo demás, ni en un caso ni en el otro se queda simplemente a la defensiva: más bien la filosofía ha buscado con frecuencia someter al contrario. Ha creado programas de poesía filosófica y de gobierno filosófico, por cierto que reconociendo también siempre la imposibilidad de realización de estos programas. Entre la pretensión de conocer las cosas tal como son en realidad y el arte de afirmarse con éxito entre la gente, no cabía, en último término, ningún acuerdo posible. Y en todo momento en que en la antigüedad determinados filósofos buscaban desacreditar a sus adversarios mediante el reproche de que eran filósofos aparentes, afirmaban que éstos sacrificaban la verdad al éxito del público.

Sin embargo, no toda preocupación por la verdad es, sin más, denominada filosofía. Basta sólo con recordar las obras antiguas de historia, que en todas las épocas se han propuesto expresamente relatar, más allá del elogio, censura o invención, cómo han pasado las cosas en verdad. En contraposición a esto, ¿qué es la verdad y la realidad que tiene en vista el filósofo?

La filosofía griega es dominada, desde el principio hasta el fin, por dos tipos de problemas.

En primer lugar, y ante todo, nace la pregunta por el "todo". La filosofía trata de concebir el conjunto de las cosas dadas como una totalidad, con lo que se piensa que se ha de poder descubrir en ellas una conexión ordenada y plena de sentido. Lo individual no existe por sí solo a su gusto, sino que en verdad posee su lugar determinado en un sistema cerrado. Si se trata de la esfera de los objetos, este sistema se desarrolla en el tiempo y en el espacio, si se trata de la de los valores, nos las tenemos que ver con una jerarquía espiritual. Demos aún un paso más: en la categoría del tiempo la filosofía griega se pregunta por aque-

lo que existía en el comienzo y desde el comienzo; trata de aclarar el camino que va desde los orígenes hasta el presente mundo diferenciado, como un proceso en cierto modo genealógico. En la categoría del espacio comprende al mundo como un cuerpo cerrado, que es mantenido unificado dentro de determinados límites. En su interior está organizado de un extremo al otro, sea en el sentido de una obra de arte o en el de un organismo vivo. No de otra manera sucede con la esfera de los valores: también allí la filosofía comienza con organizar los valores en un sistema; se pone de relieve un valor originario, con respecto al cual son ordenados todos los demás valores a la distancia conveniente.

Evidentemente hay tres conceptos de los cuales siempre se depende: el del todo en general, el del orden y el del origen. Ellos orientan la pregunta filosófica por la realidad.

Hay que añadir que bien puede decirse que en el concepto del origen está el acento polémico más fuerte. El origen no sólo es el primer miembro de una serie, sino también lo que es más duradero y posee verdadera consistencia. El camino que conduce al origen significa siempre un remontarse por encima de todo lo que está actualmente presente para cualquiera. En el mundo de los objetos el origen es aquello que está en la base de todo y que sin embargo permanece oculto a la gente. En la esfera de los valores consiste en un valor que existe en forma independiente de las opiniones y deseos de la gente, porque está fundado en la condición real del hombre en general.

En el concepto del orden tiene vigencia lo que se suele llamar, con una palabra no muy hermosa, el carácter racional de la filosofía antigua. Para los griegos la verdad se da a conocer en la condición de ordenamiento. Por eso para ellos lo perfecto es siempre también algo limitado, y por eso se siente la filosofía griega emparentada con las ciencias matemáticas. Esto vale ante todo para Platón; pero no sólo para él. A la inversa, puede decirse que aquellos sistemas que conceden un lugar a lo infinito y su arbitrariedad (por ejemplo la doctrina de Demócrito), sin querer saber sobre las matemáticas, pueden ser calificados, sin excepción, como sistemas de la resignación. Puesto que el espíritu humano no puede evidentemente descubrir el orden que busca, y que por derecho propio debe

existir en las cosas, no le queda honestamente otra cosa que conformarse con el desorden manifiesto.

Finalmente, de la pregunta por el todo se pueden extraer dos consecuencias: una objetiva y otra metódica. Desde el punto de vista de la cosa, no cabe ninguna duda de que el concepto del todo, como el de lo que abarca todo, conduce, juntamente con el concepto del origen, como el de lo que yace en la base de todo, a un tercer concepto, que viene a representar el centro propiamente dicho de toda filosofía: el concepto del ser. Cuando por primera vez (en "Parménides") se trata del ser y del ente, es éste tanto el todo real y verdadero, junto al cual no existe ninguna otra cosa, como también el origen, a partir del cual debe ser explicado incluso nuestro mundo de la opinión.

Desde el punto de vista metódico, la pregunta por el todo constituye la esencia de la filosofía como una ciencia universal, que como tal se diferencia de las ciencias particulares. Por cierto que los límites han permanecido siempre fluctuantes en la antigüedad. Un Aristóteles (para citar sólo un caso) ha incluido en la filosofía toda una cantidad de problemas que hoy encuadramos en ciencias especiales. En general, vale sin embargo también para los griegos el principio de que la filosofía comienza allí donde las investigaciones son conducidas con miras al ser omnicomprendivo, a los últimos orígenes y al valor supremo. En varias disciplinas, como medicina, geografía o retórica, se han originado vivas discusiones acerca de cuáles deben ser sus relaciones con la filosofía. Por un lado se dice que sólo la filosofía podría dar a estas disciplinas el fundamento y la orientación adecuados; por otro, que los efectos de la filosofía prácticamente sólo perturban, y que cada disciplina podría desarrollarse en forma fructífera únicamente en la medida en que permanece autónoma en cuanto a objeto y método.

Por lo demás la pretensión de la filosofía de ser la ciencia del todo encerraba algunos puntos problemáticos. En principio podría parecer que el filósofo está obligado a conocer todo en una totalidad enciclopédica. Pero esto de hecho era imposible. La única salida de la dificultad era la fórmula algo precaria de que el filósofo debía conocer, "hasta cierto grado", las regiones de objetos particulares a partir de las cuales se construye el todo (en el sentido que sea). Debía conocer la estructura del cuerpo humano



o en general los problemas de la economía casera en sus rasgos esenciales y sin pretender equipararse al especialista. También para un cumplimiento realista de las tareas específicamente filosóficas, que se dirige al todo y al origen del todo, bastaría un conocimiento resumido de las cosas individuales. Como se ve, existen aquí dificultades que hasta hoy no han perdido mucho de su actualidad.

A esto se agrega que en la filosofía griega, junto a la pregunta dirigida al sistema de las cosas, se origina una segunda cuestión, que es mentada cuando oímos en Platón y otros que el asombro es el comienzo de todo filosofar. Lo que se quiere decir con esto es: el hombre encuentra a veces, tanto en la naturaleza como en la historia, fenómenos que son extraños, asombrosos o intranquilizadores, porque no sabe explicarlos. Hay eclipses de sol, terremotos, criaturas monstruosas, costumbres particulares de tiempos pasados o de pueblos extranjeros. Reflexiona sobre estas cosas. En ocasiones está propenso a conjeturar, no sin temor, que un dios está interviniendo. Pero ante todo, cuando se trata de un griego, siente la exigencia de inquirir una explicación racional que lo libere del asombro y del miedo. Y la antigüedad considera el producir tales explicaciones como una de las tareas principales de la filosofía.

Al primero de ambos círculos de preguntas y tareas fundamentales podemos denominarlo "construcción del sistema"; al segundo lo designaremos adecuadamente como "investigación del problema". Pues aquí no se trata ya del ordenamiento conjunto de un todo cósmico; acá la filosofía se acredita en el problema aislado. Es válido resolver, con una serena sagacidad combinadora, los enigmas y milagros aparentes atribuyéndolos a causas comprensibles. No es necesario explicar minuciosamente que a estos dos tipos básicos de trabajo filosófico corresponden también distintos estilos literarios y humanos. La construcción de sistemas conserva hasta en tiempos tardíos algo de la imponencia de las teogonías arcaicas. La investigación de problemas, por el contrario, se condensa en series de problemas sólo débilmente entrelazados (tales como las que nos han sido legadas por la escuela de Aristóteles) y poseen un inequívoco carácter aclaratorio. Además no vacila en ocuparse hasta de las más peregrinas insignificancias y en discutir acerca de las posibles causas, no mera-

mente de los meteoritos y terremotos, sino también del estornudo y de la calvicie. Lo único que sigue siendo filosófico en tales casos, según nos parece, es la suposición principal de que no hay fenómeno alguno del que no se pueda y deba indicar una causa comprensible. Más adelante nos ocuparemos del concepto de causa como tal, que aquí ocupa el lugar central.

Naturalmente, la investigación de problemas queda, al lado de la construcción de sistemas, relegada a un plano secundario. Pero considerada desde el punto de vista histórico existe entre los griegos desde el comienzo, y no se la puede omitir en el cuadro general de la filosofía antigua. Y esto vale, como se verá en seguida, para los dos ámbitos en los cuales se divide la filosofía según los objetos, y que nosotros denominaremos provisionalmente con los antiguos nombres de Física y de Ética.

De esta división de la filosofía hemos de hablar más detalladamente en el capítulo siguiente. Aquí sólo debemos poner de relieve en forma explícita lo que hasta ahora era supuesto tácitamente. En el ámbito de la Física, cuyo objeto representa, al decir de los antiguos, el conjunto de los seres animados e inanimados incluidos en la totalidad cósmica, se da por supuesto tanto la construcción de sistemas dirigidos a la totalidad, como la investigación de problemas ligados a lo particular. Y no de otro modo acontece en la esfera de la Ética. También allí comienza el filosofar con el bosquejo de sistemas cerrados; y ya desde temprano se suma la ocupación con problemas individuales (aunque nosotros sólo lo conocemos ahora fragmentariamente), la interpretación de situaciones éticas particularmente paradójicas, complicadas o extremas. En una obra extensa como la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles se entrecruzan sin cesar los puntos de vista sistemático y problemático.

Mas dejemos esto y volvamos al comienzo de nuestro bosquejo. Hemos acentuado que el impulso elemental de la filosofía griega está dirigido a aquella realidad que no conoce la opinión ingenua de la gente. En lo que hace a la gente, la filosofía se halla en una situación verdaderamente ambigua. Por una parte parece estar frente a la gente como un señor con respecto a sus súbditos ignorantes, o hasta como la divinidad frente a los hombres. El conocimiento de la esencia real del todo es indudablemente un

privilegio que pertenece a la divinidad. No debemos por tanto admirarnos de que, desde los socráticos, haya sido sostenida la tesis de que el filósofo es el verdadero rey, ni de que en la época helenística resurja el pensamiento de que el filósofo puede pretender igualarse a Dios mismo en perfección. Pero por otra parte la lucha contra la opinión de la gente significa el rechazo de la totalidad de las tradiciones históricas, de los usos y concepciones en los que se mueve la comunidad histórica. El filósofo se sale por consiguiente de la comunidad. Su actividad se desarrolla de manera extraña, a veces en forma francamente chocante; se convierte en una especie de "bicho raro", que vive apartado y contra todas las reglas reconocidas de juego. Piénsese en Diógenes el Cínico, para mencionar sólo a aquel que de entre todos se movió con más rudeza.

Al retrato de la filosofía antigua pertenecen ambos rasgos, tanto el de despótico como el del individuo estafalario y paradójico. Pues ambos llegan más allá del arbitrario enfoque de primera vista de la gente.

Con esto estamos preparados para echar una mirada a algunas afirmaciones antiguas acerca de la esencia de la filosofía, que han de conferir algún colorido a los bosquejos precedentes. La descripción más completa y cuidadosa acerca de la esencia de la filosofía en la antigüedad probablemente haya sido dada por Aristóteles en el primer libro de su obra *De la filosofía*, perdida para nosotros. Nos han sido legados unos pocos fragmentos, y sobre todo dos resúmenes más grandes, que Aristóteles mismo ha confeccionado<sup>1\*</sup>. En uno se halla un párrafo que muestra claramente que la propia definición de filosofía de Aristóteles (como la ciencia de las primeras causas) concuerda completamente con las concepciones que de la esencia

\* *Metafísica*, 982a4-b7 y *Ética a Nicómaco*, libro VII (Z), cap. 7.

<sup>1</sup> Los fragmentos del *De la filosofía*; además, de la recopilación clásica de V. Rose (*Aristotelis que ferebantur librorum fragmenta*, Leipzig, 1886), hoy en día inaccesibles para el lector sudamericano como no sea en microfiches, se hallan, en griego, en la nueva recopilación de W. D. Ross (*Aristotelis, Fragmenta selecta*, Oxford Classical Texts, 1945, págs. 73-96), bajo cuya dirección han sido traducidos al inglés (*The Works of Aristotle*, volume XII: Select Fragments, Oxford, 1952, págs. 78-99). En español puede hallarse la traducción, con amplio comentario de algunos fragmentos, en la versión del *Aristóteles* de W. Jaeger (México, 1946, cap. VI: El manifiesto *De la filosofía*, págs. 146-193), hecha por J. Gaos. (C. E. L.)

de la filosofía se encuentran en otras partes. A guisa de catálogo son mencionadas y explicadas seis definiciones: 1. La filosofía es el saber acerca de todo, aunque no en un sentido enciclopédico, sino en el sentido de la sabiduría de los principios. 2. Es el saber acerca de las cosas más difíciles, por ende de aquellas que están situadas a mayor distancia de las personas atadas a la percepción sensible. 3. Es el saber más exacto desde el punto de vista del método, que según Aristóteles aspira una vez más a convertirse en saber acerca de los principios. 4. Constituye el saber más absolutamente comunicable, a lo cual Aristóteles anota que la enseñanza fundamental es precisamente la de las causas de los fenómenos. 5. Es un saber que posee su valor en sí mismo y no es adquirido como medio para cualquier otro fin, lo cual es aplicable, nuevamente, sólo al saber de las primeras causas. 6. Finalmente, es cosa de la filosofía el gobernar y mandar; su capacidad para ello proviene de que es no sólo la ciencia de las primeras causas sino también de los últimos principios.

Hasta ahí Aristóteles. Nosotros debemos dejar por cuenta del lector el ajustamiento de estas seis definiciones a aquel delineamiento de la filosofía que hemos trazado más arriba.

Los estudiosos de las escuelas de fines de la antigüedad han invocado la historia entera de la filosofía para formular, por su parte, una lista de seis definiciones.\* También ésta es presentada con algunas notas. 1. La filosofía es el conocimiento del ente como ente: ésta es aquella definición que precisamente se encuentra en Aristóteles más de una vez, en competencia con la ya citada "conocimiento de las primeras causas". 2. Es el conocimiento de las cosas divinas y humanas, una definición que se esfuerza en abarcar tanto la filosofía presocrática (cuyo objeto lo constituían preferentemente el cosmos y los fenómenos cósmicos) como la socrática (que se concentraba en las cosas

\* Ammonio<sup>1</sup>, en "Porfirio", *Isag*, ed. A. Busse, pág. 1 y sig.

<sup>1</sup> Este Ammonio, que hay que distinguir de su contemporáneo el neoplatónico Ammonio Saccas, así como del anterior Ammonio — también platónico, maestro de Plutarco —, es un peripatético de escasa significación que vivió alrededor de 230 d. C. De su obra sólo conservamos testimonios indirectos, como el aludido del neoplatónico Porfirio. La obra citada de éste es *Isagogue sive quinque voces*, y se encuentra en los *Commentaria Graeca in Aristotelis Graeca*, Berlín, 1887, IV parte, pág. 1. (C. E. L.)

humanas). 3. Es la reflexión acerca de la muerte. 4. Es el asemejarse a Dios, en la medida en que esto es posible para el hombre. Estas dos definiciones (que para nuestra concepción resultan bastante arbitrarias) están tomadas de diálogos platónicos. Quieren poner de relieve que la filosofía podrá desenvolverse en forma libre sólo cuando el hombre haya dejado tras sí la existencia en la corporeidad y entre la gente y haya penetrado en el mundo del ser originario. 5. Es el arte de las artes y la ciencia de las ciencias. Esta definición ha sido tomada probablemente de la obra de Aristóteles *De la filosofía*, que ya mencionamos. Se llama a la filosofía "arte de las artes" porque, en tanto es el arte de la verdadera manera de vivir, gobierna a todas las demás artes, y "ciencia de todas las ciencias", porque su objeto, si bien no puede ser absolutamente todo, lo constituyen aquellos principios de los cuales parten todas las demás ciencias especializadas. 6. Es el amor a la sabiduría. Esto no apunta meramente a la universalmente conocida etimología de la palabra griega *philosophia*, sino que alude también a una construcción histórico-filosófica comprensible desde la época de Platón: los más antiguos filósofos de la naturaleza, movidos por una excesiva confianza en sí mismos, se autodenominaron "sabios"; sólo Pitágoras había concebido, y por vez primera, que el verdadero saber de la totalidad cósmica podía corresponder únicamente a Dios; y puesto que sólo Dios era sabio, el hombre debía contentarse con el amor a la sabiduría.

En tercer lugar hemos de mencionar un pequeño grupo de anécdotas, o sea, afirmaciones filosóficas formuladas de una manera en sí misma muy antigua y extraordinariamente difundida desde los socráticos. Una cantidad de filósofos responde a la pregunta de cuál es la ganancia que obtienen de la filosofía. Aristipo: "Poder tratar con todos los hombres con confianza y sin temor." En contraposición a él, Antístenes: "Poder tratar conmigo mismo." Además, Pitágoras: "No maravillarse de nada." Platón: "Pasar el tiempo en playas seguras, y contemplar desde allí cómo se afana la gente en el mar tormentoso." Aristóteles: "Hacer sin que nadie lo exija lo que los demás hombres realizan sólo por miedo a la ley y al castigo." Diógenes: "Estar armado contra todo contratiempo del destino." Su correligionario Crates: "Contentarse con

un plato de hortalizas y no preocuparse de la gente." Por fin, el amigo de Platón, el rey Dionisio de Siracusa, responde, cuando se le pregunta, al estar exilado en Corinto, para qué le sirve la filosofía: "Para poder soportar pacientemente cambios de la suerte como éste." En estas manifestaciones se expresa ante todo la soberanía interior del filósofo. En contraposición a la gente, él sabe cuáles son los verdaderos valores. No conoce la intranquilidad ni el mal humor. Obra rectamente sin ser forzado a ello, y no se admira de nada, puesto que sabe cómo son las cosas realmente. Y a través de todas sus manifestaciones se trasluce su abierto desprecio por la gente, que por su ignorancia anda a la deriva desamparada y a la vez obstinada. La filosofía antigua arranca de este *pathos* de la superación del mero opinar, y vuelve a él continuamente.

## 2. LA DIVISION DE LA FILOSOFIA ANTIGUA

Lo más adecuado a nuestros propósitos será empezar aquí por mencionar aquella división que en general predomina en los últimos tiempos de la antigüedad, y que de alguna manera nos resulta todavía hoy corriente. Discrimina tres partes en la filosofía, y las denomina Física, Ética y Lógica. No se puede decir con seguridad quién las ha creado. Presumiblemente habría que buscar entre los discípulos de Platón, si es que no fue el mismo Aristóteles en el ya mencionado primer libro de la obra *De la filosofía*. En todo caso, se puede atribuir a Aristóteles el esquema según el cual ha sido cultivada en primer lugar la Física, luego Sócrates ha añadido la Ética y por fin Platón la Dialéctica (la precursora de la Lógica)\*.

Más tarde hemos de preguntarnos si este esquema corresponde a la realidad, cómo se han originado estas tres partes y en qué medida esta división de la filosofía resulta históricamente adecuada. Aquí nos atenemos a la doctrina antigua acerca de la estructuración, la legitimidad, la jerarquía y las conexiones internas de las tres partes.

Va de suyo que caben intentos de diferenciar mucho más la materia de cada una de las partes; aquí tocaré sólo algunos puntos.

\* Diógenes Laercio, 3, 56.

[La Física es ante todo la teoría de la totalidad cósmica y su ordenamiento en el espacio y en el tiempo. Ya hemos mencionado la palabra "naturaleza" (*φύσις*), como el compendio de la realidad dada al hombre. En todo caso, desde Parménides se abre paso un concepto especial de la *physis*. Procede del crecimiento y desarrollo orgánicos y se extiende finalmente al mundo, en la medida en que se halla en el devenir y en el movimiento. Este mundo abarca todo el ámbito de lo inanimado, pasando por todo lo que vive sobre la tierra, hasta llegar a aquellos dioses que habitan en la región de los cielos. Pero excluye, al menos en algunos sistemas, aquella verdadera divinidad, a cuya esencia pertenece la eterna inmutabilidad e inmovilidad. Así la filosofía de la naturaleza se divide en una Física en sentido estricto, que investiga el cosmos en movimiento, y en una segunda parte, que se llama Teología o (cuando se quiere evitar el nombre, algo equívoco) Metafísica. Esta segunda parte ha sido acuñada ya tempranamente en la escuela de Aristóteles y, tomada literalmente, hace mención de las cosas que están "más allá de la Física".

No es necesario que nos extendamos en la subdivisión de la Física, en sentido estricto, en el estudio de los cuerpos inanimados que están más arriba, en y bajo la tierra, y en el estudio de los seres vivos (plantas, animales y hombres).

La Etica a veces es dividida en tres secciones: la teoría del recto obrar del individuo, la del manejo correcto de los asuntos domésticos y la del Estado justo. En la primera sección el helenismo ha distinguido toda una serie de capítulos. Como ejemplo véase la lista del gran estoico Poseidonio, del cual deberemos volver a hablar más adelante.\* Cita como capítulos: 1) "Del impulso"; 2) "Del bien y del mal"; 3) "De las pasiones"; 4) "De la virtud"; 5) "Del fin del obrar"; 6) "Del valor primario y las acciones" y 7) "De los deberes positivos y negativos".

En lo que a la Lógica concierne, podemos darnos por satisfechos con la división principal en Dialéctica y Retórica. Por la primera entenderemos los métodos filosóficos de demostración; por la segunda, las reglas de la exposición de un objeto por medio del lenguaje.

Si pasamos al problema de la legitimidad de las tres principales partes, podemos comenzar precisamente con

\* Diógenes Laercio, 7, 84.

la Lógica. Su utilidad en conjunto ha sido ciertamente discutida muy raras veces; ante todo son los adversarios de Platón y Aristóteles — los dos creadores de la Lógica — quienes han declarado ocasionalmente sus reservas. Sin embargo, la función de la Lógica dentro del sistema total de la filosofía está sometida a discusión. Para Aristóteles la filosofía se divide, según su objeto, en dos partes, la teórica (Física) y la práctica (Etica). La Lógica sirve exclusivamente como instrumento. En cambio, la Stoa proclama la dignidad igual por principio de la Lógica.

Pero no seguiremos con esto; pues incomparablemente mucho más importante es la oposición entre Física y Etica; dicho más exactamente, la lucha emprendida por los socráticos desde fines del siglo V a.C. por dar por tierra con la filosofía de la naturaleza importada de Jonia a Atenas. Todavía a fines de la antigüedad pueden percibirse huellas de las repercusiones de esta lucha. Los argumentos pueden resumirse de la siguiente manera:

1. La investigación del todo cósmico es inadmisible, porque se inmiscuye en la esfera de la divinidad y conduce al ateísmo. Es conocido el proceso a Anaxágoras, a quien se le reprochaba (por lo demás, no injustamente) que su doctrina acerca de la naturaleza de los cuerpos celestes implicaba que el sol y la luna no eran dioses, tal como se debía creer de acuerdo con la tradición piadosa.

2. La investigación del todo cósmico es imposible, porque sobrepasa en mucho la capacidad del espíritu humano. Es una vanidad insensata el creer que humanamente pueda alguien llegar a saber algo digno de confianza acerca del origen, delimitación y construcción del cosmos. Gráficamente se halla expresado esto en una agudeza de Diógenes, quien después de una disertación de filosofía natural pregunta al orador: "¿Cuántos días hace que has regresado del cielo?" No es de asombrarse que esta actitud escéptica haya encontrado muchas simpatías en tiempos posteriores, entre los romanos.

3. Incluso, aunque la investigación del todo cósmico fuera posible, carece de significación para nosotros, pues en la práctica de la vida cotidiana no nos hace más inteligentes ni mejores. Ya antes de Platón se ha divulgado aquel retrato — que todavía hoy nos resulta familiar — del filósofo apartado del mundo y carente de sentido práctico hasta la desesperación. El filósofo mismo se concibe como

un hombre que de hecho no se ocupa de los asuntos terrenos y de los afanes de la gente, porque está vuelto hacia una realidad que yace detrás de todo eso; la ciencia a la cual él sirve posee su valor en sí misma y no es útil en ningún otro respecto. El adversario de la filosofía, sin embargo, no ve en estas cosas nada más que una extravagancia sumamente infantil y absurda. Se avergüenza (como se dice en Platón en una ocasión) cuando tiene que contemplar cómo el filósofo, un hombre adulto, ni siquiera es capaz de defender su justa causa en la asamblea popular o ante los tribunales, por puras sutilezas inútiles. Y así es atribuido al socrático Aristipo el dicho (otra tradición lo atribuye a un rey de Esparta, de manera significativa) de que los jóvenes deben aprender lo que podrían necesitar como hombres.

Más profunda resulta la objeción de que la Física es superflua porque no hace mejores a los hombres. Lo único que interesa es la virtud, y en ese campo la filosofía de la naturaleza no puede rendir frutos. Aristóteles narra que el mismo Aristipo ya mencionado rechazaba las matemáticas porque en ellas no se trataba en modo alguno de lo bueno y lo malo. Juicios de esta índole pueden citarse en cantidad considerable. Pero más importante es que la filosofía helenística haya formulado esta objeción con particular seriedad: y en primer lugar, tanto los estoicos como los epicúreos conceden sin más a los socráticos que una filosofía de la naturaleza que no contribuye en nada a la educación moral del hombre carece de valor. Pero no es cierto que no contribuya en nada. La Stoa y Epicuro se muestran constantemente preocupados en la demostración de que el hombre no puede alcanzar el fin de su vida sin penetrar con el entendimiento en la estructura del todo cósmico. Según la doctrina estoica, destino y ley divina es una y la misma cosa, que gobierna tanto al universo como al hombre individual, y todo depende del reconocimiento de esta ley. Y Epicuro, en su catecismo filosófico, ha insertado esta afirmación característica: "Si no nos atormentara el miedo de los fenómenos celestes ni la sospecha de que la muerte pueda tener un significado malo para nosotros, y si conociéramos bien desde un principio los límites de los dolores y apetitos, entonces no necesitaríamos de la filosofía de la naturaleza." En sentido positivo debe entenderse esto como que la filosofía de la na-

turalidad es indispensable, porque sólo ella puede poner al hombre en la relación justa con dios y con la muerte, por un lado, y con dolores y apetitos, por el otro. Acotemos marginalmente que, en la época helenística, por los mismos motivos cobra cuerpo en las escuelas de Platón y Aristóteles la tendencia a considerar a la filosofía de la naturaleza en cierta manera como una escuela de la piedad: el buen ordenamiento del todo cósmico debe despertar necesariamente la veneración por lo divino.

De este modo se contestan las dos objeciones contra la Física: tanto la de que es atea, como también la posterior, de que no mejora moralmente a los hombres.

4. Existe una última objeción que no difiere fundamentalmente de la precedente en cuanto al tema: la mencionamos aparte porque ha encontrado algunas formulaciones particularmente expresivas. El pensamiento central es el de que configura un desatino el interesarse por las cosas más remotas y distantes, desatendiendo lo más próximo, la propia alma. Según parece, ya el antiguo jónico Heráclito ha expresado este pensamiento, y ha apelado al principio más célebre y venerable de la sabiduría griega de la vida, el delfico "Cónocete a ti mismo", al cual dio este sentido: nuestro deber es conocer no el mundo exterior, sino a nosotros mismos. En el algo pedante Jenofonte el pensamiento adopta como forma la pregunta de Sócrates de si los filósofos de la naturaleza pensaban que ya sabían bastante acerca de las cosas humanas y podían volverse confiadamente hacia las divinas, o si su parecer era el de que su deber consistía en descuidar las cosas humanas y afanarse por investigar las divinas (algunas décadas más tarde un discípulo de Aristóteles ha respondido a esta irónica pregunta doble diciendo que juntaría a Sócrates con un hindú, y haría que éste le mostrara a Sócrates que es ridículo creer que se puede concebir las cosas humanas sin tener conocimiento de las cosas divinas). En otro lado se cuenta que un filósofo estaba presente cuando se discutía acerca de si el todo cósmico estaba animado o no y si era esférico o no, en cuya ocasión advirtió: "Ustedes se esfuerzan mucho en poner orden en el cosmos, pero no piensan en el desorden que hay dentro de ustedes." Diógenes ha formulado de la misma manera su crítica a la totalidad de las ciencias teóricas. Se dice que se maravillaba de que los filólogos se interesaran por los padecimien-

tos de Ulises y olvidaran el estado lamentable de sus propias almas, así como de que los músicos afinaran sus instrumentos pero no se preocuparan de la desafinación de sus almas, y de que los astrónomos observaran el sol y la luna pero no vieran el piso que tenían bajo sus propios pies.

A través de toda la corriente socrática se proclaman, en expresiones similares, insistentes exigencias de no descuidar lo más próximo por lo lejano. También se hallan en Platón, aunque éste, en contraposición a Aristipo, Antístenes o Jenofonte, se ha cuidado siempre de tomar posición en forma directa y radical contra la filosofía de la naturaleza.

El helenismo, como ya hemos explicado, se ha decidido por una fórmula de conciliación: concibe la filosofía de la naturaleza de tal manera que también se hace justicia a la exigencia socrática del cuidado de la propia alma y a "conócete a ti mismo". Sólo algunas pocas tradiciones filosóficas se han aferrado permanentemente al rechazo incondicional de la filosofía de la naturaleza.

En lo que concierne a la jerarquía y a la conexión interna de las tres partes de la filosofía, lo más instructivo es reproducir un breve texto que muy probablemente debe atribuirse en última instancia al importante estoico Poseidonio (siglo I a. C.).\*

"Entre las tres partes de la filosofía algunos colocan a la Física en el primer puesto. Pues, en primer lugar, la filosofía de la naturaleza es, de acuerdo con el desarrollo histórico, la parte más antigua, y todavía hoy se acostumbra llamar *physikoi* a los primeros filósofos; en segundo lugar, también por su jerarquía precede a las otras partes, ya que conviene primeramente hablar de la totalidad y sólo después abordar lo individual y especialmente las co-

\* Sexto Empírico, *Adv. Log.*<sup>1</sup>, I, 20-23 y 17-19.

<sup>1</sup> La mencionada obra de Sexto — filósofo escéptico de alrededor de 150 d. C., cuyos escritos nos sirven hoy de fuente importante para la filosofía antigua — forma parte de un trabajo dirigido contra los filósofos dogmáticos (además de la mencionada, en que ataca a los lógicos, hay otras dos, contra los físicos y los éticos), que figura habitualmente como segunda parte de una extensa recopilación de escritos suyos a la que se da el nombre genérico de *Contra los matemáticos* (título que estrictamente sólo correspondería a la primera parte), y de la cual no hay versión española (después de la edición de 1842 de J. Becker ha comenzado a prepararse una nueva, iniciada por H. Mutschmann y seguida por J. Mau, cuyo tercer volumen apareció en 1954), sino sólo una versión inglesa, de R. G. Bury, en *Classical Loeb*. (C. E. L.)

sas humanas. Otros filósofos comienzan con la Ética. Pues ésta es indispensable para alcanzar la felicidad: así Sócrates enseñaba que no se debe buscar otra cosa que 'lo que hay de bueno y malo en los hogares'. Los epicúreos por su parte colocan la Lógica al comienzo. Estudian primeramente la canónica y preguntan por el modo de conocer lo evidente y lo oculto y lo que está conectado con eso. Análogamente los estoicos enseñan que la Lógica ocupa el primer lugar, el segundo la Ética y el tercero la Física. Pues primeramente el espíritu tiene que estar equipado para poder conservar con firmeza las enseñanzas recibidas, y la muralla protectora más digna de confianza es precisamente la Dialéctica. Luego debe seguir la Ética, que sirve para la instrucción moral. Quien se ha familiarizado con la Lógica puede también sin riesgo ser instruido en la Ética. Finalmente, debe volverse hacia la Física, pues ésta tiene un carácter más divino que las otras y formula al entendimiento pretensiones mucho más altas.

"Por eso no es incorrecta la comparación que se ha hecho de la filosofía con un parque bellamente delineado. La Física se asemeja a las copas altas de los árboles, la Ética a los frutos sabrosos y la Lógica a los firmes muros que guardan el parque. Otros comparan a la filosofía más bien con un huevo. La yema, de la cual se forma el pollito, corresponde a la Ética; la clara de huevo, que nutre al pollito, corresponde a la Física, y la firme cáscara, a la Lógica.

"Poseidonio ha reconocido, en verdad, que las partes de la filosofía no pueden ser separadas de ningún modo entre sí, tal como se diferencian unos de otros las copas de los árboles, los frutos y los muros del parque. Por eso él prefiere comparar a la filosofía con un organismo vivo. A la sangre y la carne corresponde la Física, a los huesos y músculos la Lógica y al alma la Ética."

### 3. LA GENESIS HISTORICA DE LAS PARTES DE LA FILOSOFIA

Acabamos de citar la tesis antigua de que la Física se ha originado en primer lugar, la Ética en el segundo y la Lógica (Dialéctica) por último. Esto corresponde en principio a hechos que nosotros podemos aún verificar. Es sobremodo significativo que el antiguo filosofar no co-

mience precisamente con los inmediatos y apremiantes problemas de la existencia humana. Empieza literalmente no con las cosas más próximas sino con las más lejanas, al margen del mundo tanto en sentido temporal como espacial; o, donde se dirige a problemas particulares, son éstos de tal índole que sorprenden por su singularidad. Sólo poco a poco y prácticamente en definidas etapas se aproxima la filosofía al círculo del hombre y de su cotidianidad. Entre Tales, el pionero de la filosofía de la naturaleza, y los socráticos, que en sus diálogos quieren demostrar con energía que precisamente la vida cotidiana está colmada de problemas filosóficos, corren alrededor de doscientos años.

No es de asombrar que la evolución haya tomado este curso. Si la filosofía, como hemos señalado más arriba, desde un comienzo se fija como meta ir más allá de las opiniones de la gente, esta superación únicamente puede efectuarse en primer lugar en una zona de problemas relativamente "remotos". Sólo poco a poco podía atreverse la filosofía, a medida que se fortalecía, a penetrar profundamente en la compacta masa de las concepciones y usanzas tradicionales. Las especulaciones acerca del origen del universo apenas rozaban la vida cotidiana de los griegos, quienes permanecían en el ámbito de lo interesante y, sólo en ocasiones, de lo insólito excitante. Pero quien sometía a discusión el concepto de justicia se ponía inmediatamente en conflicto con las más venerables y más elementales reglas de juego de la comunidad política. A eso sólo podía aventurarse una filosofía que se hubiera vuelto ya muy segura de sí misma, en medio de una tradición que ya se estuviera desmoronando; tal es el caso en la situación en que nos tenemos que representar a la Atenas de Pericles y Alcibiades.

#### a) *La génesis de la filosofía de la naturaleza*

Aquí tenemos que retomar la diferencia — cuyos fundamentos han sido enunciados más arriba — entre construcción de sistemas e historia de problemas, y desarrollarla históricamente.

De hecho existen en la filosofía griega de la naturaleza dos diferentes puntos de partida.

El primero procede de las antiguas teogonías, vale de-

cir, de los intentos épicamente configurados de estructurar la totalidad de lo divino en un orden genealógico (en parte real, en parte aparente).

En un sentido general, es seguro que ha habido teogonías en todos los pueblos. Por todas partes encontramos narraciones más o menos fantásticas acerca del origen y de las hazañas de los dioses hasta el triunfo de los poderes que gobiernan actualmente; con frecuencia las teogonías han servido meramente de preludeo divino a la historia de las dinastías que dominan sobre la tierra. Sin embargo, con los griegos, y especialmente con el representativo poema que se ha conservado de Hesíodo (siglo VIII a. C.), surge algo nuevo: aflora a la conciencia lo que en líneas generales se halla implícito conceptualmente en tales relatos. Y esto sucede en las tres direcciones que ya hemos mencionado antes.

En primer lugar, en la pregunta por el principio. En la Teogonía de Hesíodo las musas son interrogadas expresamente por el poeta acerca de lo que ha existido desde un comienzo. En la respuesta de que es el caos, el espacio vacío intermedio entre cielo y tierra, ya se advierte la peculiaridad del problema. En relación con lo que le sigue, el principio es tanto lo más acabado de todo del cual todo lo posterior es una mera derivación (en Hesíodo, del Caos surgen la Noche y el Día), como también lo más vacío y pobre de todo, a partir de lo cual se despliega la abigarrada multiplicidad del presente. Esta elemental duplicidad de sentido del principio, de la ἀρχή, se ha tornado clara en la filosofía griega en edad asombrosamente temprana. Baste aquí con recordar lo "Infinito" de Anaximandro, que es un desarrollo directo del caos hesiódico. Es por de pronto en cierto modo el espacio vacío, a partir del cual emergen el día y la noche, lo amorfo, que no guarda afinidad con ninguna de las cosas visibles. Al mismo tiempo es lo Uno, imperecedero y omnicompreensivo, contrapuesto a la multiplicidad infinita de los mundos que nacen y perecen.

En segundo lugar, en la pregunta por el todo. La serie de dioses de Hesíodo — construida genealógicamente — pretende representar una totalidad cerrada. Se trata del conjunto de seres y fuerzas sobrehumanas. Esta pretensión ha pasado de las teogonías a las cosmogonías filosó-

fico-naturales. Hablar "acerca del todo" es el programa de un Jenófanos, un Heráclito y un Demócrito.

En tercer lugar, en la pregunta por el orden. El camino desde el principio puntiforme hasta el presente desplegado se halla ordenado, y esto en un doble sentido. Por de pronto, la Teogonía de Hesíodo se ofrece como un sistema de familias de dioses. Desde un comienzo se va originando — en una serie de generaciones cada vez mayor — la figura de una pirámide cerrada sin dejar hueco alguno, al menos según la intención. Cada divinidad individual posee en este sistema su lugar determinado. Pero por lo demás el poema de Hesíodo no se agota en una suerte de catálogo genealógico. Sigue también una línea épico-dramática. No quiere tan sólo mostrar el sistema perfecto del ordenamiento, sino también relatar cómo ha realizado este ordenamiento el actual rey divino mediante la lucha. El triunfo de Zeus y de los Olímpicos sobre los Titanes es el triunfo del ordenamiento presente, definitivo y justo sobre el salvaje desorden del comienzo.

Precisamente de la misma manera domina las cosmogonías presocráticas el pensamiento del orden. Y como en Hesíodo, esta ordenación de los elementos, de los astros, del devenir cósmico, proclama la pretensión de no ser meramente correcto, sino también justo.

En cuanto a la concepción fundamental, las obras de los más antiguos filósofos de la naturaleza, Anaximandro, Anaxímenes, etcétera, guardan una muy estrecha afinidad con la Teogonía de Hesíodo, por más que hayan adoptado la forma de sobrios tratados científicos <sup>Presocráticos (1000)</sup>

Menos claro resulta el comienzo de la investigación de los problemas de filosofía natural. Esto se debe a la naturaleza del asunto. Los problemas y las ocasiones de indagar sus causas fueron desde un principio de índole completamente distinta. Esto puede verse en tres ejemplos particularmente tempranos: el problema del magnetismo, el de las inundaciones del Nilo y el de los eclipses de sol.

El magnetismo constituye para la antigüedad una pura curiosidad. La tendencia a ocuparse preponderantemente de los fenómenos enigmáticos se encontró con el hecho de que, en el interior montañoso de Jonia, era frecuente hallar en algunos lugares hierro magnético; todavía hoy se da a la piedra el nombre de la ciudad más importante de aquella región, Magnesia. En el desciframiento del enig-

ma se han puesto a prueba, ya en tiempos prefilosóficos, la fantasía y el ingenio de los griegos allí establecidos. A partir de Tales la filosofía abordó el problema, y comenzó a indagar, durante varios siglos, las causas que parecieran convincentes.

Del hecho de las inundaciones del Nilo debían tener noticias todos los griegos que permanecieran poco o largo tiempo en Egipto; y éstos, ya en el siglo VII a. C., no eran pocos. Las inundaciones del Nilo constituían algo más que una mera curiosidad. De ellas dependía la prosperidad de todo un país muy interesante y sumamente venerable; desde cualquier ángulo que se la viera. Por cierto que los griegos que nunca hubieran ido más allá de las fronteras de Jonia o del Atica podían permanecer indiferentes. Pero los visitantes de Egipto han presentado el problema a los filósofos ya a comienzos del siglo VI a. C., y a fines del IV, Aristóteles redactó una monografía propia sobre el tema, hizo una lista completa de las explicaciones intentadas hasta su época, y afirmó por su parte que las más recientes expediciones científicas en el Sudán permitían suponer que las causas del fenómeno iban a ser ahora definitivamente halladas. Hay que añadir que el problema resultó cautivante a los filósofos de la naturaleza, no sólo en sí mismo, sino que en definitiva conducía al de la conformación de la superficie de la tierra.

Por último, los eclipses de sol y de luna son fundamentalmente de otra especie. Estos son sucesos de dimensión cósmica, y donde hacían su aparición provocaban en las almas ingenuas el temor de que entraba en juego la cólera de los dioses. Por cierto que podemos suponer que con seguridad una gran parte del pueblo griego así como del romano ha creído hasta fines de la antigüedad, imperturbablemente, en el carácter demoníaco de los eclipses. Pero ya Tales ha considerado al fenómeno como una tarea de la investigación y — como corresponde decir en este caso — del carácter esclarecedor de la filosofía natural. Es famoso el relato del historiador Herodoto acerca de cómo los lidios y medos interrumpieron una guerra porque en medio de una batalla el sol se eclipsó. "Tales, por el contrario, había predicho un año antes a los jonios que esto sucedería." Podemos fechar el eclipse en el 28 de mayo del año 585, pero no sabemos qué clase de explicación ha propuesto Tales. Pero no es lo más importante para nos-



otros. De mayor significación es el hecho de que ya Herodoto, 150 años después del acontecimiento, haya marcado — en forma discreta, pero que no puede pasar inadvertida — la contraposición entre los supersticiosos bárbaros, que ante el fenómeno se sumían en el pánico, y los esclarecidos jónicos, quienes gracias a sus filósofos están orientados y no ven allí ocasión alguna para intranquilizarse. Junto a eso hay un rasgo particularmente agradable: que Tales haya “predicho” la cosa. Con esto, el filósofo adopta la figura del “hombre sabio”, tal como en todas partes y desde los tiempos más remotos el pueblo gusta representárselo. El sabio se acredita como tal en cuanto es capaz de predecir acontecimientos futuros a partir de indicios que no saltan a la vista. Todavía el arte del pronóstico de los médicos antiguos se encuentra subterráneamente en relación con esta representación, y existen anécdotas análogas de los filósofos naturales en cantidad considerable.

El problema de los eclipses ha sido tratado desde Tales en forma incesante, y ha quedado como un capítulo de la investigación de problemas cosmológicos.

Así, pues, la investigación de problemas ha tenido en conjunto muy distintos puntos de partida. Algunos problemas no son mucho más que acertijos que sirven para ejercitar el ingenio (en la época helenística tales problemas constituyeron uno de los materiales preferidos de entretenimiento de los simposios intelectuales); otros pueden llevar positivamente muy lejos, y los hay que poseen un carácter esclarecedor en forma expresa.

Ahora bien, podría hacerse a continuación la pregunta general de hasta qué punto la filosofía natural ha respondido a necesidades prácticas o se ha originado a partir de necesidades prácticas, como las del navegante o las del agricultor. Por cierto que aquí hay que tener mucho cuidado en el enunciado de fórmulas. El origen y las propiedades especiales de las estaciones y de las horas del día interesaban naturalmente al agricultor; y de buen grado el navegante se informaba en detalle acerca de los astros por los cuales orientaba su viaje y sobre las propiedades de los vientos y del agua. Pero hasta donde nos es dado ver, esto es algo marginal; desde un principio la filosofía natural es concebida principalmente desde un punto de vista teórico. Aspira a conocer el sistema cósmico y las

causas de los fenómenos, porque este saber es valioso en sí mismo. Rara vez — o nunca — piensa en la aplicabilidad práctica.

#### b) La génesis de la ética filosófica

Aquí las circunstancias se presentan mucho más complicadas. A diferencia de la filosofía de la naturaleza, la ética filosófica irrumpe inmediatamente en la vida cotidiana de cada individuo y le plantea la incómoda pregunta de si puede responder también espiritualmente por las máximas de las cuales vive. De hecho, una irrupción tal sólo es posible en el momento en que las concepciones tradicionales ya han sido fuertemente sacudidas. Pero antes de bosquejar este proceso debemos preguntarnos en qué difieren fundamentalmente entre sí la ética filosófica y la prefilosófica. En el campo de la ética esta pregunta es por supuesto incomparablemente mucho más importante que en el de las representaciones cosmológicas (aunque éstas también podrían ser aquí propuestas e investigadas). Hay que mencionar dos diferencias elementales. La primera: toda ética prefilosófica consiste, de acuerdo con su forma, en una heterogénea serie de indicaciones con respecto al obrar adecuado y correcto en las distintas situaciones de la vida; ciertamente, en general tiende a un determinado modo de vida, pero no se trata de un expreso ordenamiento global de las reglas, bajo un pensamiento central. La segunda: en cuanto a su objeto, la ética prefilosófica recibe su valor de la tradición. Para ella un comportamiento es correcto en tanto ha sido efectuado desde hace muchas generaciones y vivido en forma ejemplar por hombres célebres de épocas anteriores. Sólo se menciona otro aspecto del mismo hecho si se dice que una ética de esa índole posee y pretende sólo una validez particular en el cuadro de una determinada comunidad histórica.

A ella se opone la ética filosófica con su voluntad de construir un sistema coherente de prescripciones arrancando de un punto de partida absoluto y desembocando en una meta suprema, que es idéntica para todos los hombres.

¿Cómo se torna posible entre los griegos una ética semejante? Hay que considerar ante todo los factores preparadores, que llevan a la destrucción de la ética prefilosófica. Tres de ellos son manifiestos en lo esencial.

1. Para una ética ingenua de tipo aristocrático (para emplear una vez este concepto, por cierto de mala interpretación corriente) tienen los valores un carácter decididamente social. En toda situación de la vida uno se conduce en forma disciplinada, habla y calla en el lugar justo, es leal como amigo, peligroso como enemigo y convencido de que procedencia noble, riqueza heredada, fuerza y belleza corporales, así como liberalidad, valentía y cualidades semejantes en lo fundamental corren parejas en forma indisoluble. Quien todo lo posee puede pretender el poder y el debido respeto.

La poesía griega más primitiva supone aun tal ética, al menos fragmentariamente. Pero muestra también el comienzo del derrumbe. Los griegos han sido, desde el momento que los conocemos, un pueblo intranquilo más allá de todas las medidas. Precisamente los Estados culturalmente más importantes se han entregado a interminables luchas partidarias que estremecían todo orden social. Ricos señores se convertían en emigrantes miserables, gentes del pueblo, que eran tan desagradables como de malos modales, lograban poder y posesiones por medio de la astucia y vivacidad. La consecuencia era inevitable; y esto por los dos lados. Los emigrantes descubrían que ni la riqueza ni el poder eran valores seguros, pues de otro modo no habrían caído en manos del vulgo. La gente vulgar convertida en poderosa, por su parte, demostraba, a través de su éxito, que también se podía prosperar sin nobleza, hermosura y buenos modales. El resultado general era en último término una retirada general de valores hacia la interioridad y un repliegue del hombre hacia sí mismo y hacia los valores, inaccesibles para las revoluciones. Este repliegue debe presentar diversos aspectos. Se podía permanecer en los valores interiores indiscutidos, que luego fueron agrupados como virtudes. Fueron acuñadas máximas que se pueden denominar tal vez "fórmulas reflexivas": no se debe dominar a los hombres, sino a sí mismo; no se debe temer a la gente, sino a sí mismo; no se debe conocer las cosas exteriores, sino antes, y bien, a uno mismo; etcétera. En ocasiones hallamos directamente un fanatismo de la negación de todos los valores antiguamente venerados. Se dice entonces que la distinción, hermosura, prestigio, noble ocio y buen comportamiento no son precisamente valores, sino exactamente lo contrario de to-

do ello. Surge un ideal de demostrativa suciedad y grosería, tal como lo han practicado hasta el extremo, para asombro del mundo circundante, algunos socráticos. Existe finalmente la resignación que se concentra en el expresivo aforismo tantas veces citado, que dice que el hombre no debe pedir a la divinidad bienes determinados, puesto que no sabe qué es realmente un bien; debe por consiguiente rogar sólo por "lo bueno en general" y dejar a la divinidad que le dé como bueno lo que quiera.

2. Entre las cualidades fundamentales y más sublimes de los griegos se cuenta su franco interés por la multiplicidad de la vida humana. No sólo han sabido por sí mismos en todas las épocas que eran un pueblo que proveenía de numerosas tribus, cada una de las cuales poseía su particular modo de vida, sino que también han dirigido su atención desde temprano hacia los pueblos extranjeros, han emprendido viajes, recogido informaciones y tomado conocimiento de las costumbres extranjeras, a menudo con asombro, pero jamás con desprecio. Al comienzo del siglo V a. C. ha nacido la ciencia de la etnología. Fueron redactadas descripciones de los pueblos egipcios, de Asia Menor, Mesopotamia, etcétera. Se puede leer en ellas que en los países extranjeros estaban rigurosamente prohibidas muchas cosas que eran tenidas por convenientes por los griegos, y viceversa. Y los griegos tenían suficiente perspectiva con respecto a sí mismos como para concluir que evidentemente tanto las costumbres propias como las ajenas descansaban sobre meras tradiciones, y no podían pretender en forma alguna alcanzar la verdad absoluta. La pregunta con la cual se consuma la destrucción de la ética tradicional y se abre el camino hacia la filosofía es entonces la de si hay una moralidad absoluta, y, en caso positivo, dónde puede ser hallada.

3. Difícil de aprehender, pero, según todas las apariencias, no carentes de significación, es por último el influjo que han ejercido las circunstancias particulares de la democracia ateniense del siglo V a. C. Alguna vez se ha llamado a esta Atenas una "república de abogados". Tal nombre resulta justo en cuanto los procesos y la administración de justicia han desempeñado un papel asombroso (queda por ver si Atenas ha tenido en ese sentido precursores en las grandes ciudades de Sicilia). No sólo las querellas, sino también la discusión de casos jurídicos impor-

tantes, complicados o excéntricos, se transformaron en una pasión, y la composición de alegatos para tales casos se convirtió en un arte admirado. Era ineludible que esas cosas influyeran de rebote en la ética. Se multiplicaron pronto los casos en los cuales no bastaban las máximas trasmitidas, aparentemente evidentes. Nombraré sólo dos de los ejemplos típicos, siempre repetidos.

Uno: Un padre quiere dar a su hijo enfermo una medicina salvadora, pero sabe que su hijo rechazaría tomarla si supiese en qué consiste el remedio. ¿Debe mentir entonces a su hijo? El otro: Un amigo ha depositado en mi casa un arma. En un ataque de demencia me pide la devoción del arma, probablemente para infligir un daño a sí mismo o a otros. ¿Puedo rehusarla?

La consecuencia general es que los mandatos aparentemente universales de la veracidad, la fidelidad a la obligación contraída, etcétera, deben ser en realidad interpretados de diferente manera en cada caso, o, en casos dados, hasta pueden ser directamente suspendidos.

La ética se disuelve en una casuística ilimitada en la cual uno no puede atenerse ya a nada más.

Con estas consideraciones es destruida la ética prefilosófica de la época temprana, y la filosofía intentará ahora erigir una nueva construcción sobre un campo de ruinas. La meta, en este caso, será doble: encontrar un fundamento independiente de las causalidades históricas y ordenar los datos éticos de tal manera que den origen a un sistema científico.

La primera meta se alcanzó por vía de la etnología y (como se destaca en seguida) la medicina. El concepto de la naturaleza, descrito más arriba como "realidad propiamente dicha", recibe ahora un significado conciso. Debe haber una ética más allá de todas las costumbres particulares, que se han vuelto históricas; que se funde en la naturaleza misma de los hombres. Tal como en el ámbito corporal, existe más allá de las deformaciones causadas por accidentes, enfermedades, profesiones y hábitos de vida una constitución normal que representa la naturaleza; de la misma manera hay que suponerla también en la ética. Surge sin embargo, en este caso, la pregunta de en dónde se puede encontrar esa ética natural. Los bosquejos más antiguos de una ética filosófica dan a esto una respuesta muy sencilla. La naturaleza del hombre se encuen-

tra, o bien en aquella fase de su existencia en la cual no ha ingresado todavía en las diferenciaciones históricas, o bien directamente en el animal, que es un ser vivo actuante como él pero que no conoce en absoluto diferenciaciones históricas en su comportamiento. Hemos de seguir sólo más tarde las consecuencias de esta tesis en detalle. Por ahora baste la indicación de que se han desarrollado, por de pronto, dos doctrinas características. Una comprueba que el lactante es primariamente sensible en cuanto al dolor y bienestar, y deduce de esto lo que puede llamarse sumariamente una ética del "placer". La segunda toma como ejemplo al animal y recurre además (de manera paradójica) a experiencias históricas y llega así a una ética que podría llamarse, con igual sumariidad ética, de la "voluntad de poderío". Esta segunda doctrina se mostró, naturalmente, menos susceptible de evolución que la primera. Les es común la tendencia de querer postular, por primera vez, un principio ético, válido para todos los hombres.

El camino hacia lo sistemático fue, en cambio, algo más complicado. Hay que partir del hecho que el siglo V a. C. fue, en general, una época en la cual la modalidad científica era hasta cierto punto una moda. Una serie de profesiones y actividades que se habían nutrido hasta entonces de tradiciones familiares y corporativas orales comenzaron de repente a dirigirse, en tratados bien compuestos, a un público más amplio, y a concederle a esto mucha importancia. Se desplegaron así, en forma breve y enérgica, la intención, la significación y los rasgos fundamentales de las disciplinas respectivas. Nos hacemos una idea de tratados de esa índole para la medicina, la gimnasia (inclusive, gimnasia terapéutica), diversas clases de deporte, arte culinario, arquitectura, horticultura, escultura, poética, economía doméstica, entre otros. En el mismo sentido surge una ciencia sobre la actuación correcta y exitosa del ciudadano, y finalmente del hombre en general. Los representantes de esa ciencia indican en *slogans* la meta que tratan de alcanzar metódicamente: así, uno, el "ser bien aconsejado", otro el "ser ordenado", un tercero el "estar de buen ánimo"; y en la escuela socrática ocupa el centro un concepto que se forma como los anteriores: la eudemonía, que significa originalmente la "buena disposición de los poderes divinos". Este concepto ha seguido

siendo hasta el día de hoy — con todos los cambios producidos en su significación — un concepto central de la ética filosófica.

Debemos mencionar también otras dos formas por las cuales la ética se vuelve científica. Una se da casi por sí misma. Una ética comprendida como la producción y la conservación del estado normal del alma era desde un principio paralela a la medicina, que tendía, en el mismo sentido, al estado normal del cuerpo. Este paralelismo ha sido desarrollado por la ética, en el transcurso de la antigüedad, en todas direcciones. El filósofo es el médico del alma; su tarea es diagnosticar el estado enfermizo del alma (hay, como en el caso del cuerpo, enfermedades agudas y crónicas, meros estados de debilidad y disposición para determinados males) y recetar remedios apropiados en forma de instrucción filosófica. Se observa así cómo fue posible construir todo un aparato de la ética sobre el hilo conductor de la medicina. El helenismo ha ido muy lejos en ese sentido, pero los comienzos existen, sin duda, desde época temprana.

Por otro lado, tenemos que acordarnos de aquella sabiduría de la vida, antes mencionada, según la cual hay que pedir de los dioses sólo lo bueno en general, ya que solamente ellos saben lo que es bueno positiva y permanentemente para los hombres. Este pensamiento ha sido conectado, tal vez por Platón o quizás poco antes, con el pensamiento fundamental de la doctrina del ser de Parménides.\* Así como en ésta el mundo del Ser, uno, eterno e inalterable, sólo accesible al espíritu, se contrapone a otro mundo, el nuestro, en que ser y no-ser se mezclan continuamente, así tenemos en el ámbito ético el bien único, eterno, inalterable, como objeto de una ciencia suprema, y junto a él la masa inabarcable de las cosas de la experiencia, que son, en conjunto, tanto buenas como malas. La ética se transforma aquí en sistema según el hilo conductor de la ontología. El proyecto de Platón es el más importante, pero, probablemente, no el único de este tipo. Había también una ética del placer, que se orientaba según categorías ontológicas. Pero de esto hablaremos más adelante.

Añadiremos sólo que, junto a tales construcciones sistémicas éticas, existía también, como ya lo hemos ano-

tado, una investigación de problemas éticos. Partía, por un lado, de situaciones extremas de la vida y por otro, de la interpretación del epos y de la tragedia. Una narración mítica como la del matricidio de Orestes plantea toda una serie de problemas, que se pueden llamar filosóficos en cuanto no se trata de ejercitaciones casuísticas, sino de la elaboración de reglas de validez general.

### c) La génesis de la lógica

Aquí podemos ser breves, y por una doble razón. En parte no conocemos bien las formas previas de la lógica clásica, es decir, las etapas anteriores a Platón y Aristóteles. Además, no podemos desconocer que la influencia de la lógica propiamente dicha sobre el curso del pensar filosófico ha sido bastante exigua. Por refinados que sean los esquemas lógicos de Aristóteles o de los estoicos, la filosofía de la naturaleza o la ética de aquellos filósofos apenas los toman en consideración. El conocimiento de la lógica aristotélica es, por ejemplo, para el lector de la *Ética* a *Nicomáco*, sólo en muy pocos pasajes imprescindible.

En los comienzos de la lógica antigua se pueden distinguir dos componentes. Uno es el análisis del lenguaje como tal. Para poder distinguir palabras de similar significación se las define y se las ordena en un sistema. Se clasifican los tipos de palabras y se organiza la declinación de los sustantivos y la conjugación de los verbos. De allí se obtiene una cantidad de observaciones lógicas.

A esto se agrega el arte de la argumentación, que, desde el momento en que no se apoya más exclusivamente en un material fáctico dado sino que saca conclusiones de los hechos, subordinando el caso particular a reglas generales, se aproxima a la lógica. Eso sucede en el siglo V, tanto en el campo jurídico como en el de la filosofía natural.

Citaremos sólo un bello ejemplo de un uso, burdo por su primitivismo, pero ya perfectamente consciente, de un aparato lógico en el ámbito de la filosofía de la naturaleza. Se trata de una serie demostrativa de Gorgias, quien puede ser llamado, en sentido amplio, discípulo de Parménides\*: "Si algo realmente existe, entonces no puede haberse originado. Pues si algo se origina, debe originarse del ser; pues cuando el ser se transforma en algo dife-

\* Diógenes Laercio, 2, 106.

\* Diels-Kranz (*Vorsokratiker*), 82B3.

rente deja de ser con eso el ser. Además no puede transformarse ni en un ser (ya que es un ser) ni en un no ser (ya que el no ser no puede surgir). En segundo lugar, el ser tampoco puede originarse del no ser, porque del no ser nada puede surgir...” Se ve cómo tal argumentación debía formalmente invitar a diferenciar y a elaborar tanto los conceptos como el método. Esto es lo que sucedió con Platón y Aristóteles.

#### 4. EL RANGO DE LA FILOSOFÍA EN LA ANTIGÜEDAD

A la pregunta por el comienzo histórico corresponde que suceda la que se refiere a la situación histórica de la filosofía. ¿Qué función, en el complejo total de la cultura y en la vida de los individuos, han atribuido los griegos a su filosofía?

Se puede conjeturar de antemano que cada una de las tres principales interpretaciones posibles ha encontrado sus adictos.

Ha habido naturalmente enérgicos opositores a toda filosofía. En ocasiones han sido gran número. Lamentablemente, la mayoría de las veces los conocemos sólo en forma indirecta. Vemos cómo son caracterizados y combatidos por los filósofos (por cierto que se trata, sobre todo, de opositores a determinadas corrientes, no a la filosofía como tal). En la antigüedad tardía podemos observar cómo los cristianos adoptaban ocasionalmente sus argumentos. Sin embargo, no se llega en la antigüedad a un retrato coherente de la hostilidad a los filósofos.

Es penoso en particular que estemos insuficientemente informados sobre las diversas medidas de los Estados, primero en Atenas y después en Roma, contra la actividad de los filósofos. Sabemos de una serie de procesos contra filósofos; los más conocidos son los efectuados contra Anaxágoras, Sócrates y Aristóteles. Por desgracia no se ha conseguido en ningún caso una exposición auténtica y digna de confianza. Conocemos el texto de la acusación contra Sócrates, pero se ha conservado en medio de una argumentación tan general que no sabemos con qué hechos concretos se relaciona. Sólo sabemos que en todos los procesos jugó un papel principal el desprecio de los cultos reconocidos por el Estado. A Anaxágoras le fue echado en cara que sus doctrinas favorecían el ateísmo, en tanto que

Sócrates y Aristóteles parecen haber sido acusados de ejercer cultos escandalosos e ilícitos.

Es lástima también que sólo conozcamos los rastros de los más violentos ataques dirigidos contra los filósofos por los literatos, en la Atenas de los tiempos clásicos. Se trata de un discurso que Democares, el sobrino de Demóstenes, pronunció en el año 316 a. C. contra los filósofos que entonces actuaban en Atenas. Escasas alusiones muestran que los alumnos de Platón, hasta Aristóteles y sus discípulos, eran presentados como insidiosos enemigos de la democracia. Acerca de esto se conoce también la significativa expresión: “No se puede con especies formar dardos, ni con enseñanzas filosóficas hombres hábiles.” Aquí está recogido un reproche que ya Aristófanes había formulado cien años antes: la filosofía educa a los hombres sólo para pensadores chirles, ingeniosos pobres diablos y blandos afeminados. En los tiempos romanos Cicerón tuvo que defenderse contra la misma imputación. Esto significa que las discusiones filosóficas no se avienen con la dignidad de un ciudadano romano de la jerarquía de un magistrado. En general se puede sostener que en la antigüedad las acusaciones contra los filósofos como tales se movían en dos planos. Por un lado, la filosofía era temida como una ilustración peligrosa, como destructora de la piedad y las buenas costumbres. Por otro, era menospreciable, un negocio pedantesco, indigno de los ciudadanos conscientes y de los caballeros.

Se dio también otra actitud que ya estaba preparada: recibir la filosofía como una parte de la formación general. Era provechoso instruirse durante la juventud, entre otras cosas, con algo de filosofía. Esto fue una obligación cultural: ampliaba el horizonte espiritual y afirmaba los principios éticos. Además, se podía adquirir una práctica apreciable en la discusión de problemas difíciles.

Esta actitud comenzó a predominar evidentemente ya desde los tiempos de Aristóteles. La mayor parte de los oyentes en las clases y discusiones de los filósofos eran profanos que deseaban completar su formación, pero sin aspirar a convertirse en especialistas. Asistían a disertaciones de filósofos muy distintos; tanto era así en tiempos de Cicerón, que se podía entonces hablar de cuatro universidades establecidas en Atenas (de los académicos, peripatéticos, estoicos y epicúreos) en las cuales los jóvenes per-

manecían un año como estudiantes. Los mismos filósofos tuvieron en cuenta estas circunstancias. Podemos observar que ya en la escuela socrática los jóvenes eran considerados como los verdaderos destinatarios de la enseñanza filosófica. Se los introducía en la sabiduría filosófica con el supuesto tácito de que no se trataba de formarlos como filósofos en el sentido pleno y estricto, sino de proporcionarles un fundamento filosófico para sus actividades posteriores de cualquier índole.

Los filósofos escribieron libros, guías y catecismos para aquellos que por falta de tiempo y oportunidad debían contentarse con aprender los pensamientos básicos de un sistema. Junto a la filosofía para estos oyentes, estaba la destinada a los intelectuales, distinción que se encuentra ya en Aristóteles. Lo que necesita el hombre culto es una doctrina fundamental que lo oriente en la vida y unas reglas metódicas que le permitan, por lo menos en grandes líneas, distinguir las afirmaciones verdaderas de las falsas.

A todo esto, algunos filósofos (desde la escuela socrática) no se habían molestado en tales concesiones, y pretendían que la filosofía debía informar la vida entera de todo hombre. Sin filosofía no es posible una existencia humana digna, en sentido estricto. Deben filosofar el hombre y la mujer, el joven y el viejo; nunca se es demasiado joven ni demasiado viejo para empezar. De modo monumental lo hace constar un interlocutor de Sócrates: si lo que éste afirma es justo, entonces se está obligado a llevar una vida radicalmente distinta. Esto será ilustrado por una serie de anécdotas que muestran cómo un hombre de mundo se transforma completamente por el contacto con la filosofía, como Alcibiades, el platónico Polemón y otros.

De modo algo distinto se documenta la pretensión universal de la filosofía, en la publicidad de su acción. Sócrates sostenía sus conversaciones en plazas y calles, pues lo que él tenía que decir importaba a todo hombre. Esta franca publicidad fue mantenida por la mayor parte de las corrientes de la filosofía helenística; si bien no hay que olvidar que, con el tiempo, se transformó en una mera ficción. En su sentido originario fue sentida todavía por Aristón, uno de los más viejos estoicos, quien, ante el reproche de que discutía sin reparos con la gente más diversa,

respondió: "Yo quisiera, por el contrario, que también los animales fuesen capaces de comprender las exhortaciones de la filosofía."

Pero aquí surge una objeción de mucho peso. Si la filosofía es efectivamente indispensable para la conducta de una vida humanamente digna, sería necesario que los hombres siempre y en todo lugar hubiesen tenido acceso a la filosofía. Pero esto no parece ser así. La historia nos enseña que la filosofía no es una conquista ni muy antigua ni muy extendida. Existió sólo entre los griegos, y aun allí, no en todos los pueblos. Tales la introdujo entre los jónicos y Pitágoras entre los dorios de la baja Italia.

Los filósofos no han tomado con ligereza esta objeción. Y en sus intentos de refutarla han tomado dos direcciones distintas. Según la primera de ellas se aceptaría incondicionalmente que la filosofía fue una creación muy joven y precaria del espíritu humano. Pero esto con fundadas razones, pues en todo desarrollo orgánico lo más perfecto surge al final. La filosofía sería la obra más noble y sutil que al hombre es posible, bien que esto sólo se podía obtener al término del desarrollo humano. Este pensamiento está bien ilustrado en un esquema que se remonta presumiblemente hasta Aristóteles, que atiende ante todo al cambio de significado del concepto de "sabiduría". \* En los primeros tiempos pasaba por sabiduría el descubrimiento de las artes necesarias al mantenimiento de la vida, como la agricultura y la fabricación de la harina. En una segunda etapa, pasaban por sabios aquellos cuyo arte hacía la vida alegre y entretenida, como pintores, músicos, etc. En una tercera etapa, lo fueron más bien aquellos que organizaron las comunidades estatales. En una cuarta etapa, la sabiduría es la investigación reflexiva del mundo visible, y por fin, en una quinta (que se alcanzó con Pitágoras), es la inclinación a lo invisible y al conocimiento de Dios. Entonces, es la teología filosófica el coronamiento del proceso histórico cultural, la meta alcanzada después de un largo período preparatorio.

No menos importante es la tesis contraria. Ella impugna la justeza de la objeción e intenta demostrar que en verdad la filosofía había existido desde siempre y en todas partes: sólo por este camino se hace evidente la impres-

\* Aristóteles, *De Philosophia*, fragmento 8 Ross.

cindibilidad de la filosofía. La prueba no es sencilla. Cae en rebuscamientos que en parte nos parecen aventurados.

Así se escruta el problema del origen temporal de una profilosofía de la humanidad. Notoriamente ha indagado en esta dirección también Aristóteles, a quien acabamos de mencionar en otro sentido; nos llamó la atención sobre los proverbios y declaró que éstos son restos de la más prístina filosofía que se han salvado, por su comprensión y su inteligencia, a través de todas las catástrofes de la humanidad. Otros han tratado por medio de etimologías y han demostrado con interpretaciones de palabras que ya en el comienzo de la historia los creadores del lenguaje fueron filósofos. Esta argumentación, típicamente griega, ha sido adoptada en ocasiones por los romanos, que esperaban poder mostrar con ella que no habían aprendido la filosofía sólo de los griegos, sino que la poseían por sí mismos desde un comienzo, aunque más no fuera en balbuceos. Resulta mucho más extraño que los griegos se preocuparan en anexar a la filosofía ciertas figuras de su prehistoria mítica. Teofrasto, discípulo de Aristóteles, afirmó que la leyenda del robo del fuego por Prometeo significa que éste trajo a los hombres, por primera vez, la filosofía. Otros afirmaron que detrás del relato legendario sobre el gigante Atlas, que sostenía la bóveda celeste sobre sus hombros, se oculta el simple hecho de que Atlas era un filósofo y astrónomo. Meteorólogo y astrónomo habría sido también Eolo, que por eso, según el mito, se volvió rey de los vientos; cosas semejantes se han afirmado, entre otros, de Tántalo, Belerofonte, Faetón. Estas construcciones, que nos parecen bastante ingenuas, de ninguna manera son ocurrencias tardías. En parte, arrancan ya de los tiempos platónicos, y a los griegos les parecen plausibles, sobre todo porque satisfacen a la vez dos necesidades: reducen fábulas fantásticas a historias verosímiles y crean a la filosofía aquel pasado que su jerarquía exige.

En cuanto a la universalidad espacial de la filosofía, importaba sobre todo revisar la historia de los pueblos no griegos. Aquí se encontraban en posición privilegiada los egipcios, cuya cultura, peculiarmente cerrada y muy exigente, había siempre admirado a los griegos. Creían sin más que la casta sacerdotal egipcia se había dedicado desde tiempos inmemoriales a la filosofía, y de algunos de los más famosos filósofos griegos se dice que viajaron especial-

mente a Egipto para hacerse instruir: así, Tales y Pitágoras, Demócrito y Platón, y otros. Junto a los egipcios se colocaba, a veces, a los persas y a los llamados caldeos, cuyas teología y astronomía, respectivamente, podían reclamar para la filosofía. El estoico Posidonio ha nombrado tres pioneros de la filosofía, distribuidos en los tres continentes conocidos en la antigüedad: un fenicio llamado Mocus para Asia, un tracio llamado Zamolxis para Europa y nuestro ya conocido Atlas para Africa.\*

Una importancia extraordinaria para nuestro problema tiene la India, a partir de Alejandro Magno, con sus "filósofos desnudos", los gimnosofistas. Se hablaba de las charlas filosóficas de Alejandro con uno de estos sabios, y causaba profunda impresión la imperturbabilidad con que se entregaban voluntariamente a la muerte por el fuego. En conexión con esto, el estoico Zenón dijo que prefería ver a un hindú dejándose quemar, que aprender de memoria todas las pruebas sobre la insignificancia de los sufrimientos corporales. En ello está implícita la tesis de que la filosofía de los pueblos bárbaros (como parcialmente la de la prehistoria griega) se caracteriza no como una filosofía abstracta de escuela, sino como una filosofía de la acción.\*\*

Finalmente deben ser mencionados los celtas, entre los cuales los druidas eran contados como filósofos. Naturalmente, hubo aquí cierta inseguridad para los etnólogos acerca de si se trataba de una genuina filosofía celta o sólo de irradiaciones del pitagorismo itálico.

Todas estas explicaciones nos parecen hoy asombrosamente ingenuas. Pero lo esencial en ellas no es la desprecupada interpretación de los datos etnológicos particulares, sino el pensamiento básico de que si la filosofía es realmente imprescindible para los hombres, debe ser entonces hallable, de alguna manera, en todos los pueblos de la tierra.

A veces, sin embargo, se enunció la tesis opuesta. Epicuro parece haber adjudicado expresamente el talento filosófico tan sólo al pueblo griego. Pero es una excepción.

Volvamos ahora sobre un punto mencionado anterior-

\* Diógenes Laercio, I, 1.

\*\* SVF I, 241. 1

<sup>1</sup> La referencia es a la recopilación de J. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* (4 vols.), Leipzig, 1903-1924. (C. E. L.)

mente. Que la filosofía atañe a jóvenes y viejos es un pensamiento casi evidente. Está representado para todo tiempo posterior en la persona de Sócrates, quien al discutir hasta con muchachos confiesa continuar aprendiendo él mismo en la vejez. No es tan evidente que la filosofía se dirija a mujeres y esclavos. Por cierto, no hay aquí un problema de principios. Nadie negó seriamente que las mujeres tuviesen la misma alma que los hombres, y que la diferencia entre libres y esclavos se fundara más bien en accidentes históricos que en la naturaleza. Pero las mujeres filósofas, como Aspasia y su contraparte Diotima, o en tiempo posterior Hiparquía, la mujer del cínico Crates, son, sin embargo, fenómenos extraordinariamente desacostumbrados. La historia de la filosofía también registra como excepciones que entre los discípulos de Platón hubiera dos mujeres, que Teofrasto tuviera un esclavo entre sus alumnos y que en el círculo de amistades de Epicuro mujeres y esclavos fuesen admitidos sin más y bien recibidos.

Finalmente, recordemos que la filosofía se encuentra, ya desde los presocráticos, en una relación específica con los dos estamentos que representan los extremos de la escala social: el príncipe y el mendigo. El filósofo está llamado a aconsejar, prevenir y advertir al príncipe; al mismo tiempo es el único que bajo ninguna circunstancia se doblega o se deja cegar por la fuerza bruta del príncipe. La antigüedad nos informa acerca de gran número de filósofos que rechazaron orgullosamente invitaciones de príncipes (por ejemplo Heráclito frente al persa Darío) y sobre discusiones entre príncipes y filósofos. Por otro lado, el filósofo, que es su propio dueño y no depende de nadie y de nada, alcanza una fatal proximidad con los mendigos y los vagabundos. En otras palabras: justamente el príncipe, para quien todas las posibilidades están abiertas, se descubre como un simple tonto, mientras que el pequeño burgués, al contrario, puede ser ganado para la filosofía muy fácilmente. Así, por ejemplo, el estoico Zenón observaba maliciosamente a propósito de un escrito filosófico de Aristóteles dirigido a un rey de Chipre, que el zapatero de una esquina de Atenas tiene por cierto más talento filosófico que el noble señor. A la inversa, podrá preguntarse a veces capciosamente si uno debía volverse antes un artesano o un pequeño burgués para ser honrado con una conversación de los filósofos.

A la pregunta por la pretensión esencial de la filosofía sigue lógicamente la concerniente al grado en que la filosofía ha sido históricamente capaz de formar el pensamiento y la acción de la antigüedad. Para responder, disponemos de dos grupos de fuentes: la obra de los poetas y la de los historiadores. De gran significación son especialmente los segundos, sea que registren la influencia de la filosofía sobre la política o la historia de la cultura, sea que ellos mismos estén dominados por concepciones filosóficas. Entre las obras poéticas hay que nombrar sobre todo la *comedia ática*, que nos trasmite indicaciones valiosísimas sobre lo que el ciudadano ateniense de los siglos V y IV a. C. pensaba sobre la filosofía y en qué medida se interesaba por ella. Es incomparablemente más difícil conocer y valorar el componente filosófico de la tragedia. Impresionan los pocos poetas que en un sentido esencial pueden ser llamados poetas filosofantes. Entre ellos, extraordinaria figura en el más alto rango un romano, Horacio.\*

La ciencia ha tratado hasta aquí estas cosas de una manera harto fragmentaria. En consecuencia, lo que sigue no es más que un ensayo.

#### a) El efecto de la filosofía de la naturaleza

Se acentúa toda vez que se trata de fijar el lugar de la divinidad y del hombre en la totalidad del mundo filosóficamente concebido.

Donde podemos captar originariamente la religión griega en las formas del culto y de la oración, el rasgo característico parece ser su concreción inmediata. La religión permanece ligada a su sentido histórico, el de procurar ayuda al hombre en situación de zozobra. En primera instancia, el hombre sabe de la divinidad sólo aquello que él necesita saber para obtener ayuda. El hombre conoce el lugar donde mora la divinidad y desde dónde debe invocársela. Conoce su nombre y sabe también lo que debe hacer para que la divinidad esté dispuesta a auxiliarlo. Finalmente sabe también en qué signo puede leerse la

\* Lucredo es un filósofo que compone poemas, como Empédocles, por lo cual no lo mencionamos en dicho conjunto.



disposición de la divinidad para con él, o su cercanía. A una creencia — vinculada con él históricamente — responde además el pensamiento de que en los diferentes peligros, enfermedades, guerras, viajes o alumbramientos no ayuda siempre el mismo dios. Esta religión ha sido completamente destruida por la filosofía de la naturaleza, aunque por vías diversas y en cierta manera opuestas.

Ante todo hay que nombrar aquella especie de ilustración que está esencialmente ligada a la investigación de los problemas. La filosofía muestra que el relámpago, el trueno y cosas semejantes no son signos divinos, sino que se remontan a causas naturales y comprensibles. Con esto se rompe, para la devoción primitiva, un puente indispensable entre Dios y el hombre. Además, la investigación de los problemas se apoderó del campo total del arte adivinatorio, que configuraba en la antigüedad un sistema cuasi-científico de amplia ramificación: podían indicar el futuro, sueños o frases pronunciadas en estados de éxtasis, a más del vuelo de las aves, las características de los animales de sacrificio, determinadas palabras, gestos, etcétera. Algunas doctrinas filosóficas han rechazado esto radicalmente; otras (como la de Aristóteles) han integrado en su antropología los sueños y éxtasis proféticos, justificándolos así. La Stoa hasta ha desarrollado una teología que le permitía reconocer todas las especies de presagios concebibles. Pero tales reacciones respecto a la anterior ilustración, demasiado violenta, no podían impedir que la filosofía en conjunto condujera a la desintegración, por lo menos entre la gente culta, de la confianza en las prácticas tradicionales. Se tomó conciencia de que todo fenómeno, por más monstruoso o extraño, podía ser deducido de causas naturales.

Un segundo peligro amenazaba a la religión tradicional por el lado de la construcción de sistemas de filosofía. El orden espacio-temporal de la totalidad del mundo no dejaba lugar alguno para los dioses. Las representaciones religiosas de los primeros tiempos asignaban a lo divino los espacios encima y debajo de la tierra de los hombres. En las alturas no sólo se encontraban las estrellas, consideradas como divinas, sino también el Olimpo, sede de Zeus y de los suyos. En lo profundo estaba el Hades, y probablemente se pensó bastante a menudo que los malvados seguían viviendo bajo tierra después de la muerte, y los

héroes en algún lugar supraterráneo. La filosofía de la naturaleza presocrática se inclinó en un comienzo a eliminar todas estas concepciones. Subsistió la idea, sin embargo (lo que expondremos en detalle más tarde), de que los espacios más allá de la luna servían como morada para seres divinos, los cuales, naturalmente, no tenían ya nada en común con los viejos dioses de los cultos y de los mitos. Pero se demostró como absolutamente insostenible la suposición de un mundo bajo tierra. Aunque Aristóteles y Platón, inspirados en famosos ejemplos épicos, describieron submundos con sombríos caracteres, constaba para la estricta filosofía de la naturaleza, aproximadamente desde Demócrito, que no podía haber tales regiones por debajo de nuestra tierra; y que lo que se relataba sobre ello eran fantasías de los poetas que no debían ser tomadas en serio por ningún hombre ilustrado. Y de hecho, ningún hombre ilustrado las tomó en serio desde fines del siglo V a. C.

En lo que respecta al curso temporal de la historia cósmica, no debemos olvidar que en toda la antigüedad los dioses nunca han sido comprendidos como creadores del cosmos, sino sólo como sus ordenadores. La filosofía de la naturaleza empezó, desde el siglo VI a. C., a concebir el proceso cosmogónico de tal modo, que toda intervención de los dioses se volvía superflua: lo claro y lo oscuro, lo liviano y lo pesado, etcétera, se desprenden de un mismo origen. Los elementos se ordenan por sí mismos, como corresponde a su naturaleza. La divinidad vuelve a cobrar importancia sólo cuando se introduce el principio teleológico en las explicaciones cosmológicas. Pero quien destacó la belleza o la adecuación en la construcción del cosmos llegó a la conclusión de que debía haber un espíritu planificador que había querido y creado precisamente esta belleza. Así se origina un concepto filosófico de la divinidad: Dios como espíritu ordenador del mundo y como providencia. Pero es notable que este concepto haya permanecido siempre pálido e indigente. A pesar de que los estoicos alaben su providencia omnisciente, prueben su acción hasta entre los gusanos y aunque oren de vez en cuando ante ella, nunca se vuelve a una personalidad. Tal Providencia está separada por un abismo de los viejos dioses del culto.

Esto nos conduce a la tercera vía de peligro. Su punto de partida no es la destrucción racional de los signos milagrosos o la construcción de un cosmos sin lugar para la divinidad, sino la teología especulativa.

Desde Jenófanos la filosofía está empeñada, en su lucha contra la tradición, en elaborar una representación "pura" de la divinidad. El éxito no le ha sido vedado. Se originó la religión de los filósofos, una creación totalmente impregnada de sentido, pero no menos íntegramente abstracta. Los griegos creyeron en una multiplicidad de dioses, todos fundamentalmente antropomórficos. Viejas leyendas rituales relataban el nacimiento de la mayoría de los dioses y cómo podían enfurecerse o favorecer a sus predilectos. La filosofía ponía ante todo en discusión la forma humana de los dioses. El pensar a los dioses como hombres mostró ser un craso desatino, aunque comprensible por la psicología ingenua. Sólo era adecuada una forma radicalmente diferente de la humana y, finalmente, la misma carencia de forma.

Se atacó además la multiplicidad de los dioses. Si la divinidad es el ser más fuerte (como ya se da en Homero), entonces es una sola, pues no se puede concebir una pluralidad de seres superlativamente fuertes. Hay entonces sólo una divinidad en sentido estricto. Sin embargo, la filosofía ha sido en este punto, en que la contradicción con la tradición ritual se manifestó más flagrantemente, de lo más insegura. Se plantearon reservas sobre si la soledad era un estado perfecto hasta para una divinidad, o si era correcto cargar todo el peso de la conducción cósmica a un solo dios. Por eso, la mayoría de los sistemas del helenismo se decidió por la suposición, naturalmente precaria, de que había al lado del único dios supremo toda una jerarquía de dioses de segundo orden. Así, en la antigüedad tardía, fue para los cristianos un juego fácil demostrar a la filosofía su inconsecuencia en la cuestión del monoteísmo.

Se exigió además, por parte de la teología filosófica, la eternidad de Dios, con lo cual cayeron todas las leyendas del nacimiento e infancia de los dioses, y naturalmente también las historias, raras en el ámbito griego, sobre dioses moribundos. Eternidad significa una inalterable carencia de edad. Junto a ella aparece casi necesariamente la inmutabilidad anímica. El querer y el pensar de Dios es el mismo desde la eternidad; amistades y enemistades

cambiantes, favor e ira están excluidos en él. Si agregamos a eso, como última característica, que la divinidad sin forma concreta es omnipresente, y que como espíritu omnipresente es también omnisciente, entonces se advierte en seguida que tal teología, especulativamente inatacable, quita todo terreno a las formas tradicionalmente ejercidas de la religión. ¿Por qué debe uno orar, si la divinidad conoce de antemano todos nuestros deseos ya hace mucho y mejor que nosotros mismos? Sacrificios como ofrendas a la divinidad se vuelven ridículos, ya que ésta, en su omnipotencia, puede disponer sobre todo lo que hay.

Pero oración y sacrificio se vuelven problemáticos también en todos los sentidos, pues pretenden lograr o desperatar la benevolencia de la divinidad para con nosotros. Mas la divinidad es inmutable, y ya el deseo de influir sobre ella la ofende. La erección de templos e imágenes divinas pierde todo su sentido, ya que la divinidad no se deja encerrar en casas. Así, pues, no quedaba más nada.

Naturalmente, en seguida debe añadirse que los ataques de los filósofos contra oraciones, sacrificios, imágenes del culto y templos se formularon casi siempre de modo teórico. Sobre todo las escuelas filosóficas del helenismo han dado aparentemente importancia a la participación de sus miembros en las fiestas, actos sacrificiales, procesiones, etcétera, prescritos por la ley y las buenas costumbres. Es de notar, sin embargo, que precisamente la escuela más mundana y, por lo general, la más cauta entre todas, la de Aristóteles, condenaba entre las faltas humanas a la superstición mucho más duramente que al ateísmo.

¿Cuál fue el efecto de esas concepciones filosóficas sobre la religiosidad de los griegos? Sin entrar en detalles podemos decir en líneas generales que se suprimió hasta el último resabio de una conexión originaria entre mito y religión. Ya en la época homérica se sabía que el poeta tenía la libertad de continuar tejiendo las leyendas transmitidas, y ahora se abandonó por completo el mito de los poetas. Desde el punto de vista filosófico éste no contenía más verdad que cualquier especie de poesía. El culto permaneció intacto, pero fue rebajado a una colección de formalidades que se cumplían por costumbre.

Lo que quedó fue, ante todo, una religiosidad sumamente indeterminada que admitía en general un obrar divino y suponía una incidencia directa de la divinidad en hechos

asombrosos singulares, y que hablaba, en cuanto al resto, del azar, incalculable y todopoderoso. El enorme aumento de una resignada creencia en Tiqué (la Fortuna) en la época helenística no se produjo, probablemente, sin alguna influencia de la filosofía. Ante todo, debemos recordar otra vez a Aristóteles, quien diferenciaba expresamente un mundo supralunar, de orden divino, del mundo sub-lunar humano, en el cual no regía ningún orden sino sólo un imprevisible poder ser así o asá. No sin derecho reprochó la tardía antigüedad a Aristóteles el que, estrictamente considerado, negara la providencia y librara la existencia humana al azar.

No es entonces sorprendente que esta religiosidad del helenismo — si no filosófica, al menos muy debilitada por la filosofía — se volviera peligrosamente permeable a nuevas religiones de los niveles más diferentes. El helenismo es la época en que empieza a surgir la magia y en la cual afluyen desde Oriente los cultos más rudos y excitantes. Sólo en un reducido círculo de intelectuales logró la filosofía crear y mantener una religiosidad depurada, aunque siempre anémica. Entre los restantes, siempre que tomaron noticia de la filosofía, produjo un vacío. Muchos permanecieron en el vacío, otros se pasaron a las nuevas religiones, que, a diferencia de la antigua religión griega, no fueron subyugadas por la filosofía, sino que trataron, por el contrario, de someterla a su vez.

Con los conceptos de destino y azar hemos tocado ya parcialmente el segundo de los principales problemas que debemos nombrar acá. Después de investigar la influencia de la filosofía de la naturaleza sobre el concepto de la divinidad, debemos hacerlo respecto a su influencia sobre el puesto del hombre en el cosmos.

Aparecen aquí dos momentos perceptibles, aunque no muy destacados.

El primero: ya desde Anaximandro existía la tesis de que nuestro cosmos visible no es el único, sino que había que admitir, juntamente, antes y después de él, un número infinito de otros mundos. También desde Anaximandro se trata de determinar las dimensiones espacio-temporales de nuestro cosmos. Se comprueba que las tierras conocidas para un hombre cualquiera forman sólo un fragmento de la superficie terrestre, y que la edad del cosmos

es muchas veces mayor que el tiempo histórico abarcable para nosotros.

Todo eso conduce a una masiva desvalorización de los asuntos humanos. Fama y poder se vuelven, frente al cosmos, insignificancias desdeñables. Incluso, el nombre más famoso llega sólo a pocos pueblos y se olvida ya después de unos cientos de años. Cicerón fue quien habló de la manera más impresionante para la posteridad sobre el efecto desilusionante del cosmos de los filósofos de la naturaleza.\* Pero el pensamiento que expresaba tenía seguramente varios siglos de antigüedad. Debe pertenecer a la primera época socrática la historia que cuenta cómo Sócrates lleva a Alcibiades, orgulloso de sus inmensas propiedades, ante un mapa terrestre pidiéndole que señale allí Atica y sus posesiones. Este apenas puede encontrar Atica, pero sus posesiones no están indicadas en absoluto; ante esto pregunta Sócrates: “¿Estás orgulloso de tales pequeñeces, que ni siquiera figuran en un mapa?”\*\* Tiene tres generaciones menos la historia según la cual Alejandro Magno estalla en lágrimas al oír una exposición del filósofo Anaxarcos sobre la infinita multiplicidad de los mundos. Al ser interrogado, el rey responde: “¿No tengo todas las razones para llorar cuando ni siquiera he conquistado completamente uno solo de los infinitos mundos?”\*\*\*

El segundo: es propio de los métodos especulativos de la filosofía temprana el explicar situaciones imperceptibles por medio de la comparación y de paralelos con lo perceptible. Se originan equiparaciones que pueden ser interpretadas en los dos sentidos. La de más consecuencias es la que coordina al hombre con el Estado y el cosmos.

El hombre se comprende, en su estructura corporal y anímica, como un Estado; a la enfermedad o al vicio corresponde la revolución, etcétera. Al revés, el Estado pue-

\* *Hortensius* fr. 87M y *República* 6, 20.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Los fragmentos del diálogo *Hortensius* se hallan recopilados y anotados por O. Plasberg (*De M. Tullii Ciceronis Dialogo*, Leipzig, 1892). La mejor edición de *De republica* es acaso la de L. Castiglioni e I. Galbiati (Turin, 1936). Hay también una edición bilingüe en “Les Belles Lettres” y en “Classical Loeb”.

\*\* *Ael.* v. h. 3, 23.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> La cita hace referencia a las *Varia Historia* (edición R. Hercher, Leipzig, 1864-1887) de Aelio, escritor que puede ser ubicado entre los siglos II y III d. C.

\*\*\* Valerio Máximo 8, 14 ext. 2.

de ser interpretado como un organismo viviente con muchos miembros. Además, se puede establecer una ecuación entre el hombre y el cosmos, de tal modo que el hombre aparezca como un cosmos pequeño y la totalidad cósmica como un organismo viviente y cerrado. Finalmente, no es nada difícil de concebir el cosmos como un Estado con fuerzas dominantes y servidoras.

Lo que objetivamente se da en estas diferentes ecuaciones como cosmología y antropología será considerado más adelante. Aquí destacaremos solamente que por esta vía toda una serie de conceptos de la esfera humana recibe una dignidad cósmica que ella no posee por derecho propio. Junto a la ley política aparece una cósmica, que pronto exige ser el paradigma arcaico y la raíz de las leyes humanas. Al eros que señala la lírica se agrega el eros cosmogónico, etcétera. Especialmente notable y todavía no bastante investigado es el pensamiento que cobra importancia a partir del helenismo tardío, de que el rey terrenal está en conexión inmediata con el regente del cosmos. Cosas como éstas se expresaron ya muy temprano. Pero cien años antes de Augusto, la fundamentación cosmológica de la monarquía empieza a ser proclamada con un *pathos* enteramente nuevo.

En este terreno, pues, la filosofía de la naturaleza tiene el efecto de prestar una nueva significación a las relaciones humanas.

#### b) El efecto de la ética

Podemos distinguir acá dos cuestiones: ¿en qué medida intervinieron los filósofos en la praxis de la vida?; y, ¿en qué grado los hombres públicos se dejaron influir por la ética filosófica?

El primer problema preocupó fuertemente a la misma antigüedad. Hemos notado antes que entre filosofía y política hubo siempre una relación fundamentalmente de tensión. El primer movimiento del filósofo ha sido siempre el mantenerse estrictamente alejado de la política como feria del éxito deshonesto y de la fama barata. Sin embargo, no pocos filósofos han intentado, cuando menos, un retorno a la política, en la conciencia de que la comunidad política no debía ser abandonada a sí misma. Ubicamos este segundo movimiento, ante todo, en una serie de proyectos del Estado ideal (que aquí dejamos de lado) y

principalmente en largas listas de filósofos que fueron activos como legisladores o que se ponían a disposición de su Estado como magistrados, soldados o embajadores en misiones delicadas. Algunos se destacaron directamente como dirigentes estatales, otros como educadores y consejeros de príncipes y otros hasta como luchadores de vanguardia contra la tiranía.

No es éste lugar para presentar dichas listas en detalle. En muchos casos tampoco sabemos hasta dónde llega la veracidad histórica de las noticias, ya que la mayoría de las listas tiene una finalidad evidentemente apologética. Quieren mostrar que el filósofo no siempre es un extravagante ajeno al mundo sino que es capaz de prestar buenos servicios a su Estado. Como hechos ciertos han de ser brevemente presentados aquí los siguientes: el vivo interés que demostraron los reyes Dionisio I y II de Siracusa en la filosofía de Sócrates y sus discípulos, sobre todo en la de Platón; la actividad de Aristóteles como maestro de Alejandro Magno; además, un libro del discípulo aristotélico Dicearco en el cual reconstruye a la vieja Esparta como Estado ideal. Ese libro era leído anualmente en Esparta en una fiesta determinada, para ilustrar a la juventud. Finalmente, la embajada enviada, a raíz de un incidente político, por el Estado de Atenas a Roma, en el año 156 a. C., compuesta por los representantes de las tres grandes escuelas filosóficas, los académicos peripatéticos y estoicos, y que allí causó gran sensación.

Pasemos con esto a la segunda pregunta, sobre la influencia de la ética filosófica más allá de las escuelas.

Es extraordinariamente difícil dar una respuesta en cuanto al mundo griego. Indiquemos sólo lo siguiente: si comparamos en Atenas el siglo anterior a la muerte de Sócrates con el posterior, da la impresión de que se produjo un cambio muy pronunciado: en parte, de una vitalidad despreocupada y hasta desenfrenada a una pedantesca decencia; en parte, de un estilo de vida marcadamente político a un desinterés por la política. La política empieza a considerarse un asunto ingrato y fundamentalmente ordinario en que al hombre culto no conviene entrometerse. Es lícito suponer que la ética filosófica de los sofistas y de los socráticos se contó entre las fuerzas impulsoras en ambas líneas evolutivas. Acerca del efecto de la filosofía sobre el término medio de la gente culta en los

grandes siglos del helenismo, no se puede hoy en día, decir nada general.

Es posible, sin embargo, percibir en casos individuales la influencia que la filosofía ha ejercido sobre toda una serie de historiadores importantes. Así Tucídides está tan vinculado con la sofística como Jenofonte con una doctrina socrática, bien que delineada muy borrosamente.

Llegó a ser muy influyente en el siglo IV a. C. la obra de Teopompo de Quios, que desgraciadamente nos ha sido transmitida sólo en escasísimos fragmentos. Esta obra está dominada por la moral terriblemente pesimista — y, por lo mismo, de gran efecto — del socrático Antístenes. También uno de los historiadores de Alejandro, Onesicrito, simpatizó con los cínicos. No sólo relató cómo los gimnosofistas hindúes se referían deferentemente a Sócrates, Pitágoras y Diógenes, sino que describió también un reino supuestamente situado en el sur de la India, cuyos habitantes vivían en una total pureza de costumbres análogas a las cínicas. Podemos suponer también, aunque los testimonios son escasos, que muchos historiadores encontraron en Aristóteles y sus discípulos valiosos puntos de vista. El análisis de los hechos morales, la caracterología, la fisiología y la patología de la vida del Estado pertenecían desde Aristóteles a los intereses específicos de la escuela peripatética. Hubiera sido paradójico que los historiadores no recogieran allí material en abundancia. Timeo de Taormina — historiador muy leído en las colonias griegas de la baja Italia y de Sicilia — se contó naturalmente entre los amargados opositores de aquella escuela. Simpatizó con el filósofo “itálico” Pitágoras y además, según parece, con los alumnos de Sócrates. Aquí confluyen patriotismo e interés filosófico, pues parece que registró con especial cuidado los viajes de los diferentes socráticos desde Atenas a Sicilia. La continuación de la obra histórica de Timeo (que se remontaba hasta el año 264 a. C.) fue retomada por Polibio, un hombre que se interesó en eclipsar la obra de su predecesor. Insistió en mostrarse como versado en política, y en parte lo fue. En su obra se aproxima (sin alcanzar un nivel más que mediano) a los peripatéticos, cuya doctrina podía precisamente ofrecer lo mejor al entendido. En cuanto se entrega a consideraciones éticas y de filosofía del Estado, se nutre de las obras de Aristóteles y sus alumnos que le eran accesibles.

Peripatética y estoica a la vez fue la orientación del historiador que continuó la obra de Polibio: Posidonio, amigo y admirador de romanos como Pompeyo y Cicerón. Su trabajo, por tratarse de un filósofo en sentido estricto, se halla mucho más profundamente penetrado por un contenido filosófico que el de Polibio. El *pathos* en él es, a veces, estoico, mientras son aristotélicas la amplitud de los intereses y la intensidad de la observación.

Entre los mismos romanos es Salustio el heredero de estos historiadores filosofantes. En él, sin embargo, la filosofía se vuelve, frecuentemente, un medio para un fin, ya que el moralismo pesimista eleva el efecto literario. Hasta qué punto — ya 150 años antes de Salustio — el trabajo histórico y los discursos de Catón el Censor contenían impulsos filosóficos originados en la literatura socrática, los fragmentos no lo permiten saber con seguridad. Tal influencia es, sin embargo, posible.

Ahora el último problema: el efecto de la filosofía sobre la acción y la actitud de la sociedad en general. Debemos reconocer aquí que sólo dos breves períodos de la antigüedad ofrecen fundamentalmente posibilidad de solucionar a medias este problema. En Atenas son los decenios de los últimos grandes oradores y de la comedia de Menandro (aproximadamente la segunda mitad del siglo IV), y en Roma, la época de Cicerón y de Augusto. En cuanto a Atenas no podemos agregar mucho a lo ya observado. Creemos percibir la filosofía, por una parte, en una religiosidad muy debilitada, y por otra, en una probidad no siempre íntegra. Un hombre como Demóstenes da la impresión de no haber sido prácticamente influido por la filosofía.

En Roma las cosas eran de otra manera. El papel que la filosofía debía jugar en la vida del *civis romanus* fue en su tiempo una cuestión seriamente discutida. Se podía luchar contra la filosofía como un elemento extraño, pero se podía también pedir su ayuda, fuera para transformar la dureza campesina en una suavidad superior, fuera para proteger la virtuosa austeridad de los antepasados contra la degeneración y la molicie. Ya en Escipión, que pensaba en el año 146 a. C. sobre la insignificancia de todo lo terreno ante las ruinas de Cartago, destruida por él mismo, se observa bastante influencia de la filosofía. Aún más se observa esto en Catón, quien se mató para no caer en ma-

nos de César y que se sentía, en el momento del suicidio, un Sócrates romano. También Cicerón fue (a pesar de todas las apariencias) filósofo, no sólo en sus horas de ocio; y la mayoría de los señores aristocráticos que conocemos por él había estudiado filosofía en su juventud. Algo de esto persistía en ellos cuando fueron magistrados romanos. Si poseyésemos las memorias de Augusto probablemente descubriríamos, en su concepción de la conducción del Estado, un componente filosófico, tal vez no muy poderoso y no siempre genuino, pero por cierto perceptible. Su famosa frase póstuma: "Ahora, amigos, aplaudid si he representado bien mi papel hasta el final" indica una sabiduría filosófica de la vida, de origen griego.

Sería sin embargo una tarea extensa la de rastrear el efecto de la filosofía griega sobre el espíritu, el estilo de vida y la política de los romanos. Uno se encontraría aquí con circunstancias muy complejas y muy instructivas. En principio no debiera dejar de examinarse la idea de que la filosofía en Roma, precisamente porque debía ser asimilada como algo extraño, ha sido tomada en general de manera más literal, es decir, con mayor seriedad que entre los griegos. Esto debiera ser mostrado alguna vez en detalle.

## 6. EL RETRATO DEL FILOSOFO

Después de haber hablado del alcance y de los efectos de la filosofía, corresponde ocuparse ahora del filósofo en cuanto representante personal de la filosofía, ya que está en una cierta relación con aquello que representa. Destaquemos cuatro momentos: Cómo se legitima el filósofo, cuál es la recompensa del filósofo, cómo llegaron los grandes filósofos a la filosofía, cómo se ve "desde afuera" la tarea del filósofo.

Cuando Tales y Anaximandro escriben libros sobre la estructura cósmica y sobre las causas de los fenómenos enigmáticos, lo hacen porque están convencidos de exponer algo nuevo y más correcto que lo dicho hasta entonces. Esto es, por de pronto, un proceso simple, pues todo discurso pretende enseñar. Sin embargo, este hecho puede ser, en cierto modo, radicalizado. El maestro se convierte entonces en la autoridad científica que quiere superar la ignorancia general de los hombres. Entonces sur-

ge la cuestión de con qué derecho el maestro reclama para sí tal saber. Ya los poetas de las viejas teogonías tenían conciencia de que necesitaban una legitimación. Es imposible que el hombre sepa por sí mismo dónde se originan los dioses o qué aspecto tienen el Olimpo o el Hades. Debe entonces haber recibido una enseñanza que supera la medida humana. Así, Hesíodo es paradójica y expresamente apartado de su vida pastoril y encargado por las Musas de relatar la génesis de los dioses. Y lo que expresa no es dicho en sentido estricto por él sino que son las Musas, que todo lo recuerdan, quienes hablan por su intermedio. Otros poetas han ido todavía más lejos en tales legitimaciones. Orfeo y Museo se presentaron con bastante audacia como hijos de dioses. Con las cosmogonías filosóficas la situación era la misma. Según las reglas de la verosimilitud, que eran importantes para los griegos desde Homero, es imposible que el hombre sepa, por propia experiencia, algo sobre los límites tempoespaciales de la totalidad cósmica. ¿Qué justifica las afirmaciones que, a pesar de eso, hace el filósofo sobre esas cosas? En principio, las tres respuestas posibles a esta pregunta han sido formuladas en la época presocrática. El filósofo puede deducir su saber de una revelación superior. Puede afirmar también, a pesar de lo verosímil, su propio espíritu soberano como fuente de sus intuiciones. Finalmente, puede tomar el camino contrario y afirmar la imposibilidad de todo saber cierto; su legitimación entonces consiste en que respeta más honestamente los límites del hombre que aquellos que pretenden demasiado.

Cuando el filósofo se deja instruir por la divinidad, permanece en la línea de las antiguas teogonías. Tal es el caso de Parménides, quien cuenta cómo fue llevado por el carro del sol ante la diosa de la sabiduría. Su poema sobre el ser no es otra cosa, estrictamente hablando, que el discurso de la diosa, tal como la teogonía de Hesíodo es el canto de las Musas. Esta actitud se halla más acentuada aún en Heráclito y Empédocles. Ambos se vanagloriaban de una original intimidad con la divinidad. Sólo de esa manera puede entenderse que Heráclito se contra ponga patéticamente a los hombres como el único sabio, y formule sus sentencias como si fuesen oráculos. Empédocles llega incluso a presentarse, siguiendo la creencia pitagórica, como un dios condenado a ostracismo en la Tierra y

que ahora comunica piadosamente su sabiduría a los mortales.

Naturalmente, después del siglo V a. C. cosas como éstas no fueron ya posibles.

La legitimación por la fuerza de la propia razón fue reclamada en la antigüedad por Epicuro en la forma más decidida. Podemos concluirlo de los magníficos versos en los que Lucrecio describe cómo Epicuro recorre, con su espíritu, el Todo infinito y llega a conocer allá las leyes del devenir y del perecer.

Uno está inclinado a suponer que Epicuro tuvo ya sus predecesores entre los presocráticos; pues no es muy probable que Anaximandro, Anaxágoras o los atomistas hubieran presentado sus atrevidas construcciones cosmogónicas sin declarar nada sobre lo que les autorizaba a hacerlas. No se apoyaban en inspiraciones divinas, de modo que sólo les quedaba la confianza en la competencia de la razón propia.

La tercera posición se gesta como reacción por la obra de los primeros milesios. Jenofonte no declara, conscientemente, nada fuera de lo que la opinión humana es capaz de suponer. Es sólo superior a la gente por reconocer la opinión como opinión. El mismo pensamiento surge a veces en Demócrito y sus discípulos y, de una manera decidida, en Platón. Basta acordarse de las famosas palabras de la apología de Sócrates: "Sólo sé que no sé nada." A partir de aquí se declara sin cesar como una tarea fundamental de la filosofía el evitar la confusión entre saber y opinión. Por eso en Platón se da el amigo de la sabiduría y no el sabio; y por lo mismo el sabio es descrito en la Stoa patéticamente, pero sólo como una figura ideal que no aparece en la realidad histórica.

Sólo Aristóteles asumió una cuarta posición llena de matices. Por un lado, no existe para él una oposición radical entre el saber de los filósofos y el opinar de la gente. Lo que los pueblos creen desde la nebulosa prehistoria no es simplemente falso, sino fragmentario y borroso: el filósofo debe perfeccionarlo y clarificarlo. La legitimación de su doctrina consiste en que expresa en sus puntos decisivos justamente aquello que la humanidad ha sentido desde siempre. Por otro lado, esa doctrina sigue siendo siempre un asunto humano. De ningún modo puede alcanzarse en todos los campos la certeza; en muchas ocasiones

debemos conformarnos con hipótesis provisionales, en la esperanza de avanzar más en un examen posterior del problema. Tenemos así la posición cuantificadora característica de Aristóteles en general: el filósofo no sabe ni todo ni nada, sino algo.

Lo expuesto hasta ahora tiene que ver principalmente con la competencia del filósofo en asuntos propios de la filosofía de la naturaleza; en la ética las cosas son de otra manera. No se puede sostener seriamente que el filósofo no esté autorizado para hacer afirmaciones en ese campo. El problema es, en este caso, otro: hasta qué punto se puede realizar la ética filosófica y, sobre todo, hasta qué punto la realiza el filósofo en su propia vida.

Tomando el problema en general, diremos que no sabemos hasta dónde creyó Platón en la posibilidad de realización de sus teorías sobre el Estado. Aristóteles y Epicuro estaban convencidos que sus éticas eran realistas y que podían y debían servir de hilo conductor en la praxis de la vida. La Stoa, en cambio, describe la acción del sabio con la conciencia de que ese sabio no existe. Con el tiempo, sin embargo, la presión de la vida sobre la Stoa se vuelve tan fuerte que ella empieza a filosofar en dos planos. Junto a una ética para el sabio, como hombre perfecto, surge otra para los que aspiran a serlo, entre los cuales podemos contarnos nosotros mismos. Este doble plano está en cierto sentido prefigurado ya en Aristóteles, quien, como vimos, distingue entre una filosofía (es decir, una ética) para el filósofo y una filosofía para el hombre culto en general.

Si examinamos el problema en particular, señalaremos que el reproche de que los filósofos postulan magníficas reglas que, sin embargo, no cumplen en su propia vida, es, naturalmente, tan viejo como la ética filosófica misma. Igualmente claro es que el reproche se dirigió en especial contra representantes de doctrinas radicales, es decir, contra los estoicos, cuyo modo de vida se comparaba maliciosamente con la figura ideal del sabio. Pero, por lo demás, fue siempre el camino más fácil y barato para negar la legitimidad de un filósofo aludir a las debilidades de su conducta personal (inclinación a la molicie, a las supersticiones, al desenfreno, o a la pedantería). Los filósofos debían, o bien rechazar estos reproches, o bien replegarse a aquella posición bien expresada en una historia del escép-

tico Pirrón. Pirrón enseñaba que uno no debía dejarse perturbar, en tanto filósofo, por nada. Pero al ser una vez atacado por un perro, se asustó terriblemente, y a modo de disculpa observó que es muy difícil desprenderse por entero de lo humano.

Daremos lugar aquí, brevemente, a un problema de especiales características. Es sabido por todo lector de Platón que su Sócrates en nada se diferencia más radicalmente de los sofistas que en el hecho de recibir éstos paga por sus lecciones y Sócrates no. Para fundamentarlo, Sócrates alega que la filosofía no debiera rebajarse a ser una mercancía vendible, y que aquel que acepta dinero pierde su libertad, pues debe agradar a quien le paga. La formulación de la pregunta, como tal, es más vieja que la escuela socrática; se da ya en la poesía primitiva. En último término se trata de la jerarquía social: es aristocrático poetizar y filosofar en forma totalmente desinteresada; quien lo transforma en medio de vida se ubica junto al artesano. La maliciosa ironía con que el Sócrates platónico habla de las altas exigencias de honorarios de un Protágoras, Gorgias, etcétera, nunca dejó de impresionar después a los lectores.

Pero con eso no está solucionado el problema. Aristóteles, al hablar de la forma de vida del filósofo, aclaró sin ningún patetismo que, aunque el filósofo no valore los bienes materiales y sociales, necesita un mínimo de seguridad en su existencia. Más claramente aún habla un *bon-mot* del socrático Aristipo, que ataca, sin duda, la imagen platónica de Sócrates. Cuando se reprochó a Aristipo que aceptara honorarios a pesar de ser discípulo de Sócrates, respondió: "¿Por qué no habría de hacerlo? A Sócrates enviaban sus amigos harina y vino, y así podía permitirse retener un poco y devolver el resto. Quienes se ocuparon de él fueron los atenienses más distinguidos, mientras que por mi casa nadie se preocupa, excepto mi sirviente Eutíquides." Aquí resalta con claridad que aunque el rechazo del honorario sea un gesto noble, no siempre se adecua a la realidad. También en ese sentido se siguió discutiendo en el helenismo sobre la cuestión del honorario del filósofo. Se puede atisbar cómo los estoicos, por ejemplo, se defienden contra la presión del Sócrates platónico, tratando de establecer las condiciones bajo las cuales re-

sulte permitido, aun para un filósofo, la retribución material.

Por otra parte, la situación cambia en el momento en que surgen las escuelas filosóficas organizadas. Allí no se retribuye ya más al filósofo como individuo, sino que los adeptos y los ocasionales huéspedes pagan sus contribuciones a la escuela.

Luego tenemos, en forma inherente a la naturaleza del asunto, y ante todo, dos situaciones límites en que se manifiesta la personalidad del filósofo para los contemporáneos y para la posteridad. Son la muerte del filósofo y su ingreso en la filosofía. Se nos relata la manera de morir de muchos filósofos; por desgracia, estos relatos son, a menudo, tan abreviados que sólo tienen valor como curiosidad. Filósofos que, como Sócrates, hayan afrontado la muerte como mártires de la verdad, han sido raros. Se destaca, con frecuencia, que se sometieron con dignidad a lo inevitable.

Más fructíferas son las historias sobre la vocación por la filosofía. Rara vez carecen de un momento dramático, en el sentido de que se trata de un salto imprevisible hacia la filosofía desde una vida cotidiana ordinaria o mundanamente disipada. Nombraré aquí sólo unos pocos ejemplos.

Según el famoso relato de Platón, Sócrates, el pequeño burgués simple e ignorante, se vuelve filósofo al ser declarado paradójicamente por el oráculo de Delfos el más sabio de los hombres. Existe una explicación que disiente de la anterior, y que se conservó en Aristóteles, según la cual Sócrates, durante un viaje a Delfos, se impresionó tanto por la sentencia del templo de Apolo: "Conócete a ti mismo", que empezó a filosofar inmediatamente. En ambos casos, pues, el impulso fue dado por una señal del dios.

Una historia semejante hay sobre Diógenes: preguntó éste al oráculo delfico qué debía hacer con su vida, y se le respondió: "reacuñar el dinero". Diógenes entendió correctamente esta enigmática sentencia, que aparentemente le aconsejaba falsificar el dinero, y se dedicó desde entonces a la tarea de revaluar, por medio de su filosofía, todas las costumbres vigentes. Algo parecido escuchamos sobre Zenón, el fundador de la Stoa. También él interrogó al oráculo sobre lo que debía hacer para alcanzar la vi-



da más perfecta. Aquél respondió que debía “copular con los muertos”. También Zenón entendió correctamente y comenzó a estudiar los libros de los viejos filósofos volviéndose filósofo él mismo. Sin embargo, el propio Zenón parece haber relatado las cosas de manera distinta. Era de familia de comerciantes, y habiendo comprado púrpura en Fenicia, sufrió un naufragio cerca de El Pireo. Se dirigió entonces a Atenas y se hospedó en casa de un librero, que en ese momento estaba leyendo el segundo libro de las *Memorabilia* de Jenofonte. Zenón participó de la lectura, se entusiasmó, y preguntó finalmente dónde se podía encontrar hombres como los descritos por Jenofonte. Una feliz coincidencia hizo que justamente pasara el cínico Crates; el librero llamó la atención de Zenón sobre él y le dijo: “Vete con éste.” Y a partir de entonces Zenón se hizo filósofo. Según una historia notablemente curiosa, también Aristóteles fue acercado a la filosofía por una sentencia de Apolo. Epicuro, a su vez, destacó contra todo esto que él no había llegado a la filosofía por el dios ni por una casualidad, sino por fuerza de su propio talento, y ya desde los catorce años.

Por lo demás, son muchas las historias de conversiones en el círculo socrático. Es impresionante la de Aristipo, de la rica ciudad de Cirene. Encontró en Olimpia a un amigo de Sócrates, por el que se informó sobre los medios a través de los cuales este filósofo podía influir tan profundamente en la juventud. El interrogado le relató conversaciones del maestro, y éstas provocaron tal conmoción en el joven y rico señor, que empalideció, semidesvanecido de puro anhelo de ver a Sócrates. Viajó rápidamente a Atenas, llegó hasta Sócrates y fue conducido por éste a la filosofía.

Añadamos la historia de Jenofonte. Una vez se encontró en una calle angosta con Sócrates, el cual le impidió el paso con su bastón y le preguntó dónde podían comprarse determinados comestibles. Jenofonte respondió, y Sócrates preguntó ahora dónde se volvían los hombres nobles y excelentes. Jenofonte no supo contestar a esto. Entonces le dijo Sócrates: “Pues sígueme y apréndelo.” A partir de ese momento Jenofonte fue alumno de Sócrates. Diferente es el relato de Fedón. Muestra cómo puede un hombre elevarse, desde las condiciones más miserables, a la filosofía. Fedón era originario de Elis. Hecho prisionero por

los atenienses en la guerra y vendido como esclavo, debió prestarse a la más vergonzosa de las profesiones. Pero Sócrates descubrió sus aptitudes, consiguió su libertad y lo hizo su alumno.

Es conocida la historia de Platón, quien de joven, a lo que parece, había escrito tragedias. Cuando encontró a Sócrates tenía ya una tetralogía completa preparada para la representación. Inmediatamente quemó sus obras y siguió al maestro.

Y para terminar, la historia del académico Polemón (alrededor de 3 a. C.), que en su juventud fue lo más licenciado que se pueda imaginar. Una vez, en connivencia con sus amigos, llegó a la Academia coronado y embriagado por el vino, en momentos en que el jefe de la escuela, Jenócrates, dictaba su curso. Este continuó su clase sin perturbarse. El tema era el autodomínio. El joven recibió el impacto, escuchó atentamente y, ganado para la filosofía, se dedicó a ella con tanta seriedad que, más tarde, llegó a ser él mismo jefe de la Academia.

Hay muchas más anécdotas de este tipo. Muy pocas responden a hechos históricos. Sin embargo, tienen su significación porque muestran cómo se concibió el choque entre la filosofía y la existencia cotidiana del burgués, del licenciado o del esclavo.

De la misma manera debemos finalmente echar una ojeada a las imágenes ejemplares que servían para hacer patente la acción del filósofo. Pues la indagación filosófica de la verdadera realidad es en sí un proceso por demás abstracto, lo cual creó la necesidad de describirlo por medio de imágenes.

¿Cómo se entendió en los primeros tiempos a los filósofos? No sabemos mucho, pero es claro, sin embargo, que dos momentos tuvieron una importancia capital. Por un lado, el filósofo es quien puede predecir sucesos futuros; por otro, el viajero que visita lejanos países sólo para conocerlos. No sería difícil rastrear estas dos características hasta el ámbito del cuento. Cuando Tales predice un eclipse, otro un terremoto, una tormenta, etcétera, esa prognosis está emparentada con el arte de los médicos, y además participa de la fama del mago de los primeros tiempos. Por otro lado, los más famosos filósofos son descritos como viajeros que recorren mundo: Tales, Pitágoras, Demócrito y Platón. La biografía de este último afirma

que emprendió su primer viaje a Sicilia para estudiar los fenómenos volcánicos del Etna. No preocupó a los biógrafos el hecho de que no hubiera indicación alguna al respecto en la obra de Platón.

Igualmente, ya en tiempos presocráticos, surgió una imagen contraria del filósofo. En parte, en el sentido de que se desdeñó la utilidad contenida en la prognosis y se rechazaron los viajes, como producto de una curiosidad superficial. Y en parte, sobre todo, porque el filósofo abandona el ámbito de la militancia política y profesional. El representa algo que difiere por completo del trabajo de un guerrero, terrateniente o comerciante, algo insignificante en apariencia, pero en verdad más valioso que todo lo que hacen aquéllos. Paradójicamente, el filósofo se aproxima así a los poetas, de los cuales, sin embargo, lo aleja una radical diferencia. Cuando Aristóteles distingue (no es el primero en hacerlo) tres o cuatro formas de vida, la de la ambición, la del gozo, la del lucro y la de la contemplación de la verdad, destacando esta última entre las otras como la única con sentido, se aproxima a esquemas muy antiguos, en los cuales la sabiduría del poeta se contraponen de manera similar a todas las otras profesiones. Aun Horacio se dejó inducir, en el famoso poema en el que se presenta a su amigo Mecenas como poeta, por uno de tales esquemas de la época griega primitiva.\* El poeta y el filósofo tienen dos cosas en común: la primera, que su vida se desenvuelve lejos de la multitud y de sus vulgares deseos, y la segunda, que justamente en esta lejanía de lo humano se acercan a la divinidad. Esto nos conduce algunos pasos más adelante. La acción filosófica, en efecto, ha sido aproximada, una y otra vez, a la acción específicamente religiosa. Los filósofos mismos han enaltecido, no sin patetismo, su acción por medio de formulaciones tomadas en préstamo de la visión religiosa del mundo.

No pienso aquí en la legitimación por revelación divina, de lo que ya hablamos, y que corresponde a otro orden de cosas. Quiero hablar, más bien, de la comparación, llena de resonancias, entre el camino del conocimiento filosófico y la iniciación en los misterios. La intuición de la verdad se transforma en contemplación de algo divino y misterioso, a lo cual tiene acceso sólo quien se ha prepa-

\* *Carmina* I, 1.

rado debidamente y purificándose por ritos previos. El filósofo que conduce al discípulo por esta vía se vuelve un hierofante; la intuición misma es descrita como una iluminación súbita después de una larga oscuridad. La filosofía clásica usa tales expresiones rara vez ya, y siempre con un sentido simbólico. En las postrimerías de la antigüedad ganan mucha difusión; se habla cada vez más a menudo de misterio, de lo místico, de la catarsis, y de cosas semejantes. Esto fue adoptado también por los cristianos, y llegó a ser una de las raíces de la mística medieval, que tomó, más de una vez, literalmente, ciertas formulaciones que, en su origen, sólo servían para prestar un valor representativo.

Está emparentada con esto la aplicación del patrimonio especulativo religioso en otro sentido. Se da el pensamiento de que el filósofo busca una realidad más allá de la opinión viable. Nunca puede alcanzarla por completo porque él mismo está demasiado ligado a la opinión. En el lenguaje de la religión esta circunstancia se explica diciendo que el alma permanece en el mundo terrenal como en un destierro, en un lugar en el cual se vuelve culpable y sufre castigo. Su meta es dejar ese lugar, y alcanzar un más allá bienaventurado que es quizá, incluso, su patria originaria. Ambas situaciones, la de la ignorancia y del saber, se comparan entonces con la permanencia del alma sobre la tierra y en el más allá, que a veces se describe como una "isla de bienaventurados" en un océano occidental mítico, a veces como la región de las estrellas y del cielo desde la cual el alma podrá mirar la tierra. Nunca podremos afirmar con seguridad hasta qué punto pueden tomarse literalmente formulaciones de este tipo en Empédocles, Platón, Aristóteles y otros, y en qué medida son simples metáforas. Sin duda, lo metafórico en ellos es mucho mayor de lo que pensaron los neoplatónicos y sus sucesores. Pero también es exagerado interpretar las magníficas imágenes de Platón y Aristóteles sobre el más allá como meras alegorías.

Donde se habla de la huida de ese mundo está en juego la filosofía de la naturaleza. Su objeto sobrepasa desde un comienzo el ámbito de la opinión tradicional. Algo diferente sucede con la ética; para sus aspiraciones, surgen otras metáforas e imágenes.

Por un lado hay que describir al filósofo mismo, que de-

guardias de la filosofía

be enfrentar, como hombre perfecto, a las potencias no filosóficas. Aquí surge, ante todo, la comparación con dos figuras míticas. Una es Hércules, el hombre de la época arcaica, que ha merecido el acceso al mundo divino por largas luchas con monstruos y malvados. Ya algunos sofistas, y después Antístenes y sus discípulos, los cínicos, hicieron de Hércules el ideal de los filósofos. El filósofo es el luchador mismo, que trata de combatir la opinión necia, las convenciones sin sentido, y más tarde las pasiones. La palabra clave para la vida de Hércules, el trabajo penoso (*πόνος*), se eleva al más alto valor de la existencia. En el tardío Séneca la imagen se encuentra en forma destefidada y, a la vez, romanizada, como *philosophia militans*. El espíritu filosófico es el soldado que está continuamente en guardia contra el enemigo interno y externo.

La contrafigura es Ulises, el astuto, que sabe adecuarse sobradamente a cada situación. Permanece fiel a sí mismo, aunque el curso de los hechos lo haga rey o mendigo. Es Aristipo, el gran opositor de Antístenes, entre los socráticos, quien ha concebido el filosofar en este sentido. En él aparece ya también una conformación ulterior del ideal-Ulises. El filósofo se transforma en el actor perfecto en la escena de la vida. Representa cada papel con brillo hasta el final, consciente de que no es más que un papel. Todavía Horacio cita admirado un notable cumplido que, según la tradición, habría dirigido Platón a Aristipo: "A ti solo es dado desplazarse con igual dignidad, en harapos o con manto de púrpura."

Finalmente hay que describir también la actividad educadora y didáctica del filósofo frente a los alumnos. Ya hablamos de la metáfora (al mismo tiempo, mucho más que una mera metáfora) que domina este plano. Entiende al filósofo como a un médico que emprende la curación de las almas enfermas con los medicamentos de la consolación filosófica. Hay también metáforas que hacen comparaciones con la agricultura y la ganadería. El alma del hombre joven es como un campo que debe mantenerse libre de hierbas y bien preparado para la siembra; más tarde importa cultivar el cereal que crece, para que dé frutos. Históricamente esta metáfora es muy importante, porque de ella se derivó el concepto de *cultura animi*, del cultivo del alma, de la cultura. Finalmente se compara la educación filosófica con la ganadería. Aparecen aquí di-

ferentes aspectos: si se logra domesticar animales salvajes, tanto más posible debiera ser el llevar al orden a un hombre difícil. Así como a los caballos fogosos se les impone la disciplina por medidas severas, así también se procede con hombres testarudos. A la inversa, hombres y caballos perezosos deben ser espoleados con el agujón. En otra dirección, los socráticos y especialmente los cínicos (cuyo nombre alude al perro) se preocuparon, a veces, de demostrar el talento filosófico del perro y recomendarlo para la imitación.

Una anotación al margen merece el papel de Eros en Platón y en su círculo. No es fácil de ver claro aquí, ya que se entremezclan dos cosas: el carácter erótico de la relación entre maestro y alumno (primariamente un fenómeno social) y la descripción del camino del conocimiento en fórmulas del Eros. La verdad se vuelve objeto de ansia amorosa; el filósofo la persigue como a una amada. Sin embargo, el helenismo criticó enteramente esta erótica platónica.

### 7. LA FORMA DE LA OBRA FILOSOFICA

No es de ningún modo indiferente la forma en que el filósofo se dirige a su oyente. La forma que elige para sus comunicaciones nos permite extraer conclusiones sobre las intenciones que de hecho persigue.

Hay que empezar con una alternativa fundamental: ¿debe la filosofía dirigirse a todo el mundo, es decir, desarrollar una acción decididamente pública, o ser, por lo contrario, reservada a los pocos que tienen las predisposiciones necesarias? En el segundo caso se aduce que hay verdades filosóficas (por ejemplo en teología) que no son para oídos sin preparación, ya que podrían ser mal interpretadas y empleadas; o que hay problemas tan difíciles que sólo a pocos son accesibles, mientras que la mayoría no ve en ellos más que menudencias sin sentido.

Probablemente nunca sucede históricamente que una de estas posibilidades sea elegida en forma exclusiva y hasta sus últimas consecuencias, pues toda filosofía asume la pretensión de proveer conocimientos que son indispensables para el hombre. Pero también debe ser accesible, no sólo según su tema, sino también en su organización, para

todo el mundo. Una expresión de esa accesibilidad es el filosofar socrático en pleno público, y también el hecho, en tiempos tardíos, de que la mayoría de las grandes escuelas de Atenas se instale en edificios públicos. Por el contrario, también necesita toda filosofía, en cuanto pone en discusión opiniones y costumbres tradicionales, la protección de una cierta esotérica; aparte del hecho, ya anotado, de que la enseñanza pública tiene, por la complejidad de ciertos problemas, sus límites naturales, pues la filosofía no puede renunciar al tratamiento adecuado de su objeto para pretender una comprensibilidad universal.

Es cierto que se han dado casos, dentro de la escuela socrática, de popularizaciones excesivas. Así por ejemplo los escritos del cínico Menipo o de Bion — curiosamente contado entre los académicos — han llevado la popularización hasta lo vulgar, lo ridículo y lo chocante. Pero también han sido fuertemente criticados por las escuelas serias, y tampoco encontraron, en el fondo, la difusión que podía esperarse. Una cierta idea de ello nos la dan los escritos filosóficos de Luciano.

En el sentido contrario, la filosofía se acercó ocasionalmente a una esotérica propiamente dicha. Siempre hubo en la historia, tanto entre los griegos como en otros lados, doctrinas secretas y asociaciones que se formaban alrededor de ellas. Existían asociaciones profesionales que tenían su secreto profesional, guardándolo ya entonces con fines prácticos. Había asociaciones religiosas con sus ritos secretos, y finalmente clubes políticos secretos. La filosofía ha simpatizado a menudo con tales cosas. Aunque no puede saberse mucho en detalle sobre el particular, hay que aceptar la tradición de que Pitágoras y sus discípulos tenían doctrinas secretas que comunicaban sólo a alumnos cuidadosamente seleccionados. También Platón aludió varias veces a que ciertas doctrinas filosóficas debían ser accesibles a unos pocos, y podría decirse que la idea de las doctrinas secretas merodea por toda la historia de la academia platónica.

Con esta alternativa no hay que mezclar otra que nos lleva más cerca de nuestro verdadero objeto, y que concierne a la diferencia entre la palabra escrita y hablada. Debemos partir aquí de un pasaje tan difícil como famoso del *Fedro* platónico, en el cual Sócrates previene a su amigo contra las obras escritas. La formulación escrita es só-

lo un medio auxiliar y más bien sospechoso, ya que mata la controversia viva. Desde el punto de vista filosófico lo fundamental es siempre la discusión concreta con el compañero, en la cual se decide *hic et nunc* cuál de los dos es capaz de dar cuenta de su convicción y cuál no.

Este pensamiento resurge una y otra vez en tiempos posteriores. Puede decirse que también el platonismo ha quedado atado a él. El ejemplo es, pues, Sócrates, que nada ha escrito, y este hecho recibe una significación programática a partir del pasaje del *Fedro*. Varios filósofos del helenismo aceptaron este paradigma, y a su vez, tampoco escribieron nada. Entre ellos, dos de los más excelentes sucesores de Platón, Arquésilao y Carnéades. A ellos se agrega como competidor Pirrón de Elis, quizá también, el estoico Aristón de Quíos, y aun algunos otros. Significativamente se afirma a veces hasta de los dos pioneros de la filosofía, el jónico Tales y el itálico Pitágoras, que no han escrito nada. Detrás de esto yace el pensamiento de que, si hubo quienes practicaran la filosofía auténtica en el sentido de Sócrates, debieron haber sido ellos. Naturalmente este no escribir queda siempre como algo precario; pues aunque Sócrates no escribió, lo hicieron sus alumnos, y del mismo modo, Carnéades, Pirrón y otros tenían discípulos que escribían por ellos. Así, este principio tiene algo de insincero, ya que nunca se cumple totalmente, y se limita a una pretensión, a un gesto.

Vayamos ahora a los libros. Nos ocupamos primero de los diálogos no porque hayan aparecido históricamente antes, sino porque se proponen precisamente presentar una conversación viva. Como conversación ofrecen la posibilidad de reproducir concretamente el viraje de un ignorante hacia la filosofía y la refutación de argumentos contrarios, y en problemas controvertidos permiten desarrollar con naturalidad los diferentes puntos de vista.

No es fácil seguir la historia del diálogo. Se podría ver su origen en las poesías en forma de simposio referidas al círculo de los Siete Sabios, en las cuales se pone a discusión una cuestión difícil o capciosa y cada uno de los participantes da su opinión y trata de refutar al que lo precedió. Las conversaciones del "hombre sabio con el rey", tal como podemos concebir en la época clásica las conversaciones del sabio Solón con Cresos, rey lidio, de Simónides con Hierón, príncipe de Siracusa, de Platón con Dionisio

I de Siracusa, y finalmente de Alejandro con los gimnosofistas hindúes, es posible también que se originen en lo popular.

Con la escuela socrática se introduce el diálogo en la alta literatura. La situación inicial, de la cual arranca todo el resto es evidentemente aquella en que el pequeño burgués Sócrates hace pasar vergüenza al joven y noble caballero Alcibiades o a los sofistas trotamundos, orgullosos de su saber imaginario. Naturalmente, ha habido muchas variantes del diálogo socrático, de las cuales en realidad conocemos muy pocas. Platón y Esquines han narrado extensas conversaciones muy vivas y desarrolladas con altura, fingiendo a menudo que Sócrates mismo es el relator. Jenofonte prefirió el diálogo corto, en el cual se enfoca directamente la sabiduría que se quiere transmitir sin ambages y renunciando a toda ornamentación escénica; no ha sido sin duda ni el primero ni el único que cultivó esta forma artísticamente pobre, pero manuable. Los diálogos de Antístenes, a su vez, parecen haber sido muy extensos, coloridos y cargados de historia y mitología. Tampoco desdeñó escenas como aquella en que a los discípulos de Sócrates, que lloran la muerte de éste sentados ante su tumba, se les aparece en sueños el maestro transfigurado y los instruye.

Aparentemente, estos diálogos de Antístenes se vuelven pronto insufribles, y se pierden por eso. La antigüedad tardía leyó solamente a Platón, Jenofonte y Esquines.

Lo que sigue de la historia del diálogo lo conocemos sólo fragmentariamente. La forma parece haberse usado desde entonces ocasionalmente y casi con exclusividad por la escuela platónica en parte, y en parte por Aristóteles y sus discípulos. Ninguno de los diálogos helenísticos podía cobrar importancia frente a la maestría de los de Platón.

Al final de la época helénica el género se renueva de una manera inteligente y fina con el romano Cicerón. Ciertos ejemplos posplatónicos, indicaciones teoréticas y la situación de la problemática filosófica, totalmente diferente de la del siglo IV a. C., lo condujeron a abandonar las conversaciones sutilmente ensambladas al estilo platónico y a preferir las disertaciones. Se trata por lo general de señores muy cultos de la sociedad romana que se exponen mutuamente sus concepciones filosóficas. Dan una impresión de más agilidad los diálogos del griego Plutarco, redac-

tados cinco generaciones más tarde. La impresión de vivacidad, sin embargo, no surge de una forma de conversación más libre (no es esencialmente diferente de la ciceroniana), sino más bien de la capacidad del griego, espiritualmente más sutil y muy informado para sazonar toda discusión con citas de poetas, pequeños cuentos y anécdotas. Varios de los diálogos del primer helenismo, perdidos para nosotros, tenían ya una forma parecida.

Finalmente, en el ocaso de la antigüedad, son de una magnífica originalidad los diálogos filosóficos con los cuales Agustín inició su carrera literaria. En cuanto a la sustancia filosófica, son más pobres que las obras de Cicerón. Pero se pueden comparar, respecto de la vivacidad escénica, con los mejores diálogos de Platón. A esto se agrega que, de todos los diálogos que nos ha legado la antigüedad, los de Agustín son los que más tienen el aspecto de reproducir en amplitud conversaciones sostenidas realmente.

Por lo demás, los diálogos antiguos son fundamentalmente poesías, aun cuando finjan ser historia. Por cierto, nunca falta un sustrato histórico, pero éste está totalmente transformado por el filósofo que poetiza, y cargado con una significación escénica y un contenido filosófico que supera de lejos lo realmente dado. En este sentido, esos diálogos son obras de arte.

Pero justamente contra esto se vuelven formas completamente diferentes de expresión filosófica.

Hablábamos antes de la radical oposición entre la búsqueda filosófica de la verdad y la poesía. Esta oposición se pone en juego frente al arte dialogístico de Platón y Aristóteles. Epicuro y Zenón rechazan el diálogo como una forma de presentación incompatible con la veracidad del filósofo y con la índole rigurosamente científica de su quehacer. El filósofo tiene la obligación de formular sus doctrinas tan objetiva y exactamente como sea posible y dejar que produzcan su efecto por sí mismas.

Esta exigencia, por cierto, no se formuló sólo después de Platón. Si los viejos milesios en el siglo VI a. C. escribían en prosa, muy probablemente lo hacían para diferenciarse de los poetas, ya que no querían ni divertir ni conmover, sino simplemente comunicar los hechos que habían descubierto.

Al comienzo esos tratados deben haber tenido un as-

pecto más bien modesto. Pero poco a poco se formó, por necesidad, un estilo científico, reconocible por la estricta esquemática de su construcción y por una terminología especial. Surge un lenguaje técnico filosófico. En el helenismo cada una de las grandes escuelas dispone de una serie de conceptos que ella ha acuñado y que quedan como característicos de ella. Si volvemos por un momento a la literatura de los diálogos, podemos notar que ésta, en cuanto pretende reproducir conversaciones reales, tiene que prescindir justamente de tal esquematismo científico del desarrollo temático y de la precisión terminológica. Que la claridad de los conceptos y el planteo de los problemas pueden ser así dañados lo sabe todo lector atento de Platón.

Las obras principales de todos los grandes filósofos del helenismo están dominadas por un afán de minuciosa objetividad científica.

Un caso especial constituye la obra de Aristóteles. Se cuenta, por de pronto, entre aquellos discípulos de Platón que han escrito la mayor cantidad de diálogos, pero además impulsó la investigación científica en gran escala y dictó numerosos cursos. No sabemos exactamente si él mismo publicó obras en forma de tratados. Lo que sabemos es que el primer helenismo ha conocido los libros filosóficos de Aristóteles en versión que difiere de la conocida por la antigüedad tardía y por nosotros, y que la versión que conservamos presenta rastros evidentes de una reelaboración. El redactor de esta nueva versión debe haber pertenecido a la primera generación de discípulos de Aristóteles. Podemos pues presumir que prácticamente todo lo que poseemos de Aristóteles, fuera de los restos de diálogos (es decir, las obras famosas sobre metafísica, ética, etcétera), tiene su origen en manuscritos inconclusos de Aristóteles que fueron reestructurados para su publicación después de su muerte. Más aún, hubo una primera publicación en época temprana y una segunda en tiempos de Cicerón. Esta última se distinguió de la primera por una radical concentración sobre los textos más importantes, y por una nueva agrupación de esos textos según sus temas. Casi exclusivamente, ésta es la publicación de que hoy disponemos.

En principio se puede concluir de estos hechos que las obras conservadas de Aristóteles, aunque tengan un carác-

ter estrictamente objetivo, no están organizadas por completo en el sentido presumible en Epicuro o Crisipo.

El tratado científico tal como lo hemos bosquejado no está, naturalmente, libre de ambigüedades de toda clase.

La científicidad conduce a la especialización. La terminología de escuela comienza a proliferar y puede conducir a un lenguaje técnico que ya no tiene mucho que ver con el lenguaje de la vida diaria. Pero entonces el círculo de aquellos que tienen tiempo y talento para profundizar en tal filosofía se vuelve cada vez más pequeño; finalmente, demasiado pequeño. Surge la necesidad (de la que hemos hablado en otro contexto) de completar los cursos y publicaciones destinados a los filósofos especialistas, con otros para el hombre culto, al cual deben ser comunicadas las líneas básicas de una filosofía en un lenguaje relativamente simple.

Por otra parte, había una escuela socrática que sostenía que el hombre sólo necesita convencerse de que una tesis puede acreditarse como correcta, para adoptarla también personalmente. Pero además se desarrolló la concepción opuesta: que para tal adopción es necesario algo más que un mero comprender; indispensables son también la simpatía, la complacencia y la admiración. Es decir, que junto a la comprobación teórica debe figurar el ejemplo histórico.

Con esto se dan nuevas formas de exposición filosófica. No son, si se las juzga en sí mismas, formas elevadas y representativas como el diálogo y la obra científica; son, sin embargo, aquellas que han asegurado la mayor difusión a la filosofía. Las podemos caracterizar con tres palabras claves: los escritos de introducción, los catecismos y las colecciones de anécdotas.

1. El pensamiento de que no hay sólo instrucción sobre problemas filosóficos, sino también una conducción hacia el espíritu de la filosofía en general, es una constante desde los tiempos de la escuela socrática. Importa preparar al hombre y despertar su atención mucho antes de presentarle un determinado sistema. Este esfuerzo se llama protréptica, y había toda una literatura de tales escritos protrépticos. Platón elaboró, en uno de sus diálogos más logrados, el *Eutidemo*, un protréptico de esa índole; también existió una obra correspondiente de Aristóteles, y luego de muchos otros. Al mismo género pertenecen dos li-

bros latinos, perdidos a fines de la antigüedad: el diálogo *Hortensio* de Cicerón y las *Exhortaciones* de Séneca.

El helenismo añadió además una metódica propia y dis-  
cutió la cuestión de cómo debía estar compuesto tal cual  
protréptico, qué debía contener para ser adecuado y qué  
no; etcétera.

2. Son naturalmente más importantes los catecismos,  
que resumen para el aficionado a la filosofía un cuerpo  
doctrinal en fórmulas concisas. La selección debe ser tal  
que pueda ofrecer tanto una visión general como consejo  
y ayuda en situaciones críticas de la vida. El más famoso  
catecismo que hemos conservado es el de Epicuro. En cua-  
renta frases se fijan los pensamientos básicos de la ética.  
Este es el *minimum* imprescindible que puede y debe  
aprender de memoria aquel que no tiene oportunidad de  
penetrar en la gran obra *Sobre la meta de la vida* o en los  
treinta y siete libros de *Sobre la naturaleza*.

También poseemos un librito de la Academia posplato-  
nía, que puede considerarse como un catecismo. Tiene  
el título *Distinciones* y es un catálogo de las más impor-  
tantes distinciones conceptuales (de las clases de bienes,  
formas del saber, constituciones de Estado, etcétera). De  
hecho están reunidos aquí en forma elemental trozos  
esenciales de la filosofía platónica. Que se pretendía una  
amplia difusión con el texto, y que esto se alcanzó, lo de-  
muestra el hecho de que nos fue transmitido a través de dos  
diferentes versiones.

De carácter catequístico es además un trozo que se cuen-  
ta desde la antigüedad entre las obras de Platón: una lis-  
ta de definiciones de conceptos fundamentales. Fue con-  
servada muy desordenadamente, ya que en el curso de los  
siglos, lectores celosos le agregaron interpolaciones más o  
menos adecuadas.

Podemos presumir la existencia de cosas análogas en la  
vieja Stoa, aunque no lo sepamos claramente. En todo ca-  
so, es notable que tengamos una tradición, explotada so-  
bre todo por Cicerón, en la cual las doctrinas principales  
de la Stoa aparecen en series muy concentradas de silogis-  
mos. Es probable que tras esto haya habido manuales que  
también debieran servir como catecismo.

Todavía a fines de la antigüedad se cultivó a menudo  
esta especie, modelo en parte de los catecismos cristianos.

3. Raro, aunque en su efecto no desdeñable, es final-

mente un género literario que se origina en conexiones con  
la escuela socrática. Allí no se tratan las doctrinas éticas  
en forma teórica, sino que se las presenta vivazmente en  
forma de retratos a través de una serie de anécdotas. Na-  
turalmente, ha habido siempre anécdotas y *bonmots*. Cons-  
tituyen una especie elemental de recuerdo histórico. Se pre-  
fieren donde están en juego personalidades que no se dis-  
tinguen por acciones representativas dentro de la comuni-  
dad, sino por cualidades más íntimas: ingenio, presencia  
de ánimo, extravagancia, valor, autodomínio, etcétera. Se  
fija aquí entonces una toma instantánea capaz por sí mis-  
ma de alegrar, enseñar, prevenir o consolar al lector pos-  
terior. Desde el siglo IV se coleccionan y se presentan ta-  
les anécdotas de personalidades interesantes. No se trata  
tan sólo de filósofos; también literatos, músicos, etcétera,  
han sido objeto de tales recopilaciones. Pero hay filósofos  
que han ejercido a través de una colección semejante (en  
la época temprana su título fue a veces *Apomnemeuma-  
ta*, "memorias") una influencia mucho más grande que a  
través de obras teóricas, pues aunque el contenido filosó-  
fico de tales series anecdóticas sea en general modesto,  
su efecto pedagógico es, por el contrario, muy fuerte. En  
pocos casos sabemos quiénes editaron tales colecciones. Pe-  
ro en cambio tenemos el derecho de presumir que la ma-  
yoría de las veces fueron editadas poco después de la  
muerte de sus protagonistas. De extraordinaria significa-  
ción son las colecciones concernientes al socrático Aristi-  
po, a Diógenes, al cínico Crates, maestro de Zenón. Son  
también de importancia para Antístenes, para Sócrates  
mismo, y otros.

A manera de apéndice nombraremos aquí dos formas la-  
terales que están cercanas a la colección de anécdotas, en  
cuanto pretenden presentar más un ejemplo vivo que una  
doctrina.

Una es la biografía de los filósofos en sentido íntegro.  
Este no es lugar para desarrollar la problemática de la bio-  
grafía en la antigüedad. Lo decisivo para nosotros es que  
los griegos empezaron a escribir biografías en el momen-  
to en que les importó menos la acción exterior que la per-  
sona como una "obra de arte" en sí misma. El primer caso  
importante de esta clase fue Sócrates, que, insignificante  
para la historia de Atenas, tuvo empero mayor significa-  
ción como personalidad con un estilo de vida propio pro-

bado en forma constante hasta en el detalle. Así, se escribió la biografía de Sócrates y después las de otros filósofos; no de todos, sino de aquellos cuya vida en conjunto podía revestir un carácter paradigmático: Platón, Pitágoras, etcétera.

Junto a esto están las cartas pedagógicas, un género que ha sido cultivado, en algunos casos, en forma intensiva. Es comprensible, ya que podían transmitir tanto una doctrina como poner de relieve la personalidad de su autor en forma que no habría sido posible en un tratado. La ejemplaridad del filósofo actúa aquí de una manera especialmente sutil y penetrante. Entre los griegos, ha sido ante todo Epicuro quien ha dejado una extensa correspondencia. Lo que de ella se conserva nos muestra al filósofo como ejemplo, consejero y consuelo de sus amigos, en el sentido más elevado.

#### 8. LAS ESCUELAS FILOSOFICAS

Es difícil juzgar sobre su origen e historia completa, ya que sabemos bastante sobre las fases tardías de su evolución y extraordinariamente poco sobre sus épocas iniciales. Los hechos fundamentales son los siguientes:

a) Según todas las apariencias, debemos suponer una genuina escuela, es decir, un círculo cerrado y jerárquicamente articulado, con ciertas condiciones de acceso, cursos y metas pedagógicas, entre los pitagóricos de la baja Italia en el siglo VI a. C. Es cierto que los testimonios, tomados individualmente, son bastante problemáticos, y no se logra reconstruir una historia de escuela coherente. Pero la tendencia general, sin embargo, es tan unitaria que debe existir un núcleo histórico. Se exigió de cada pitagórico en particular (y se esperaba de él también desde afuera) que se ciñera a cierta forma de vida y que se reconociera obligado por algunas doctrinas más o menos establecidas.

b) Además es muy importante (aun cuando no se le haya dado todavía bastante importancia en la investigación) el hecho de que en el siglo V se hace visible en forma general una tendencia a adherir expresamente a ciertos filósofos y a denominarse según ellos. Con esto no se originan todavía "escuelas", pero sí grupos que comulgan en la

profesión de una cierta doctrina. Existen no sólo los pitagóricos mencionados, discípulos de Pitágoras, sino heracliteanos, parmenídeos, anaxagóricos y democriteanos. No sabemos hasta qué punto progresó, en cada caso particular, esta agrupación. ¿Se mostraron los grupos al exterior como tales? ¿Se habrán reunido para leer juntos la obra del maestro, interpretándola, comentándola e investigando según su espíritu? ¿Había una ortodoxia que de algún modo los obligaba? No es imposible que se reuniera algún grupo de esa índole alrededor de Parménides y su poema ontológico, y podemos suponerlo con bastante seguridad en el caso de Demócrito.

c) Luego están los socráticos. Las condiciones son aquí evidentemente especiales. Lo que los unió fue exclusivamente la relación personal con Sócrates y el cultivo del diálogo como método filosófico. No se puede hablar en ellos de una doctrina común, de una ortodoxia en algo objetivo.

Pero también pertenece a los socráticos Platón. Es un hecho asombroso que encontremos aquí de pronto toda una serie de noticias que indican un funcionamiento escolar bien organizado. A pesar de eso no tenemos la menor idea de lo que Platón tenía en la mente cuando fundó la organización de la Academia. Tampoco sabemos cuándo tomó esa decisión. Pero tenemos noticias acerca de ciertos lugares que servían para el trabajo filosófico, es decir, conferencias, discusiones, etcétera. En parte, parece haberse tratado, según la tradición socrática, de edificios públicos; otros fueron propiedad privada de Platón, y más tarde de la escuela como tal. Un culto común a las Musas ofreció un marco apropiado; pero tampoco debemos exagerar su importancia real. En la cúspide de la organización escolar se halla el jefe de escuela o escolarca, con atribuciones oficiales, quien organiza el funcionamiento pedagógico, pero también las reuniones sociales, los simposios; administra probablemente los bienes de la escuela y la representa ante el Estado ateniense. Cuando se ausenta de Atenas nombra un reemplazante. A su muerte se nombra un sucesor según su disposición testamentaria, o la "gente joven", los miembros de la escuela, se reúnen para elegirlo por mayoría de votos y entre un número de candidatos posibles. Platón designó él mismo a su sucesor Espeusipo. El sucesor de éste fue elegido en votación, lo



que no sucedió sin gran disgusto del candidato derrotado. Algunos puntos no se nos aclaran: ¿puede cualquiera, con sólo su buena voluntad, ser admitido en la comunidad escolar, o hay condiciones de admisión? Si las hay, ¿cómo son y quién las establece? ¿Sólo el escolar da conferencias, o también los otros miembros? ¿Instituye un plan de trabajo filosófico o da las directivas para el punto de partida y la orientación de las discusiones? Más precisamente: ¿existió una ortodoxia en cuyo marco debían permanecer las expresiones orales y escritas de los participantes individuales de la escuela, de tal manera que se excluyera al que excedía ese marco? Si recorremos la lista de los discípulos de Platón que nos son conocidos encontramos una sorprendente amplitud de miras. Parece que sólo pocos pensamientos fundamentales fueron comunes a todos los discípulos. Por otro lado, es un hecho indiscutido que Aristóteles abandonó formalmente la escuela de Platón. La iniciativa surgió de él. No se sabe si la escuela contestó con una exclusión formal, ni tampoco los últimos motivos de esta separación.

En otro sentido, sería interesante saber si ya Platón reunió en su Academia una biblioteca, y si hizo indagar sistemáticamente la vieja literatura filosófica respecto a ciertas cuestiones. Es indudable que esto se cumplió en la escuela aristotélica. Resulta sugestivo que nuestro conocimiento de algunos filósofos griegos, sobre todo de los viejos milesios Anaximandro y Anaxímenes, se base exclusivamente en el hecho de que Aristóteles haya hecho buscar, en forma sistemática, en Atenas y Jonia, los viejos textos filosóficos.

Es así como llegaron a sus manos a modo de rareza, ejemplares de los libros, por entonces ya olvidados, de los primeros presocráticos.

d) Aristóteles fundó su escuela en 335 a. C. En el año 307 tenemos a Epicuro con su institución; poco más tarde a Zenón con la Stoa. Se han organizado también, en este tiempo, algo más firmemente, comunidades menores, que, sin embargo, desaparecieron después de algunas generaciones. En cuanto a la estructura interna de estas escuelas, sabemos poco. En principio, debe haberse asemejado a la de la Academia.

Es claro que la época de las grandes fundaciones fue también la de las más agudas luchas competitivas entre

las escuelas. Tenemos toda una cantidad de noticias, de la primera mitad del siglo III a. C., sobre cómo los jefes de escuela se quitan mutuamente sus alumnos y hacen observaciones maliciosas acerca de los que se han pasado al competidor. Una escuela se alegra de la afluencia en masa de adeptos, mientras que otra critica esto como algo plebeyo, y se dirige por su parte a un grupo pequeño pero seleccionado; etcétera.

Por lo demás, el principio de la ortodoxia fue practicado de una manera sorprendentemente variada.

Los más estrictos fueron los epicúreos. Para ellos el fundador de la escuela era el único modelo válido, y su obra la encarnación suprema de la verdad. Así, su doctrina fue modificada sólo en pocos puntos. En lo esencial, los sucesores de Epicuro se limitaron a comentar la doctrina, a completarla ocasionalmente y sobre todo a defenderla contra los múltiples ataques de otras escuelas. En la casa de cada epicúreo se encontraba el retrato del maestro; dicho sea de paso, el retrato del filósofo más impresionante que nos ha legado la antigüedad.

Por el contrario, la Academia tuvo una historia muy accidentada, no sin culpa del mismo Platón, cuya obra voluminosa y multiforme permitía las interpretaciones más diferentes. Es cierto que la Academia se proclamó platónica en todas las fases de su historia de novecientos años; pero no resultaba pequeña la diferencia de si lo hacían en función de la *Apología*, del *Parménides* o del *Timeo*. Así, en el curso del tiempo, surgieron varias direcciones que se reprochaban mutuamente el abandono del platonismo auténtico. Una primera época abarca las tres generaciones inmediatas a Platón y está orientada dogmático-teológicamente en el sentido del último Platón. Sigue después una vuelta a la libre aporética de los primeros diálogos, una época a la que posteriormente se llamó la "Nueva Academia". Ella fue reemplazada, en tiempos de Cicerón, por una dirección moderadamente dogmática, y ésta, a su vez, a mediados del siglo III, por una interpretación platónica de gran fuerza especulativa y teológica, que solemos llamar "neoplatonismo". En general, es significativo que la doctrina de Platón se haya seguido desarrollando hasta los tiempos de Cicerón, aunque no muy creativamente, con una cierta energía; más tarde, por el contrario, es la exégesis de las obras del maestro lo que se

destaca cada vez más. Así se originan discusiones sobre diferentes interpretaciones de pasajes aislados.

La historia de la escuela aristotélica nos es poco conocida. Tenemos por de pronto a dos discípulos, Teofrasto y Eudemo, cuyas obras están evidentemente destinadas sólo a completar, interpretar y resumir en forma escolástica la obra del maestro. Después se inicia un nuevo desarrollo asombrosamente enérgico y que, aunque no demasiado importante en cuanto a sus resultados, es de una originalidad notable. En la época de Cicerón comenzó una reacción contra las doctrinas de los dos siglos precedentes, imputándoles una inadmisibles desviación de la ortodoxia. Se confeccionó una nueva edición de las obras de Aristóteles, y la escuela peripatética se abocó desde entonces a comentarlas. La masa de comentarios aristotélicos de los últimos tiempos helenísticos que se conserva no tiene parangón en la antigüedad, en lo que se refiere a la penetración e intensidad del esfuerzo exegético.

Muy poco clara es la situación en la Stoa. Zenón es ciertamente respetado como aquel que creó la escuela, auténtica heredera de la vieja escuela socrática traicionada por Platón y Aristóteles, y que le dio el impulso intelectual decisivo. Pero ya en su propio círculo tuvo que luchar con toda una serie de heterodoxias. El hecho de que su sucesor en la dirección de la escuela, Cleanto, se basara mucho más en el viejo filósofo de la naturaleza Heráclito que en la escuela socrática, contribuyó sin duda esencialmente a que la doctrina estoica adoptara un rasgo de penoso sincretismo. Crisipo ha desarrollado, luego, con enorme información y fuerza lógica, un imponente sistema que excedió en mucho a Zenón y Cleanto. Se puede decir, sin gran exageración, que en la época que va de Zenón a Posidonio, contemporáneo de Cicerón, ha habido casi tantas variantes de la doctrina estoica como conductores de la escuela. La investigación moderna ha tratado de ordenar la cosa y ha diferenciado de la vieja Stoa una "Stoa media". Esa agrupación es sólo justificable dentro de ciertos límites, y no hay que olvidar que fue desconocida en la antigüedad misma.

La época de Cicerón significa para la Academia, el Peripato y la Stoa un corte. En cierto sentido termina aquí el desarrollo orgánico de las doctrinas de las escuelas. Se vuelve a los fundadores y se trata de ser un platónico, un

aristotélico, etcétera, ortodoxo. Sin embargo, esa nueva ortodoxia "clasicista" no es de ninguna manera virulenta. Por el contrario, va unida a la convicción de que sobre todo las tres escuelas, de Platón, Aristóteles y Zenón, están en el fondo muy próximas entre sí. Se inicia un proceso de fusión, al final del cual se encuentra un platonismo que incorporó en su seno, en gran medida, elementos estoicos y peripatéticos.

No podemos rastrear esto aquí en detalle. Sólo quisimos mostrar que el concepto de la ortodoxia escolástica, es decir, la conformidad de la doctrina con la del fundador, aunque renazca sin cesar y se emplee en las discusiones de acuerdo con las necesidades, es un principio bastante vago. Tampoco se puede hablar de fanatismo donde (como en Epicuro o los neoplatónicos) se exige fidelidad inquebrantable a la palabra del maestro.

## 9. LA HISTORIOGRAFIA FILOSOFICA

Los filósofos de la primera época se piensan a sí mismos ahistóricamente. Se conciben como representantes de la verdad en medio de la multitud ignorante.

Con el tiempo se destaca de la polémica contra "la gente" una polémica especial contra los otros filósofos, que se vuelven ahora representantes del error en un sentido específico.

Sólo con Platón, y tal vez parcialmente con Demócrito, se anuncia una conciencia propiamente histórica. Filósofos anteriores se presentan como predecesores y correligionarios que ya estaban sobre el camino correcto.

Una historia de la filosofía, en sentido pleno, sólo existe, sin embargo, desde Aristóteles.<sup>1</sup> Conviene distinguir desde un principio tres tipos. Tenemos la historia de los problemas, después la biografía de los filósofos particulares y finalmente la historia de las escuelas en general.

a) La más importante es la historia de los problemas. Comienza y alcanza ya su punto culminante con Aristó-

<sup>1</sup> Una interesante opinión en sentido contrario, y en general sobre todo el problema aquí tratado, puede hallarse en un trabajo publicado en la Universidad de Tucumán en 1957 (en el fascículo 1 de los *Estudios de historia de la filosofía* en homenaje al profesor Rodolfo Mondolfo, págs. 93-114): *The History of Ideas and Ancient Greek Philosophy*, de Harold Cherniss. (C. E. L.)

teles y sus alumnos inmediatos. La razón es evidente. La tradición filosófica tiene, para Aristóteles, un rango mucho más alto que para todos sus predecesores. Las opiniones de los pueblos como las de los filósofos anteriores no son simplemente falsas, sino que contienen ya como punto de partida y presentimiento aquellas intuiciones que el filósofo contemporáneo puede elaborar claramente. Por eso es de gran interés el llegar a conocer las doctrinas anteriores, que constituyen, a pesar de toda su imperfección, el grado previo del saber actual. Aristóteles ve sus propias tesis confirmadas por los filósofos anteriores. Esta confirmación es a su vez para él la prueba de que la historia se cumple como un desarrollo pleno de sentido, desde una confusión primigenia hacia la claridad y la diferenciación.

Naturalmente no resulta de ello una historiografía en sentido estricto. Aristóteles anota las opiniones anteriores respecto a cierto problema y las interpreta desde un comienzo de modo tal que entren en una relación perceptible con su propia solución del problema. El registro del material histórico queda, pues, recubierto por una creencia en el progreso extremadamente enérgica, para la cual su propio filosofar es la meta natural y evidente de todos los esfuerzos anteriores.

Dicho sea al margen, esto es causa de no pequeñas complicaciones para nosotros, lectores tardíos de Aristóteles. Para dar un ejemplo: conocemos los filosofemas de Anaximandro sólo a través de las referencias de Aristóteles y sus discípulos. Es cierto que se refieren a la obra original, de la cual todavía disponían, pero en todo momento interpretan los textos de manera de poder articularlos dentro de un desarrollo histórico de problemas que desemboca en el Peripato. Para esto se recurre muchas veces a artificios dudosos. No se deja decir a un Anaximandro, etcétera, lo que ha dicho de hecho, sino lo que él "debe haber mentado" racionalmente en su afirmación. No es necesario aclarar cuántas falsas interpretaciones se hacían así posibles, las cuales no pueden ser ya corregidas.

Sin embargo la obra de Aristóteles, Teofrasto y Eudemo es inestimable. Teofrasto, dirigido e incitado por Aristóteles, confeccionó en dieciocho libros un registro de *Las doctrinas de los filósofos de la naturaleza*. Eudemo lo completó con las historias de la geometría, aritmética y astronomía desde los comienzos hasta su época. Estos tra-

bajos han tenido un carácter definitivo. Sobre todo la obra de Teofrasto quedó para los tiempos posteriores como texto autorizado, del cual se extrajeron las informaciones sobre la filosofía presocrática. Se confeccionaban extractos, provistos a su vez con aditamentos, que nos llevaban más allá de la época de Teofrasto. Aún hoy poseemos en varias versiones tal extracto, que, en parte principal, viene de la época de Posidonio.

Es sumamente lamentable que ese interés histórico de Aristóteles no haya beneficiado también a la ética y a la lógica. No es que falten los primeros impulsos para ello en sus obras, pues conoce en apreciable proporción doctrinas éticas y lógicas más antiguas, las discute y se refiere a ellas. Pero no hizo escribir una historia completa de esas disciplinas; tal vez haya pensado que no valía la pena, ya que opinaba que una ética y lógica filosóficas serias existían sólo desde Sócrates. No sabemos si argumentó así, pero comprobamos las consecuencias de tal omisión: nuestro conocimiento de las doctrinas de los sofistas y de los socráticos (que de hecho no eran filósofos de la naturaleza, sino éticos y lógicos) adolece de una pobreza superlativa. Así, por ejemplo, poseemos del socrático Antístenes una inmensa lista de sus escritos, pero en cuanto a datos serios sobre su doctrina no tenemos ni una décima parte de lo que se dejó sobre Heráclito, cien años anterior a él. El helenismo ha tratado, sin embargo, de llenar ese hueco en su época. Las escuelas helenísticas se concentraron tanto sobre el desarrollo de los sistemas éticos, que debió imponerse el intento de un registro crítico comparativo. El título *Sobre las sectas filosóficas* (*περι αληθείων*) parece aludir a una presentación histórica de la ética. Sobre todo, Cicerón usó libros de este tipo. Ninguno de ellos, sin embargo, nos es realmente conocido.

Por último, es notable a este respecto lo siguiente: Teofrasto ha coleccionado un material muy amplio sobre doctrinas filosóficas, ordenándolo de tal manera que, en cada problema particular, se evidenciaba claramente el progreso de los puntos de vista primitivos hasta la visión lograda en el presente por el Peripato. La estructura de la obra teofrástica se mantenía o se derrumbaba, pues, por la convicción de que la filosofía de la naturaleza enseñada en el Peripato representaba más o menos la solución definitiva de todos los problemas. Pero esta convicción ca-

ducó muy rápidamente. La Academia, la Stoa y la escuela de Epicuro se empeñaron cada una en demostrar que la posición del Peripato aristotélico-teofrástico era insostenible; el Peripato mismo ha cedido parcialmente a esta presión durante las generaciones posteriores a Teofrasto. Esto significaba que las líneas de desarrollo trazadas en *Doctrinas de los filósofos de la naturaleza* eran falsas. Lo que quedó fue un conglomerado de doctrinas sin ninguna conexión. Y entonces se produjo un giro sorprendente: el escepticismo se apoderó de este conglomerado. La obra de Teofrasto, que había servido para demostrar la corrección de la doctrina peripatética, se usó ahora en sentido opuesto, para demostrar que es fundamentalmente imposible conocer la verdad. El mejunje de doctrinas contradictorias mostraría que la filosofía de la naturaleza es una empresa totalmente carente de perspectivas.

Así argumentó el escepticismo, así también en parte Epicuro, por lo menos en lo que respecta al ámbito de la astronomía y la meteorología. Ha usado la obra de Teofrasto para mostrar que en el fondo nada seguro se podía saber sobre el tamaño y la consistencia del sol; una doctrina podía ser tan correcta como la otra.

b) De la biografía filosófica ya hemos hablado brevemente. Destaquemos aquí sólo que tales biografías son sorprendentemente raras entre los griegos. Se describía biográficamente sólo a aquellos filósofos que tenían un destino extraordinario y ante todo un estilo de vida ejemplar, estilo de vida en un sentido muy concreto: vestimenta, nutrición, distribución del día, posición frente al deporte, frente a los clásicos, a la familia, a los amigos, a las clases superiores e inferiores, etcétera. Hubo descripciones de esa especie, naturalmente, de los cuatro grandes fundadores de escuelas: Platón, Aristóteles, Epicuro y Zenón, a veces con referencias a sus discípulos inmediatos; también de Pitágoras, Sócrates y Diógenes. De los cuatro grandes autores de biografías filosóficas que ha conocido la antigüedad, dos (Aristoxeno y Hermipo) se han mantenido exclusivamente en este estrecho marco. Hermipo es autor de la biografía de Aristóteles decisiva para la antigüedad tardía; Aristoxeno escribió una biografía de Pitágoras muy leída, y también otras de Sócrates y Platón, y del más importante entre los discípulos de

Pitágoras, Arquitas de Tarento, conciudadano, además, de Aristoxeno.

El tercero de aquellos biógrafos, Antígono de Caristo, escribió una tan notable como entretenida galería de retratos de filósofos del siglo III a. C. Aparecían en ella no sólo Zenón, el fundador de la Stoa, sino también Pirrón de Elis, creador del antiguo escepticismo y personaje completamente original, además de toda una serie de conductores de la Academia platónica, y otros. La intención del libro no surge muy clara de lo que de él se ha conservado. A menudo se observa una tendencia maliciosamente caricaturista. Podría ser que Antígono haya querido contrastar el afeminamiento, la extravagancia y la comercialización de sus contemporáneos filosofantes, con la ejemplar pureza de costumbres de las viejas generaciones de filósofos.

Del cuarto biógrafo, Sátiro, sabemos demasiado poco para juzgarlo. Es extraño que diera a su obra forma de diálogo. Objetivamente, su nivel parece haber sido bastante inferior al de sus predecesores.

c) Por último, la historia de las escuelas ha sido incomparablemente más importante; constituye el verdadero correlato de la exposición histórica de problemas: no organiza los problemas, sino a los filósofos. Esto no ofrece dificultades mientras se trate de la mera sucesión de los directores de las cuatro grandes escuelas, fundadas en el siglo IV a. C. Las dificultades se originan: 1) cuando se intenta interpretar las listas de nombres según las categorías del desarrollo histórico dadas por Aristóteles, es decir, de fijar la época de juventud, de florecimiento y de decadencia de una escuela; 2) cuando se quiere confrontar las escuelas entre sí en una conexión histórica, y finalmente 3) cuando también se quiere insertar en tal árbol genealógico a aquellos filósofos que no están en conexión con ninguna escuela. Los antiguos historiadores de la filosofía han recurrido varias veces a las más dudosas construcciones para establecer las filiaciones deseadas. A veces no les quedó otro remedio que resignarse y registrar junto a las listas de escuelas una de filósofos "aislados".

Como autor principal de este tipo de enfoque, debe nombrarse una vez más a Aristóteles. En él se encuentran, por primera vez, los tres agrupamientos que sirvieron de norma a la posteridad. a) Una serie de filósofos desde Ta-

les hasta los discípulos de Anaxágoras y Demócrito se unifican como "filósofos de la naturaleza". Desde un punto de vista esto es sumamente justificable. Pero si esa unificación se manifestó también de manera personal, es decir, en relaciones recíprocas entre maestro y discípulo, Aristóteles mismo lo supo tan poco como nosotros. b) Aristóteles ha adoptado la tesis formulada por Antístenes y Aristipo según la cual Sócrates puso término a la filosofía de la naturaleza fundando la ética filosófica. Un alumno de Aristóteles fue el primero en acuñar el concepto común de "socrático" para todos aquellos que se presentaban en sus obras como amigos de Sócrates. En sentido personal, eso era correcto; objetivamente sólo lo fue dentro de un marco muy amplio. En los tiempos siguientes, casi todas las escuelas filosóficas, excepto la epicúrea, concedieron especial valor a su conexión con Sócrates por intermedio de los socráticos. En la Academia platónica y en el Peripato que se derivó de ella eso se sobreentiende. Es mucho más cuestionable el derecho con que Aristipo, Antístenes, Euclides y Fedón fueron caracterizados como fundadores de escuelas y reclamados por filósofos posteriores. El estoico Zenón se consideró bisnieto filosófico de Antístenes. En la primera mitad del siglo III a. C. no menos de cuatro escuelas declararon haber sido fundadas por Aristipo. c) Una tercera manera de agrupar nos retrotrae nuevamente a la primera época, al distinguir entre filosofía jónica e itálica. Aquélla fue fundada por Tales, ésta por Pitágoras, dos hombres que a través de esta construcción han sido en cierta manera estilizados como figuras rivales. No fue difícil establecer una cadena de sucesores de Tales. Lo fue más para los itálicos. Aristóteles señala como tales sólo a los pitagóricos en sentido estricto. Más tarde resultó fácil agregar a ello todos los que actuaron en Occidente (es decir, Jenófanes, Parménides, etcétera) o, más sumariamente, todos aquellos que no podían ser llamados ni jónicos ni socráticos.

En todo caso no se podía encontrar un esquema único e históricamente convincente. Conocemos varios autores de historias de escuelas, en especial del helenismo tardío. Cada uno intentó su propia agrupación, pero ninguna se hizo sin forzar y sin combinaciones arbitrarias. No entraremos aquí en detalles (todavía poco investigados), sino que trataremos sólo una de las ordenaciones, no porque sea

la más importante, sino porque empíricamente es la más interesante para nosotros. Es aquella que está en la base de la única historia de la filosofía antigua que se conservó en su totalidad: los diez libros de Diógenes Laercio (siglo II) que tienen por título *Sobre la vida y opiniones de los grandes filósofos*. El orden de Diógenes, en líneas generales, es el siguiente:

- 1.- Los Siete Sabios y figuras afines, comenzando con Tales y terminando con Ferécides, el supuesto maestro de Pitágoras.
- 2.- A partir de Tales, los jónicos, desde Anaximandro hasta Arquelao, el supuesto maestro de Sócrates.
- 3.- Sócrates con los socráticos que no han fundado ninguna escuela: Jenofonte, Esquines.
- 4.- Aristipo, Fedón, Euclides y sus escuelas.
- 5.- Platón y su escuela.
- 6.- Aristóteles y su escuela.
- 7.- Antístenes y su escuela, que encuentra su continuación en los estoicos, con la escuela de Zenón.  
Con esto terminan los socráticos.
- 8.- Pitágoras y su escuela, paralelamente al grupo 2.
- 9.- Los filósofos aislados, entre los cuales se destacan Heráclito, Jenófanes y sus alumnos, Demócrito y sus alumnos, los escépticos, que comienzan con Pirrón, y para terminar, Epicuro y su escuela. Este grupo, asombrosamente nutrido e importante, es un signo claro de lo forzado en la construcción de los ocho precedentes. En particular quiero destacar sólo que Demócrito está separado tanto de los jonios como de los epicúreos. La razón es que el esquema quiere hacer desembocar los jónicos en Sócrates, para lo cual Demócrito no servía; además, la agrupación es expresamente favorable a Epicuro, y por eso toma en consideración, en lo posible, su propia afirmación de que él no tuvo maestro. En esta afirmación, Epicuro a su vez se enfrenta con el Sócrates platónico, quien, como se sabe, tampoco tuvo maestro. La ordenación de Diógenes Laercio, también se dirige contra la imagen platónica de Sócrates, pues le adjudica a éste como maestro el filósofo naturalista Arquelao.

En la ordenación de las escuelas se muestra, según se ve, una sistemática considerable. En esto se aproxima a la construcción de las obras sobre historias de problemas.

En ambos casos el relato histórico se conecta con decididas intenciones dogmático-sistemáticas, lo que distorsiona la imagen histórica. Por otra parte, y por la misma razón, las obras de historia de la filosofía ejercieron una influencia no desdeñable.

## II. PRINCIPALES CONCEPTOS DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA

Es claro que hay diferentes opiniones sobre lo que puede y debe considerarse como "concepto principal". La selección que sigue es conscientemente subjetiva. Además, es precisamente, y en forma ineludible, una selección. Por fin, se presentarán deliberadamente conceptos que se encuentran en planos diferentes. Debemos comenzar con las tres parejas de conceptos que me inclinaría a contar entre las antinomias fundamentales que aparecen en toda la filosofía griega: 1º Paradoja y evidencia de las afirmaciones filosóficas. 2º Fundamentación de las afirmaciones sobre razón y autoridad. 3º Lo general y lo particular como objeto de la afirmación. Siguen dos parejas de conceptos que atañen al proceder metódico: 1º Origen del material de la filosofía en la tradición y en la observación. 2º Tendencia al sistema cerrado o al interrogar, que permanece abierto. Finalmente, describiremos algunos conceptos en sentido estricto: 1º Naturaleza. 2º Causa y fin, 3º Necesidad y libertad.

### 1. PARADOJA Y EVIDENCIA

Va de suyo que todo enunciado filosófico se presenta siempre enfáticamente como algo distinto. Parte de que las cosas no son como opina habitualmente y de antemano la gente. El efecto originario de la filosofía procede de la certeza con la cual ella sabe y proclama que todo es "de otro modo". Anaxágoras, interrogado por un profano sobre la meta de la filosofía, responde: "Una que te parecería completamente absurda si la conocieras." Más drástica es una anécdota acerca de Diógenes. Entraba éste en el teatro

cuando los otros salían; al ser interrogado por el motivo dijo: "Exactamente así desenvuelvo mi existencia íntegra."

En esta convicción patética de que todo es de otro modo y que hay que actuar en la vida de manera completamente diferente, está la raíz de toda paradoja, de aquel tipo de doctrinas que siempre llamaron la atención sobre sí mismas, pero que han sido también especialmente discutidas, pues tienen a menudo una ambigüedad inquietante: ¿es la pregunta por la verdadera realidad la que conduce sin querer a la afirmación paradójica, o se tiende de antemano a la paradoja por sí misma, reduciendo forzadamente la realidad a ella? En todos los tiempos la paradoja ha reclamado para sí la superioridad por su gran osadía. Sus opositores han sospechado a menudo, no sin fundamentos, que es una simple pose que se basa en conclusiones peligrosas y demasiado gratuitas.

Por razones comprensibles, la paradoja no se expresó en un principio en el campo de la filosofía de la naturaleza. El primer adversario de la filosofía natural es la poesía, con sus signos milagrosos y con su cosmovisión juguetonamente desordenada. Este adversario debe ser superado con argumentos racionales y con un orden claro. Con el deseo de algo nuevo, de una realidad hasta entonces no descubierta, se entrecruza en cierto modo la intención de destruir radicalmente el ámbito fantástico inherente al mito. En todo caso, se puede sentir ya en una doctrina como la de Anaximandro, en la cual existen infinitos mundos antes y después del nuestro, una cierta tendencia a la paradoja.

La paradoja y su problemática aparece con fuerza algo más tarde. Pienso aquí en la ontología de Parménides, cuyo contenido vamos a tratar más adelante. La doctrina de que existe un ente único, inmóvil, homogéneo, comparable en su forma a una esfera, accesible sólo al espíritu, lleva a una inversión radical de toda relación habitual. Lo que percibimos como nuestro mundo, en el que actuamos, se vuelve mera apariencia, mientras que el ser verdadero está en otro lado. Lo que resulta de la reflexión sobre el concepto de ser como verdad, no tiene nada que ver con las cosas entre las cuales vivimos.

Es difícil concebir que Parménides no haya visto con claridad la inmensa paradoja de su tesis. De todos modos, no escapó a los lectores de su poema. Podemos seguir la

rapidez con que se asumieron las tres posibles posiciones al respecto: el rechazo, la aceptación y la actitud conciliatoria.

Los que la rechazan concibieron la teoría de Parménides (y de sus discípulos) como un puro experimento mental, que tal vez fuera realizado correctamente desde el punto de vista lógico, pero cuyo resultado no podría tomarse más en serio. Muy agudamente lo expresó Aristóteles (aunque no por primera vez): tal tesis parece intelectualmente plausible, pero en vista de los hechos hay que considerarla casi como una locura. En el fondo, ni siquiera le importa la explicación de los hechos. Antes de Aristóteles, que tenía sus razones particulares para una reacción tan violenta, el literato Isócrates la juzgó de manera similar. Caracterizó a los discípulos de Parménides, y a muchos otros, como gente que cifran su orgullo en presentar afirmaciones absurdas y paradójicas.

Tendremos que hablar más tarde de los intentos de establecer una conciliación entre la doctrina parmenídea del ser y los hechos de nuestra experiencia. Esfuerzos conciliatorios de ese tipo son las grandes cosmologías de Empédocles, Anaxágoras y Demócrito.

Los que más interesan en nuestro cuadro son aquellos que retomaron el impulso de Parménides, prosiguieron elaborando sus tesis o trataron de superarlas por tesis contrarias de la misma especie. Daremos tres ejemplos. A la doctrina de que sólo existe el ser inmóvil e inmutable se opone primero la doctrina que sostiene, por el contrario, la existencia de un ininterrumpido devenir. Nada tiene consistencia y nada puede permanecer idéntico a sí mismo. El pensamiento ha sido retrotraído a Heráclito, quien sin duda ofrece puntos de apoyo para ello, ya que su libro en general está concebido con vistas a un fuerte efecto paradójico. Pero la clásica formulación "todo fluye" ha sido desarrollada sólo después de Heráclito, a través de la discusión con Parménides. Al mayor extremo llegó un hombre que se llamó a sí mismo heraclíteo, Cratilo, y del cual se relata que terminó por considerar imposible toda afirmación, y tan sólo movía su dedo. Además criticó la afirmación de Heráclito de que uno no puede sumergirse dos veces en el mismo río, ya que no sería posible ni siquiera una vez.

Gorgias trató de aventajar en otro sentido la teoría par-

menídea del ser. Por medio del método de comprobación de Parménides demostró que a) no hay ningún ente; b) si lo hubiera, sería incognoscible, y c) si fuera cognoscible, sería incomunicable. Conocemos bastante bien el libro gracias a dos resúmenes antiguos. Las argumentaciones están bien estructuradas y tocan problemas serios, aun cuando es clara la intención de llevar a término experimentalmente un nihilismo paradójico.

Análogo ha de haber sido el libro de un tal Jeníades, que sólo conocemos a través de una discusión polémica de Demócrito, y que afirma que no existía un ser ni una verdad, que toda afirmación es falsa y sólo hay algo en devenir, que se origina en el no ser y vuelve a desaparecer en él.

Esta última doctrina muestra que, junto a las paradojas formuladas en el ámbito del ser-no ser-devenir, había otras en el del conocer. Estas son incluso más importantes que aquéllas, en cuanto han jugado un papel significativo aun durante el helenismo y más tarde. En Parménides el espíritu corresponde al ser, mientras que las restantes formas del saber, tanto la percepción como las habladurías de la tradición, permanecen en el no-ser. Pero pronto, después de Parménides, la antítesis se simplifica y se la reduce a la fórmula clásica espíritu-percepción sensible. La discusión se orienta entonces en dos direcciones.

En primer lugar, si al pensar corresponde el ser, entonces el no-ser no puede ser pensado. Pero si se reúne además el no-ser con el error y la falsedad, se sigue que todo pensar está dirigido hacia algo verdadero, y que lo falso no puede ser ni pensado ni expresado. Finalmente, si todas las afirmaciones son verdaderas, tanto la instrucción como la refutación se revelan imposibles.

Si se niega que exista un ser, dejando en pie sólo el puro devenir, se concluye entonces que toda clase de afirmación sobre un ser es inaceptable. El verbo "ser" debe ser eliminado del lenguaje.

Al afirmar además que el ser es uno, de tal manera que nunca puede generarse de lo múltiple lo uno ni de lo uno lo múltiple, se sigue que sólo puede haber afirmaciones idénticas, y nada más. Está pues permitido decir sólo "un árbol es un árbol" y no "el árbol es verde", ya que en el segundo caso se intenta formar con dos elementos (árbol, verde) una unidad.

Es contra experimentos de este tipo que Platón y sobre

todo Aristóteles se pusieron en campaña. Una buena parte de la lógica aristotélica se originó en esta discusión.

Sin embargo, es mucho más importante la segunda dirección. Experimenta con la antítesis espíritu-percepción sensible. Las tesis fundamentalmente posibles son pronto alcanzadas. O el espíritu es el único que llega a la verdad, y la percepción es completamente engañosa, o al revés, la percepción conduce a la verdad mientras el espíritu es dejado de lado, o finalmente, es imposible llegar a la verdad por ninguno de los dos caminos, ni por el del espíritu ni por el de la percepción.

Lo peculiar y extraordinariamente instructivo es que, si bien por un lado cada una de esas afirmaciones paradójicas en su radicalidad encontraron sus defensores, todos ellos se vieron precisados, bajo la presión de la experiencia cotidiana, a agregar tantas aclaraciones, complementos y límites a sus tesis, que éstas han terminado por acercarse a la cuarta posibilidad banal: dentro de ciertas condiciones, tanto el espíritu como la percepción conducen a la verdad. Aquí sólo me referiré a este fenómeno en líneas muy generales. La competencia exclusiva del espíritu fue enseñada sólo por Platón, sin que le fuera posible ser totalmente coherente con este pensamiento; la teleología natural filosófica que desarrolla en el *Timeo* le obligó a conceder una cierta medida de utilidad a la percepción sensible. En oposición consciente y tajante con Platón, Epicuro declaró que las percepciones sensibles son absolutamente dignas de crédito y las únicas fuentes de todo conocimiento. No obstante, el hecho indiscutible de los engaños sensibles le obligó por un lado a hacer depender la certeza de las percepciones de ciertas condiciones, con lo cual el principio quedaba prácticamente invalidado; por otro, la misma ontología atomista revelaba ámbitos para cuya penetración se necesitaban modos de conocimiento diferentes de la percepción. Finalmente, la llamada Nueva Academia, y de una manera mucho más ruda el escepticismo pirrónico, afirmaron que el hombre era por completo incapaz de conocer la verdad; ni el espíritu, y menos aún los sentidos, pueden ofrecer datos dignos de confianza. Pero se formuló entonces la objeción de que tal nihilismo no sólo imposibilita el conocimiento, sino también la acción. El hecho de la acción moral e inmoral presupone la existencia de conocimientos cuya corrección puede ser adver-



tida por el hombre. Ambas teorías terminaron por ceder, y han desarrollado como complemento de su nihilismo una teoría de lo "probable" e "improbable". Con esto se desmochaba, al fin y al cabo, el arma del nihilismo. La ya mencionada de un Cratilo, que finalmente renunció a todo tipo de expresión formulada, se convirtió a pesar de su coherencia interna en una curiosidad que los aporéticos helenísticos de la Academia y los escépticos de orientación pirrónica se cuidaron bien de imitar.

Como ya señalamos, Aristóteles fue el más decidido adversario de todos los radicalismos que desembocaban en la paradoja. No se trata de que personalmente haya renunciado por completo a tales cosas. Precisamente fue Aristóteles quien citó con aprobación la frase de Anaxágoras con que comenzamos este capítulo; si poseyéramos sus diálogos, tal vez veríamos que recurrió una y otra vez a paradojas, dado el efecto que producían sobre el público profano culto. Pero en última instancia eso no le agrada. En los textos que se han conservado defiende decididamente el principio de que las teorías deben considerar ante todo los fenómenos reales. Para mencionar un detalle, una de las cosas que lo caracterizan es el haber sido el primero en elaborar claramente el concepto de evidencia (*evidentia*, *ἐνάργεια*). Hay verdades que, ante los hechos de la experiencia, se imponen de tal modo que sería absurdo querer aún demostrarlas. De uno de sus diálogos podría provenir la frase: "Quien trata de probar verdades evidentes actúa como aquel que quisiera probar la existencia del sol con ayuda de una lámpara." La convicción de que las verdades fundamentales están a mano es la antítesis más extrema de la convicción de que en la verdad todo es "de otro modo".

Sin embargo, el campo propio de las paradojas es la ética. La filosofía debe enfrentarse allí con valores vitales hace mucho reconocidos y probados, con lo cual alcanza un *pathos* y una pujanza que exceden en mucho lo que pudimos observar en la filosofía de la naturaleza.

Es notable que en el transcurso histórico se puedan diferenciar dos, si no tres, movimientos ondulatorios. Una primera ola de tesis paradójicas aparece con la sofística y con los primeros socráticos. Una reacción sobreviene ya en Platón y Jenofonte, los más jóvenes (probablemente) de los grandes discípulos de Sócrates. Por más diferentes

que sean entre sí, tienen en común su antipatía por los radicalismos excéntricos. Aun en los lugares (como el *Gorgias* y la *República*) en que defiende tesis que de hecho son sumamente insólitas, Platón queda lejos de los gestos provocadores de otros socráticos. Aristóteles es ya, tanto en la ética como en la filosofía de la naturaleza, un enemigo declarado de toda paradoja. Pero justamente, la disponibilidad para los compromisos mundanos y la honestidad burguesa de los peripatéticos (y ya del último Platón) condujeron a una segunda ola de formulaciones paradójicas. Epicuro y el estoico Zenón compiten en tesis a cual más chocante, el segundo con la clara intención de volver, por encima de Platón y Aristóteles, a la más antigua escuela socrática. Después de cierto tiempo renace otra vez la calma, y los estoicos y epicúreos griegos, con los que se vincula Cicerón, son hombres asentados con los cuales uno puede dejarse ver en cualquier sociedad. Durante el imperio, finalmente, la paradoja parece haber ganado una vez más cierta fuerza de atracción. Es sintomática, aunque desconocida en los detalles, la notable revitalización del cinismo, la corriente socrática que llevó más lejos la experimentación con paradojas éticas.

Ahora, algunos detalles.

Las más antiguas formas de la ética filosófica están trazadas de modo tal que dan origen a una acusada contradicción con las tradiciones burguesas, que debe chocar y a la vez fascinar al lector. Por un lado está la ética de la "voluntad de poderío", una exaltación del hombre fuerte, quien tiene derecho porque es el más poderoso. El auge de esta ética pasa rápidamente, al contrario de la ética hedonista, que tuvo un éxito inmenso. En sus formulaciones presenta esta un doble carácter paradójico. Como fundamento del actuar, el placer (en cualquier sentido que se tome) es un componente del ámbito privado, y quien lo transforma en meta de todos los esfuerzos humanos invierte la relación tradicional entre vida pública y privada. Además, con él es posible sumergirse a gusto en la esfera de lo biológico y de lo animal. Precisamente por su efecto paradójico, esa ética se complace en presentarse con una "falta de vergüenza" consciente, a la que no hay que confundir, por supuesto, con un vulgar desenfreno. Por el contrario; la consecuencia y la valentía filosóficas se acreditan justamente en la medida en que se asumen los efec-

tos más absurdos y escandalosos de la tesis. En el *Gorgias*, Platón hace cumplir a su Sócrates esta maniobra con Calicles, y finalmente lleva al adversario a un punto en que no puede sostener más su "falta de vergüenza", y en que el pundonor burgués se impone a la posición consecuente. Sin embargo, Epicuro no se dejó intimidar por el *Gorgias* y declaró: "El placer del estómago es origen y raíz de todo lo bueno, pues con él se relaciona también lo más alambicado y sutil."

Pero de ninguna manera es la ética del placer la única que tiende a esta especie de provocación. Frente a ella está, como adecuado contrincante, el ya mencionado cinismo, con una ética que es extremadamente vaga como teoría pero tanto más unívoca como experimento práctico. El cinismo reclama para sí el concepto respetable de la virtud, pero la comprende como una irreconciliable oposición a todos los valores reconocidos. Su pensamiento fundamental es que en ciertas circunstancias toda acción es justificable, y que la mayoría de las cosas que se consideran inmorales lo son solamente porque así lo quiere la opinión corriente. Lo decisivo es que uno vuelva a una situación originaria en la cual el hombre se iguale, en la carencia de necesidad y en la despreocupación, a los animales. El mismo Antístenes, quien luchó enardecido contra la ética del placer declarando con pomposa comparación que si él hubiera sido el Diomedes homérico no sólo hubiese herido a Afrodita sino también la hubiera matado,\* ha dado el expreso consejo de que, en caso de tener inclinaciones eróticas, lo más inteligente es librarse de ellas en el burdel más próximo. Diógenes, el discípulo de Antístenes, ha llevado todavía más lejos esta provocativa "falta de vergüenza". Defiende intencionadamente cosas tachadas, en general, de inmorales: incesto, canibalismo. El hace literalmente todo en público. En especial, es característico cómo se ejercita metódicamente en soportar injurias y en exponerse a situaciones humillantes, y también en mendigar y en responder con rudeza a la rudeza; todas cosas que, consideradas por separado, difícilmente podrían llamarse filosóficas, pero que en su conjunto poseen indudable estilo y coherencia: Diógenes intenta, con los medios más extremos, una destrucción total de todos los conceptos

\* Clemente de Alejandría, *Stromata*, II, 107, 2.

convencionales de la decencia, del orgullo, de la discreción y de la caballerosidad. Lo que queda es una existencia protohumana tan escandalosa como esforzada, en la cual la paradoja cae muchas veces en lo grotesco.

Pero este retrato de Diógenes fijado en voluminosas colecciones de anécdotas ha tenido su efecto. Los académicos y peripatéticos, naturalmente, se sentían repugnados por tal "falta de vergüenza", que, sin embargo, fue adoptada en cierta medida por el estoico Zenón. Este escribió un libro sobre el Estado perfecto, que resultó molesto a los estoicos posteriores, ya que en él se explaya sobre canibalismo, pederastía, etcétera. Parece que él mismo ha contado cómo fue ejercitado por su maestro, el cínico Crates, en el padecimiento de situaciones humillantes: un día Crates le encargó llevar un pote de lentejas por el mercado de Atenas. Pero cuando vio que Zenón se avergonzaba y trataba de ocultar el pote, lo hizo a éste trizas con su bastón; y cuando Zenón quiso huir, con las lentejas cayéndose por las piernas, Crates le gritó: "¿Por qué huyes, pequeño fenicio, si nada malo te ha pasado?"

Por cierto que en lo fundamental la Stoa se ha dirigido a otro aspecto de la vieja escuela socrática. Retomó la tendencia, que existía ya indudablemente en Sócrates, de reducir al hombre por completo a su interioridad y a comprender esa interioridad como una cualidad pura. De esto se originaron aquellas sentencias que los estoicos mismos, y con ellos toda la antigüedad, llamaron paradojas.

Estas se dividen en dos grupos. En uno se desarrolla el pensamiento de que aquel que posee la virtud posee también todos los otros valores, y a la vez, de que es imposible poseer los otros valores sin la virtud. Por eso, sólo el virtuoso es feliz, sabio, libre, poderoso, bello, el verdadero ciudadano, el verdadero estadista, etcétera. En el segundo grupo se rechaza dentro del ámbito de la virtud todo lo cuantitativo. No hay varias virtudes que podrían ser enumeradas y diferenciables, sino una sola con múltiples aspectos. Tampoco hay un más o un menos en el círculo del bien y del mal. No hay acciones más o menos virtuosas. El hombre posee la virtud totalmente o no la posee en absoluto, y en cada acción está presente la totalidad de la virtud. Esto desemboca en la tesis de que todas las acciones malas y buenas son completamente iguales entre sí. Por último, pertenece a este mismo círculo de ideas

la de que el hombre no puede adquirir la virtud progresivamente, sino sólo de una vez, y que es imposible verse privado de ella una vez adquirida. Este sistema de paradojas monumentales es sin duda de gran efecto. La Stoa debe la influencia importante que ejerció a fines de la antigüedad, además de a su doctrina de la providencia, al *pathos* y a la coherencia de las paradojas. Algunos exegetas no han dudado en reclamarlas para Platón, mientras que los epicúreos y peripatéticos se vieron forzados a estar a la defensiva, cosa no siempre simple.

Entre tanto, tampoco ha permanecido oculto el aspecto crítico de tales formulaciones paradójicas. La paradoja es la contradicción a lo reconocido y tradicional. Recibe su fuerza de la acentuación de esta contradicción. Pero eso no basta, ni en la práctica ni en cuanto a los principios. En la práctica, porque con la radicalidad de la contradicción pura se puede a lo sumo morir, pero no vivir. Donde se trata de la vida, llega el momento inexorable en que la paradoja se vuelve un gesto vacío. Y en cuanto a los principios, surge el argumento de que la contradicción respecto a lo que existe no configura de por sí prueba alguna de la rectitud del asunto mismo. La exigencia ética más magnífica también debe tener su base segura.

De este modo la paradoja es limitada en dos sentidos. En el primer caso tenemos una situación perfectamente paralela a la de la teoría del conocimiento. A las tesis radicales se agregan otras complementarias que desplazan considerablemente el acento.

El proceso es en especial característico en la ética del placer de Epicuro. Como al descuido completa de tal manera sus provocativas fórmulas ya mencionadas, y obtiene como resultado final una ética irreprochable de prudente sobriedad. Por un lado se conserva el principio hedonista, pero al mismo tiempo se reconoce que un pequeño placer puede tener como consecuencia a menudo un gran displacer; la inteligencia filosófica ordena entonces la abstención de tal placer, con lo cual se asegura el repliegue desde la audacia de la paradoja hacia una tranquilidad burguesa.

A la Stoa se le ha hecho menos fácil el problema. No permitió que la ética de la virtud de la autosuficiencia y de las "paradojas" fuera alterada. Sin embargo, con el tiempo llegó a agregar una ética que no estaba destinada

al sabio sino al individuo de buena voluntad que no tiene esperanzas de alcanzar la virtud, pero quisiera actuar, a pesar de ello, con responsabilidad. Surgen así aquellas reglas de decencia como imitaciones lejanas de la vida virtuosa, que encontraron su expresión más influyente y digna en el escrito de Cicerón *De officiis*. Pudiera ser que en ese proyecto de una ética en dos estratos la Stoa haya seguido una sugerencia de Aristóteles, pues éste es, por cierto, un decidido adversario de la paradoja y no se contenta con una virtud de la autosuficiencia. No se puede desconocer, sin embargo, que también en él la ética tiene dos estratos. Existe la ética más elevada, que encuentra su centro en la continua contemplación de las cosas eternas, existe la ética de la decencia, que, aunque coordinable con la de la contemplación, puede subsistir también sin ella. Apunta al hombre que en las más diferentes situaciones de la vida se muestra decente (*σπουδαῖος*) y de espíritu noble. La contradicción entre una ética de la perfección que, sin ser directamente paradójica, puede ser realizada sólo por una minoría y en forma aproximada, y una ética para la vida cotidiana, es perceptible aun cuando los textos conservados evitan expresamente llamar la atención sobre ello.

Pero la paradoja es también limitada en otro sentido. Toda regla ética pide una fundamentación, y ésta sólo puede buscarse en la naturaleza humana. En la conducta ética se cumple la original y verdadera tendencia del hombre. La paradoja se trastrueca en evidencia. Desde un punto de vista objetivo, esto no debe necesariamente llevar a una contradicción. Una exigencia puede ir en contra de la verosimilitud y de la tradición, y corresponder sin embargo a la verdadera naturaleza del hombre. Pero se originan serias dificultades en la consideración concreta y, por así decirlo, existencial. Proclamar por un lado, con toda solemnidad, al bien supremo como lo "absolutamente otro" en contradicción con la opinión de los pueblos y de los tiempos, y declarar además que el hombre sólo debe prestar atención al impulso incorrupto de su naturaleza para alcanzar la visión de tal bien, eran dos cosas que no podían coincidir sin más.

Esto aparece con más fuerza en la Stoa. Intenta deducir la autosuficiencia absoluta de la virtud de un instinto de autoconservación que ya es comprobable en el niño y que abarca en toda su amplitud a la existencia humana. Los

adversarios helenísticos de la Stoa han caracterizado ya esta deducción como un *tour de force* no convincente; se puede afirmar: o la paradoja o el instinto de autoconservación, pero no ambos simultáneamente.

Pero si se observa más de cerca la misma tensión se halla en Epicuro e incluso en Aristóteles. El concepto de placer se contrapone provocativamente a las charlatanerías de los socráticos, políticos y finalmente de toda la gente que desvaría sobre la virtud; al mismo tiempo, Epicuro muestra al placer como aquel valor al cual tiende ya el lactante. En Aristóteles, la contemplación de las cosas eternas, aunque no sea una paradoja en el sentido epicúreo-estoico, es sin embargo un fin vital excluyente en grado sumo, accesible sólo a una minoría. No obstante, tampoco él pudo evitar el observar al niño y fundamentar la tendencia hacia aquel fin, por lo menos en parte, en su curiosidad incansable y en su afán de saber. El valor más alto, que parecía estar tan distante, inesperadamente se torna accesible y verificable en los hechos más simples.

Por supuesto, todas estas tensiones no son en absoluto casuales. Es probable que toda ética de jerarquía tienda a extraer su fuerza de atracción de la paradoja, y a la vez a recomendarse a los hombres como la confirmación de lo que ellos han querido desde siempre.

## 2. RAZON Y AUTORIDAD

El problema nos es conocido, por de pronto, a través de las diferentes variantes con que desde la Patrística entró en la teología cristiana. Pero atraviesa también ya toda la filosofía antigua de una manera no menos característica que la antinomia esbozada entre paradoja y evidencia.

La filosofía empieza reclamando una certeza autónoma, que existe y debe ser defendida independientemente de que alguien la represente o de quién la represente. El filósofo es portador de una verdad que él ha recibido y a cuya proclamación está autorizado, independientemente de lo que él represente o no como personalidad histórica. Las doctrinas filosóficas no son procesos jurídicos y no necesitan de testigos. En el mundo histórico, sin embargo, tal posición no se puede sostener en forma pura.

Una vez más en la filosofía de la naturaleza el conflic-

to es menos agudo que en la ética. Es verdad que aquella argumenta contra la autoridad de Homero y contra la ingenua representación tradicional del cosmos que la gente tiene. Pero muy raras veces cala tan hondo en la situación histórica de sus oyentes como para verse forzada no meramente a afirmar la justeza de sus tesis, sino a reclamar autoridad por encima de ella y a remitirse por su parte a autoridades. Los relatos que poseemos sobre la vida de los presocráticos tienen por fin, en gran medida, procurarles autoridad: ya los vemos como hombres que sin retaceos han dedicado su vida a la investigación filosófica, ya como personas que no han dejado a un lado, a pesar de sus investigaciones, la praxis de la vida y que participaban a veces piadosamente, no obstante el carácter ilustrado de sus teologías, de las viejas costumbres del culto. Cuando se invocan autoridades aparece en primera línea el mismo Homero, que, en otro lado, es combatido. Ciertos versos, como los que se refieren a Océano, ya en tiempos tempranos son considerados una anticipación de concepciones filosóficas.

Más tarde (como hemos visto) Aristóteles y los peripatéticos invocaron en gran estilo a los presocráticos como evidencias de sus propias tesis. Sin embargo, la tendencia de reforzar la importancia de las propias doctrinas con la referencia a correligionarios dignos y autorizados es sólo una parte del proceso. Además de ello, a Aristóteles le importa comprender el transcurso histórico como algo fundamentalmente lleno de sentido y teleológicamente orientado.

La Stoa ha buscado con menos responsabilidad que el Peripato las autoridades para su filosofía de la naturaleza. No es casual que tengamos la impresión de que su mirada se ha dirigido mucho menos a los filósofos presocráticos que a los poetas. La exégesis de Homero y Hesíodo desempeñó un papel importante entre ellos, y surgieron los métodos más extraños de interpretaciones y reinterpretaciones alegóricas.

Existió sin duda una interpretación estoica de los filósofos presocráticos. Pero esto sólo en el caso de Heráclito parece pertenecer a la vieja Stoa. Las restantes interpretaciones, a menudo bastante molestas para la comprensión moderna de los presocráticos, provienen probablemente del tardío Posidonio, el aristotélico de los estoicos.

De manera curiosa, también, la Academia aporética de Arquésilao se vio impulsada a cimentar su socrático "sé que no sé nada" en la autoridad de los presocráticos. Hay rastros de una completa interpretación aporética de los presocráticos, que empezaba con Tales y terminaba con la escuela de Demócrito, y que registraba minuciosamente todas las confesiones de ignorancia existentes y presumibles.

En la ética el problema de la autoridad es naturalmente mucho más importante.

Hay que empezar con la escuela socrática, donde con este problema vamos a dar en un punto central y neurálgico. Transcribo aquí un pasaje que cita Jenofonte de un temprano escrito polémico contra Sócrates (en realidad contra todos los socráticos): "Sócrates enseñó a sus amigos a despreciar no sólo a sus padres, sino a todos sus parientes, en cuanto afirmaba que también en una enfermedad o en un proceso uno no recurre a los parientes como consejeros, sino al especialista, al médico o abogado. Tampoco sirve la buena voluntad de amigos, si éstos no son capaces de aconsejar al mismo tiempo con conocimiento de causa."<sup>1</sup>

Añadamos a continuación algunos pasajes similares. Se cuenta la historia de Diógenes, discípulo de Sócrates, que cayó en la esclavitud y fue vendido a un noble señor. Le aclaró a éste en seguida y terminantemente que en lo sucesivo debería seguir las indicaciones que él, Diógenes, le diera. Pues así como obedecería a un médico o a un piloto, aunque fueran esclavos, así debía obedecerle ahora a él, filósofo.

Hay dos sentencias famosas de Aristóteles en el mismo sentido. Una no es auténtica, pero de temprana invención: "Quien educa a los niños es más venerable que quien los procrea: uno da sólo la vida, pero el otro la vida perfecta"; y nos enteramos de que Aristóteles ha pensado aquí, por un lado, en la relación de Alejandro con su padre, Filipo, y por otro, en su relación consigo mismo como educador.

La segunda se encuentra en la *Ética a Nicómaco*, y posiblemente ha sido retomada de un diálogo de Aristóteles.

En tren de refutar la doctrina de Platón sobre la Idea del Bien, declara afligido Aristóteles que esta discusión le es muy desagradable, ya que tendrá que dirigirse contra amigos, pero que en el dilema entre la amistad y la verdad se debe asumir la responsabilidad de preferir la verdad. Sin embargo, expresiones de un diálogo filosófico de Cicerón muestran que también la posición contraria puede sostenerse. En la discusión entre Platón y adversarios platónicos, uno de los participantes declara que prefiere estar en el error con Platón a poseer la verdad con sus adversarios.

Pero volvamos a la escuela socrática. A aquel polémico cuya cita tomamos de Jenofonte más arriba, no le faltaba razón. Entre las cuestiones centrales de la escuela socrática se cuentan la del saber seguro y la de la posesión de ese saber, la competencia. El especialista es siempre quien decide, sea quien fuere, y aunque el resto de la humanidad sostenga otra opinión. Sócrates no duda en anular, en nombre de la exigencia de competencia, todas aquellas instancias que no se apoyan en un saber verificable, sino en una autoridad histórica: padres y amigos, mayorías democráticas y estadistas exitosos, y finalmente los poetas, quienes, con todo su inmenso prestigio, nunca pueden rendir cuenta de lo que expresan. Lo que queda es la pura certeza del Logos. Quien la posee tiene todo lo que necesita y actuará también correctamente.

Pero la escuela socrática misma no logra llevar esta tesis consecuentemente hasta su fin. Ante todo, al decir esto no pienso en el hecho de que cada socrático ha proyectado su imagen de Sócrates y que ha apoyado en ella su doctrina. Más importante me parece lo que sigue, que aparece sobre todo en Platón.

Precisamente en él la verificabilidad de la certeza cuenta con límites manifiestos. Por un lado, está la cuestión de la supervivencia del alma en el más allá, que es exigido por la justicia retributiva. La supervivencia es sólo comprobable como principio y no en sus consecuencias éticas. No queda aquí otra salida que confiarse a la autoridad de viejas tradiciones piadosas, en la esperanza de que los sabios de los tiempos primitivos hayan sabido más que lo que nos es concedido a nosotros, tardíos descendientes. Por otro lado, está la decisión ética individual. Tendremos que volver sobre ello más adelante. Lo que importa aquí es

<sup>1</sup> *Memorabilia*, I, 1, 51-52; las palabras son atribuidas allí al "acusador", sin darse nombres. (C. E. L.)

que en el actuar puede sobrevenir un momento en el cual no se dispone más de una certeza unívoca y fundamentable; pues la certeza permanece en lo general y es imposible que prevea todos los componentes de una determinada situación histórica. Entonces sólo puede ayudar la conducta paradigmática de un hombre con autoridad, y dentro de una situación similar. Ninguna situación se repite, pero la distancia entre una situación dada y otra semejante vivida como paradigmática es menor que la que media entre aquélla y una certeza universal y comprensible. Este hecho se halla expresado a veces en Platón con la fórmula de que la ley (en el sentido de la certeza general) tiene un rango más bajo que el gobernante paradigmático, que es la "ley viviente" cuya acción debe ser imitada. Sólo donde él falla debe entrar la ley como ayuda de emergencia.

Podemos ir todavía más lejos. El diálogo socrático de Platón, como el de los otros socráticos, no quiere mostrar sólo que cualquier hombre puede encontrarse en cualquier situación con la filosofía, sino que también quiere mostrar al individuo Sócrates. Todas las aseveraciones de Sócrates no pueden hacer pasar por alto el hecho de que lo decisivo no es sólo el logos que él despliega en la conversación, sino también la relación personal de Sócrates con este logos. Y como el logos debe ser cierto, esta relación debe actuar como modelo y autoridad. Todo lector de Platón sabe que en diversos diálogos la personalidad de Sócrates abruma sin vueltas a su adversario.

Los diálogos de Aristóteles parecen haber evitado tales efectos. Muy notable es, empero, el camino que recorre la *Ética a Nicómaco*, que trata de dictar normas lo más universalmente válidas y comprensibles que sea posible, tanto para la ética del hombre culto como para la ética de la contemplación filosófica. Pero esta legislación, si así puede llamársele, alcanza siempre un límite, a partir del cual el hombre perfecto se convierte en norma. Tenemos que actuar, dice Aristóteles, por de pronto, como lo exigen las reglas de la virtud, pero en segundo lugar, como lo haría el hombre virtuoso en nuestro caso. De una manera peculiar la ética vuelve aquí a su punto de partida prefilosófico. En la época prefilosófica el hombre actúa tal como lo señala el ejemplo de los padres y de sus antepasados. La ética filosófica empieza cuando se reemplaza la ética del

paradigma por una ética de la certeza verificable. En Aristóteles comprobamos un regreso parcial a la vieja ética del paradigma. Este regreso ha tenido varias consecuencias. La figura ideal del sabio, del cual tanto habla el helenismo, se puede comparar sólo en un sentido muy amplio con el "hombre decente" (*σπουδαῖος, φρόνιμος*) aristotélico. Pero el concepto aristotélico de la ejemplaridad bien podría estar en conexión con el florecimiento de la literatura anecdótica que empieza al final del siglo IV. Lo que una anécdota quiere mostrar en forma gráfica y apretada es justamente el comportamiento ejemplar de un filósofo en una situación característica. El concepto aristotélico de la ejemplaridad tuvo un eco aún más favorable en las escuelas filosóficas que se originaron inmediatamente después de la muerte de Aristóteles. Las escuelas son sólo en parte instituciones para la enseñanza y la investigación en sentido objetivo. Por otra parte, son una comunidad para la cual el jefe de escuela representa, en todo respecto, autoridad y ejemplo.

Naturalmente, esto vale, ya en forma general, para las escuelas anteriores a Aristóteles. En la más antigua, la de los pitagóricos, el principio del sometimiento de los alumnos a la autoridad del maestro parece (si podemos confiar en nuestras fuentes) haber llegado al límite máximo de lo tolerable entre los griegos. El argumento más concluyente de la verdad de una doctrina fue entre los pitagóricos (así se dice, a veces): "él mismo lo ha dicho". Los adeptos habrían esperado por años el honor de ver al maestro. También la escuela platónica tiene, a ese respecto, rasgos que nos extrañan. Así, inmediatamente después de la muerte de Platón la escuela comenzó a festejar las fechas de nacimiento de Platón y Sócrates, lo que en general no era habitual, entre otros motivos, porque no había registros oficiales de tales cosas. De este modo, el nacimiento de Sócrates fue fijado en el sexto día del mes ático Targelión, día que, según la leyenda del culto de Delos, fue el del nacimiento de la diosa Artemisa; el de Platón, el día siguiente, que, según la misma leyenda, fue el del nacimiento de Apolo. La significación doblemente simbólica de esa elección (tanto en lo que respecta a la relación entre Platón y Sócrates como a la de los dos filósofos con la pareja divina de Delos) está a la vista. Para nosotros resulta más bien poco satisfactoria la manera como se ha

fabricado aquí una mitología en honor de los dos iniciadores de la Academia. Pero eso no es todo. Cuando Platón murió, una serie de alumnos escribieron libros en memoria del maestro, ante todo su sucesor, Espeusipo, quien al mismo tiempo era sobrino carnal de Platón. Este no temió decir con toda seriedad que Platón no era hijo de su padre, sino que su madre lo había engendrado de Apolo. Aquí la glorificación del jefe de la escuela toma una forma que, para nosotros, es casi monstruosa.

Epicuro y Zenón no han ido tan lejos. La ejemplaridad tiene en sus escuelas dimensiones más modestas, de tipo aristotélico. Las fórmulas son, aquí como allá, casi las mismas. Epicuro recomienda: "Debemos venerar al hombre noble y mantenerlo constantemente ante los ojos, y vivir y actuar, en cierto modo, siempre en su presencia." Y como complemento, escribe: "La veneración de un hombre sabio es un gran bien para el que venera." Finalmente, en una carta él mismo (o un alumno) lo dijo sin ambages: "Actúa en todo como si Epicuro te mirara." Apenas podría ser expresada más claramente la esencia íntima de la ética del ejemplo.

En la Stoa se habla de manera semejante. Al ser interrogado Zenón sobre cuál era el mejor modo en que un hombre joven podía evitar los errores, respondió, según cuenta la anécdota: "Si mantiene ante sus ojos a aquellos que más venera y teme." Y Cleanto, el sucesor de Zenón, replicó a su vez: "Si cree que yo lo miro en todo lo que hace."

Por lo demás, había claros matices. Epicuro no fue menos autoritario entre los suyos que Platón en la Academia. Sus escritos eran el intocable fundamento de la doctrina, y también su día de nacimiento era festejado. De Zenón no sabemos nada parecido. También es característico que poseamos varias versiones del retrato de Platón, gran número del de Epicuro, pero muy pocas del de Zenón. El clima espiritual de la Stoa no era favorable para la formación de autoridades exageradas. Se puede pensar también en que la colección de lo que nos ha sido transmitido como doctrina "estoica en conjunto" es considerablemente más grande que el número de las sentencias transmitidas por determinados estoicos.

Finalmente, en Cicerón la pareja conceptual razón-autoridad aparece de doble manera. Por un lado, "los anti-

guos", los clásicos de la filosofía griega, se elevan a la categoría de autoridades de una manera hasta entonces desusada, en contraste con los "modernos", poco estimados. De una manera ya programática se exige la vuelta a la doctrina de los "antiguos". Por otra parte, esta pareja conceptual sirve en el ámbito de la religión para solucionar el conflicto entre la teología de los filósofos y el culto a los dioses romanos. Tanto Cicerón como Varrón se habían empeñado cuanto podían en distinguir entre el concepto de la divinidad provisto por la razón (y que es el único correcto en el plano de los fundamentos racionales) y la creencia piadosa a la que el romano verdadero nunca debía renunciar, ya que representaba un trozo de aquella tradición que hizo grande a Roma. No se había de oponer la filosofía a la autoridad de esta creencia, que fue ya la de Rómulo, ni de asediarla con cuestiones impertinentes.

Con eso ya nos acercamos al problema tal como se ha presentado en la temprana literatura cristiana del occidente latino.

### 3. LO GENERAL Y LO PARTICULAR

Tal como el ámbito problemático de razón-autoridad se cruzaba en parte con el de paradoja-evidencia, así ahora la pregunta por lo general y lo particular se cruza en parte con la de razón y autoridad. Pero el punto central de la cuestión es diferente en cada uno de estos ámbitos.

Por de pronto, lo históricamente dado es siempre algo particular y único en su lugar y en su tiempo. En segundo lugar, una categoría histórica es la de la semejanza, la base de aquella ejemplaridad de la cual acabamos de hablar. Por el contrario, con la repetición salimos del espacio histórico. Al concepto de repetición corresponde el de lo general. Lo general se muestra en que se repite ya como esencia en una serie de ejemplares, ya como regla en una serie de procesos.

¿Cuándo y dónde aparecen en la antigüedad estas dos formas de lo general? Ya una mirada superficial nos conduce a una comprobación de amplias consecuencias. Cada vez que aparece lo general como repetición de una esencia o de un proceso, esto sucede con una fuerza peculiar. Tiene un rango que no poseen lo particular y lo que constantemente varía. Podría hablarse casi de una decisión fun-

damental de la antigüedad; en todo caso se trata de una acentuación que distingue radicalmente al filosofar griego del contemporáneo. Lo que se repite y permanece invariablemente idéntico a sí mismo en medio de todos los cambios circundantes, tiene para la antigüedad el carácter de lo eterno y participa de lo divino. Esto vale, naturalmente, sobre todo allí donde la filosofía cree encontrar, por primera vez en forma temática, lo inmutable. Por un lado, en el ámbito de la ciencia celeste, donde se atribuye a los cuerpos celestes una regularidad absoluta e inquebrantable en sus movimientos; por otro lado, en el ámbito de la ética, donde Platón descubrió más allá de la multivocidad peligrosa de aquello que se llama bueno, valiente y justo entre los hombres, las formas inmutables (*idéai*), de lo bueno, lo valiente y lo justo.

A esto se agrega otro momento. La polaridad de lo general y de lo particular recibe, según parece, por primera vez en la escuela platónica un aspecto gnoseológico. Ese aspecto ha llegado a ser, en una visión de conjunto, el más importante y válido. Se muestra, pues, que la posibilidad de la aserción lingüística, la del entendimiento a través de medios lingüísticos y finalmente la de aquel conocimiento que se deja encerrar en una expresión lingüística se mantienen o caen, con la admisión de algo general (no importa cómo se lo califique). Sólo hay conocimiento y ciencia de lo general. Sólo es comprensible en un sentido pleno lo que es estrictamente idéntico a sí mismo y se repite como esencia o como proceso. Recíprocamente, no hay conocimiento de lo único y de lo particular, que puede ser tan pronto así, tan pronto así y que permanece en la esfera de la percepción.

La conclusión final es fácil de extraer. Si lo general participa de lo divino, también el conocimiento de lo general se corresponde con lo divino, y sólo es pensable si el portador de tal conocimiento, el espíritu, está él mismo cerca de lo divino.

Llegamos de esta manera en Platón al mundo de las esencias eternas que desde un principio representan tanto el ser como aquello general de lo cual los individuos son sólo reproducciones inexactas. Ontología y lógica están indisolublemente vinculadas en lo que suele ser designado con el concepto de "Idea", mal comprendido tan a menudo y que, en Platón mismo, es usado muy raras veces.

Pero también llegamos a la tesis de que los cuerpos celestes que se mueven en círculo dentro de la legalidad más estricta deben ser de naturaleza divina. Esta es sobre todo la tesis de Aristóteles, quien no diferencia, como Platón, un mundo visible y pasajero de los individuos, de un mundo espiritual de las formas generales inmutables, sino que, de una manera violenta, ya criticada en la antigüedad como demasiado audaz, separa este, nuestro mundo, en dos niveles: la región supralunar, que llega hasta las estrellas fijas, y que es el mundo divino en el cual todo se repite eternamente; y, la región infralunar, en la que, por el contrario, todo cambia continuamente y nada permanece ni puede ser calculado. Sin embargo, también en esta región es posible un cierto conocimiento, en cuanto lo cambiante está estructurado según determinadas formas que poseen el carácter de lo general.

Platón y Aristóteles conservan la convicción común de que aquella capacidad del hombre que le permite conocer, al menos parcialmente, las Ideas — en un caso — y el curso de los astros — en el otro —, debe ser en sí misma de naturaleza y origen divinos. Los diálogos platónicos le dan nombres diferentes; Aristóteles la designa bastante consecuentemente como espíritu (*νοῦς*).

No podemos contentarnos, empero, con bosquejar el rango específico que la filosofía ática ha conferido a lo general. Tenemos que seguir de cerca las dificultades con que tropieza dicha atribución en la filosofía antigua misma, y cómo esta atribución se relaciona con los rasgos fundamentales de la filosofía moderna, pues en el concepto de lo general, tal como lo entendemos acá, se cumple realmente una decisión fundamental. Conviene destacarla también en este lugar.

Detengámonos primero en la problemática de la antigüedad misma.

La idea de que los astros se mueven en un orden inalterable está menos difundida en la antigüedad de lo que uno podría suponer. Nos ocuparemos más tarde de los detalles. Mencionemos solamente que la filosofía antigua se divide con claridad en dos campos. Los presocráticos jónicos no conocen todavía el problema en absoluto. Para ellos los astros son una mera parte del cosmos, que surge y perece en un orden aproximativo. Sólo la astronomía de fines del siglo V logra captar matemáticamente los fe-



nómenos celestes en mayor escala. Esto llega a ser esencial. Surge una ecuación con tres articulaciones de miembros intercambiables arbitrariamente: las órbitas astrales se trazan con absoluta regularidad, y son por eso matemáticamente determinables y por eso indican la naturaleza divina de los mismos astros. También se puede concluir que los astros deben poseer órbitas eternamente repetidas porque son divinas y porque lo divino es matemático, pues la aserción matemática es la forma más alta de una aserción válida con absoluta generalidad. Esta ecuación ha sido reconocida, aunque con acentos cambiantes, por la Academia platónica, por Aristóteles y por la Stoa. Ha sido rechazada por Epicuro, quien niega la divinidad de los astros y de manera consecuente caracteriza a toda la astronomía matemática como un sinsentido completo.

Para nosotros es mucho más importante aquella forma de descubrimiento de lo general que encontramos en la doctrina de las Ideas platónicas. Es subyugante el *pathos* con el cual Platón busca lo único para cada instancia, primero en el ámbito de los valores éticos, y después poco a poco en todos los ámbitos del cosmos ético y físico. Lo único, en cuanto general, está por encima de los individuos y les es anterior tanto por el rango como temporalmente, pues el sistema de tales unidades forma el cosmos paradigmáticamente inteligible, del cual el cosmos visible es sólo débil copia. El cosmos inteligible es el único objeto posible de lo que Platón llama ciencia. Sin embargo, ya en Platón mismo esa doctrina empieza a descomponerse en algunos aspectos.

En primer lugar, una ciencia que se concentra exclusivamente sobre las formas generales accesibles sólo a la mirada espiritual, no llega a hacer justicia al mundo visible. Lo empleará a lo sumo para conclusiones sobre el contenido del mundo de las Ideas. Pero esto es insuficiente. Cobra cuerpo el pensamiento de que nada se soluciona con la simple antítesis general-particular, mutable-inmutable, repetición-arbitrariedad. En lo particular mismo hay algo general, y el mismo cambio se cumple según reglas generales. Así, llega Aristóteles a la ingeniosa fórmula de que el cambio significa el camino del individuo hacia la realización de la esencia general bajo la cual él está subsumido desde el comienzo. Con esa fórmula logra erigir el amplio edificio de su filosofía de la naturaleza, sin abandonar,

no obstante, en lo fundamental, el concepto platónico de la ciencia como conocimiento de lo general. Pero lo general no es ya más la idea que trasciende lo visible, sino la esencia instalada en la visibilidad misma.

En segundo lugar, mucho más radical es la objeción de que con la ciencia de lo general no se puede construir la ética. La filosofía de la naturaleza puede prescindir del tratamiento de lo estrictamente particular, pero en la ética eso es imposible, pues el lugar de la acción es la situación particular. Con eso nos aproximamos a reflexiones que ya formulamos en el último capítulo. Aristóteles se ha expresado enérgicamente y con agudeza polémica: "Es manifiesto que el Bien en sí, por más que se lo conciba como concepto general o como una Idea existente por sí, no puede ser realizado por el hombre. Pero podría ser que el saber de la Idea poseyera alguna utilidad cuando queremos obrar concretamente: con la Idea como paradigma conoceremos mejor lo que tenemos que hacer, y si lo conocemos lo lograremos más fácilmente. Este pensamiento es atractivo, pero contradice a los hechos, pues todo saber práctico aspira a un bien y se preocupa por los medios de alcanzarlo, pero no se molesta en absoluto por buscar la Idea. Pero sería inconcebible que algún artesano conociera o se esforzara por conocer la Idea, si ésta fuera realmente de tal utilidad. Por el contrario, no se puede advertir qué utilidad podrían extraer el tejedor o el constructor, para sus oficios, de un conocimiento de la Idea del Bien, o cómo sería mejor médico o general quien haya contemplado la Idea en sí. Es más, el médico no tiene ni siquiera que vérselas con la salud en general, sino con la salud humana, y aun con la salud de un hombre determinado, pues cura sólo a un individuo."\*

En un contexto semejante, Aristóteles llega hasta afirmar que bien podría ser que para el médico la experiencia, es decir, el conocimiento histórico de casos similares, fuera de más utilidad que la ciencia que se ocupa de la esencia del hombre y de la enfermedad en general. En el mismo sentido, el estoico Crisipo ha expresado más tarde, en una definición que continuó siendo normativa para su escuela, que la ética es asunto de la experiencia.

Las consecuencias son claras. En parte, son ya percep-

\* *Ética a Nicómaco*, 1096b32-1097a13.

tibles, en los últimos diálogos — aristotelizantes, si se nos permite la expresión — de Platón. De la Idea como lo general no se puede deducir cómo deben tomarse las decisiones éticas particulares. Aquí el hombre individual debe encontrar por sí mismo el camino correcto; a lo sumo puede orientarse (de eso hablamos antes) en la decisión ejemplar de otro hombre individual en situación parecida. Esta puede llegar a influirlo decisivamente. Pero la semejanza que aquí interesa no tiene nada que ver con lo general, que se repite de manera idéntica y es, por lo tanto, de naturaleza divina. Por vía de la educación se puede, por cierto, imprimir en el individuo aquellos principios generales que le permiten decidirse de modo correcto en un caso particular (ésta es, en último término, también la opinión de Aristóteles, a pesar de las radicales formulaciones que acabamos de reproducir); pero la decisión particular nunca se puede deducir, en forma lineal y unívoca, del principio general.

Es decir, que la ética está limitada a dos procedimientos diferentes. Puede partir de lo general, o sea, del concepto general o de la Idea del Bien, y deducir un sistema raro de reglas generales; mas en ningún caso perderá de vista que este sistema no comprende el caso particular como tal. Pero puede proceder también empíricamente y coleccionar descripciones de modos característicos de conducta, que pueden tener carácter de ejemplo o de advertencia, no en el sentido de que sean reproducibles, sino de modo de incitar al individuo a una determinada decisión. Si la ciencia tiene por objeto lo general, entonces tal ética no es ciencia. Pero no queda otro remedio que admitirla. Los peripatéticos y en parte los estoicos (sobre todo los tardíos estoicos aristotelizantes, como Panecio y, probablemente, Posidonio) la han admitido y han escrito tratados éticos de ese tipo que nos resultan bien conocidos, sobre todo por Plutarco. Aquí todo el peso recae sobre la representación de diferentes formas concretas de manifestación de la curiosidad justificada o injustificada, de la cólera, la charlatanería, etcétera. Son todavía más famosos los “caracteres” de Teofrasto, resto (conservado casi casualmente) de un género literario muy cultivado en el Peripato. Su encanto consiste en la gran cantidad de observaciones inteligentes, que se combinan con habilidad para formar retratos de diferentes tipos humanos.

Pero ni siquiera Teofrasto ha descuidado completamente el aspecto científico de la ética. Lo que sabemos de su libro *Sobre la felicidad* muestra que mantiene también como Aristóteles el concepto de la *vita contemplativa*, la suprema forma de vida, que cumple su sentido sólo si tiene por contenido la contemplación de las cosas eternas y no la investigación de hechos empíricos arbitrarios. Para los peripatéticos esto significaba, de preferencia, la contemplación de los astros que giran eternamente.

No sabemos si Epicuro consideró en la ética la polaridad de lo general y lo particular. Tampoco la Stoa parece haber dedicado demasiada atención a ese problema. Otorga por cierto su lugar a los conceptos generales, pero esto sucede sin ostentación. Apenas se trata ya de una discusión con la forma general platónica. Se podría pensar que la polémica aristotélica contra la doctrina de las Ideas ha hecho efectivamente todo el trabajo y liquidado el problema, de una vez por todas, para los filósofos helenistas, aristotélicos o no. Sin embargo, en tiempos de Cicerón la doctrina de las Ideas es retomada en forma ligeramente cambiada, y el neoplatonismo la adopta con entusiasmo. Se la fusiona aquí con un inmenso sistema de esencialidades espirituales.

Así, se puede decir con razón que la conexión de lo general y repetible con lo divino es una característica del pensamiento antiguo. Se impone una comparación con el pensamiento moderno. Notamos por de pronto que, en el pensamiento de nuestro tiempo, lo general — en el sentido de la forma general platónica y de la esencialidad, en función de la cual está estructurado el individuo, y desde la cual debe ser interpretado — no juega ya ningún papel. No se cuenta más con un “núcleo”, por ejemplo, del hombre o de la piedra, que sea constante en ese sentido y asible por una definición.

Tanto más importante es, desde hace siglos, la segunda forma en que puede aparecer lo general, la repetición de procesos, es decir, lo que tradicionalmente se designa como ley natural. La elaboración de tales legalidades es, desde el siglo XVIII, la meta declarada más noble para la ciencia de la naturaleza. Se deja de lado la pregunta de si éstas remiten a un legislador, esto es, si pueden tener en algún sentido una relevancia teológica. Por lo demás, lo único que importa son esas leyes. En física, química, botáni-

ca, zoología, psicología, etcétera, adquieren relevancia aquellos elementos del proceso que se repiten y se dejan repetir. El componente histórico, lo que en cada momento del proceso se da por única vez, puede dejarse de lado sin que haya perjuicio; debe, incluso, dejarse de lado, pues sigue vigente sin alteración la concepción platónica de que no puede haber ciencia de lo único y lo particular.

El lector se preguntará cuál ha sido la actitud de la antigüedad con respecto a este concepto de ley natural. Hemos postergado hasta ahora intencionadamente esta pregunta.

A primera vista, el concepto de ley natural parece concordar de tal manera con el estilo de pensamiento antiguo, que uno esperaría su amplia difusión, ya que en última instancia es sólo una contraparte del concepto de la esencia, eminentemente peculiar de la antigüedad. Pero de hecho aparece muy raramente, pues cuando Heráclito, en parte Empédocles y más tarde la Stoa hablan de una ley fatal a la cual mundo y hombre están sometidos, se refieren a algo muy distinto. Aserciones que tienen más o menos el carácter de una ley natural las hay, ante todo, en el ámbito de la biología peripatética, pero también aquí sólo en rastros.

¿De dónde viene esa laguna asombrosa? Se la puede referir sumariamente a dos causas convergentes. Una des cansa, si se quiere, en el sentimiento cósmico de los griegos en general: lo que ocurre en el mundo de los hombres es incalculable y lleno de lo inesperado. Uno no sabe qué traerá el próximo día: tiempo bueno o malo, enfermedad o salud, suerte o desgracia. Este sentimiento de inseguridad está enraizado en los griegos de manera inextirpable. Seguridad sólo hay entre los dioses. Es entonces coherente que una seguridad absoluta en cuanto al curso del acontecer pueda ser comprobable únicamente en el ámbito de los dioses, es decir, en la matematicidad de las órbitas astrales. El griego, ya desde un comienzo, no espera que se dé en el acontecer terrenal una regularidad matemática de esa índole.

Con esto ya hemos llegado a la segunda causa. Legalidad natural significa calculabilidad (por lo menos, en la mayoría de los casos); a un estado A sigue, con una necesidad siempre verificable, por influencia de B, un estado C, en todo lo cual A, B y C son magnitudes fijadas cuan-

titativamente. Este proceso se puede provocar, en gran medida, artificialmente. El hombre puede (cuantas veces quiere) desencadenar la influencia de B sobre A y producir así, experimental y técnicamente, C.

La antigüedad no llega tan lejos. No hay mediciones exactas de velocidades, temperaturas, etcétera. No hay estadísticas, y los experimentos existen sólo en forma muy rudimentaria, sin que se extraigan conclusiones decisivas sobre la respetabilidad arbitraria del experimento. Por eso tampoco hay una técnica en el sentido moderno. La artesanía griega conoce naturalmente, como toda artesanía del mundo, innumerables métodos de trabajo y procedimientos que son de hecho "técnicas". Pero no existen, salvo pocas excepciones, reflexiones científicas sobre cómo son posibles estos procedimientos y qué procesos conformes a leyes naturales son explotados entonces por el hombre de acuerdo con un plan.

No es fácil decir de dónde proviene esa laguna en el pensamiento griego, y aquí no nos ocuparemos de ello. La afirmación de que el talento de los griegos no era suficiente para inventar instrumentos exactos de medición, planear estadísticas, proyectar experimentos y explotarlos técnicamente, no aclara nada. Diremos más bien que los griegos no estaban interesados en esas cosas. Su sentimiento del mundo era contrario a ellas, así como también su acentuada inclinación a tomar lo cotidiano como natural y a concentrar la atención sobre lo raro y lo lejano. Finalmente, desde un punto de vista por completo diferente, inflúa el hecho de que les interesaba poco mejorar el rendimiento de la artesanía y el inherente perfeccionamiento técnico de los métodos de trabajo. Las modas por cierto cambiaban, y había clases sociales y épocas que vivían más refinadamente que otras, pero un mejoramiento general — progresivo hasta el infinito — de las condiciones materiales de la vida nunca fue para los griegos una meta vital. Su actitud correspondía más bien a aquella frase que procede tal vez de un diálogo de Aristóteles: "Ya que las circunstancias no se adecuan a nuestra voluntad, nuestra voluntad debe adecuarse a las circunstancias." \*

\* Estobeo, *Ecl.* <sup>1</sup>, III, 1, 19.

<sup>1</sup> Esta obra de Estobeo (escritor del siglo V d. C.) es *Eclogue* o "Antología" de páginas de la antigüedad griega, y cuyo primer libro, que se ocupa de los presocráticos, está basado en la obra de Teofrasto *Φυσικων ὁμοιω.*

Esto nos lleva ahora a una conclusión última y muy importante. Para los griegos, tanto lo general como lo que se repite inalterablemente son un aspecto de lo eterno, exactamente a la inversa de lo que vale para la filosofía que uno puede llamar, en sentido específico, contemporánea. La dignidad suprema corresponde a lo particular, con su individualidad irrepetible e indisoluble. El camino desde Kierkegaard hasta la filosofía de la existencia no deja lugar a dudas sobre eso. No es difícil encontrar la causa de este cambio de acento. Para el pensamiento de nuestro tiempo la repetición y la repetibilidad están indisolublemente conectadas con aquella legalidad natural que conduce al dominio técnico de la naturaleza. La antigüedad sabe que, sin lo general y la repetición, no es posible la comunicación a través del lenguaje; pero para ella el lenguaje forma parte, justamente, de aquellas características que separan al hombre de lo animal y lo acercan a la divinidad. Por el contrario, la época moderna sabe que no es posible la técnica sin lo general y la repetición. Toda máquina se basa en la posibilidad de la repetición. Pero esto, justamente, degrada a la repetición. Extraemos de la corriente de los procesos históricos aquello que se repite, no porque sea de un rango más alto, sino porque nos permite dominar los procesos. Es así como para nuestro filosofar tiene un rango más alto exactamente aquello que queda; el resto tiene carácter histórico: lo que distingue al hombre individual de su vecino y lo que no es repetible en los procesos.

Es verdad que así también resulta que la filosofía no es más ciencia en el sentido de Platón. Para la época moderna la ciencia como conocimiento de lo general está correlacionada con la técnica. La filosofía es una captación de lo individual, y podemos renunciar a contestar aquí a la compleja pregunta de cómo se produce una tal captación y (si se produce) cuáles son los instrumentos lingüísticos disponibles para comunicarla.

Estoy consciente de haber simplificado mucho en lo que antecede. Se podría observar con cierto derecho, por ejemplo, que la utilización técnica de lo repetible no es la única causa del cambio de acento. También debiera tomarse en cuenta el componente cristiano, la confrontación del in-

---

(Doctrinas de los físicos), a la que —según Diels— habría imitado en forma muy indirecta (véase nota 3 de la pág. 10).

dividuo con la persona de Dios, y otras cosas más. Pero eso no cambia nada en la aseveración decisiva. La relación jerárquica entre lo general y lo particular es, en la antigüedad, exactamente opuesta a la que concibe explícita o implícitamente la filosofía moderna.

#### 4. EL ORIGEN DEL MATERIAL DE LA FILOSOFÍA

Debemos comenzar con la cuestión de cómo el filósofo de la antigüedad, tomado individualmente, adquiere su material y cómo llega a los problemas que desarrolla a partir de éste.

Si consideramos una serie arbitraria de filósofos de la época clásica y posclásica, no podemos desconocer la fuerza de las tradiciones. Ciertos problemas que han sido formulados una vez, vuelven a retomarse en el curso del tiempo para ser solucionados de manera aún mejor, más clara o aguda. La historia de la filosofía antigua de estilo teofrástico ha registrado a menudo cinco, diez o más respuestas de filósofos a un mismo problema. No se puede negar que tal paralelismo descansa a veces en interpretaciones sobremanera forzadas. Pero en muchos casos corresponde a situaciones reales. No se quiere buscar problemas nuevos (para decirlo de manera radical), sino derrotar al adversario y al competidor filosófico por medio de contestaciones mejores que las preguntas que él había formulado.

Sin embargo, cada problema ha sido realmente nuevo en algún momento. ¿Cuál es entonces aquí el punto de partida?

Tomemos primero aparte lo que antes hemos caracterizado como la construcción de sistemas de la filosofía de la naturaleza. En esto apenas existen dificultades. Cuando el filósofo se propone proyectar la construcción espacio-temporal de la totalidad cósmica, quiere oponerse a las construcciones teogónicas de Hesíodo y de otros. Lo que en Hesíodo era mito, es decir, una acción conjunta de potencias personales, se vuelve en Anaximandro filosofía, o sea, una construcción escalonada de fuerzas objetivamente neutrales. La transformación se cumple, en general, sin tropiezos.

Completamente diferente es la situación en lo que res-

pecta a los innumerables problemas particulares, de los cuales muchos han sido ya tempranamente integrados en un sistema, mientras que otros seguían como apéndices colaterales. También es distinta la situación respecto a las cuestiones y materiales de la ética filosófica, ya que en ella la sistemática juega un papel menos importante que en la cosmología.

¿Se puede entonces suponer que el filósofo, en el campo de la filosofía natural, observa por sí mismo los astros y dirige su atención a animales, plantas y minerales? ¿Analiza el ético aquellos hechos que se encuentran fácticamente en su propio contorno? ¿Se refiere a sus propias experiencias?

Para hablar de una manera general, en la antigüedad esto es mucho más raro de lo que podría suponerse. Hay que considerar aquí varios momentos. El primero ya lo hemos considerado en el capítulo precedente. En todos los tiempos la filosofía griega se ha inclinado preferentemente hacia los fenómenos raros y asombrosos. Teofrasto, por ejemplo, ha declarado lapidariamente: "Lo extraño clama por la investigación de su causa. Por el contrario, lo que se muestra con sentido es aceptado por los hombres sin que se mencione la causa; ya que no les es difícil sobreentenderla."\* Hay en esto una exigencia al filósofo de no detenerse demasiado tiempo en fenómenos que son para todos evidentes y naturales. Lo que él busca son justamente las cosas que están en el límite extremo de lo cotidiano.

Pero no es tan simple observarlas. Cuanto más asombroso es un fenómeno, tanto menos probable es que el filósofo pueda conocerlo por sí solo. La duración de la vida es limitada y los viajes a países lejanos, si no son imposibles, se ven muy dificultados por circunstancias de toda especie. Se da naturalmente el hecho de que una gran parte de los materiales son de segunda mano y le llegan preferentemente a través de anotaciones.

Llegamos a la misma conclusión cuando pensamos cuán acentuadamente "literaria" fue la cultura griega en general. La exégesis del *epos* empieza en época muy temprana, y lo que se entiende por exégesis no es sólo la aclaración de los versos de difícil comprensión, sino también la discusión de las afirmaciones del poeta. Se pregunta, por

\* Teofrasto, *De Ventis*, 59.

ejemplo, si la psicología de sus personajes es verosímil, si sus datos geográficos o meteorológicos son correctos, y se discuten sobre todo los problemas que surgen de su "teología". El número de los problemas filosóficos que en tiempos tempranos surgieron de la discusión con el *epos* y posteriormente con la tragedia es bastante considerable, y sería sin duda mayor si poseyéramos textualmente las obras de los presocráticos (para limitarnos a ellos). No sabemos cómo Tales fundaba su afirmación de que la tierra flotaba sobre el agua; pues es probable que su libro haya desaparecido ya en época de Herodoto. Para Demócrito fue sin embargo natural que esta tesis debiera comprenderse como una exégesis y corrección de versos homéricos.\*

Confirma lo dicho el que hasta el helenismo tardío, los filósofos parecen haberse apoyado muy raras veces expresamente en observaciones y experiencias propias. Por supuesto, no podemos juzgar con certeza allí donde sólo poseemos fragmentos y relatos. No debemos pues excluir la posibilidad de que Anaximandro haya informado por sí mismo de una visita a Esparta y que haya hecho ciertas observaciones en ocasión de una fundación de colonias en el mar Negro, de la que participó. Puede considerarse como seguro que en algún lado haya indicado su edad como de 64 años. Su intención, por cierto, no ha de haber sido comunicar meramente a los lectores la edad que tenía cuando compuso su libro. Mucho más probable es que haya indicado que en los 64 años de su vida un fenómeno equis había sucedido con cierta frecuencia.

Pero consideradas en conjunto, tales indicaciones son muy raras. Es particularmente sugestivo que en el mayor grupo de textos de filosofía natural que poseemos, el de Aristóteles y Teofrasto, sea extremadamente exiguo el número de pasajes de los cuales puede concluirse con certeza que el autor ha visto con sus propios ojos lo que trata. Debe considerarse también sintomático que Aristóteles, en el campo de la ética política, no haya dicho una palabra sobre sus experiencias en Atenas y en la corte macedónica, o sobre la campaña guerrera de Alejandro Magno en Asia, de quien fue contemporáneo desde el principio hasta el fin.

Sólo con el helenismo tardío (¿bajo la influencia de Ro-

\* Aristóteles, *Metafísica*, 983b27-33, podría remontarse a Demócrito.

ma?) esto cambia aparentemente. Los estoicos Panecio y, en especial, Posidonio parecen haber narrado relativamente mucho de sus experiencias personales; fueron imitados, entre los romanos, por Varro, por ejemplo. En Cicerón las cosas son más complicadas: tiene menos interés en aportar material de experiencia propia para la reflexión filosófica que en comprobar la plena actualidad que conservan para él y sus contemporáneos romanos los problemas filosóficos formulados por los griegos.

En todo caso los pasajes, dentro de la filosofía antigua, en los cuales los filósofos están en contacto inmediato "con las cosas mismas" son extremadamente espaciados. Lo que predomina es la reflexión de segunda mano.

Mencionaré sólo algunas particularidades que en parte confirman, en parte completan lo dicho.

En lo que atañe a la cosmología presocrática, hay que prevenirse de entender el descubrimiento de la forma esférica de la tierra como obra de la observación. La observación sólo viene después que la especulación pura ha postulado la forma esférica. Que la bóveda celeste tiene forma semiesférica, por cierto, para el pensamiento primitivo parece desprenderse de la intuición. Pero hay especulación cuando la media esfera se completa en una esfera entera, y más aún cuando, en pro de una construcción armónica de conjunto, se ve a la tierra como esfera colocada concéntricamente en la esfera del cielo y cuando los movimientos elementales se definen como movimientos entre el centro esférico y la periferia esférica. Lo decisivo allí es el esquematismo de una geometría puramente teórica. La comprobación empírica de que la superficie terrestre es abovedada sólo viene después.

Si pasamos a la meteorología, se impone la suposición de que su material real consiste, en gran parte, en presagios secularizados. Nos es bien conocido que en Roma los eclipses, cometas, estrellas fugaces, parhelios y otras apariciones luminosas meteóricas con sus extrañas figuras eran concebidos como señales de los dioses y registrados por los historiadores y en actas sagradas. Tenemos todas las razones para suponer que no sucedió de otro modo en la Grecia arcaica. También allí debe de haberse acumulado con el correr de las generaciones, un considerable material de observación en crónicas de templos y ciudades (en cualquier forma que se imaginen) y en los primeros historiado-

res. La filosofía de la naturaleza descarta las interpretaciones sacerdotales, pero se aferra a los hechos y se esfuerza por encontrarles causas evidentes. De ese modo se explica el interés que precisamente tales fenómenos han despertado desde Anaximandro hasta después de Aristóteles.

Por supuesto, se agrega a esto el material de observación de los campesinos y marineros concentrado en las reglas meteorológicas. Fenómenos meteóricos y terrestres (formas del comportamiento de animales y plantas, etcétera) sirven ya desde los tiempos más prístinos para predecir el tiempo. Hasta qué punto se suponía que el filósofo entendía también de esas cosas lo muestra un ameno relato, que nos cuenta que Anaxágoras apareció una vez en los juegos olímpicos, ante el asombro de los demás espectadores, con un manto griego, y que al llover poco rato después fue el único que no se mojó. Lo importante es esto: así como en el caso de los fenómenos celestes el filósofo descartó las interpretaciones religiosas, pero tomó en consideración los fenómenos mismos, aquí también registró y ordenó los numerosos signos meteorológicos, aunque no para fines prácticos, sino porque la naturaleza del viento, lluvia, granizo y nieve y las particulares reacciones de ciertos animales le interesaban como tales y le reclamaban la búsqueda de su origen. El tratado que se ha conservado de Teofrasto, *Sobre los vientos*, está hecho sobre la base de observaciones de marinos y campesinos (a menudo aludidas por los poetas), pero no es en sí mismo un manual para el agricultor. En astronomía tenemos las mismas conexiones. La salida y puesta de determinados astros era importante para la ordenación del trabajo campesino; otros astros servían para orientar al navegante. El helenismo conservó todavía, bajo el nombre de Tales, una vieja *Astronomía para navegantes* jónica. Eso no era filosofía, como tampoco lo era el poema astronómico de Hesíodo, pero los filósofos sacaban de allí su material.

Si pasamos a la antropología, zoología y botánica, tendremos que contar también aquí, en primera línea, con la utilización del material empírico proveniente de la práctica. Está la esfera de los actos religiosos, donde se presta atención sobre todo a los engendros monstruosos y deformaciones de toda clase; luego, la de la medicina, un campo por demás amplio. La filosofía extrae aquellos proble-

mas que tratan sobre lo fundamental: las causas del nacimiento, muerte, sueño, diferenciación de sexos, nutrición y crecimiento. También las experiencias de campesinos, cazadores y herborizadores hacen su aporte. Debemos recordar que desde mediados del siglo V a. C. tenemos noticias de tratados especiales acerca de estos temas: dietética, agricultura, caza, pesca, etcétera.

Hay que destacar en especial la literatura sobre geografía y etnología. Empieza entre el siglo IV y V a. C. y está emparentada con la filosofía en la medida que no sirve desde un comienzo a fines prácticos, sino que sólo quiere hacer relatos interesantes y dignos de ser conocidos. En las descripciones de Egipto, Mesopotamia, más tarde de India o de Europa occidental juegan un papel significativo el mundo de los animales y de las plantas, las costumbres de los habitantes y las particularidades climáticas. La importancia de las incitaciones que la filosofía recibió de allí, difícilmente será sobreestimada.

El material sobre el cual se apoyaba la filosofía de la naturaleza antigua fue, pues, extraordinariamente heterogéneo. Pocas veces estamos conscientes de esto, ya que en los textos se nos ha conservado más a menudo sólo las conclusiones generales de los filósofos (y también éstas en forma muy abreviada). En cuanto preguntamos de dónde conoce el filósofo los hechos sobre los cuales reflexiona, nos damos cuenta que parecen usarse las fuentes más diferentes.

Un caso especial constituye la inmensa obra de Aristóteles y sus discípulos más próximos, Teofrasto y Eudemo. El material biológico e histórico aquí reunido no puede provenir de extractos más o menos casuales de los poetas, manuales, o de obras históricas y etnológicas. Debemos suponer que se ha coleccionado sistemáticamente. Un antiguo informe nos cuenta que Alejandro Magno ordenó a todos los que en su imperio debían ocuparse profesionalmente de animales, poner sus conocimientos a disposición de Aristóteles. Puede ser que haya un fondo de verdad histórica en eso. También nos parece que sin una ayuda organizada de especialistas diversos (ganaderos, cazadores, pescadores, etcétera) difícilmente le hubiera sido posible a Aristóteles escribir sus obras biológicas. En casos particulares hasta podría plantearse la cuestión de si existió en el Peripato aristotélico algo parecido a un jar-

dín zoológico y botánico, en donde ciertos animales y plantas hubieran sido sometidos a una observación intensiva y continuada. Estas son cosas que la investigación futura deberá aclarar.

En el ámbito de la ética la situación es, en principio, la misma. La poesía como la historiografía ofrecen situaciones límites éticas, que deben ser ordenadas en un sistema de conjunto y examinadas en cuanto a su legitimidad y ejemplaridad. Por naturaleza, son de especial importancia aquellas situaciones en las cuales entran en conflicto entre sí deberes, por ejemplo el deber hacia la patria con el deber hacia el amigo o (como en el caso de Orestes) hacia el padre y la madre. Las tragedias de Eurípides parecen reclamar directamente una discusión a fondo sobre la acción representada en ellas. También aquí vale lo dicho arriba. En las discusiones éticas de la escuela socrática, de Aristóteles y de los helenistas, la cuota correspondiente a los casos originados en la poesía es probablemente mayor de lo que hoy podemos comprobar.

Junto a eso juega un papel la praxis jurídica, no en forma inmediata, sino por medio de "la literatura retórica", que desde la segunda mitad del siglo V llegó a ser una especialidad cultivada, sobre todo en Atenas.

Discursos bien contruidos y exitosos en procesos interesantes fueron publicados. Había también discursos modelos, basados naturalmente con preferencia en situaciones radicales. Se podía encontrar aquí entonces un rico material, por un lado para el problema de la responsabilidad, y por otro para la diferenciación de las acciones delictivas según su particularidad e importancia.

No necesita mención especial el hecho de que la filosofía del Estado se base en los datos de los historiadores. Los poetas, finalmente, como los historiadores, suministraron a la ética ciertos tipos, en los cuales las estructuras éticas podían ser demostradas con la claridad necesaria. Se pensará en Odiseo y Heracles, en el príncipe siciliano Falaris, en el rey oriental Sardanápalo, en el sibarita Esmindírides y otros.

Un detalle extraño es que la discusión filosófica de estados psicopatológicos (alucinaciones, locura) se remite con preferencia a los héroes de la tragedia castigados con la demencia, como Orestes, Alcmeón, Heracles.

Por supuesto que no hay que exagerar. Hay sin duda en

la filosofía antigua de la naturaleza y en la ética cosas que han sido observadas personalmente por el filósofo, problemas que se les crearon "a partir de las cosas mismas". Pero el número de tales casos es probablemente menor de lo que podría suponerse a primera vista.

##### 5. FILOSOFAR ABIERTO Y CERRADO

Lo que queremos tratar aquí es algo completamente diferente de la antes mencionada antítesis entre construcción de sistemas e investigación de problemas. A lo que nos referimos ahora es a la cuestión descrita una vez por Karl Jaspers en los siguientes términos: "La ciencia moderna es fundamentalmente algo inacabado. Los griegos no conocían la ciencia ilimitadamente progresiva, ni aun allí donde hacían progresos efectivos durante algún tiempo, como en las matemáticas, astronomía, medicina. La investigación misma tenía entre los griegos el carácter de un operar dentro de algo acabado. Este carácter de estar acabado no conoce ni la tendencia al saber universal, ni la fuerza explosiva del deseo de verdad. La ciencia moderna es movida por la pasión de querer llegar a los límites, de pasar a través de todas las figuras definitivas del saber, de revisar constantemente todo a partir de sus principios." Aquí hay formulado algo esencial, aunque de manera un poco exagerada, pues se podrá argumentar, seguramente, que todo esfuerzo especulativo (en cuanto no es un mero juego experimental) tiende en último término a abarcar la verdad en un todo definitivo, que se llamará al fin de cuentas "sistema". Del mismo modo, no hay nadie que quiera ser meramente reproductivo y no pretenda decir algo nuevo o mejor que algo ya dicho. Con todo, subsiste la pregunta: ¿en qué medida han sido conscientes los filósofos antiguos de que sus propias afirmaciones tenían sólo una validez provisional y que lo importante era trascenderlas e investigar con mayor amplitud e intensidad? En cierto modo, la pregunta se puede formular con más exactitud: ¿en qué medida tuvieron los filósofos antiguos —muchos de los cuales filosofaron durante toda su vida y escribieron obras filosóficas— la impresión de que sus propios trabajos de la madurez habían superado a los de la juventud, de tal manera que en la vejez rechazaron expre-

samente doctrinas que habían sostenido en tiempos anteriores?

Comenzamos con la pregunta más específica, la que se puede contestar con mayor facilidad. Los filósofos han entendido sin duda su obra en general como una unidad interiormente coherente y libre de contradicción. Esta unidad fue por supuesto una unidad orgánica, en el sentido de que algunas obras fueron más para "especialistas", otras para el círculo más amplio de la gente culta, unas para principiantes, otras para avanzados; ciertas obras se concentraban sobre cuestiones centrales, otras trataban problemas laterales. Pero la unidad de la doctrina no peligraba a través de todas esas diferenciaciones.

Las polémicas muestran en primer término hasta qué punto se partía generalmente del supuesto de que la obra de un filósofo tiene que contener una doctrina acabada. Desde Aristóteles se han cultivado dos métodos principales en las discusiones entre los filósofos. O se comprueba que el adversario ha cometido errores objetivos (conflicto con la lógica o con los hechos verificables) o se muestra que ha defendido, en la misma obra, puntos de vista contrarios, o que obras diferentes contienen doctrinas diferentes. El segundo método es más elegante, en cuanto permite al polemizante abstenerse de presentar su propia opinión y limitarse a comprobar las contradicciones internas en el adversario. Este método se ha acreditado en grado sumo, y es comprensible que llegara a ser tanto más provechoso cuanto más hubiera escrito el filósofo objeto de crítica.

Se da, pues, por claramente supuesto que la doctrina de un filósofo debe estar exenta de toda contradicción.

Al mismo resultado conduce también el hecho de que la antigüedad haya registrado expresamente los pocos casos en que un filósofo declaraba retractarse de una opinión sostenida anteriormente, debido a una visión más adecuada. Oímos que Aristóteles, Demócrito y Crisipo abandonaron abiertamente y sin timidez algunas de sus doctrinas anteriores, cosa que Plutarco, quien nos lo cuenta, estima como prueba de su pensar desapasionado.\* Parece que fueron los únicos casos.

Debemos poner aparte los casos, algo más comunes

\* Plutarco, *Morelia*, 447f-448a.



(aunque no mucho), en los cuales un filósofo ha pasado formalmente de una escuela a la otra, abjurando en la vejez de lo que escribió en su juventud. Los adversarios solían concluir de esto que un hombre que llegaba a tal ruptura dentro de su pensamiento, no merecía confianza en absoluto.

Estas consideraciones tienen especial importancia frente a los dos únicos filósofos de quienes se ha conservado una extensa obra, creada a través de muchos decenios: Platón y Aristóteles. Al lector moderno le salta a la vista la distancia entre los breves diálogos de Platón que suelen llamarse obras juveniles y las extensas obras extrañamente complicadas de su vejez. La moderna investigación cree también poder diferenciar entre un Aristóteles joven, cercano a Platón, y uno viejo, alejado de él. Tanto aquí como allá, "joven" y "viejo" no se comprenden como meras diferencias en el método y en la dirección de los intereses, sino también como cambios claros y hasta profundos en la doctrina misma.

Tal como acabamos de señalar, sabemos por Plutarco que en sus últimos años Aristóteles abandonó, en efecto, expresamente algunas doctrinas. Lamentablemente no se nos dice de qué doctrinas se trata. Pero podemos estar seguros de que no están en cuestión los fundamentos de su sistema, sino sólo teorías particulares de importancia relativamente pequeña. En conjunto parece un hecho indiscutible que si para nosotros, que estamos ante la obra de Platón y Aristóteles pertrechados con los modernos métodos de investigación, es indudablemente fácil descubrir considerables cambios en la doctrina de ambos filósofos, puede negarse con buenas razones, en cambio, que los dos hayan estado conscientes por sí mismos de estos cambios. Todo indica que Platón y Aristóteles han comprendido retrospectivamente su obra como un todo objetivamente homogéneo, aunque diferenciado en cuanto a su método y contenido. Apenas puede suponerse, en especial, que hayan rechazado en años posteriores ciertas obras como ensayos frustrados de la época juvenil, y ya sin validez. Habla claramente en contra de tal suposición el hecho de que un discípulo de Epicuro haya escrito un libro propio contra el *Lisis* de Platón, es decir, contra un diálogo que era seguramente una obra juvenil, y que Zenón, el estoico, haya hecho observaciones maliciosas sobre el *Protréptico* aristotélico,

co, que también era probablemente una obra de juventud. Si se hubiera sabido que ambos filósofos se distanciaron conscientemente de aquellos libros, los adversarios habrían explotado el asunto, y nosotros tendríamos noticias de ello.

Más difícil de contestar es la primera pregunta. De todos modos, en la antigüedad también se encuentran rastros de la conciencia de que todo conocimiento es provisional y revisable, y de que debe ser continuamente revisado. Pero este estado de indecisión se mantiene rara vez puro. En la mayoría de los casos se convierte en una negación dogmática de toda posibilidad de conocimiento; o si no, la reserva respecto al avance de la investigación se reduce a una mera fórmula que no impide para nada la afirmación dogmática de la doctrina.

Piénsese en Platón, cuyos diálogos tempranos terminan tan a menudo con la afirmación de que se ha demostrado que no se sabe nada, pero con la decisión de retomar en una próxima oportunidad la discusión y conducirla todavía más enérgicamente. ¿Qué significan tales fórmulas? ¿Realmente se habrá despedido al lector con un resultado negativo y con vistas a una continuación que, sin embargo, nunca llegará? ¿O acaso la comprobación de la ignorancia vale sólo para determinado sector del diálogo, mientras que en otro sector se logran resultados que representan, a pesar de la aporética, una ganancia segura? En todo caso la respuesta a esta pregunta quedará abierta quizás para todos los tiempos. El hecho es que tanto un dogmatismo severísimo y cerrado, como una aporética que se agota en la demostración de que el hombre no puede saber nada, han invocado apoyo como la obra platónica.

Piénsese además en aquella doctrina helenismo tardío que pretendía renovar la prédica de Pirrón de Elis. Esta filosofía se llamaba escéptica y dividía en tres grupos a todas las filosofías posibles. Unos son los dogmáticos, que afirman haber encontrado la verdad; otros, sus contrarios, que declaran imposible conocer la verdad; los terceros son los escépticos, que dejan abierta la pregunta por la verdad porque siguen ocupados en su examen y no pueden aún pronunciarse en forma definitiva. Aquí parece haberse encontrado, en cierto sentido, la posición mentada por Jaspers. De hecho, eso es, naturalmente, una ilu-

sión, pues lo que el escepticismo proclama, además de esta declaración de principios, es una pura destrucción de la teoría dogmática, un procedimiento cuyo método y material ha sido tomado de la academia de Arquesilao y Carneádes, es decir, de un fruto del socratismo de los primeros platónicos.

Llegamos por este camino, sin embargo, al único fenómeno realmente importante. El grupo de conceptos "escepticismo", "escéptico", etcétera, no fue acuñado en el lenguaje filosófico por Pirrón ni por sus herederos. Las palabras son viejas en sí mismas. Un sentido específicamente filosófico adquieren en el Peripato, en Aristóteles y en especial en Teofrasto. Allí significan el examen científico y filosófico de tesis dadas. El verbo correspondiente, *σκέπτεσθαι*, se emplea con preferencia cuando ciertos problemas no se consideran definitivamente solucionados, sea que encuentren una ubicación más adecuada en otro lugar, sea que deban esperar otras investigaciones antes de ser aseverados con certeza. De Teofrasto poseemos pocos textos, muchos menos de los que corresponden a su influencia en la antigüedad. Pero justamente él parece haber anotado con especial cuidado dónde deben continuarse las futuras investigaciones y cuáles son las afirmaciones que pueden aventurarse sólo con suma reserva. La antigüedad se ha acercado aquí, más que en cualquier otro momento, a la actitud científica moderna. Naturalmente esta clase de *skepsis* no fue sostenida mucho tiempo. Tanto el dogmatismo positivo como el negativo pasaron pronto por alto las tentativas de Teofrasto. Doscientos años más tarde los pirrónicos se apoderaron del concepto, pero para referirse a algo totalmente diferente. Con todo, por este camino ha recibido la significación que aún hoy conserva.

## 6. EL CONCEPTO DE LA NATURALEZA

Tal como lo hemos señalado, difícilmente existe para la filosofía griega en particular y el pensamiento griego en general un concepto más importante y característico que el de naturaleza (*φύσις*). Para nosotros ha llegado a ser un concepto cotidiano. Pero si lo consideramos históricamente, puede afirmarse que, con sus matices específicos, sólo pudo originarse entre los griegos.

Ha poseído desde el comienzo y en todo el transcurso de la historia una gama muy amplia de significaciones. La circunstancia de que se hallen ya temprano, junto a significaciones que son corrientes en ámbitos mucho más amplios que el filosófico, otras que han sido desarrolladas, más o menos artificialmente a partir de la etimología de la palabra, ha causado algunas dificultades a la investigación etimológica.

Hemos indicado ya el sentido general de esa expresión. Significa la verdadera realidad frente a lo meramente inventado, supuesto, aparente, desperdigado en la contingencia. En todo caso, apunta hacia algo primario que se contrapone a lo secundario. Las relaciones entre primario y secundario pueden ser por cierto muy diversas. Las principales son las siguientes.

"Naturaleza" puede significar la realidad frente a la invención y jactancia de hombres vulgares. No pocas veces se señala con ello una reducción, una destrucción expresa de ilusiones o deseos a favor de una facticidad más o menos sobria y desagradable.

Estrechamente ligado con tal significación se halla el uso — pero que ya puede ser conectado con algunos motivos filosóficos — por el que se designa la esencia del hombre en oposición al habla y a la acción en general. Las manifestaciones del hombre se deducen de lo que él es "propioamente"; de vez en cuando, por cierto, se contradicen.

De una manera más general esto significa que "naturaleza" es la modalidad y dones dados desde un comienzo; consiste en aquellas particularidades que se deben aceptar como invariables en el hombre, pero también en el animal y todos los seres cognoscibles, y de las que no se puede prescindir. Dicho de otro modo, son aquellas cosas que uno no necesita aprender trabajosamente; se las sabe y se las tiene de antemano. Para expresarlo aún en otra forma, se trata de aquel núcleo esencial al que debe permanecer-se fiel, y que no puede ni debe ser falsificado.

También se puede, por cierto, poner el acento en lo inverso y reconocer en la naturaleza sólo una mera disposición que necesita ser desarrollada y completada por un esfuerzo adicional. Puede hasta suceder que aquellas propiedades que surgen de una enseñanza planificada y un

acostumbramiento se acuñen tan profundamente que se transformen en una "segunda naturaleza". \*

Nos acercamos aún más a la filosofía si entendemos como "naturaleza" aquel estado normal deseable que, por así decirlo, representa un término medio entre las diferentes formas de la exageración o de la desfiguración. Se puede agregar que se trata de aquel estado a que un organismo viviente tiende por sí mismo y en el cual permanece si no se le perturba violentamente.

Es notorio que ese concepto de naturaleza se mostró sobre todo fructífero en medicina. El estado conforme a la naturaleza es el de la salud, en la cual el cuerpo desea mantenerse y puede mantenerse si no es perturbado por una intervención infortunada o inesperada del exterior o por accidentes y excesos.

Así, se agrupa, pues, un primer sistema de conceptos de gran importancia en torno al de naturaleza. Por un lado se enfrentan lo natural y lo antinatural. Aquél se da cuando las cosas pueden evolucionar libremente; éste, si son apartadas de su camino por alguna violencia. Por otra parte, la naturaleza se enfrenta con aquel conjunto de conceptos que nosotros, modernamente, podemos sintetizar bajo el nombre de "cultura". Con eso puede ponerse el acento valorativo, tanto en la antigüedad como en la época moderna, en un lado o en otro. Se puede entender la naturaleza como el mero germen que se desarrolla sólo cuando se le agrega la cultura como educación consciente. O también se la puede concebir como la verdadera esencia, en sentido enfático, que sólo es pervertida y desfigurada por la cultura. Existían en el siglo V y IV a. C. corrientes que elaboraban esta oposición entre naturaleza y convención cultural, hasta una radicalidad extrema. Algunos sofistas han contrapuesto en forma provocativa la justicia, edificada sobre viejos convenios y costumbres cuestionables, a lo "justo por naturaleza", el derecho del más fuerte. En una cierta tradición histórica se atribuye a Diógenes, el cínico, la realización cabal de una vida pura "según la naturaleza". Vive, come, bebe, se viste y se comporta en general "como un animal", partiendo del supuesto de que el animal es el representante de aquella naturalidad no afectada por cultura alguna. Se observó con leve ironía que

\* Demócrito, fr. 33 (Diels-Kranz, 68 B. 33).

esto, sin embargo, no le resultó por completo: cuando intentó comer carne cruda como las bestias, su cuerpo se resistió.

Entre estas significaciones destacamos aquellas que, en la medida que podemos conocerlas, tienen desde un comienzo y ante todo el carácter de términos técnicos y filosóficos.

Hay que contar entre éstas aquella significación que el etimólogo está inclinado a considerar como la original. De hecho, la palabra φύσις debe entenderse etimológicamente como designación del proceso de crecimiento biológico (φύεσθαι), con preferencia vegetal. Existen en tal sentido algunos datos tempranos. Pero se trata de un artificioso retomar significaciones pristinas. La amplitud de las significaciones que encontramos para φύσις desde el siglo V, no puede, de ninguna manera, deducirse de una única significación fundamental "crecer". Sin embargo, permanecen como filosóficamente relevantes los pasajes en que φύσις significa "crecimiento".

Con éstos, en efecto, parece estar conectado un uso de la palabra que llegó a tener influencia extraordinaria y que ha permanecido hasta hoy efectivo.

Aristóteles, en su intención de delimitar claramente el ámbito de los problemas, ha separado la física de las cuestiones que la trascienden, haya acuñado o no el concepto mismo de metafísica. El principio de esa diferenciación es un concepto muy gráfico de naturaleza. Al mundo de la "naturaleza" pertenece todo lo que se mueve y que tiene el origen del movimiento en sí mismo. Queda separado entonces, por un lado, el ámbito de la técnica, en el cual se trata de objetos cuyo movimiento es impuesto desde afuera; pero por otro lado, y sobre todo, se separa la esfera de lo inmóvil, en la cual mora el espíritu, tanto humano como divino.

En este sentido, es además muy importante saber que, para Aristóteles, entre los entes que tienen el origen de su movimiento en sí mismos, no sólo figuran plantas, animales y hombres (éstos prescindiendo del espíritu), sino también los elementos: tierra, agua, fuego y éter, que así se aproximan asombrosamente a los seres vivientes: la tierra se mueve "por naturaleza" hacia abajo, etcétera.

Conectamos con eso una significación que, aunque resulte del conjunto de sentidos arriba bosquejado, recibe

un matiz particular en Aristóteles. La "naturaleza" viene a ser la esencia verdadera que se opone a las diferentes formas de la desfiguración y mutilación. El pensar filosófico se inclina en primer lugar a buscar esta esencia en el punto inicial del desarrollo biológico: la esencia es cognoscible de manera más pura en la niñez, y antes de que la influencia de la cultura y de los infortunios individuales se haga valer. Con todo también puede ser sostenido el punto de vista contrario. El ser vivo, joven, visto en sí, de ninguna manera es todavía lo que puede ser según su esencia. Su tamaño, capacidad de movimiento, funciones psíquicas, son aún defectuosos. Sólo a mitad del recorrido biológico se han realizado todas las posibilidades. El desarrollo marcha, pues, en dirección a un estado conforme a naturaleza. Por ello, Aristóteles comprende el devenir biológico y, finalmente, todo devenir en el espacio de la física, tal como lo hemos parafraseado, como movimiento de una "naturaleza" en estado de mera disposición hacia una "naturaleza" como perfección. Este segundo concepto de la naturaleza es con mucho el más importante. En este sentido, en el hombre no se advierte la naturaleza como esencia verdadera ya en el niño, sino en el adulto plenamente desarrollado.

Este punto de vista es también adoptado por Aristóteles frente a totalidades históricas, que vienen a obedecer de este modo a una legalidad biológica, por así decirlo. En un famoso pasaje declara que la tragedia se ha desarrollado desde Esquilo, a través de Sófocles, hasta Eurípides, y que ha alcanzado su "naturaleza" en la época de este último. Entonces realizó todas las posibilidades que estaban en el género. Habrá pensado de manera similar con respecto a la filosofía. Habrá creído que la filosofía, después de los grados previos alcanzados por Tales, Sócrates y Platón, logró "su naturaleza" con su propia filosofía.\*

Es de una clase completamente diferente, de vieja data y difícil de aclarar la significación que encontramos cuando se da a los escritos de los presocráticos el título *Sobre la naturaleza*. En tiempos posteriores, Epicuro mismo ha denominado así su obra principal, y el título del poema del epicúreo romano Lucrecio *De rerum natura* es sólo su traducción latina. ¿Qué significa aquí naturaleza? ¿Qué

significa también el nombre de fisiólogo que corresponde a tal título programático? Conocemos todavía hoy el concepto de la fisiología, aunque en un sentido muy limitado. Originariamente, la fisiología y la denominación de fisiólogo apuntan a aquel amplio ámbito sobre el cual tratan los escritos de un Empédocles, Anaxágoras, etcétera. No vemos claramente cómo se llega a este concepto amplio y objetivo de la naturaleza. Notamos que la fisiología está delimitada de la teología y que tampoco abarca el ámbito de la ética. Pero no se puede comprobar con seguridad cuándo y en qué circunstancias se acuñó el concepto.

Lo mismo vale para la última significación que debemos registrar en este panorama. En Aristóteles, y tal vez ya antes, empieza a surgir una *physis* que no es más un estado cualificado o un ámbito de objetos, sino una fuerza activa, ordenadora y legislante. La *physis* es hipostasiada. Se la debe escuchar, a su condición debe uno confiarse, su acción teleológica debe ser reconocida y venerada en todas las cosas. Ya en Aristóteles hay párrafos en los cuales la *physis* actuante empieza a desplazar a la divinidad. Es cierto que nunca llega a ser un sujeto en sentido estricto: no es un ser viviente al cual uno podría encontrar de alguna manera en este mundo o en el más allá, tal como uno puede acercarse quizás al dios. Pero se la describe como si lo fuera. Después de Aristóteles, los peripatéticos, epicúreos y estoicos invocan la *physis* que todo lo dispone de la mejor manera, y a cuyas señales y admoniciones hay que seguir si uno quiere ser bienaventurado. En cuanto a su *status* ontológico, permanece siempre en un claroscuro. Cuando Epicuro dice que hay que agradecer a la naturaleza bienaventurada porque ha dispuesto las cosas de tal manera que encontramos fácilmente todo lo que necesitamos y no encontramos lo que no necesitamos\*, resulta difícil indicar lo que propiamente comprendió aquí como naturaleza. ¿Hay sólo un decir poético en esta invitación al agradecimiento frente a la naturaleza planificadora, o hay algo más? No podemos saberlo, y sólo podemos registrar el uso de la palabra. Y justamente esta poco clara hipótesis de la "naturaleza" sigue siendo hasta hoy perfectamente corriente.

Por el contrario, lo que la antigüedad no conoce en el fon-

\* Cf. Diógenes Laercio, III, 56.

\* Epicuro, *Frieth*, 56, ed. Diano.

do es el concepto sentimental de la naturaleza. Es cierto que Diógenes intenta vivir como hombre en estado natural, y es cierto que el romano del último siglo a. C. huye gustosamente del ajetreo sofocante de la capital hacia el campo y se deja caer bajo un árbol umbroso, sobre el tierno césped, junto a un arroyuelo murmurante. Pero todo esto está muy lejos del patetismo del escape a la naturaleza que conoce nuestra época. La vivencia de la naturaleza en las montañas o al lado del mar, que otorga paz porque maravilla sin tornarse problemática, no es conocida por la antigüedad. Para ellos la naturaleza es en parte, demasiado peligrosa, y en parte es demasiado viva la exigencia de que el hombre debe producir la paz de su alma por sus propios medios.

Pero es probable que también este concepto sentimental de la naturaleza no haya podido originarse sin su hipóstasis, que encontramos desde Aristóteles.

El concepto de la naturaleza en general, como una perfección que no puede ser producida ni por los dioses ni por los hombres, sino que existe "por sí misma", es, como pocos, esencialmente griego.

## 7. CAUSA Y FIN

En todos los tiempos, y en las más diversas situaciones, ha existido la pregunta de qué es lo que causa un determinado fenómeno y qué aquello con respecto a lo cual un determinado comportamiento es bueno. Sin embargo, significa algo nuevo cuando se reflexiona sistemáticamente sobre ella y se investiga su sentido y alcance.

Ya hemos señalado varias veces que la filosofía griega consideró como uno de sus objetivos más dignos desde los presocráticos, superar el asombro admirativo o preocupado de la gente ante fenómenos extraños, descubriendo sus causas. Si en Platón y Aristóteles el asombro se postula como el origen de todo filosofar, su complemento necesario es que la meta está en el conocimiento de las causas. Este pensamiento no es originario de Platón. Ha sido adoptado por él en determinado momento y hay muchos indicios de que, en último término, viene de Demócrito. Es posible que la literatura médica que se ocupaba de la etiología de las enfermedades haya jugado cierto papel en es-

to. En Aristóteles y Teofrasto, la causa (*aitia*) es una de las más importantes — si no la más importante — de las categorías fundamentales de toda preocupación filosófica por la naturaleza. Ya la antigüedad consideró la investigación de las causas como un asunto típicamente peripatético, y la biografía de Aristóteles nos cuenta que cierta vez que éste se hallaba enfermo expresó al médico su deseo de saber, antes de cumplir las prescripciones medicinales, los fundamentos de ellas.

Tenemos que preguntar ahora por la esencia y el ámbito de validez de las causas.

Parece que Aristóteles también fue el primero en enseñar que existían varias clases de causas. El problema fue ciertamente retomado luego en la Stoa y en la Academia, y llevó a una discusión vivaz, en cuyo transcurso se desarrolló un gran número de series causales diferentes. Aquí sólo podemos ocuparnos de las más importantes.

En Aristóteles se destacan dos series de cuatro. Una es muy famosa, y en la antigua edición de Aristóteles que se ha conservado está extrañamente escindida en dos partes. Su desarrollo sistemático aparece en el segundo libro de la *Física* y su fundamentación histórica en el comienzo de la *Metafísica*. En todo proceso, en un principio indeterminado, se distinguen cuatro momentos causales: primero, el material, del cual se genera algo; segundo, la forma, con la cual se modela el material; tercero, la causa del movimiento, que pone en marcha el modelamiento, y cuarto, la causa final, que señala el camino correcto para el modelamiento. Tenemos, pues, un sistema que nos manifiesta tanto su parentesco con el análisis platónico — y tal vez, en líneas generales, socrático — de la creación artesanal, como su proximidad con el concepto típicamente aristotélico del movimiento. Todo movimiento, tanto el local como el del crecimiento, corre de un punto A a un punto B; debe recibir en A un impulso y ser guiado de tal manera que llegue justamente a B. De aquí se infieren los cuatro momentos.

Una segunda serie está demostrada mucho más débilmente y concebida de manera diferente. Enumera las cuatro fuerzas que pueden iniciar y dominar un proceso: el espíritu que se manifiesta en el arte (*τέχνη*), la naturaleza, la casualidad y la necesidad. Son recogidos aquí, pues, cuatro conceptos que, de por sí tenían ya antes de Aristó-

teles una considerable historia. Hemos hablado de la naturaleza como fuerza orientadora; el espíritu empieza a desempeñar un papel sobresaliente en la cosmología de Anaxágoras. Más tarde hablaremos de la necesidad, que es patrimonio, sobre todo, del atomismo. Finalmente, lo fortuito, el azar, se opone, como lo completamente incomprendible, tanto a la naturaleza como al arte y a la necesidad.

Volvamos a la primera serie. El platonismo le opuso otras series causales. Una primera enumera tres causas, formuladas en partículas interrogativas: primera, el "porqué" (a saber, el creador); segunda, el "de dónde" (el material), y tercera el "para qué" (la forma). Otra enuncia cinco causas, e incluso va hasta seis: la materia, la forma, lo creador, el fin, el paradigma y finalmente el instrumento. Estas seis se dividen a veces en dos grupos. Causas de primer orden son lo creador, el fin y el paradigma; causas de segundo orden la materia, la forma y el instrumento. No podemos seguir aquí en detalle cómo se combinan los conceptos aristotélicos y platónicos: el concepto teologizante del "creador" reemplaza al concepto físicamente acentuado del "impulso de movimiento", "forma" y "paradigma" se coordinan de manera algo extraña; etcétera.

Es importante también la distinción de causas de diferente grado. Hay que nombrar ante todo la que existe entre la causa propiamente dicha y la condición previa (*conditio sine qua non*), que ya figura en Aristóteles. Que el hombre viva y sea sano es condición previa para que filosofe, pero no es su causa. La Stoa ha ido más lejos aún a este respecto, más no podemos entrar aquí en su sistemática, tan sutil como mal transmitida. Baste un ejemplo. La Stoa distingue causas motivantes, eficientes, cooperantes, así como las condiciones previas, y lo ejemplifica en el proceso del aprender. La causa motivante para que un niño aprenda es el padre, la eficiente es el maestro, la cooperante es el talento del alumno; finalmente, el tiempo pertenece a las condiciones previas.

¿Tiene sentido, en todos los casos, preguntar por la causa? En principio parece que sí. Pero un examen más detenido muestra regiones límites en las cuales la pregunta se vuelve inadecuada. Señalemos las tres siguientes: La primera, aquel estrato de la ética que está más cercano a

las concretas situaciones individuales de la vida. Existen aquí reglas del comportamiento justo y correcto, para los cuales no tiene sentido indicar causas en el sentido filosófico de la palabra. Basta saber que uno debe conducirse de cierta manera; es una pedantería superflua preguntar por qué. Aristóteles ha rozado varias veces ese problema en su ética, pero, lamentablemente, no lo desarrolló en ningún lado en forma temática. No podemos registrar mucho más que el hecho notable de que aun él puso límites al alcance de la pregunta del porqué.

De manera subterránea está emparentado con ese caso el segundo, al cual encontramos a veces en la teología del helenismo póstumo. Se habla aquí de las diferentes formas en las que la divinidad otorga al hombre indicios sobre el futuro. Hay buenas razones para que el alma del hombre se vuelva profética en ciertos estados del sueño o del éxtasis, pues allí donde se afloja el lazo del alma con el cuerpo aquélla supera las barreras de la corporeidad. Pero, ¿qué sucede con las otras formas de indicios divinos? ¿Cómo puede ser profético el vuelo de los pájaros? Llegamos de nuevo a una zona de extrema concreción, y la respuesta, también aquí, es que no debe preguntarse el porqué. Debe bastar la comprobación de que tal procedimiento existió de hecho y que en el vuelo de las aves se podía descifrar el futuro. Uno debe atenerse a ese hecho y dejar de lado el porqué.

Mucho más importante es el tercer caso. Volveremos más adelante sobre él; aquí sólo lo mencionaremos. Si todo ha sido causado, entonces parece no haber ninguna decisión libre, es decir, responsable.

Por último, debemos mencionar un aspecto especialmente importante de la doctrina causalista. El concepto de causa no ha de ser ampliado sólo horizontalmente, de modo de distinguir diversos tipos de causas de diferente valor. La extensión vertical es tanto o más importante. Con la causa se reúne lo causado, que, a su vez, puede ser causa para un tercero. Se origina así una cadena. Su último miembro es sólo causado, y no ya causa. Los miembros precedentes son tanto efectos como causas, y el primero es una causa que no es más que causa; de ella depende la cadena entera. Es esencial que la cadena no pueda seguir hasta el infinito. En algún punto debe comenzar, si no que-

remos que se vuelva inabarcable e incomprensible como totalidad.

Infortunadamente, no sabemos cuándo fue postulado por primera vez este esquema de tanta influencia. Tanto el concepto de la cadena de causas y efectos como el axioma de que un retroceso infinito está excluido de antemano deben provenir de la época platónica. Encontramos ambas cosas ya totalmente elaboradas en Aristóteles. Más no podríamos decir.

Junto a las causas están los fines. En Aristóteles los encontramos ya como un tipo de causas, las causas finales. Visto desde el objeto, el fin está naturalmente en un plano muy diferente de la causa. En cierto sentido, es su contraparte: la causa pregunta hacia atrás, el fin hacia adelante. En otro sentido, la pareja causa-efecto está cerca de las cosmologías mecanicistas (por eso parece haber aparecido por primera vez con el atomismo), mientras que el concepto de fin presupone una instancia que persiga a dicho fin según un plan. La evidencia de las causas parece ser comprobable en todos los estratos del ser. Los fines son sólo evidentes en los estratos de vida orgánica, psíquica y espiritual.

Donde comprendemos causas y fines como categorías complementarias, encontramos ante todo un motivo filosófico fundamental. La cadena de las causas y efectos se contrapone a la cadena de los fines y medios. Hay cosas que se desean sólo como medios, es decir, en razón de otras cosas. Hay además cosas que se desean tanto en razón de otras como por sí mismas. Debe haber, finalmente, otras que se desean sólo por sí mismas y que, por lo tanto, son fines y en ningún sentido medios. También aquí vale el axioma de que una proyección de la cadena en lo infinito queda excluida de antemano.

Es en esta fórmula de cautivante simplicidad que se encerrará la ética filosófica desde Aristóteles. El punto central de la ética llega a ser el bien supremo, al que se reconoce porque es deseado exclusivamente por sí mismo y no por ningún otro bien. Ya Platón conoce esa fórmula. Más tarde nos ocuparemos del hecho de que la haya explotado notablemente poco. En él están tan acentuadamente en primer plano la conexión del bien sumo con el ser (por consiguiente, un concepto estático y trascendente del bien), que el concepto práctico del fin supremo, al que toda ac-

ción ética debe considerar, apenas llega a ser efectivo. Por el contrario, Aristóteles comienza programáticamente su ética con la definición del bien como el fin supremo, que es fin puro.\* Con esto, se diferencia claramente de Platón y llega a ser por su parte el creador del concepto decisivo del fin ético (*τέλος, finis*). El concepto es retomado primero por Epicuro, quien tituló a una de sus obras principales *Sobre el fin supremo* (*περὶ Τέλους*), y después por toda la filosofía helenística. Todavía hoy el concepto del "fin en sí mismo" es de uso corriente.

No sabemos cuál fue la relación histórica de estas dos cadenas, la de las causas y la de los fines; si una de ellas fue concebida originariamente y la otra como su complemento. La cadena de los fines se halla esquematizada por primera vez en los diálogos tempranos de Platón, de manera tal, que da la impresión de que Platón ya la conoce; pero debe aclararla ante sus lectores como algo desusado.

Queda además la pregunta por la finalidad universal en sí, es decir, por el alcance del principio teleológico. Tal como se dijo, tiene su lugar natural en la biología; los ojos son para ver, los oídos para escuchar, están protegidos adecuadamente contra peligros, etcétera. No sabemos cuándo se ejerció sistemáticamente por primera vez este tipo de consideración. Nuestro desconocimiento proviene, tanto aquí como en casos similares, de la pérdida completa de la literatura sofística del siglo V a. C. Encontramos consideraciones teleológicas por primera vez en Jenofonte, quien por su parte depende de un socrático no determinado. A veces son empleadas por Platón, se vuelven importantes para la filosofía natural de Aristóteles, pero sólo con la Stoa se crea una teleología universal. Pertenece a la esencia del principio teleológico el parecer en un comienzo aplicable de una manera ilimitada; llega naturalmente un punto en que la aplicación se acerca a lo ridículo. Crisipo no ha dudado en demostrar la determinación finalista de peces y aves, de vino y miel, hasta en los detalles: el fin del pavo real está en la belleza de su abanico; el de los ratones, llamarnos la atención para poner orden en nuestras provisiones, etcétera. No asombra que los adversarios se hayan burlado de tales exageraciones.

\* *Ética a Nicómaco*, 1094aI y ss.

Sin embargo, hubo solamente una escuela que rechazó incondicionalmente el principio teleológico: la epicúrea, y no lo logró sin dificultades. Aun cuando podía apoyarse en una serie de hechos la tesis general de que el cosmos no es una estructura bien ordenada y llena de sentido, sino un resultado muy deficiente de diferentes procesos físicos, quedaba en pie la finalidad del organismo vivo. Epicuro declaró al respecto que en tiempos primitivos, se había originado de manera automática un número infinito de diferentes combinaciones de átomos; de éstos se habrían conservado, nuevamente en forma automática, aquellos que se mostraron capaces de vivir. Pero frente a la estructura muy diferenciada y equilibrada de los órganos de los sentidos humanos (que fueron durante toda la antigüedad los ejemplos principales de la teleología), tal aclaración pareció demasiado sumaria e inadecuada.

En las postrimerías de la antigüedad se enseñaba una finalidad general del acontecer natural, pero se abstenía de exagerar este pensamiento a la manera de los estoicos.

#### 8. NECESIDAD Y LIBERTAD

En el pensamiento moderno, la pregunta por la libertad de la decisión ocupa un lugar central. De ella depende la responsabilidad de cada uno, tanto en la temporalidad como en la eternidad; y la libertad es la más amenazada por la legalidad natural y por la comprobación de la dependencia del hombre respecto al origen, educación y medio. La filosofía existencial considera sin ambages, como una de sus principales tareas, la defensa de la libertad del hombre en cuanto a una posible existencia. Pensamientos de esa índole se encuentran también en la antigüedad; pero carecen del gran *pathos* que les prestó la época moderna. La libertad política como autonomía con respecto al extranjero y como democracia dentro del Estado es por cierto un *slogan* que aparece constantemente desde la historiografía del siglo V a. C., que pasa de los griegos a los romanos y que no ha perdido hasta hoy su importancia, tanto para bien como para mal. Pero esto nada tiene que ver con el concepto filosófico de la libertad, que en el pensamiento de la antigüedad desempeña un papel notablemente restringido. No es difícil vislumbrar la causa. Si

queremos elegir una fórmula fácil, podríamos decir que para la antigüedad el hombre no se diferencia esencialmente del animal porque dispone de una libertad irreductible en su decisión, mientras éste actúa "atado al instinto", sino por el hecho de poder comunicarse por el lenguaje y poseer (el lenguaje lo comprueba) el conocimiento de lo general, de lo eterno y, por último, de Dios. La esfera de la voluntad está subordinada a la del conocer, por el hecho de que la voluntad se mantiene en lo particular, material y pasajero. Está mucho más expuesta a las causalidades externas que el conocer, del cual Aristóteles dice que es capaz de tocar la verdad en cualquier lugar de la tierra a que el hombre se aproxime.

El concepto filosófico de necesidad tiene en la antigüedad tres aspectos principales.

La necesidad (*ἀνάγκη*) se muestra, por de pronto, en la demostración lógica tal como fue introducida por Parménides en la ontología. Después se la reclama para el silogismo, cuya teoría desarrolló Aristóteles, y que llegó a ser, sobre todo en la Stoa, una fórmula usada hasta la saciedad. Frases como "Lo viviente es más perfecto que lo sin vida. El cosmos es lo más perfecto de todo. Por lo tanto, el cosmos es viviente" pertenecen a la utilería de la filosofía natural estoica y demuestran aquella necesidad que caracteriza al cosmos real tanto como a su interpretación filosófica. Convergente con esto, pero de un origen completamente diferente, es la necesidad del destino (*εἰμαρμένη*), un concepto que ha sido abstraído de viejas fórmulas épicas y que nunca perdió su matiz semipoético y semisagrado. Parece introducirse en la filosofía, y no por casualidad, con Heráclito, el filósofo que intencionalmente estilizó sus dichos en forma de sentencias de oráculo. En él, heimarmene es el ritmo inevitable de los estados cósmicos que describe como incendio y extinción del fuego dotado de logos. En Platón también aparece de vez en cuando, y señala sobre todo, usado en su antiguo sentido, la inevitabilidad de la muerte. Son dignas de mención, y hasta ahora no muy comprensibles, algunas noticias de la antigüedad que atribuyen a la *heimarmene* un papel especial en la filosofía de Aristóteles. Por otro lado, no asombra que la Stoa, para la cual Heráclito era la máxima autoridad después de Sócrates, haya tomado el concepto heraclíteo de la *heimarmene*, dándole gran difusión. La vida de la tota-



lidad cósmica, como la del hombre particular, se desarrolla según la *heimarmene*. El hombre es capaz de conocerla, y la debe conocer y obedecer, pues es completamente imposible actuar contra ella. Hay pocas doctrinas estoicas que, por obra sobre todo de la Stoa de la época imperial de un Séneca, Epicteto y Marco Aurelio, hayan llegado a ser tan populares como ésta de la *heimarmene* y del *fatum*. Una fórmula de Cleanto traducida por Séneca ha servido aun, como es sabido, a Oswald Spengler como epígrafe de su famoso libro: "*Ducunt fata volentem, nolentem trahunt.*"<sup>1</sup> El hombre tiene que elegir sólo entre seguir al destino por propia voluntad o ser arrastrado por él.

Con este concepto del destino ha sido conectada, de manera artificial pero efectiva, la doctrina de la cadena de las causas y efectos, a la cual hemos hecho referencia más arriba. La Stoa no ha dudado en recurrir a un juego etimológico e interpretar *heimarmene* como "encadenamiento de las causas". En la cadena de las causas que depende de la causa más alta todo está encerrado de manera tal que no hay ningún acontecimiento que no haya sido condicionado y fijado de antemano por causas previas.

Pero en este punto surge la pregunta por la responsabilidad del actuar humano.

Ya antes que la Stoa provocara una reacción con el radicalismo de su doctrina sobre el destino, el problema de la responsabilidad había aparecido en varias situaciones.

Por de pronto, hay que recurrir al concepto de la naturaleza. Existe ya en el ámbito prefilosófico la convicción de que el hombre piensa y actúa necesariamente según su "naturaleza", de acuerdo con sus disposiciones dadas, pudiéndose entender como disposición — hasta la época clásica — el origen, con todo lo que esto significa. Quien proviene de una familia noble piensa noblemente. Así lo leemos en cuatro versos muy expresivos de comienzos del siglo V: "Nunca creció derecha la cabeza de un siervo, sino siempre curvada, y lleva la nuca inclinada. Nunca crecen rosas o jacintos de las hierbas y nunca pare una esclava un niño de espíritu libre." \* Esta es naturalmente una

expresión extrema y bastante aislada. Las revoluciones que mezclaban las capas sociales, por un lado, y los programas educativos de los sofistas y de la escuela socrática, por otro, se aproximaban rápida y radicalmente a la tesis contraria, de que todo hombre puede ser tocado por la formación y transformado, si no íntegramente, al menos en gran parte.

Pero entonces surge justamente en la escuela socrática un problema original. Es la doctrina de que "ningún hombre comete injusticia libremente". La fe en el poder del conocimiento es tan fuerte que "si alguien una vez ha comprendido lo que es el bien, actuará necesariamente bien". Todo depende, pues, de la instrucción. Quien actúa con injusticia lo hace por ignorancia y por ninguna otra razón. Con esto, la decisión en el actuar ha sido desplazada de la esfera de la voluntad a la del conocer, y pierde así su carácter ético. Una injusticia cometida por ignorancia no implica responsabilidad ética.

Platón mencionó y defendió a menudo esta doctrina (cuyo creador fue quizás otro). Al mismo tiempo, mantuvo sin inmutarse las categorías puramente éticas. Cuando describió al hombre tiránico como el polo opuesto del hombre filosófico, no concibió de ningún modo al primero como alguien que necesita más que cualquier otro la instrucción, sino como alguien con una decidida mala voluntad, es decir, como un criminal. Además ha discutido muchas veces en sus escritos políticos las tareas y ramas de la justicia. La frase "Ningún hombre comete libremente injusticia" queda, vista desde aquí, como una paradoja típica de los primeros socráticos, imposible de seguir en forma consecuente.

Por último, tenemos la teoría aristotélica de las causas, que carece del *pathos* estoico. Pero la pregunta sobre cómo debe entroncarse la acción humana en la jerarquía de las causas y de los impulsos móviles subsiste también aquí. ¿Cuál es la relación del hombre como causa, con la primera causa de todas las cosas? ¿Cuál es la relación del movimiento que el hombre desata con su acción, con aquel movimiento que surge del primer motor inmóvil de todas las cosas? La respuesta, que podemos determinar a través de una interpretación, es característica del tipo de tradiciones que tenemos sobre Aristóteles.

La *Ética a Nicómaco* trata el problema de la respon-

<sup>1</sup> "Los hados guían al que quiere, arrastran al que no quiere."

\* Teugnís, v. 535 y ss.

sabilidad del hombre en forma extensa y considerando evidentemente la situación jurídica concreta: sólo en ciertas condiciones puede ser disculpada una acción injusta, porque se ha cometido bajo la presión de un poder más alto, por ignorancia o por pasiones muy poderosas. En principio se afirma que el hombre es libre de decidirse así o así. Sólo lateralmente se observa que el hombre debe considerarse como la "causa" de su acción.

Sin embargo, la tradición que recurre a las obras perdidas de Aristóteles da un cuadro diferente. Según ella, Aristóteles se apoyó en opiniones más antiguas, en parte populares, y dividió el cosmos en dos estratos. En el estrato superior, supralunar, domina por completo la jerarquía de las causas. Lo que se mueve ahí recibió del primer motor inmóvil el impulso de su movimiento. Pero en el estrato sublunar el efecto del primer motor pierde de alguna manera su efecto. No determina más lo movido. La jerarquía de las causas se pierde. Las cosas pueden acontecer de manera no calculable; así o así. Aquí entonces se conserva abierto el ámbito para una decisión libre del hombre. Por supuesto, la polémica estoica no vaciló en sacar la conclusión de que Aristóteles limitaba la providencia de la divinidad, que (según la tesis estoica) concuerda con la necesidad del destino, al mundo supralunar, mientras que privaba al mundo sublunar de la providencia, abandonándolo al azar. Sin duda, no estaba totalmente errada.

Por eso la polémica estoica podía afirmar con cierto derecho que la doctrina de Aristóteles se aproximaba a la de Epicuro. Desde luego, Epicuro ha sido tan radicalmente defensor de la libertad, como los estoicos representantes de un total determinismo del destino. La manera como aquél fundó ontológicamente la libertad tiene perfecto sentido y coherencia, aunque fuera objeto de ironía en la antigüedad. El movimiento originario de las partículas indivisibles y corporales del ser en su caída perpendicular, condicionada por su peso. Pero surge aquí una perturbación. Epicuro se atreve a suspender la necesidad causal en un punto decisivo: se da una desviación de la caída perpendicular, desviación libre, no fundamentada ni fundamentable. De esa desviación surge el cosmos, ya que sólo ella posibilita las combinaciones de los átomos, que forman entonces, por etapas, un todo cósmico. Esta misma

posibilidad de la libre desviación que está en el átomo, conduce también a la libertad de la acción humana.

Apenas conocemos detalles de cómo dio Epicuro el paso asombroso del átomo libre en el cosmos a la libertad del hombre, y de cómo presentó en particular esta libertad.

Finalmente, debemos volver a la Stoa. Hemos hablado de la incondicionalidad con que defendió el determinismo del destino en todo acaecer. Pero no logró llevar esta tesis a sus últimas consecuencias. La importancia de la ética, y precisamente la de la ética estoica, con su oposición tajante entre el sabio y el necio, era demasiado grande. Se encontró entonces, con toda la sutileza de que era capaz la Stoa, un camino que aseguró aquel mínimo de responsabilidad libre sin el cual toda ética pierde su objeto. Los fines de las tendencias, como también la tendencia misma del hombre, están fijados por el destino; también está fijado lo que resulta, entonces, como transcurso efectivo de la acción. Pero el hombre tiene la posibilidad de dar su asentimiento o no a este mecanismo en sí imperturbable. No cambia nada en el curso de las cosas. Pero puede acompañarlo o no. Por supuesto, es extremadamente difícil describir con exactitud la naturaleza de este asentimiento *συγκατάθεσις*. No tiene efectos exteriores, y de ninguna manera puede oponerse a la divinidad providente y planificadora. Pero constituye la base sobre la cual puede construirse una sustanciosa ética.

Con el cristianismo todo el problema recibe un matiz completamente nuevo. La omnipotencia de Dios por una parte y la responsabilidad del hombre por la otra se amplían y se profundizan aquí de una manera desconocida hasta entonces. Qué dimensión dramática adquiere entonces la pregunta por la libertad, no corresponde considerarlo aquí.

### III. PRINCIPALES PROBLEMAS DE LA FILOSOFIA ANTIGUA

#### I. ESENCIA Y DEVENIR DEL COSMOS

El pensar filosófico de los griegos parte de la totalidad. Tal como Hesíodo coordina la totalidad del mundo de los dioses, la mirada de los filósofos quiere abarcar en primer lugar la totalidad de las cosas cognoscibles. En este sentido, el concepto del todo (*τὸ ὅλον*) ha jugado en cualquier época un papel preponderante; así, sirvió también como título de uno de los escritos más importantes de Zenón, fundador de la Stoa. Pero sigue siendo un concepto abstracto, de modo que de él se desprende el concepto mucho más palpable de cosmos.

No sabemos desde qué momento se comprende terminológicamente dentro de "cosmos" el mundo organizado alrededor de nuestra tierra. La afirmación de que Pitágoras ha sido el primero en haberlo usado es una evidente invención de aquella tendencia del tercer siglo a. C. que trataba de oponer Pitágoras a Tales como fundador de toda verdadera filosofía de la naturaleza. Jenofonte conoció esto como un concepto técnico-filosófico que todavía no le era familiar. Se habrá formado como tal durante el siglo V a. C. Por otro lado podemos decir con mayor seguridad lo que la palabra *κοσμος* significa en sí misma. Designa el orden bello, apropiadamente ensamblado, trátase de un discurso bien hecho, de un adorno de oro bien trabajado y usado garbosamente por una mujer, o de la disciplina ética de una comunidad política. Este sentido amplio de cosmos permanece siempre vivo, lo que trae como consecuencia que cosmos, aun en la filosofía de la naturaleza, nunca indica meramente un estado de cosas, sino que también destaca un valor. Donde se llama cosmos a

nuestro mundo, significa que él representa un orden perceptible, adecuado y digno de admiración. Más adelante nos referiremos a las consecuencias de esto.

La primera característica del cosmos es la de poder ser abarcado por la inteligencia. Todo lo ordenado está conformado y delimitado. Además existe una concepción general establecida mucho antes que toda filosofía, según la cual los hombres viven sobre una tierra encerrada por la sólida bóveda celeste; en nada afecta a esto la opinión, también sostenida a veces, de que la tierra firme está circundada en sus límites por el río Océanos. La filosofía de la naturaleza completa con facilidad la bóveda celeste, semiesférica, en una esfera. El cosmos entonces puede ser representado intelectualmente como una esfera en cuyo interior se encuentra todo lo que conocemos. Esta representación elemental permaneció invariable a lo largo de toda la antigüedad, con independencia de las teorías sobre la consistencia del cuerpo que abarcaba, sobre la figura del contenido de dicha esfera (especialmente de la tierra) y sobre el origen de la estructura total.

Si nos quedamos en el plano de la formación, de lo dicho se originan dos problemas: primero, si existe algo fuera de la esfera, y si existe, qué podría ser; segundo, cómo se relaciona la tierra, según su posición y forma, con la esfera celeste.

En cuanto al *primer* punto podremos presentar sin duda, como teoría más cercana, una reflexión primaria, la de los primeros presocráticos (Anaximandro, Anaxímenes). Más allá de la esfera conformada y delimitada, lo informe se extiende ilimitadamente. Según su esencia, esto es lo más radicalmente opuesto al cosmos, pero al mismo tiempo abarca al cosmos como el medio en el cual éste descansa. Puede llegar a ser, entonces, el origen omnicomprendido del cual el cosmos depende y recibe su vida.

Este problema se hace más agudo en el momento en que la oposición entre el cosmos y lo exterior se transforma en la de "lo pleno" y "lo vacío". No hay, pues, un paso demasiado grande a la última oposición entre "ser" y "no-ser". En la época posterior a Parménides la interrogación por lo que existe fuera de la esfera celeste se resolverá en la pregunta por lo vacío y el no-ser.

Las doctrinas respectivas se agrupan en el manual de historia de los problemas proveniente del helenismo tar-

dío, del que poseemos extractos, de la siguiente manera:

Los pitagóricos se representan el cosmos, con un arcaico criterio sensible, como un ser vivo. El vacío es el espacio en el cual el cosmos inspira y expira.

La Stoa clásica supone, más allá del cosmos, un vacío infinito. El cosmos se disuelve en este vacío en los incendios cósmicos periódicamente repetidos.

El estoico aristotelizante Posidonio trató, por el contrario, de limitar el vacío. Enseñó que alrededor del cosmos existe tan sólo el vacío necesario para recibir el material disuelto en los incendios. Aparentemente, esto representa una conciliación entre la tesis de la vieja Stoa y la de Platón y Aristóteles, que negaban radicalmente la existencia de un vacío. Para ellos la pregunta por lo que existe más allá de la esfera celeste carece en cierto modo de sentido, ya que el cosmos abarca todo lo que existe en el tiempo y en el espacio. El cosmos se vuelve idéntico al todo, y nada hay fuera del todo. El problema se desplaza aquí, pues, desde el plano físico hasta el ontológico y lógico.

No asombra que la Stoa no se haya conformado con esta solución, en lo cual coincide con Epicuro. Este conserva la concepción presocrática de que existe un vacío infinito más allá del cosmos, y en este vacío la materia capaz de formar un cosmos bajo ciertas condiciones.

Con respecto a las doctrinas aristotélicas y platónicas se formula repetidamente la pregunta capciosa de cómo puede ser el cosmos un todo delimitado y conformado si no está limitado por otra cosa.

En cuanto al segundo punto se supone, por de pronto, que la tierra ocupa el centro de la esfera encerrada por el cielo. Sólo raras veces es rechazada esta concepción. Esto acontece, sobre todo, cuando se exige una coincidencia entre los dos sitios privilegiados de la esfera: allí donde tanto la periferia como el centro deben consistir en la materia más noble, el fuego, la tierra está obligada a rotar alrededor del centro del cosmos. Pero para el sentir común de la antigüedad esta teoría sólo tiene el valor de una extravagancia.

Por lo demás, los interrogantes por la situación y la forma de la tierra son ampliamente solidarios entre sí. La observación de que todo montón de tierra cae necesariamente al suelo, conduce al problema de por qué la tierra,

como un todo, no está comprendida también en una continua caída. Aparentemente, no se mueve en ninguna dirección y ya Hesíodo había dicho que la tierra era firme e inmovible.

Tales parece haber resuelto fácilmente la cosa. Afir-maba que la tierra flotaba como un barco, es decir, como un disco más o menos plano sobre el océano. Los terremotos se podían explicar así como un balanceo de la tierra sobre el agua; hasta podría ser que a Tales le hubiera importado sobre todo aclarar el terremoto como un fenómeno llamativo e inquietante, y sólo en segundo lugar el movimiento de la tierra como un todo.

La insuficiencia de esta explicación era, no obstante, fácilmente reconocible. Anaxímenes la corrigió convenientemente y comparó a la tierra ya no con un barco flotando sobre el agua, sino con una delgada hoja suspendida en el aire. Esta representación llegó a tener influencia hasta en el atomismo.

Sin embargo no bastaba, aunque explicara por qué la tierra no cae, para aclarar por qué ocupaba siempre el mismo lugar respecto al cielo y a las estrellas fijas. Se desarrollan entonces tres teorías más. La primera es de una antigüedad asombrosa, y aparece ya en Anaximandro. Según éste la tierra descansa porque ocupa exactamente el centro de la esfera cósmica, es decir, hacia todos lados guarda la misma distancia de la periferia. Le falta, pues, todo impulso para moverse más hacia arriba que hacia abajo, más hacia la derecha que hacia la izquierda. Es ésta una tesis especulativa asombrosamente atrevida; lástima que no conozcamos sus implicaciones subyacentes.

Una segunda tesis parece haberse desarrollado, junto con observaciones empíricas, entre los atomistas. El cosmos, en su totalidad, cumple un movimiento en espiral, de tal manera, que las regiones próximas a la periferia, es decir, el mundo de los planetas, ruedan a velocidad vertiginosa, mientras que el centro de la espiral, es decir, la tierra, permanece inmóvil.

Una tercera tesis es, finalmente, la aristotélica; también ha sido adoptada por la Stoa. Soluciona el problema conectando desde un principio los elementos con cierto tipo de movimientos y definiendo estos últimos a partir de un "centro", igualmente establecido desde un principio y en forma absoluta. Todo movimiento se cumple

entre dos puntos, de los cuales uno es el "sitio natural" del elemento. La tierra tiene su sitio natural en el centro del cosmos. Todo lo que sea tierra cae hasta que llegue a este centro, y sólo allí descansa. El cuerpo terrestre en su totalidad descansa porque está, como totalidad, en el centro del cosmos. No se negará que esta tesis, eminentemente especulativa, está construida con habilidad pero habrá que reconocer también que ofrece una solución dialéctica del problema, no real. La teoría del "lugar natural" del elemento cierra el camino a cualquier otra pregunta.

En lo que concierne a la forma de la tierra en particular, nos han sido transmitidas por la antigüedad una serie de hipótesis que estimamos en parte aventuradas porque no conocemos ya las consideraciones que las determinaron.

Si Anaximandro le dio la forma de un cilindro cuyo diámetro es tres veces su profundidad, concluiremos que aparentemente era de importancia expresar la forma del cosmos en relaciones numéricas. Además, cabe suponer que representó efectivamente en una maqueta la tierra así descripta por medio de un cilindro de proporciones acordes. Esto es confirmado por la información de que fue el primero en proyectar un mapa de la tierra. Volveremos en seguida sobre este punto.

Anaxímenes describió a la tierra como un disco de la delgadez de una hoja, pero no de forma circular, sino con la forma de una "mesa", es decir, de un trapecio. No sabemos qué lo movió a ello. Para Demócrito la tierra tiene la forma de un disco, por tanto, de una rueda relativamente fina y redondeada.

Parece que Parménides fue el primero en extraer la conclusión que debía imponerse a la reflexión especulativa, es decir, que la forma terrestre y la del cielo se corresponden. La tierra se transforma en una esfera llena en el centro de una esfera vacía que como cielo forma la periferia del cosmos. Sólo en ese momento es perfecta la simetría en la estructura del cosmos. Esta tesis no se impuso, por supuesto, sin dificultades. En primer lugar, la superficie de la tierra conocida no tenía ninguna convexidad (todavía Demócrito creyó que debía admitir, por varias razones, que el disco terrestre sobre el cual vivimos es más bien cóncavo). En segundo lugar, si se que-

ría concebir una convexidad de nuestra tierra correspondiente a su forma de esfera, se llegaba a una circunferencia que era considerablemente mayor de lo que se había imaginado hasta entonces, con apoyo en la experiencia. En tercer lugar, esto debía conducir a la pregunta por la naturaleza de la inmensa parte de la superficie terrestre que está en las antípodas. Platón ha sido el primero en suponer intrépidamente que también allá existían hombres antípodas. Sin embargo, esta suposición no fue seriamente perseguida. Se prefería poner el acento en otros temas y formular consideraciones según las cuales aparentemente sólo una pequeña parte de la tierra está habitada y es habitable.

La forma esférica de la tierra como tal fue supuesta tanto por la Academia como por el Peripato y la Stoa. Fuera de estas escuelas se conservó una desconfianza fundamental contra tales especulaciones, fomentada incesantemente por los epicúreos.

El cuadro total del cosmos así bosquejado lleva a dos consecuencias dignas de mención.

Por un lado, se da una posibilidad de hacer palpable la oposición entre el mundo humano cognoscible y el mundo divino del más allá. Por cierto que la vieja representación de un Hades horrible, sin vida y sin luz, que estaría en las profundidades, se desvanece con esto. Nadie pensó seriamente en ubicar el Hades en el interior de la tierra o identificar la región de las antípodas con el Hades homérico. Es diferente la situación del Olimpo. Ya en la epopeya no es más una montaña, sino un lugar en las alturas supremas, más allá del viento y las nubes. Este Olimpo puede ubicarse sólo en el borde más externo de la esfera terrestre, y por encima de él. El espacio cósmico, aunque esté vacío para Epicuro y la Stoa y no exista en sentido físico para Platón y Aristóteles, puede transformarse en la región de lo divino. En Epicuro encontramos esa tesis con gran fuerza plástica: los dioses tienen reservado un sitio "entre los mundos" para su residencia bienaventurada. En Platón y Aristóteles observamos una peculiar multivocidad de afirmaciones. En primer lugar, en efecto, el mundo de lo divino se encuentra dentro del cosmos uno y omnicomprensivo. Es el mundo de los astros y del éter supremo y puro. Pero existe además algo divino, superior y trascendente, que en Platón es descrito en distin-

tas expresiones como el dios supremo y en Aristóteles como el motor inmóvil. Mora más allá del cosmos y de toda corporeidad. Este más allá es concebido a veces como existente en el espacio exterior a la esfera del todo. Puede suponerse que la exigencia de representación visual condujo a esta hipótesis en sí inconsecuente (ya que por principio no hay un "fuera" del cosmos total).

Por otro lado, ya se mostró, a propósito de Anaximandro, que las teorías pueden ir acompañadas por la presentación de una maqueta construida. Anaximandro no se habrá limitado a representar la tierra sobre un cilindro real. Si leemos que hizo circular alrededor de la tierra los astros fijos, la luna y el sol, a una distancia de nueve, dieciocho, veintisiete diámetros terrestres, es muy verosímil que haya reproducido y demostrado esta estructura del mundo astral sobre su modelo. Se puede suponer lo mismo, en principio, respecto a varios presocráticos posteriores.

Esas maquetas no importan mucho como tales, pero se podría extraer de ellas consecuencias para la cosmogonía en general. Si el cosmos como maqueta podía ser construido artesanalmente por el hombre, podría concluirse que también el cosmos real había sido construido de ese modo. Se daba así lugar al pensamiento conocido por nosotros desde Jenofonte, y desarrollado especialmente en la Stoa, de que Dios, como el artesano más perfecto, ha configurado el cosmos planificadamente, como una maquinaria perfecta. Volveremos en un próximo capítulo sobre esa interpretación de la relación entre Dios y el mundo.

En lo que respecta a la estructura interna del cosmos, no nos ocuparemos aquí de los innumerables problemas particulares de la astronomía, meteorología, hidrología y geología antiguas, sino que nos concentraremos sobre lo principal. Las partes del cosmos están ordenadas visiblemente de tal modo, que los cuerpos más pesados ocupan el espacio de abajo y los más livianos el de arriba. La cuestión es entonces cómo se interpretará ese hecho. Dos teorías se enfrentan. Para una todos los cuerpos son más o menos pesados y caen hacia abajo si encuentran vía libre. Pero sucede, de un modo puramente mecánico, que los cuerpos más pesados se aglutinan al caer, impulsando entonces hacia arriba a los menos pesados. La elevación del aire y del fuego no se debe a otra cosa. Tal fue

sobre todo la doctrina del atomismo. Aristóteles emprendió otro camino. Como ya lo hemos señalado, cada elemento tiene un movimiento naturalmente adecuado a él, que lo conduce a su "lugar natural". Este lugar natural es, para el fuego, la periferia del cosmos; para la tierra, el centro del cosmos. Con esto la elevación del fuego se transforma de una impulsión mecánica en una tendencia natural hacia arriba.

La rotación de las estrellas presenta una dificultad especial. ¿Cómo se produce esa rotación, evidentemente circular, en las regiones más altas del cosmos? Hemos hablado ya de la explicación que dio el atomismo, según la cual, en líneas generales, el cosmos se genera por el torbellino de átomos. Este movimiento arremolinado (que por su parte ya no tiene una causa concebible) se conserva también en el cosmos terminado, de tal manera que tiene la mayor intensidad en las regiones más altas, decrece hacia abajo y llega a detenerse completamente en el centro del cosmos. Aristóteles, a su vez, fiel a su concepción fundamental, adoptó la hipótesis de que debía existir, junto a los cuatro elementos, cuyos movimientos naturales son probadamente la caída y la subida, un quinto elemento que realiza, por naturaleza, un movimiento circular. Esta sería la sustancia del mundo astral y su movimiento es por naturaleza interminable y eterno, por lo que este elemento puede considerarse como portador de lo divino. Esta tesis aristotélica ha sido muy discutida y rechazada (realmente, de manera digna de mención) por todas las escuelas, con excepción del Peripato. Por cierto que lo que podía ofrecer la Stoa como tesis contraria se muestra como una salida de emergencia, no precisamente muy elegante: existen sólo cuatro elementos y no cinco, pero el fuego se divide en dos especies, el fuego terrenal, que se consume y sube, y el divino, que calienta y gira.

Para nosotros, sin embargo, son más importantes las cuestiones filosóficas fundamentales que se formularon frente al cosmos así organizado. Nombraremos tres de ellas, sin olvidarnos que están íntimamente conectadas entre sí: 1º ¿Existe un solo mundo o muchos? 2º El mundo es eterno o perecedero? 3º ¿Debe ser el mundo concebido como organismo o como mecanismo?

El pensamiento primitivo consideró siempre como natu-

ral que existiera el mundo de los hombres y de los dioses, y fuera de él nada más. No había motivo para preguntar por un más allá de ese mundo.

Es entonces extraordinariamente notable que ya el primer presocrático conocido, Anaximandro, se aparte de esa concepción natural y declare que existían en lo infinito que circunda nuestro cosmos ilimitada cantidad de otros mundos; éstos se originarían y perecerían como nuestro cosmos, en parte junto con él, y en parte antes y después de él. Con todo no concibió los planetas o las estrellas fijas como tales mundos: más bien supuso que cada uno de esos mundos poseía su sistema astral. El pensamiento fundamental de Anaximandro ha sido probablemente doble; por un lado debía evitarse el desequilibrio que surgiría al contraponer a lo infinito temporal y espacial, un solo mundo limitado; por otra parte también debía recordarse enérgicamente al hombre su propia insignificancia. El mundo en el cual vive es sólo uno entre otros muchos.

Los atomistas, Leucipo, Demócrito y finalmente Epicuro adoptaron esta doctrina. Una referencia a la formulación de Demócrito dice así: "Existen mundos infinitamente numerosos y diferentes en su tamaño. En algunos no hay ni sol ni luna, en otros son más grandes que en el nuestro y en otros hay todavía mayor número de soles y lunas. Algunos mundos carecen completamente de animales, plantas y de humedad. Las distancias de los mundos entre sí son diferentes; aquí mayores, allá menores. En algún lugar los mundos crecen, en otro están en pleno desarrollo, en otro envejecen; también hay algunos que están parcialmente en desarrollo y parcialmente en decadencia. Además pueden destruirse, al chocar un mundo con otro." En otra parte se añade, a manera de complemento, que también existen varios mundos iguales entre sí en cada detalle.

El sentido de esta especulación en general es claro. Lo que a Demócrito le importa no es demostrar ciertos hechos cosmológicos. Quiere hacer palpable más bien que en el concepto de lo infinito se encierra no sólo la extensión espacio-temporal, sino también la arbitrariedad de las formaciones siempre variables. Nos las vemos, en fin de cuentas, con una posición escéptica resignada. Ya que el ser limitado que exigió sobre todo Parménides no se pue-

de encontrar, queda sólo el ser ilimitado que se diluye en variaciones incalculables.

Sin embargo, prevalece en la filosofía antigua la confianza en poder captar el todo como algo limitado. En Parménides el cosmos, mezcla de ser y no-ser que es contrapuesto al ser puro, es uno solo, y también en Platón existe sólo un cosmos único que la divinidad crea según el paradigma único y eterno. Aristóteles se esfuerza expresamente en demostrar que sólo puede haber un cosmos único, y algo similar puede decirse también de la Stoa.

Para decirlo de otra manera: la Academia, el Peripato y la Stoa enseñan un único cosmos, ya que el que nos es visible es al mismo tiempo la construcción más perfecta que puede ser pensada, y la perfección sólo se da en un ejemplo único. Por el contrario, para Epicuro nuestro cosmos es sumamente imperfecto; una composición arbitraria que resultó del torbellino de los átomos. Formaciones de tipo similar pueden naturalmente originarse a cada momento y han existido siempre.

Que nuestro mundo se originó una vez y también puede desaparecer un día, es una posibilidad cercana al pensamiento prefilosófico de los griegos. Las teogonías enseñan que las fuerzas divinas que conocemos no existían desde siempre, sino que surgieron a partir de unas pocas formas originarias; y si bien los dioses no pueden morir, el saber sobre la caducidad de todas las cosas que no son Dios es tanto más vivo entre los griegos. Según la conocida leyenda, Deucalión no es simplemente el protohombre, sino el único hombre que emprende un nuevo comienzo después que toda una humanidad ha sido destruida. La destrucción acaeció por un diluvio. Tal vez ya relativamente temprano se pensó en una destrucción por el fuego como su contra parte, interpretando en tal sentido la leyenda de Faetón.

En la filosofía presocrática se desarrollan a ese respecto tres tesis características. Ya conocemos la de Anaximandro y los atomistas. Nuestro mundo es sólo uno entre innumerables otros; todos nacen y perecen. Según otros, entre ellos Anaxímenes y Anaxágoras, el mundo tuvo un principio, pero parecen haber creído que, una vez originado, subsiste sin que se prevea luego un fin.

Especialmente notable es la doctrina del tercer grupo, la de Heráclito según parece, y sobre todo la de Empédo-

cles. Tenemos aquí un único mundo que sigue por toda la eternidad el ritmo constante del nacer y del perecer. Evidentemente Heráclito se inspiró en el fenómeno del cambio constante entre día y noche, mientras que la concepción del ritmo de Empédocles, complicada y sutil, muestra toda una serie de influencias. Se puede pensar, entre otras cosas, en el florecer y fenecer de la naturaleza en el cambio de las estaciones.

Pero el problema se torna difícil de verdad sólo cuando se trae expresamente a colación una divinidad ordenadora del cosmos. En principio, en efecto, parece comprensible que la divinidad cree a partir de una masa caótica un cosmos ordenado. Pero si se desarrolla hasta el fin el pensamiento de que Dios, como ser absolutamente perfecto, sólo puede producir una obra adecuada a su propia perfección, entonces difícilmente encuentra explicación el hecho de que la obra de Dios perezca. Dios no puede desear la destrucción de su obra, que él mismo ha querido como algo perfecto. Sin embargo, no hay ninguna potencia, fuera de Dios, capaz de destruir su obra. Y a la inversa, si la obra de Dios puede efectivamente ser destruida, entonces no ha sido tan perfecta como debiera esperarse.

Llegamos así a la tesis de Platón (que es comparable estructuralmente con la cosmovisión de la *Teogonía* hesiódica) de que el mundo se originó como obra de Dios, fabricado por él, pero dura eternamente por su voluntad.

También esa concepción encuentra críticas. Aristóteles las ha formulado enérgicamente. En primer lugar, se quiebra la simetría ontológica que ofrece el nacer y morir: lo que ha nacido tiene que perecer, y viceversa. Además, el concepto filosófico de Dios lleva a nuevas dificultades. Si Dios, como ser perfecto, no puede tener ninguna razón para destruir su propia obra, debemos preguntar, inversamente, qué causa pudo impulsar a Dios para comenzar alguna vez tal obra. ¿Se sentía insatisfecho con el anterior estado de cosas? ¿Necesitaba él, el ser perfecto, del cambio y la alteración? Toda suposición de ese tipo es desagradable y lleva al desprestigio de la perfección divina.

Por cierto que tampoco aquí Aristóteles sigue el camino de Epicuro (por más que Epicuro haya aprovechado los argumentos de Aristóteles contra Platón). No corta sin más toda conexión entre divinidad y mundo, sino que más



bien recorre un camino intermedio propio. Por un lado, concibe el mundo mismo como perfecto y eterno. Es, como totalidad, inengendrado e imperecedero. La región entre la luna y el límite celeste es, en toda su visibilidad, divina y eternamente inmutable. Aunque en el mundo infralunar exista un cambio constante del devenir y del perecer, esto no hace peligrar la duración de la totalidad. Por otro lado, existe todavía un Dios más allá del todo cósmico, el motor inmóvil, del cual nos ocuparemos más adelante. De él depende el cosmos, pero sin ser creado por él, ya que este motor impulsa el movimiento por su mero ser y sin haberlo puesto jamás en marcha por una acción temporal.

No es de sorprender que esta teología complicada haya sido tanto explotada como atacada por todos lados. Tal como lo hemos notado, Epicuro retomó los argumentos aristotélicos de Platón contra la divinidad creadora del mundo, pero combatió la tesis de que el mismo cosmos visible fuera divino. Al contrario, la Stoa (y todavía más, la Academia platónica) aproximó a Aristóteles en parte a Epicuro, en parte se sirvió de sus consideraciones sobre la divinidad del cosmos como apoyo para su propia doctrina, según la cual una providencia divina rige todo el cosmos. Por lo demás, se tiene la impresión de que la Stoa, con su propia cosmovisión, se expuso a ataques no menores que los dirigidos a Platón. Introdujo el concepto de "providencia". El mundo es el ser más perfecto que puede haber, hasta en el caso de los gusanos en el barro. Es regido por una potencia todopoderosa y que todo lo penetra. Sin embargo, cumple un ritmo interminable de generación y corrupción. Se consume en el fuego originario y se desarrolla nuevamente a partir de él. Pero no es fácil ver cómo armonizan providencia y conflagración cósmica. Uno cree percibir en el estoico aristotelizante Posidonio el embarazo que le produce tal problema.

Finalmente, tenemos que preguntar cómo es entendido, en líneas generales, el cosmos en cuanto estructura. Al pensamiento antiguo le importaba mucho representarse visualmente el cosmos. Pero eso sólo podía hacerse recurriendo a imágenes paradigmáticas, de las que hemos de mencionar varias.

Por de pronto, parece haber sido una representación muy vieja y difundida la de que el cosmos podía

entenderse como un ser vivo. Se lo compara con el hombre. La pareja de conceptos macrocosmos-microcosmos apenas desempeña un papel en la gran tradición filosófica; pero lo que se señala a través de ella aparece ya en los primeros presocráticos. Algunas de estas cosas nos resultan pueriles. La roca es comparada con los huesos, la tierra blanda con la carne, los ríos con las venas y el mar con la concavidad del vientre. Y ya que el hombre tiene un alma, también deberá tener el animal-cosmos algo parecido, sea que se entienda por alma el aliento vital o el espíritu que rige el cuerpo desde adentro.

La influencia de esta interpretación biológica del cosmos ha sido enorme. Conduce sobre todo a la suposición de un alma cósmica inmanente. La argumentación de uno de los últimos presocráticos produjo tal impresión, que no sólo fue adoptada por Jenofonte, sino hasta por Platón en una de sus obras de la vejez, y finalmente por la Stoa: "Vemos que tenemos en nuestro cuerpo una pequeña fracción de la tierra que hay en el cosmos; de igual manera, una pequeña fracción de humedad y de los otros elementos. Hay que concluir que nuestro espíritu es también sólo una pequeña fracción del espíritu que vivifica el cosmos."

En este pensamiento está encerrado otro: que existe un parentesco original entre el alma humana (es decir, el espíritu humano) y el alma cósmica (es decir, el espíritu cósmico). Tienen una semejanza esencial. El alma humana es sólo una parte desprendida del alma cósmica y resulta fácil suponer que vuelve al todo después de la muerte. Pero también y con prescindencia de esta consideración, sigue siendo una tesis significativa y rica en conexiones la declaración de Anaxágoras de que el cosmos se pone en movimiento por el espíritu cósmico (*noûs*) y que el hombre participa de este mismo espíritu.

En tercer lugar, se puede aun marchar en otra dirección. Es propio de la esencia del organismo formar un todo diferenciado en el cual cada parte tiene su función y siente y vive con las otras. Un dolor en la pierna influye en todo el cuerpo, etc. Si trasladamos estas cosas al cosmos, diremos que todas sus partes se coordinan vivamente. Todo está conectado simpatéticamente con todo e influye sobre todo. Más aún: se puede afirmar del cosmos un verdadero metabolismo. Las partes elementales del cos-

mos se nutren mutuamente y rechazan lo que no pueden elaborar. Todas están, aun cuando un observador no pueda notarlas, en un movimiento vivo e incesante. Esta es la doctrina de Posidonio, quien recogió las influencias más diversas, no sólo de sus predecesores estoicos y de Aristóteles, sino también de los presocráticos, y creó una imagen del cosmos que impresiona por su coherencia y visualidad, aunque esta última sea arcaizante. La tesis de que el cosmos es un organismo viviente es llevada aquí hasta sus consecuencias extremas.

Una segunda imagen paradigmática tiene la misma antigüedad que la anterior, pero menor influencia. Si Zeus es llamado en Homero padre de dioses y hombres, que gobierna como rey una especie de ciudad divina, no es difícil llegar a la representación de nuestro mundo como comunidad que abarca dioses y hombres. El cosmos se torna una morada habitada conjuntamente por hombres y dioses, o directamente un ente estatal en el cual rige una ley y que está protegido por la justicia contra la rebelión y descomposición. Esta visión agradó en especial a Heráclito, quien habló expresamente de una ley que regía no sólo los Estados históricos, sino también el todo cósmico. Encontramos en él el concepto de la justicia universal, después que Anaximandro lo utilizara en la cosmología. En Parménides aparece por tercera vez. Es característico que en los tres casos la justicia deba vigilar sobre todo el cumplimiento ordenado del cambio del día y la noche. Una perturbación, por ejemplo un eclipse de sol, es censurado como exceso e injusticia.

En el helenismo, en cambio, esta imagen paradigmática no juega ningún papel de importancia.

Es diferente por completo el caso de la tercera gran imagen paradigmática que ya conocemos. Se trata de la interpretación del cosmos como mecanismo y obra de arte. Tal como lo dijimos, está presupuesta en el hecho de que Anaximandro intentará representar su cosmos en una maqueta. Es decisivo para el pensamiento antiguo que la perfección artesanal y la adecuación de la construcción del cosmos remita a un constructor. Llegamos así a la prueba de Dios, de mayor influencia en la antigüedad. La encontramos por primera vez en Jenofonte: "Si admiramos una pintura en la cual se representa fielmente seres vivos y concluimos de ella la existencia de un pintor importante

que la ha creado, más debemos admirar entonces a los seres vivos reales y reconocer tras ellos al artista que los ha creado de la mejor manera."

Este texto poco significativo de Jenofonte se hizo famoso a través de la Stoa, pues fue ella la que utilizó a Jenofonte contra Platón, como discípulo más fiel de Sócrates. Es sin embargo notable que la cosmología y la teología estoica no hayan tenido en general reparo alguno en combinar diferentes imágenes paradigmáticas. Según los testimonios que poseemos, habló indistintamente ya del cosmos como organismo vivo regido por el alma cósmica, ya de la moral común de hombres y dioses, ya de una obra elaborada hasta la mayor perfección por un artista divino. No se dio importancia al hecho de que allí estuvieran implícitas las más diversas relaciones.

El cosmos es mecanismo en un sentido muy diferente allí donde se descarta por principio el pensamiento de un alma regente o de una divinidad creadora, es decir, en los atomistas. En ellos el cosmos puede ser llamado mecanismo en cuanto se origina en el hecho de que, entre las infinitas combinaciones posibles de átomos, existen "por sí" algunas que poseen una capacidad de resistencia y funcionamiento apropiada. Lo que en Platón y la Stoa es planificación y providencia, es considerado por Epicuro selección automática de los capaces de sobrevivir. Las combinaciones resultan también de las propiedades geométricas y físicas de los átomos "por sí mismos".

Poco resta decir sobre Aristóteles en este último párrafo. Podemos suponer que sabía describir gráficamente el cosmos en los escritos destinados al público filosóficamente instruido; así como también postergar en ellos la imagen paradigmática del artesano divino, a favor de las del organismo vivo y de la morada común de dioses y hombres. Pero no lo sabemos con exactitud. En los manuscritos conservados se habla muy poco de tales concepciones fundamentales; se analizan más bien fenómenos determinados, y no se proyectan imágenes cósmicas; no porque no puedan ser proyectadas, sino porque Aristóteles, conscientemente, no quiere hablar de ellas en un contexto científico.

En la extensa obra del peripatético Teofrasto sobre las doctrinas de los antiguos filósofos de la naturaleza, el capítulo sobre las doctrinas de los elementos parece haber sido uno de los más extensos y leídos. Eso no es asombroso. En la construcción de los sistemas de filosofía de la naturaleza todo depende, de hecho, de la elección del punto de partida. Ya los primeros presocráticos reconocieron que éste debe cumplir dos condiciones fundamentales: primero, debe ser estructurado tan simplemente que no sea posible retroceder hasta algo más simple, es decir, más originario; segundo, a partir de él la totalidad del cosmos cognoscible debe desarrollarse en un proceso evidente y concebible.

La primera de estas condiciones se cumple ya en Hesíodo. Lo que él presenta como caos, al principio de su *Teogonía*, es el vacío abismal que queda si abstraemos la limitación del cosmos por la bóveda celeste y la superficie terrestre, y si retrocedemos más allá de la diferenciación del espacio en día y noche y, respectivamente, luz y oscuridad.

En la misma línea, pero con más radicalidad, enseña Anaximandro que el origen es lo Ilimitado. Para él lo decisivo es aparentemente la oposición especulativa entre la esfera cósmica delimitada y diferenciada, y algo totalmente informe, indiferenciado e inabarcable. Ya es característico que en el lenguaje se reemplace el concepto todavía sustantivado de caos por un adjetivo neutral, "lo ilimitado" (τὸ ἄπειρον). Sin embargo, la cuestión de cómo surge de lo Ilimitado lo delimitado trae dificultades. Anaximandro declara tan sólo que de lo infinito se separan primero luz y oscuridad, pero no aclara cómo debe entenderse esto.

Eso mismo ha inducido a Anaxímenes a dar otro paso. Identifica a lo infinito con el aire, que sin duda se acerca más, entre los elementos comprobables, a la pura carencia de forma. Pero al mismo tiempo, el aire es capaz por sí mismo de adoptar cualquier forma. Anaxímenes introduce los dos conceptos de condensación y enrarecimiento, que señalan el camino por el cual el cosmos visible (por transformación cualitativa) puede originarse del aire.

Después de Anaxímenes tenemos que mencionar tres

nuevos puntos de partida muy importantes para la posteridad. El primero es el de Heráclito. Este no formuló en sentido estricto la pregunta por el elemento originario del cosmos, entendido como un punto inicial genealógico. Su imagen paradigmática es más bien la que representa en Hesíodo y Anaximandro el segundo paso: la alternancia de luz y oscuridad. Esta alternancia misma es lo más originario que hay. No se cumple sólo dentro del cosmos con el correr del día y del año, sino en cuanto al cosmos mismo. En una de sus sentencias, que ex profeso se limitan a hacer insinuaciones, llama al cosmos sin ambages "fuego que se enciende y se apaga según firmes medidas". Si el fuego está apagado, tenemos el mundo desplegado. Pero el fuego avanza nuevamente hasta un estado en que todo es ígneo y así prosigue el ritmo sin fin. Sin cuidado y en grandes líneas ha esbozado Heráclito el origen de los elementos de nuestro mundo a partir del fuego. Evidentemente, esto no le importó demasiado. Más importante es otro problema. Si llevamos al extremo (tal como debemos hacerlo) la ecuación de alternancia entre día y noche, entonces resulta que nuestro cosmos desplegado corresponde a la noche, y el estado de pura ignición al día. Hay sin duda en esto una valoración. El día es más perfecto que la noche, y el estado cósmico en el cual todo esté transformado en el fuego puro y uno será más perfecto que el actual.

Aquí se da también el punto de contacto entre Heráclito y Parménides, al cual debemos nombrar en segundo término. Su doctrina podría expresarse en la fórmula de que con él se corta completamente la conexión entre un origen elemental y el cosmos presente. Parménides habla de dos "mundos" que ontológicamente nada o casi nada tienen que ver uno con otro. De un lado está el ser puro, que no es más que ser. Del concepto del ser deduce que es inalterable, inmóvil e indiferenciado, pero también limitado "como una esfera". Frente a él está el mundo visible, en el cual ser y no-ser están mezclados y en continuo movimiento. El hecho de que el ser "visible" sea comparado con la luz y el no-ser con la oscuridad, muestra con evidencia la proximidad de Parménides, Hesíodo, Anaximandro y Heráclito. Pero lo decisivo es que Parménides ha establecido, como norma para todos los cosmólogos posteriores, las condiciones bajo las cuales algo puede ser

llamado verdaderamente "existente". Existente es ante todo sólo lo inalterable e indestructiblemente igual a sí mismo. Los presocráticos posteriores mantienen eso con firmeza. Lo que debieron abandonar, sin embargo, es la unidad, inmovilidad y carencia de cualidades del ser. Apenas sabemos cómo desarrolla Parménides en detalle el mundo visible a partir de la luz y la oscuridad (que sigue caracterizando, en el sentido de Anaxímenes, como "ligera" y "pesada"). Podría ser que no haya dado a esto ninguna importancia especial.

Junto a Parménides hay que mencionar en tercer lugar la doctrina de los pitagóricos, en cuyos detalles hasta hoy no se ha logrado penetrar con alguna seguridad histórica. Parece, sin embargo, que han caracterizado al número como la esencia elemental del cosmos y de las cosas en él. No sabemos qué consideraciones los llevaron a tal suposición. ¿Han sido consideraciones musicales, biológicas o incluso jurídicas? De cualquier manera, lo primordial para nosotros es que la perspectiva de conjunto ha cambiado con respecto a las teorías antes mencionadas. El número no es (no importa lo que originariamente haya significado entre los pitagóricos) un punto de partida en sentido genealógico, sino un principio de orden. Los sonidos forman un sistema que se puede expresar numéricamente, las generaciones biológicas están escalonadas según un número de años, y de igual modo el curso del sol y de la luna se entrelazan según relaciones numéricas fijas. Aun con peligro de describir de manera ligeramente anacrónica la situación, podemos decir que el número no es el elemento fundamental a partir del cual se desarrolla el cosmos, sino el principio formal según el cual el cosmos es configurado.

Pero pasemos ahora a aquellos filósofos que, en su doctrina de los elementos, trataban de adecuarse a la ontología de Parménides.

Importante e influyente hasta fines de la antigüedad fue la obra de Empédocles. Parece que de él provino la serie de los cuatro elementos, tierra, agua, aire y fuego, con valor canónico hasta el medioevo. Cada uno de esos elementos es "existente" en el sentido de carecer de origen, ser imperecedero e inalterable. Si el cosmos debe originarse de esos cuatro elementos, se concluye necesariamente que eso no puede suceder, a la manera de Anaxí-

menes, por enrarecimiento y condensación. Un ente no puede sufrir un cambio cualitativo. Sólo queda pues el camino de la mezcla cuantitativa. Ya hay un indicio de ello en la construcción del mundo de las apariencias, de Parménides, pero el principio de la combinación se desarrolla por primera vez plenamente con Empédocles, y después con Anaxágoras y los atomistas. La cualidad de los elementos sigue siendo la misma, sin variaciones. Infinita multiplicidad tienen sólo las proporciones según las cuales se combinan. Empédocles no vaciló (tal vez bajo influencia pitagórica) en determinar con exactitud, en casos particulares, esa proporción: así, los huesos se componen de cuatro partes de fuego, dos de agua y dos de tierra. Además, es el primero en emprender la separación del momento del movimiento, incluido por los filósofos más antiguos dentro de sus cosmogonías, y en adjudicarle un lugar especial entre los elementos. Hay dos potencias de las cuales parte el devenir del cosmos, toda mezcla de elementos y todo movimiento en general: el amor que une y la lucha que separa.

Emparentada con la doctrina de Empédocles, pero ensamblada más cuidadosamente es la doctrina de los elementos, de Anaxágoras. No se detiene en los cuatro elementos y sus cualidades. A primera vista resulta osado y extravagante su intento de atribuir a todas las cualidades empíricamente comparables el carácter del ser inalterable. El ser, que en Parménides era uno y carente de cualidades, se fragmenta en una cantidad ilimitada de partículas con innumerables cualidades constantes. Se hizo famosa su prueba, extraída de la dietética: comemos pan y bebemos agua, de los que se nutren nuestros cabellos, nuestra sangre, nuestros músculos y hasta nuestros huesos, etcétera. Pero como es imposible que en los entes una cualidad se origine de otra, es decir, que por ejemplo el pelo pueda originarse de algo que antes no era pelo, sólo puede concluirse que en el pan como en el agua existen ya partículas de pelo, sangre, etcétera, que luego se juntan simplemente con las partículas correspondientes del cuerpo humano. Así, Anaxágoras llega finalmente a la tesis general de que en cada cuerpo existen partículas de todo tipo, aunque en mayores o menores cantidades. La fisiognomía de un cuerpo se determina por aquella clase de partículas que lo constituyen en mayor cantidad.

Otro aspecto de la doctrina de Anaxágoras ha sido de mayor influencia que el que acabamos de ver. También Anaxágoras aísla, como Empédocles, el momento del movimiento; pero por "movimiento" no comprende, como aquél, el unir y separar, sino el poner en marcha según un plan. Consecuentemente, llama "espíritu" al principio del movimiento (*νοῦς*); y en él, por primera vez, la masa de los entes es puesta en movimiento por un Espíritu soberano y existente por sí. Este fue el pensamiento de su doctrina que ha sido alabado, sobre todo por Aristóteles. Es verdad que ya Parménides había estatuido una interrelación entre ser y espíritu; pero se trataba exclusivamente del conocimiento de un ser inmóvil por el espíritu. Por una grandiosa transformación, el Espíritu tiene en Anaxágoras la tarea de abarcar y gobernar la infinita cantidad de las partículas del ser y de ponerlas en un movimiento circular lleno de sentido. Por el espíritu se origina el cosmos.

El sistema atomístico de Leucipo y Demócrito se presenta ex profeso como una corrección de esta doctrina. También aquí se fragmenta el ser, por exigencia del mundo visible, en un número infinito de partículas indestructibles. Pero mientras que en Anaxágoras las partículas están provistas de todas las cualidades que muestran los sentidos, Demócrito retrocede un paso hacia Parménides. Las únicas cualidades que poseen esas partículas entitativas son de tipo geométrico. Poseen ciertas formas que las capacitan para enlazarse y construir de esa manera configuraciones visibles. Por lo demás, les faltan todas las cualidades sensibles, como color, gusto, etcétera. Estas son en sentido estricto, meras apariencias, tal como el segundo mundo de Parménides en que se mezclaban ser y no-ser.

Las partículas entitativas son absolutamente indestructibles y han recibido su nombre para la posteridad del hecho de que no pueden "ser divididas" (átomos). En su doctrina del movimiento, Demócrito se enfrenta resueltamente con Anaxágoras. Según él, los átomos están movidos desde la eternidad; sus combinaciones se cumplen "por sí mismas" de acuerdo con un principio que, según el aspecto que se acentúe, puede llamarse necesidad o azar. Queda excluido un espíritu que dé el impulso; no se trata de que no haya espíritu en absoluto, sino que es reducido a

la relación que ya tenía también en Parménides. Conoce el Ser, en el caso de Demócrito, las partículas entitativas, que como tales no son accesibles a las percepciones sensibles. También hay en última instancia un cierto retorno a Parménides, cuando Demócrito opone a las partículas entitativas el vacío como lo inexistente. La totalidad del universo es una composición de lo existente y lo no existente, en la que aquél es lo "lleno" y éste lo "vacío". Ambos son infinitos y eternos. A veces uno cree casi captar en las exposiciones de Demócrito su empeño en salvar de la ontología de Parménides, ante la subyugante impresión de los fenómenos captables por los sentidos, lo que puede ser salvado.

Con Platón entramos en un nuevo mundo, porque para él la pregunta por el cosmos está subordinada a otras más importantes. Esto se pudo observar ya en el capítulo anterior. El cosmos no le interesa como construcción que surge poco a poco del obrar conjunto de diversos elementos a partir de lo que sea, sino como resultado de un obrar dirigido hacia el Bien Supremo. Aunque ya Empédocles y Anaxágoras habían introducido fuerzas que ensamblan planificadamente los elementos, Platón las acentúa en forma por completo diferente. Su pregunta va dirigida en primera instancia a la acción justa, a la cual define como la acción con vistas al Bien y posibilitada por la ciencia del eterno Bien. Quien conozca este Bien y lo reproduzca con fidelidad en el actuar, será el hombre perfecto. Pero lo que el hombre no puede lo puede Dios. El cosmos es la obra de Dios. Si agregamos a esto cuán resueltamente es descripto todo obrar según la imagen paradigmática de la producción artesanal, pueden ser sentidos con facilidad los fundamentos de la doctrina platónica. En la cúspide está la divinidad. Sigue el Bien, hacia el cual se orienta la divinidad, en este caso, el cosmos paradigmático, único que existe verdaderamente. Tenemos finalmente el material, en sí amorfo, que es configurado por Dios, como copia del cosmos paradigmático. Recibe así, en la medida de lo posible, forma; pero nunca llegará a ser verdaderamente existente. Esta configuración subsiste como algo precario, devenido, cambiante y perecedero, en cuanto la voluntad de la divinidad no impide el perecer. Pero las cosas no terminan con la configuración del cuerpo cósmico. Puesto que lo animado es más

perfecto que lo inanimado, el cosmos recibirá también un alma.

En esa doctrina ha sido menos decisivo históricamente el papel de la divinidad (fuertemente modificada en la época postplatónica, si no eliminada) que la importancia que se dio a la pareja forma-materia. Platón creó el concepto de la materia como sustrato que necesita de configuración, aunque no el término lingüístico. Esta materia concuerda sin duda con todo aquello que desde Hesíodo llamamos origen; con lo uno que precede a toda diferenciación, y de lo cual toda diferenciación proviene. Sin embargo, no es la misma cosa. Si los presocráticos parten esencialmente de la imagen paradigmática de un árbol genealógico, y Platón, al contrario, de la de un artesano, la diferencia no se limita sólo a formas de ejemplificar, sino que atañe en ambos casos a toda la dirección del pensar. Cuando los presocráticos buscan el origen del cual todo surge, esto no significa de ningún modo que se hayan ocupado "solamente" de la materia de las cosas.

Dios, forma y material amorfo son en Platón los elementos de las cosas. Pero existe sobre ello, en cierto modo, una segunda capa de lo elemental. En el plano del material configurado tenemos, por una parte, el alma cósmica, y por otra, los elementos en el sentido más estricto, para los cuales Platón usó por primera vez aquella expresión (*στοιχείον*) que los romanos tradujeron por *elementum*. Vamos a bosquejar aquí la construcción de esos elementos como ejemplo del extraño filosofar de Platón, que combina sin miramientos muchas consideraciones y tradiciones. Dice Platón que, ya que el cosmos es una copia corpórea, debe ser asible y visible. La visibilidad lleva al elemento fuego y la asibilidad al elemento tierra. Pero entre estos dos debe haber un tercero que los conecta. Ya que la mejor conexión es la proporción matemática, este tercero debe estar en proporción con los otros dos. Si se tratara de superficies bastaría un solo miembro intermedio, pero como fuego y tierra son cuerpos, se necesitan dos miembros intermedios, es decir, agua y aire. Entonces el fuego es al aire como el aire al agua, y el aire al agua como el agua a la tierra. A esta deducción se agrega una segunda. Hay cinco cuerpos matemáticos elementales, con cada uno de los cuales está coordinado un elemento, a excepción del último; al fuego le correspon-

de el tetraedro, al aire el octaedro, al agua el icosaedro y a la tierra el cubo; al último de los cuerpos regulares, el dodecaedro, no corresponde ningún elemento físico designable. Cada uno de estos cuerpos consiste en superficies, y éstas a su vez pueden descomponerse en triángulos de una cierta clase regular. Con esto se ha llegado al último punto, en el cual lo que configura y el material configurado constituyen todavía una totalidad. Es la figura geométrica más elemental, que todavía no posee corporeidad en un sentido físico estricto, pero que ya está en el ámbito de la intuición sensible. En último término, todo el cosmos visible se construye a partir de triángulos planos. Más allá de ellos sólo existen Dios, la forma pura y lo puramente amorfo.

Nada queda por decir aquí sobre esta especulación tan peculiar.

A este respecto se ve muy claramente cómo Aristóteles adopta lo platónico y lo transforma por completo. En una obra perdida parece haber diferenciado expresamente entre los orígenes (*ἀρχή*) y los elementos (*στοιχείον*). Menciona tres orígenes, pero falta la divinidad: la materia, la forma y la pérdida de forma. Destaca con eso que además de la materia en sí, amorfa y fútil, no existe sólo la forma y el camino a la configuración, sino también la desintegración, la pérdida y la insuficiencia de ella; en resumen, la negación de la forma que se opone a la posición de la misma. Todavía el pensamiento de la Edad Media ha manejado el extraño concepto que Aristóteles acuñó para eso (*στέρησις*); es probable que ya en la antigüedad haya sido traducido como *privatio*.

La divinidad en sus dos estratos, lo eternamente movido y el motor inmóvil, no figura en las listas aristotélicas de los orígenes que conocemos, por más que la materia sea configurada sólo por el movimiento y que a su vez pierda su forma por él.

En cuanto a elementos, menciona cinco. Por un lado están los cuatro elementos de Empédocles, de los cuales cada uno tiene su lugar natural en el cosmos total. Cada elemento se mueve hacia su lugar o es movido fuera de él. Además, los cuatro se transforman uno en otro, sin pausa. En una aguda oposición a Demócrito, Aristóteles afirma como hipótesis posible y necesaria la transfor-

mación genuinamente cualitativa de los elementos, más allá de la mezcla cuantitativa.

Los cuatro elementos alterables dominan el espacio hasta la luna. Más allá de la luna está el espacio del quinto elemento, que de acuerdo con su naturaleza, se mueve en círculo y nunca abandona su lugar natural (excepto, tal vez, cuando algo de él entra en el alma humana). Es el elemento etéreo, divino, que no sólo está separado espacialmente de los elementos restantes, sino que tampoco se transforma nunca en uno de ellos. Esta doctrina del quinto elemento, llamada en latín, desde fines de la antigüedad, *quinta essentia* (de donde nuestra expresión "quintaesencia"), junto con la doctrina sobre la eternidad del cosmos, intrínsecamente ligada con ella, fue registrada por los antiguos historiadores de la filosofía como la parte más notable de la filosofía natural de Aristóteles. No sabemos si esto tiene algo que ver, ni en qué grado, con el sistema platónico de los cinco cuerpos geométricos elementales.

No hay mucho para decir sobre la doctrina de los elementos de Epicuro. La antigüedad le objeta haber copiado simplemente la de Demócrito. Esto es, ciertamente, bastante verídico. Sin embargo, existen algunas modificaciones que en sí importan poco, pero que prueban, a pesar de todo, que la orientación de conjunto fue diferente en Epicuro. Demócrito se propuso conciliar en lo posible la ontología parmenídea con los fenómenos visibles. Para Epicuro, cien años más tarde, la doctrina de Parménides era mucho menos actual que todo lo desarrollado, poco antes de él, por Platón y sobre todo por Aristóteles. Por más que nuestros conocimientos sobre Epicuro sean hasta hoy fragmentarios, podemos suponer sin más que las correcciones que aplicó al sistema de Demócrito trataban de adecuarse al nuevo estado del problema. Conciernen sobre todo a la esencia del átomo. No hay más formas y movimientos arbitrarios; en especial, el movimiento originario de los átomos consiste en él exclusivamente en la caída vertical, la que es perturbada por una desviación incausada de un átomo individual, con lo que se llega a las combinaciones de átomos y finalmente a la formación de mundos enteros.

Por último, no es fácil penetrar en la doctrina de la Stoa. La tradición antigua habla con notable complacencia de "opiniones estoicas" en forma global, sin informarnos si

se trata de teorías de la Stoa del helenismo temprano (que se apoyaba fuertemente, según parece, en la escuela socrática no platónica y también en Heráclito) o de las de la Stoa tardía aristotelizante. Aun cuando se mencionan nombres como Zenón o Crisipo, no estamos seguros de que tales menciones se hacen por un real conocimiento del desarrollo de los problemas. Esbozaremos tan sólo lo que es fundamental y claro.

La Stoa diferencia básicamente entre un ser propio y uno impropio. El ser propio es aquel capaz de actuar y sufrir. La Stoa llama cuerpo a lo que posee esta capacidad. Incorporéas, es decir, existentes en un sentido impropio, son en principio tres cosas: tiempo, espacio — en parte lleno de corporeidad y en parte vacío, es decir, presto a recibir cuerpos — y por último los contenidos de los pensamientos y palabras de los hombres, las proposiciones y los conceptos generales. A estas tres cosas no se puede atribuir ni actividad ni pasividad, es decir, tampoco un ser real. Inversamente, no sólo los elementos perceptibles son corporales, sino también la divinidad y el alma, además de las pasiones y virtudes, pues todos ellos ejercen sin duda indiscutiblemente ciertos efectos. La Stoa ha llevado esta tesis suya hasta sus consecuencias más extrañas.

En esto se evidencia, por cierto, que el concepto estoico del cuerpo y su respectiva distinción entre ser propio e impropio se ha desarrollado en completa oposición a Platón y al platonismo. La Stoa se concentra sobre un problema de triple articulación: cómo podía hacerse comprensible y representable la actuación de los paradigmas platónicos sobre la materia; de la divinidad incorpórea sobre el cosmos visible; y del alma incorpórea sobre el cuerpo humano. Llega con esto a los principios de que lo efectuante y lo efectuado deben pertenecer al mismo modo de ser, y de que actuación y padecimiento de actuación pueden ser admitidos y comprobados sólo en el ámbito de lo corporal. Así, los paradigmas e Ideas platónicas se reducen a pálidos conceptos generales sin existencia propia; por el contrario, el concepto de la corporeidad se amplía y eleva de rango hasta tal punto, que se vuelve evidente la alusión polémica contra Platón y en parte contra Aristóteles. Por más que se hayan combatido entre sí, Epicuro y los estoicos concordaban en este

empeño por superar a Platón. No se negará que la Stoa procedió con mayor audacia y cuidado.

El ser es caracterizado, como vimos, por la acción y el padecimiento. Se sigue de esto que el devenir del cosmos debe explicarse como la acción de un principio configurado y causante sobre una materia pasiva y configurable. La Stoa llama a aquel principio, en primer lugar, "naturaleza" en el sentido de una fuerza racionalmente rectora, que aparece ya ocasionalmente en Aristóteles. Esta naturaleza es comparada además con el artesano divino de los socráticos, con el fuego dotado de razón de la cosmología heraclítea, con un alma cósmica tal vez pitagórica, pero en todo caso presocrática, y por último con el Zeus de la creencia y de la poesía.

De la materia, en sí carente de cualidades, surgen los cuatro elementos con sus cualidades, bajo la influencia del principio actuante: el fuego caliente, el aire frío, el agua húmeda, la tierra seca. El quinto elemento de Aristóteles es rechazado, pero se asigna al fuego un lugar especial. El fuego es el portador corpóreo de la naturaleza artesanalmente creadora; la Stoa va tan lejos bajo la influencia de Aristóteles, que distingue expresamente entre un fuego celestial y otro terrenal.

También sigue a Aristóteles en el dejar que los elementos se transformen cualitativamente unos en otros. Pero de manera característica acentúa otro aspecto. Para Aristóteles la continua transformación de los elementos es la expresión de la inestabilidad de todo lo terrestre. La Stoa pretende, por el contrario, probar la unidad orgánica del cosmos. Todo está conectado con todo, y donde los atomistas hablan de una combinación mecánica los estoicos desarrollan la teoría bastante oscura y forzada de que todo puede ser entremezclado de tal manera que las cualidades particulares no se dan más una junto a otra, sino que se interpenetran sin descanso.

En la Stoa de Crisipo, por último, se origina una distinción muy influyente en la doctrina del fuego. No bastaba con dividir el fuego elemental en dos clases. Tanto para el sentir general como para la teoría de ciertas escuelas médicas, el sustentáculo de la vida orgánica era sin duda lo caliente, aunque no en forma de fuego, sino de aliento cálido (*πνευμα*), con el cual se identificaba primero el aire inhalado, pero que luego fue concebido como pneuma

interno e innato. Este concepto de pneuma se extendió cada vez más. Finalmente se convierte en el pneuma que penetra en diferentes gradaciones todo el mundo. Las cualidades de las cosas particulares se transforman en corrientes neumáticas que se han desprendido de la materia por efecto de la razón configuradora. Pneuma es, finalmente, lo que crea la unidad interna de los organismos vivos con su propia fuerza de cohesión.

No hemos de seguir más con esto. Según lo que conocemos hasta hoy, la Stoa clásica ha recibido influencia de todo tipo y se ha empeñado en tomar en consideración los puntos de vista más diferentes. La consecuencia fue un sistema de muy poca claridad. No es extraño que a fines de la antigüedad se haya tratado de simplificarla. Predomina en ella un platonismo, que se completa con componentes aristotélicos y estoicos.

### 3. LA TEOLOGIA

En este campo, más que en cualquier otro de la filosofía natural, es importante la influencia de las consideraciones extrafilosóficas y prefilosóficas.

Ya en su forma más antigua accesible para nosotros, la religión griega nos muestra una notable amplitud. Por un lado, existe siempre en forma permanente un núcleo de religiosidad auténtica e indudable, para la cual la divinidad es simplemente la potencia que viene en auxilio de un hombre particular en determinada situación apremiante. Cuando se mira retrospectivamente, de esa divinidad sólo se sabe que se ha manifestado ante el ruego de un creyente, en cierto lugar y de cierta manera. La oración comprende, según esto, cuatro partes: invoca a la divinidad, le presenta su causa, se refiere a lo realizado como ofrenda a la divinidad, y por último a los signos anteriores de la potencia divina que espera se van a repetir. Alrededor de este pensamiento central se agrupan, por de pronto, algunas representaciones muy generales. Divino es todo lo que está más allá del mundo humano, es decir (en los estratos muy arcaicos del pensamiento), los límites terrestres extremos hacia norte, sur, este y oeste, países en los cuales moran o los mismos dioses o pueblos de una especie particular que mantienen continua-



mente un trato confidencial con los dioses, y que nosotros no conocemos. Divino es sobre todo lo que está debajo y encima de la tierra; naturalmente, hay una diferencia; sólo los dioses, desde las alturas, intervienen activamente en la vida de los hombres. Hay por último concepciones muy arcaicas, pero que han subsistido largo tiempo, según las cuales existen aún sitios en el mundo humano en los cuales los dioses permanecen y hasta moran con gusto. En ellos son tan posibles las distancias alejadas, como la mayor proximidad.

Según su esencia, estos dioses son simplemente los más fuertes. Logran todo lo que los hombres no pueden y tienen todo lo que el hombre desea. Son, en cierto modo, hombres "superlativos". Lo que el hombre posee esporádica e indigentemente, sólo con insuficiencia, la divinidad lo posee siempre y por completo. Todavía en Aristóteles esta concepción jugó un papel considerable. La divinidad está libre de preocupaciones, enfermedades y muerte, pensamiento que fue a su vez subrayado por Epicuro en su teología. La relación de esa divinidad con los hombres es (tal vez desde un principio) ambigua, pues por un lado el hombre se dirige a Dios porque necesita ayuda y confía en que él quiere y puede ayudarle, y por otro está consciente de que la divinidad puede hacer, en su supremacía, lo que quiera. Dios enaltece y humilla a su arbitrio. Da a los hombres señales de lo que es oportuno hacer. Pero esas señales nunca se dan unívoca y directamente: no sólo porque el lenguaje de los dioses difiere del de los hombres, sino también porque aquéllos dejan expreso que la comprensión de esas señales dependa de los hombres.

Por último hay que hacer notar que los dioses poseen, en distintos grados, individualidad. Algunos grandes dioses, como Atena y Hermes, Apolo y Artemisa, se destacan marcadamente. Otros aparecen más desdibujados, como los dioses astrales, que están en extraña situación porque permanecen ligados, a pesar de su divinidad, a una órbita fija sin poder abandonarla; les es imposible pedir la ayuda del dios sol. Otros dioses están en el límite entre la individualidad y el carácter de fuerza divina anónima, cuya presencia se puede sentir sin que cobre forma: las musas, las gracias, las erinias, las ninfas, etcétera.

También se puede renunciar a darles un nombre, hablándose más bien de lo divino en general.

Por el contrario, la individualización puede llevarse mucho más allá de lo que descubre la fe piadosa. Aparecen relatos sobre la vida y aventuras de los dioses, que nada tienen que ver ya con las esperanzas y temores de los hombres. Se trata del mito, una forma muy notable por su extensión. Los romanos y germanos la poseían sólo en atisbos temerosos. La relación del mito griego con su religión seguirá siendo siempre, en última instancia, un enigma. La mayor parte de los relatos, joviales y dudosos, sobre los amoríos y riñas de los dioses, son reconocidamente incompatibles con la imagen de lo divino en que se basa la religión. Los griegos, sin embargo, permiten pacíficamente que coexistan. Todavía más: los griegos saben perfectamente que aquellos relatos se basan en general en invenciones de poetas influyentes, y sin embargo se les concede autoridad y se admite su derecho a ser considerados como teología auténtica. Pueden llegar hasta situaciones extremas, como la de Troizen, ciudad del Peloponeso que instauró un culto del héroe Hipólito basado en los datos que ofrecía el drama homónimo de Eurípides y que son, en su mayoría, invenciones. También es probable que no haya sido el culto del dios Eros el que inspiró al poeta Hesíodo, sino que más bien su instauración sea posterior y en virtud de la "Teogonía" hesiódica.

Es, pues, con este mundo multiforme y significativo que se enfrenta la filosofía. Puesto ante la razón especulativa, tal mundo debía derrumbarse. (Este problema ya ha sido tratado brevemente en pág. 53 y ss.) Por otra parte, era familiar a los hombres, por su larga tradición y por su constante presencia en festividades y representaciones de poetas. El atacarlos no estaba, pues, del todo exento de peligros. Si miramos a los primeros presocráticos, vemos por de pronto que su intención es en apariencia construir un cosmos del cual las manifestaciones individuales e históricas de lo divino estén excluidas. Lo que era milagro y señal para la creencia: caída de un rayo, terremoto, nacimiento de monstruos, fue reducido a causas comprensibles y naturales. Seguramente no fue Epicuro el primero en señalar como tarea de la filosofía liberar al hombre, con ayuda de la ciencia, del miedo a los dioses supraterrrenales e infraterrrenales. Ya a Demócrito

podemos atribuir ese programa, y tal vez, hasta a los viejos milesios.

Por otro lado, queda abierto un espacio para lo divino en general. Sin embargo, no es el espacio de abajo: la idea de un submundo divino por debajo de la tierra humana, es eliminada de una vez por todas por la cosmología filosófica de Anaximandro. Sólo de vez en cuando intenta el mito de Platón y de sus discípulos esbozar con fines edificantes y monitorios profundas imágenes de mundos subterráneos, provocando con ello, por cierto, la burla irónica de los epicúreos. Es diferente el caso del ámbito de las alturas de aquel espacio que abarca al cosmos en conjunto. Allí puede subsistir la presencia de lo divino, pero subordinado al orden cósmico comprensible. Las cualidades que se le atribuyen son sobre todo las de la inmutabilidad y perfección, ambas sensorialmente perceptibles en el cielo puro que está más allá de las nubes y en la regularidad inalterable de los movimientos astrales. Podemos creer sin dificultades que Anaximandro llamó divino a lo Ilimitado que circunda al mundo; es más extraño que haya dicho que "gobierna" al mundo. Si eso es correcto, probablemente sufrió la influencia de la doctrina de Tales, para quien la tierra flota sobre el agua originaria como un barco. Es hasta posible que ya Tales haya añadido (lo que resulta fácil de suponer) un piloto al barco. Pero, sea como fuere, tal teoría sigue siendo abstracta y especulativa. Un infinito caracterizado como inmortal no tiene nada en común con los dioses de la fe y del mito.

Los testimonios sobre Anaxímenes parecen indicarnos que distinguió por primera vez dos grados de lo divino. Creeremos sin más que ha llamado divino al aire ilimitado. Pero también hizo que de este aire se originaran dioses. Respecto a esto es difícil imaginar otra cosa que los astros que atraviesan el espacio aéreo. La situación es característica en Parménides. Encontramos allí una divinidad que revela al poeta aquella verdad que el hombre no puede descubrir como hombre; esta divinidad tiene en principio, pues, la misma tarea que la musa de Homero y Hesíodo. Pero en Parménides se llama *Dike*, y mora en el portón que separa el día de la noche. Ante todo, la noche es la opinión errante y el día la verdad; pero debemos acordarnos también del cambio cósmico de día y no-

che, paradigma de todo orden. Este cambio se cumple dentro de límites fijos cuya transgresión es injusticia en el sentido más estricto. Esta fue ya la concepción de Anaximandro y de Heráclito. Parménides agrega una divinidad que evidentemente debe supervisar el cumplimiento de este orden.

Tenemos después otros dioses dentro del mundo de la opinión. Una primera divinidad rige en general el devenir y perecer. Es apropiado que more en la región de la luna aquel astro que participa, visiblemente, tanto de la inmutabilidad de las cosas celestiales como de la mutabilidad de las cosas terrestres. De esa divinidad procede finalmente la totalidad de las otras fuerzas divinas. Parménides adopta aquí conscientemente el estilo teogónico de Hesíodo, y debemos pensar que tales dioses pertenecen a la apariencia, de igual modo que el cosmos en el cual actúan. Es importante, pues, que el ser verdadero sea para él imperecedero e inengendrado, pero no divino.

Podemos pasar de aquí directamente a Anaxágoras. El Espíritu, que según él pone en movimiento a las partículas del ser, sabe todo y reina sobre todo, pero no es divino. Es probable que no nos equivoquemos al pensar que Anaxágoras ha evitado intencionalmente ese concepto demasiado recargado. Su astronomía lo llevó incluso a un conflicto con el Estado ateniense. Su teoría de que el sol y la luna consisten en trozos de materia terrestre que se han vuelto incandescentes por el movimiento rápido, no podía concordar más con la adoración piadosa de Helios y Selene. Hasta el Sócrates platónico, que, por lo demás, no fue enemigo de la filosofía natural, se distanció discreta pero claramente de esa teoría. Eso no impidió, por cierto, que los contemporáneos sintieran como paralelos los procesos de Anaxágoras y de Sócrates.

Si permanecemos aún en los presocráticos, debemos destacar por sobre todo, además de lo dicho, tres formas de teología.

I. De Jenófanes parte un ataque directo contra el concepto de divinidad propio del culto, y sobre todo contra el concepto mitológico de la divinidad. No se da por satisfecho, como los jonios, con la inclusión de lo divino en la construcción del cosmos, sino que pregunta por la esencia de lo divino en sí. La divinidad es radicalmente diferente del hombre, tanto en cuanto a las categorías étic-

cas como a las físicas. Se hicieron famosos los ataques de Jenófanes contra la inmoralidad de los dioses homéricos, que hacen todo lo que está prohibido entre los hombres; robar, cometer adulterio y engañarse mutuamente. Los dioses, en verdad, deben estar en posesión de todas las virtudes, tesis ésta que provocó (según parece) oposición en la época de los sofistas, pues la virtud es la superación de un defecto, y si los dioses fuesen virtuosos, por ejemplo, valientes, eso significaría evidentemente que antes estaban inclinados a ser cobardes y que después por su valor han superado esta cobardía. Pero esto está en contradicción con nuestra imagen de la perfección completa de Dios. Veremos todavía cómo hizo frente Aristóteles a tal objeción.

En cuanto al aspecto físico, Jenófanes ha rechazado expresamente la representación antropomórfica de los dioses. Dios no se asemeja a los hombres ni en figura ni en pensamiento. Es también único. (Jenófanes pertenece a los pocos filósofos de la antigüedad que han defendido un monoteísmo puro. Los restantes conservan la multiplicidad divina del culto o consideran un dios supremo entre un grupo de dioses subordinados.) Su figura es esférica. Pensar, querer y realizar son en él una y la misma cosa. Realiza sin esfuerzo lo que desea. En un antiguo relato, cuya autenticidad, empero, no está garantizada, se afirma del dios de Jenófanes que está más allá de movilidad e inmovilidad, de limitación e ilimitación.

Heráclito fue en apariencia muy influido por Jenófanes. Se vuelve contra los cultos que desconocen la esencia de la divinidad, le atribuyen forma humana y también regocijo ante sacrificios sangrientos. Habla de lo uno, lo único sabio, que quiere y no quiere ser llamado Zeus. Que sólo Dios es sabio (*σοφός*) ha sido plasmado vivamente en el relato de los siete sabios que se formuló por primera vez en tiempos de Heráclito. De aquí es adoptada la sentencia por Platón y por su discípulo Heráclides, en una nueva formulación citada con mucha frecuencia. Según su relato, Pitágoras fue el primero en decir que él era un mero amigo de la sabiduría (*φιλόσοφος*), pues realmente sabio sólo es Dios.

II. La teología de Jenófanes y Heráclito conduce a un conflicto abierto de la filosofía con la imagen que el culto tiene de la divinidad. De un lado se da la justeza abstrac-

ta de una teología que en forma inflexible busca una imagen lo más pura posible del ser supremo, y del otro el peso total de una tradición antiquísima cuyos rasgos fundamentales se repiten en todo pueblo. No es asombroso que algún tiempo después de Jenófanes se haya buscado el camino de ciertas concesiones. Tal el caso de la teología de Demócrito, que en apariencia fue retomada por Epicuro en sus partes esenciales.

Demócrito caracteriza como opinión errónea de generaciones anteriores la de que haya dios en el cielo estrellado y que exista un submundo. Pero esto no excluye de ninguna manera la aceptación de dioses en general. Los dioses son composiciones antropomórficas de átomos, impercederas o especialmente duraderas, que suelen ser más grandes y bellas que los hombres. Desde algún lado ingresan en el mundo humano y aparecen a los hombres durante la vigilia o el sueño. Algunas de estas apariciones son de efectos favorables; otras, desfavorables. Por eso debe rogarse para ser partícipe de apariciones favorables.

Todo ello se aproxima asombrosamente a las creencias tradicionales fijadas en el culto y el rito. Se tiene la impresión de que entra aquí en juego una especie de resignación. El dios de Jenófanes es inaccesible. Sin más, no se puede pasar por alto el consenso de los tiempos y de los pueblos en tal dios. Se trata, pues, de adecuarse en lo posible a este consenso universal, que constantemente informa acerca de nuevas apariciones de dioses con forma humana.

De manera notable oímos hablar aún de un planteo teológico completamente distinto. Entre las formaciones de átomos una ocupa un lugar privilegiado. Es la forma de la esfera, que se halla ligada con el fuego y con el espíritu y que además puede representar lo divino. No conocemos los detalles de esta tesis. Sólo tenemos la impresión de que en ella los elementos de la doctrina de Parménides y Anaxágoras están de nuevo combinados.

III. En cierto sentido, se puede considerar como fórmula conciliadora un último aspecto de la teología presocrática. Pasa a segundo plano la pregunta por la esencia y lugar de la divinidad y se concentra en la pregunta por su forma de acción. Nace así el pensamiento teleológico que puede ser referido, basándonos en textos, a tres raíces

ces diferentes. Hemos nombrado ya una. Las construcciones jónicas del globo terráqueo llevan fácilmente a la imagen de un supremo constructor divino que obra según un plan. Parte la segunda de un pensamiento arcaico que podría caracterizarse casi como un motivo mítico: el de que el hombre está en lamentable desventaja física frente a todos los animales; para refutar esto se demuestra que, al contrario, la organización física del hombre está planeada con tal excelencia que sólo puede concluirse que es objeto de la preocupación especial de Dios. Finalmente, hay que recordar la difundida concepción que está ya implícita en Homero cuando llama a Zeus "Padre de dioses y hombres". Si bien el mito habla raras veces de ello, fue seguramente una creencia difundida la de que los dioses cuidan y vigilan el género humano. De esto nace la teleología filosófica. Todo está ordenado de tal modo que no puede ser mejor. Esta sentencia, por lo que sabemos, fue pronunciada por primera vez por el tardío Diógenes de Apolonia. Se puede dudar de que este presocrático, considerado en general de segundo orden, la haya creado. Ha sido grande su influencia sobre Jenofonte, Platón y más tarde, sobre la Stoa.

No es simple hablar de la teología de Platón. En los primeros diálogos lo divino está completamente ausente. Sócrates acepta la voluntad divina por una devoción sencilla e incuestionada; el *daimonion* está a su lado como consejero; pero Platón parece haber querido dejar en la semioscuridad lo que ese *daimonion* era realmente. El *Eutifrón* se presenta como disputa acerca de la devoción. Pero al lector atento no se le escapa que lo teológico no es más que un material sobre el cual se quieren aclarar determinados hechos lógicos y ontológicos. También en los grandes diálogos clásicos lo teológico permanece por lo general en una semioscuridad particular. Se habla de ello preferentemente en los mitos, es decir, en aquellas exposiciones en las cuales el pensamiento se aleja, más allá de lo comprobable, a regiones a las que sólo tradiciones venerables prestan apoyo. En qué medida ha tenido Platón por filosóficamente consistentes los famosos mitos del *Gorgias*, la *República* y el *Fedro* (para señalar sólo estos tres casos), nunca lo sabremos.

Hay que destacar sin embargo tres complejos esenciales. En la *República*, Platón ha establecido "directivas teoló-

gicas" a las que deben ajustarse los poetas. Son dos. En primer lugar, Dios es bueno, y en consecuencia sólo puede ser origen de lo bueno; no se sabe de dónde viene lo malo, pero en ningún caso de Dios. En segundo lugar, Dios es simple e inalterable. Nunca aparecerá, pues, en formas extrañas, engañando a los hombres con tales apariciones.

Con el segundo principio se quita todo fundamento a las epifanías de seres divinos, de tanta frecuencia en cultos y mitos. El primer principio aproxima, por un lado, la divinidad al "Bien", el concepto central de la ontología platónica; por otro lado, también puede favorecer una tesis que invierte los conceptos: no es Dios el bueno, sino que los hombres llaman Dios a lo que consideran bueno y fructífero. Más tarde encontraremos de nuevo esta tesis.

Luego tenemos el *Timeo*, que es por cierto un mito, el más amplio de todos, que contiene aserciones que no podemos dejar aquí de lado. Hallamos en él al artesano divino ya mencionado, que construye el cosmos visible mirando el paradigma eterno espiritual. La esencia dominante de Dios es también aquí el ser el Bien. Construye el cosmos porque es bueno. Luego no se puede preguntar por la naturaleza y sitio de este dios supremo. Pero no está solo. Junto a él es divina el alma cósmica y también la jerarquía de los astros.

El elemento teológico está acentuado al máximo en las *Leyes*, la última obra de Platón. Ese estado justo es fundado aquí directamente en el ejercicio correcto del servicio divino, y en que los ciudadanos tengan opiniones correctas sobre la divinidad. Por tales opiniones correctas se comprenden tres puntos: primero, que existen dioses en general (sobre esto hablaremos luego); segundo, que los dioses cuidan a los hombres; tercero, que no pueden ser seducidos ni por oraciones ni por regalos. Frente a la protección que se espera confiadamente, está la pura inmutabilidad.

Junto a estas cosas, han llegado a tener gran significación muchas afirmaciones particulares de Platón. Pienso aquí menos en la justicia retributiva que la divinidad ejerce sobre la vida ultraterrena del alma que en el famoso pasaje del *Banquete* en que Eros es definido como demonio, como un ser intermedio entre dioses y hombres. Sobre todo en la época imperial romana se ha desarrollado una demonología a partir de este pasaje. Los demonios

son seres invisibles pertenecientes a la región aérea, que comparten con los dioses la eternidad y con los hombres la mutabilidad en las pasiones. Ellos son quienes aparecen a los hombres, haciéndoles sentir ora su furia, ora su favor. La teoría como tal puede haberse originado inmediatamente después de Platón, pero sólo fermenta y adquiere importancia en la atmósfera extraña de la antigüedad tardía.

La doctrina de Aristóteles parece haber sido en gran parte una corrección explícita de la de Platón. Expuso su teología sobre todo en un diálogo, hoy perdido para nosotros. De un resumen se infiere que también distinguió dos estratos diferentes de lo divino, sólo que determinando los detalles de modo muy distinto que en Platón.

Tenemos por de pronto un dios supremo, el espíritu puro (*νοῦς*); la influencia de Anaxágoras no puede desconocerse. El espíritu puro permanece en sí mismo inmóvil por toda la eternidad. Su vida es el pensar puro, dirigido hacia el objeto más perfecto, es decir, hacia sí mismo. Es, pues, el espíritu que se piensa a sí mismo, el cumplimiento perfecto del mandato délfico "Conócete a ti mismo", y al mismo tiempo el arquetipo de aquella forma de vida que para Aristóteles es la más alta en la esfera humana: la vida del pensamiento contemplador e investigador. Pero este espíritu también es, en su inmovilidad, un motor: no por ser creativamente activo como el artesano platónico, sino por ser según su esencia el bien al cual todo aspira. Su mero ser el bien tiene el efecto de que todo tienda a parecersele, y este afán se transforma en los múltiples movimientos del cosmos. El movimiento no parte, pues, en sentido estricto, de Dios (que puede ser comparado, en su completa autosuficiencia, más bien con la divinidad epicúrea que con la de Platón), sino que tiende a él; por lo que se conserva también un vínculo que Epicuro no reconoce.

Más aquí del dios supremo tenemos la región divina del cosmos, representada en parte por los astros que rotan eternamente, y sobre todo por el "quinto elemento", el éter divino, con el cual está coordinado el movimiento circular como su movimiento natural. En cuanto circunda al cosmos, el cosmos mismo puede llamarse divino.

Esta divinidad no se agota naturalmente por completo

en la cualidad física del eterno rotar. Los astros son, al mismo tiempo, seres vivos, animados, que siguen su órbita por libre decisión. Sin embargo no nos resulta claro cómo armonizó Aristóteles el aspecto físico y personal de las divinidades astrales.

Por lo demás, es importante aun la relación existente entre espíritu divino y humano. Aristóteles parece haber mantenido durante toda su vida la opinión de que el espíritu humano desciende de la región supralunar divina y entra en el cuerpo "desde afuera".

En lo que respecta a Epicuro, es imposible desconocer que se trata, por lo menos en algunos rasgos fundamentales, de una síntesis de pensamientos de Demócrito y Aristóteles.

Proviene de la influencia de Demócrito el que Epicuro rechace toda interpretación teleológica del cosmos. El cosmos no es ni eterno ni divino, ni tampoco es configurado con miras a la máxima perfección por un artesano divino, sino que es percedero y originado por sí mismo en la conjunción de átomos. Epicuro rechaza lo que fue en Platón y Aristóteles la prueba más importante de que hay un espíritu divino en juego, es decir, la regularidad matemática de los movimientos astrales. La matemática es para él un pseudoarte que trata sólo de disimular lo incalculable de aquellos movimientos, que es lo único que en realidad se puede comprobar. El cosmos en total es una estructura imperfecta, al extremo de que de ningún modo puede acercarse a la divinidad.

Cuando Epicuro polemiza contra la teoría platónica del artesano divino, es bien evidente que no aprovechó sólo las polémicas de Demócrito contra el "espíritu" de Anaxágoras, sino también las polémicas de Aristóteles contra el diálogo platónico *Timeo*.

También es demócriteo su denodado intento de probar que los dioses tienen figura humana; por cierto, no habla con gusto de las apariciones divinas diurnas y nocturnas a las que se refiere Demócrito. Se complace en destacar, al contrario, que tal doctrina no sólo puede contar con la aprobación de todas las épocas y pueblos y la figura humana ser considerada como la más bella, sino que esa figura es la única, dentro del ámbito de nuestra experiencia, apropiada para constituirse en vehículo portador del

pensamiento. Ya Aristóteles señaló expresamente, contra la doctrina pitagórica de la transmigración de las almas, que (entre los seres terrestres) el cuerpo humano es el único cuya organización puede servir de instrumento al espíritu. Epicuro sólo radicalizó ese pensamiento.

Finalmente, lo que dice sobre la vida de los dioses está muy influido por Aristóteles. Completa aquí una tendencia que estaba incluida sin duda en el camino de éste, quien había descrito al dios supremo como un pensamiento que descansa y piensa en sí mismo. Epicuro corta todo vínculo entre dios y el mundo generado. Los dioses moran completamente aislados en un ámbito extracósmico, sólo entregados a su bienaventuranza. Y así como en Aristóteles la vida de la divinidad debe comprenderse como arquetipo en la más alta forma de vida humana, lo mismo debe suceder con Epicuro. Sólo que en él no se pone en primer plano el pensar de un filósofo aislado, sino la alegre sociabilidad de un grupo. Tal sociabilidad también da contenido a la vida de los dioses.

Se sigue afirmando además que nos llegan de los dioses ciertas señales. De otra manera no sabríamos nada de ellos. Debemos prestar atención a esas señales. Pero de ninguna manera significan el abandono, por parte de los dioses, de su autosuficiencia; que se inclinen hacia los hombres o sean permeables a sus ruegos. Epicuro señala, con más energía aún que Platón, que Dios no conoce ni favor ni enojo y que nunca se deja influir por oraciones y sacrificios.

Es probable que en la teología de la Stoa hayan confluído aún más corrientes tradicionales. Tenemos la impresión de que sus aspectos particulares no se distinguen claramente ni se confunden por completo. Oímos a menudo de una doctrina estoica común, sin que sepamos qué se debe entender por ello con exactitud: o un corte transversal a través de las tradiciones de la escuela, o la doctrina canonizada de un estoico destacado.

Lo mejor es que nos atengamos a uno de los pocos pasajes en que se describe de primera mano y sólo con ligera coloración polémica, la teología de Zenón y Crisipo. En Zenón conocemos cinco formulaciones del concepto de lo divino. Primero se manifiesta Dios como ley que ordena en toda la naturaleza lo que hay que hacer y lo que no.

Eso proviene evidentemente de Heráclito, quien fue el primero en hablar, de manera similar, de una ley divina de la que dependen todas las leyes humanas; a lo que se agrega el pensamiento de que Dios representa, más allá del rey terrenal, la encarnación animada de la ley para todos.

En una segunda dirección, Dios es el éter. Tenemos aquí el empleo y corrección de una tesis aristotélica. El éter de la Stoa no es el quinto elemento tal como lo hemos encontrado en Aristóteles, sino una especie particular del fuego, justamente de aquel fuego que ya encontramos antes en Heráclito. Y así como en Heráclito el fuego acoge en su seno al cosmos en la conflagración universal, para despedirlo más tarde de sí, del mismo modo acontece en los estoicos. En cuanto Dios es fuego, existe alternadamente para sí mismo y luego de nuevo para el cosmos desarrollado y resulta visible sólo en la región de los astros.

En la tercera dirección, lo divino es el logos que penetra toda la naturaleza. A pesar de que se podría descubrir aquí también una influencia heraclíteica, es sin embargo una característica que para la posteridad ha valido como estoica la de llamar con el nombre de logos al principio racionalmente ordenador que rige todas las cosas. Se acentúa sobre todo aquella racionalidad que puede pretender que uno se deje guiar por ella. Ciertamente, la doctrina estoica común asocia aún otras cosas: ya que todos los entes, como vimos, deben ser corporales, el logos se identifica con el pneuma que todo penetra y vivifica. Se lo identifica también con la determinación del destino, a la cual nada puede escapar, y por fin con la providencia, que ha previsto lo mejor para el cosmos y en especial para el hombre. Todo esto se refiere, en última instancia, a diferentes aspectos de la misma y única divinidad.

En una cuarta dirección, los astros son divinos. En apariencia, se retoma aquí el pensamiento platónico-aristotélico de que la regularidad matemática de los movimientos astrales se puede explicar sólo si los astros son seres divinos animados.

En una quinta dirección, por último, Zenón emprende la tarea —monumental, acorde con su modalidad— de disciplinar filosóficamente la obra clásica de la teología poética, la *Teogonía* de Hesíodo. Se respetan los nombres de los dioses, pero se les da una interpretación diferente

por completo: Hera llega a ser el aire, Poseidón el agua, Zeus, por medio de una etimología aventurada, el pneuma portador de la vida, Atena, su primogénita, el éter celestial; etcétera. Se logra de esta manera superar, por lo menos en apariencia, la enemistad entre filosofía y poesía, que estalla continuamente desde los jonios hasta Platón.

Hay que hacer aún hincapié en un punto. Para Epicuro los dioses son antropomórficos. En Platón y Aristóteles, la divinidad suprema es un espíritu incorpóreo, de tal manera que surge el problema de su forma; las divinidades de la región celeste son de forma esférica. La Stoa recorre un tercer camino. Para ella Dios es corpóreo, pero no tiene forma propia. Su divinidad se manifiesta justamente en que puede adquirir todas las formas que quiera. Esa doctrina se ve con la mayor claridad en la definición de Dios del estoico Posidonio, que (como en otras cosas) recurre a Heráclito a través de Cleanto: "Dios es un pneuma espiritual e ígneo que no tiene forma propia, pero se transforma en lo que quiere y se asimila a todo."

Entre Zenón y Posidonio está Crisipo, del cual se nos ha transmitido una larga lista de diferentes definiciones de la esencia de la divinidad. Pero, lamentablemente no sabemos cómo se originaron las definiciones en detalle, ni cómo estaban coordinadas entre sí. No tiene, pues, mucho sentido ocuparnos aquí de los detalles. Frente a Zenón se destaca como novedad el hecho de que cuenta entre los dioses también a aquellos hombres que como Hércules o los Díoscuros merecieron, según la creencia, inmortalidad similar a la de los dioses.

El aspecto que más influyó de la doctrina sobre la divinidad de los estoicos fue la teleología, que buscó en todo la acción de la providencia; y también lo que suele llamarse, con expresión no muy feliz, el panteísmo estoico, es decir, la tesis de que la divinidad penetra todo como logas y pneuma; y por último, la rehabilitación de los poetas clásicos Homero y Hesíodo, lograda con ayuda de interpretaciones alegóricas artificiosas.

Después de esta revisión de las especulaciones teológicas, vale la pena ocuparse más de cerca de dos momentos especiales.

El primero es el de la disputa con la religión del culto,

que ya hemos mencionado, pero que aquí debemos describir más en detalle.

Toda clase de filosofar está obligada a enfrentar la religión. Es evidente que esto no sucede nunca sin peligro. Aun cuando la mayoría de los procesos por ateísmo iniciados contra ciertos filósofos hayan sido tal vez meras invenciones, esto no cambia en nada el hecho de que la posibilidad del conflicto existió en cada momento, y de que fue percibida como tal. Los filósofos buscaban, de acuerdo con esto, un camino que les permitiera mantenerse fieles a sí mismos y respetar al propio tiempo las religiones tradicionales. Esto se hizo en principio de tres maneras.

Primero se intenta asimilar directamente los datos religiosos. Empédocles, Heráclito y otros anexan los nombres divinos, conocidos por el culto y el mito, a sus potencias cósmicas. En Aristóteles, Platón y la Stoa tenemos las dos generaciones divinas o los dos estratos de lo divino, el segundo de los cuales por lo menos, está abierto para los dioses del culto. La Stoa en particular, domeña, como acabamos de ver, las representaciones religiosas de Homero y Hesíodo por medio de alegorías sistemáticas y extensas. El platonismo de la primera época imperial hizo un ensayo atrevido y de amplias consecuencias. Intercaló entre los dioses de la filosofía (el dios supremo y los dioses astrales) y los hombres una región de seres aéreos, la de los demonios, que son inmórtales como los dioses superiores y al mismo tiempo accesibles a todas las pasiones — odio, amor, enojo, compasión —, como los hombres. Nuestra religión ritual se refiere a estos demonios, ya que son ellos los que hablan en oráculos, se satisfacen con ricos sacrificios o se enojan por la omisión de una oración. Los cristianos aprovecharon más tarde, a su manera, esa doctrina. En otra dirección, es notable cómo un Platón o Aristóteles y sus discípulos incluyeron sin escrúpulos en su filosofar el *pathos* del lenguaje religioso. Basta con recordar los mitos del más allá o la descripción de Aristóteles del hombre perfecto como alguien a quien aman los dioses. No es fácil decir qué debe comprenderse por ello en sentido estrictamente filosófico.

Por otra vía se intenta más bien reconocer como tal la inconmensurabilidad de las consideraciones filosóficas y las religiosas. Se distinguen diferentes teologías, cada una

de las cuales tiene su propia razón. La doctrina aparece completa por primera vez en un contemporáneo de Cicerón<sup>1</sup>, pero es sin duda más antigua. Hay tres teologías: la filosófica, que no es accesible a todo el mundo ni tampoco debiera ser comunicada a todo el mundo porque puede fácilmente comprenderse mal; segundo, la política, es decir, el culto del Estado, que es sagrado por su antigüedad e imprescindible por su utilidad pedagógica; finalmente, la teología de los poetas, que, en el sentido de una famosa sentencia de Platón, no saben, en último término, dar razón de lo que hacen; no conocen la verdad, pero puede ser que sus palabras, interpretadas por el filósofo, contengan verdad.

Podemos nombrar como un tercer camino el de Epicuro, quien aunque da a sus dioses forma humana, no concede lugar en su sistema a la religión del culto. Era conocida, sin embargo, la minuciosidad con que él y los suyos cumplían con los deberes de religión del Estado ateniense. Su argumento fue, según parece, el de que el filósofo no tiene motivos para causar escándalo por su actitud o hacer dudar a los laicos de su fidelidad al deber. Tal argumento se aproxima de por sí a consideraciones que nos parecen extrañas, pero que existen incluso en Platón. La filosofía y la teoría del Estado clásicas no dudaron en manejar la religión como instrumento para la conservación del orden estatal. Se consideró legítimo afirmar de ciertas instituciones o hasta de todo un sistema legal, que provenían de un consejo de la divinidad; sólo así se investían con la autoridad requerida. Legisladores como Minos, Licurgo o el romano Numa fueron alabados porque hacían creer al pueblo que sus leyes respondían a una inspiración de la divinidad. El mismo Platón nada tiene que objetar a esas cosas en cuanto piadosos engaños, siempre que cumplan sus fines. Este, por cierto, es un caso límite; pero es característico de la difícil y extraña situación en la que se encontró la filosofía griega, en todo momento, respecto a la religión.

Hay algo que, de hecho, no puede desconocerse. Justamente una teología de pureza especulativa es, en último término, más peligrosa para la religión efectiva que la

ilustración, por lo general algo ingenua. Si la divinidad es algo fundamentalmente diferente que el hombre, con forma distinta por completo o carente de forma, y además todopoderosa, omnipresente y omnisciente, las consecuencias se deducen con facilidad.

En primer lugar, se invalidan las imágenes que de los dioses se dan en el culto. Ya desde temprano se alaba la religión persa por su culto, que no conoce ni templos ni imágenes. Posidonio creyó reconocer restos de la religión primigenia carente de imágenes, entre los judíos de la época de Moisés y los romanos más antiguos. Pero la época clásica es extremadamente rica en imágenes divinas, a las que la filosofía quita su sentido.

La duda sobre el sentido del sacrificio ritual tiene sus orígenes ya en la época prefilosófica. Por un lado chocaba que el rico pudiera esperar enaltecimiento más rápidamente que el pobre, a causa de sacrificios opulentos. Se concluye fácilmente de aquí que el hombre no necesita sacrificar más de lo que puede, y que por último lo decisivo no era el sacrificio material, sino el espíritu de devoción. Por otro lado, es absurdo querer regalar algo a los dioses, que son todopoderosos y ya poseen todo. La dádiva sacrificial no puede significar, pues, que el hombre les regala algo de lo que no poseen, en la esperanza de recibir algo de ellos, de lo que uno mismo no puede proveerse. Es notable que ese razonamiento simple aparezca sólo raras veces en Platón. Sólo Epicuro lo ha elaborado claramente. Para él el sacrificio tiene sólo el sentido de una reverencia carente de todo carácter de intercambio.

Encontramos la misma problemática en la oración. Dios sabe todo, y por eso sabe también mucho mejor que el hombre lo que a éste beneficia. Orar, pues, no tiene sentido; primero, porque la divinidad omnisciente no necesita información, y segundo, porque es mucho mejor dejar que Dios decida lo que quiere darnos.

Nos aproximamos aquí naturalmente a un problema muy complejo. Dios, como ser más perfecto, será también el que conceda los bienes más perfectos. Entre éstos se cuenta sin duda, la virtud. Parece pertenecer sin embargo a la misma esencia de la virtud el que el hombre no la reciba como un regalo, sino que la adquiera por un esfuerzo propio. Se da entonces la paradoja de que Dios puede conceder los bienes menores, como salud y riqueza, pero no

<sup>1</sup> Varrón. Véase San Agustín, *La ciudad de Dios*, IV, cap. XXVII y VI, cap. V. (C. E. L.)



se puede recurrir a él para el bien humano más alto. El problema ha dado que hacer tanto a Aristóteles como a los estoicos.

Finalmente están los signos milagrosos. No se les destruye el fundamento sólo por la ilustrada cosmología científica; tenemos que considerar otro aspecto. Corresponde a la esencia del milagro el aparecer inesperadamente: acontece en algún momento y en algún lugar, frente a un hombre cualquiera. Pero aquí precisamente se produce el escándalo. ¿Cómo puede ser que los signos y apariciones divinas no se les presenten a los más piadosos y dignos, sino a un hombre común, sin importancia? ¿No sería posible para la divinidad elegir mejor los destinatarios de sus señales? Es de nuevo Aristóteles quien hace la pregunta, y da la contestación que uno espera. Esos signos no existen.

Todas esas líneas especulativas son difícilmente atacables. Su lógica lleva indefectiblemente a la disolución de la religión tradicional y a un concepto divino abstracto y justo de cuya pureza nadie puede dudar, pero con el que no se responde al hombre que busca ayuda. El hombre en su necesidad quiere encontrar una persona a quien hablar y no un abstracto todopoderoso, omnisciente y omnipresente. En este sentido, la filosofía, es, en gran medida, responsable de la decadencia de la vieja religiosidad en la época helenística.

Queda todavía un último complejo importante.

Si las ideas religiosas tradicionales se comprueban insuficientes y falsas, surge para un pensamiento histórico la cuestión de cómo se ha llegado a tales creencias. En la medida que podemos apreciarlo, fue Demócrito el primero en formular tal pregunta. Encontramos en él la observación de que existían hombres inteligentes, en tiempos prístinos, que miraban hacia el cielo y opinaban que Zeus moraba allí arriba, mirando y gobernando todo; parece, pues, que Demócrito comprendió la teología celestial y astral como el camino equivocado del pensamiento primitivo. La tesis de Aristóteles esta orientada de otro modo y realizada mucho más cuidadosamente. Menciona dos raíces de la representación divina: por un lado, la vista del orden cósmico que exige un ordenador, y por otro, la capacidad del alma de prever en el sueño cosas futuras; y si ya el alma humana es capaz, en un sentido limitado, de co-

nocer lo pasado, lo presente y lo futuro, entonces debe haber un ser ilimitadamente capacitado para este mismo conocimiento. Llegamos así a una divinidad en la que la acción perfecta (gobierno del cosmos) se combina con el conocer perfecto, es decir, praxis con teoría.

En el helenismo hallamos directamente sistematizadas las diferentes contestaciones a la pregunta de cómo el hombre ha llegado a la idea de los dioses. Un sistema abarca siete caminos diferentes: 1) La contemplación del cielo estrellado, 2) la divinización de los bienes que el hombre necesita para la vida: granos, vino, etcétera, 3) la divinización de lo terrible y de lo peligroso, 4) la de las pasiones (Afrodita, Eros, etcétera), 5) la de los principios del acontecer y del actuar (esperanza, justicia, destino, etcétera), 6) las invenciones de los poetas, 7) la divinización de bienhechores de un pueblo o de la humanidad.

Otros esquemas insisten sobre todo en los puntos 1, 2 y 7 de ese sistema: lo asombroso, lo útil y los grandes hombres, esto es, lo que estamos inclinados a divinizar. A veces se concluye radicalmente que todos los dioses que conocemos han sido al principio hombres.

Con esto se llegó, sin embargo, a lo que debe llamarse ateísmo. Es verdad que el libro de Euvémero, quien presentó con coherencia a los grandes dioses como reyes divinizados de los tiempos prístinos, aparece como acentuadamente piadoso y hasta edificante. Pero sus contemporáneos tenían razón cuando lo contaban entre los grandes ateos.

El ateísmo declarado es, en general, muy raro durante la antigüedad. La lista de los ateos que se confeccionó en el helenismo tardío no contiene más que una media docena de nombres. Parece que el ateísmo alcanzó nivel filosófico sólo en una corta época, la que llamamos sofística. Protágoras ha escrito un libro, *Sobre los dioses*, que probó presumiblemente que los argumentos contra la existencia de dioses verdaderos son de tanto peso como los favorables. La tesis de un sofista desconocido, de un drama del poeta Critias, de fines del siglo V, se puso en boca del sacrílego Sísifo: un legislador inteligente de la época primitiva inventó a los dioses omniscientes y retributivos porque comprendió que no podía vencerse de otro modo la maldad de los hombres.

Nos inclinamos a considerar que los argumentos que hallamos en un autor de fines de la antigüedad provienen de la época de los sofistas. Primero: si la divinidad es omnisciente y capaz de actuar, debe poseer órganos de conocimiento que son afectados en forma muy distinta por los procesos del mundo; pero entonces esos órganos participan indefectiblemente de la mutabilidad y transitoriedad de las cosas del mundo. Segundo: si Dios es perfecto debe poseer todas las virtudes; pero virtud significa la superación del vicio, es decir, si la divinidad es, por ejemplo, valiente, esto significa que está inclinada a la cobardía, pero que la supera. Sin embargo, esto carece de sentido. Debe pues negarse tanto la omnisciencia como la perfección ética de la divinidad. Hecho esto, no queda nada entonces de su concepto.

Parece que Aristóteles discutió esta tesis. Justamente su dios, que no tiene actividad externa ni carácter ético, sino que consiste en el puro "pensar de sí mismo", no es alcanzado por tal ataque. De cualquier manera está claro que las especulaciones ateístas provocaron a su vez pruebas de Dios. Las épocas arcaicas no prueban la existencia de Dios; eso se requiere sólo cuando es expresamente negada. Las cuatro grandes escuelas del helenismo han producido pruebas de Dios. La investigación, por cierto, no logró hasta ahora elaborar con claridad la parte que cupo en ella a las diferentes escuelas y épocas. Doy sólo una breve indicación. El argumento histórico de que todos los pueblos y tiempos han creído en los dioses y que esa coincidencia no puede estar basada en la casualidad, es común a varias escuelas. Otros argumentos determinan a Dios como primer miembro imprescindible en la cadena de las causas o como último en la de los fines. Se concluye del orden del cosmos un ordenador y del movimiento infinito un motor. Más sutil es el argumento que concluye de lo imperfecto cognoscible algo perfecto: ya que el hombre y los otros seres vivos se distinguen por su mayor o menor fuerza, perseverancia, saber y poder, debe haber también un ser en el cual está presente el máximo de fuerza, etcétera. Pues todo lo fragmentario, temporal y momentáneo implica la existencia de un todo, y de algo completo y eterno.

Es, sin embargo, característico que la filosofía antigua haya manifestado a veces la opinión de que la superstición

es peor que la falta de fe. La falta de fe hace tabla rasa y abre el campo para una misión mejor; pero el caso de quien sigue a sacerdotes, hechiceros y religiones orientales de toda clase, casi no tiene remedio.

#### 4. HOMBRE, ANIMAL, PLANTA

No puede ser tarea de esta presentación investigar los innumerables problemas particulares en los cuales la filosofía de la naturaleza antigua se ha fragmentado ya desde el siglo V. Hay que notar que los filósofos han distinguido claramente ya en esta época su propia tarea de la de las ciencias matemáticas (aritmética, geometría, astronomía y armonía), mientras que la limitación frente a la fisiología medicinal, zoología y botánica quedó siempre borrosa. El Peripato, sobre todo, incluyó en mayor proporción, tales temas en sus estudios en parte para demostrar la teleología universal, en parte para realizar contra el mecanicismo de Demócrito una explicación biológica de la naturaleza, basada en el cambio de las cualidades.

Resumimos aquí sólo algo de lo fundamental.

La comparación entre hombre y animal se mueve, por así decirlo, en un plano de filosofía de la cultura, y conduce hasta las tesis más extremas.

Por de pronto, el animal (como el niño) puede ser considerado como expresión de una naturaleza pura, intacta y arquetípica. En él se muestra lo que sería el hombre si no estuviera siempre corrompido por la influencia de la civilización (la antigüedad dice: el educador, maestro y conciudadano). Las formas más antiguas de la ética filosófica, surgidas en época de los sofistas, se basaban en observaciones de animales: en ellos se pueden reconocer claramente placer y dolor como reacciones elementales. Y si se muestra que entre los animales gregarios el ejemplar más fuerte posee en general la conducción, y que además las especies más débiles de animales caen víctimas de las más fuertes, es fácil deducir de ello una ética de la "voluntad de poderío". Entre los griegos se formula expresando que sobre todo importa ser el más fuerte, ya que el más fuerte tiene siempre también la razón.

En otras consideraciones el animal representa la sufi-

ciencia acorde con la naturaleza. Conoce sus necesidades y no comete excesos. Posee así cualidades que casi podrían llamarse éticas. La creencia popular ha considerado desde siempre al león como valiente, al ciervo, tímido, al caballo orgulloso, y al asno, obstinado. Estas son sin duda categorías éticas, y la filosofía se pregunta en qué medida pueden ser aplicadas legítimamente al animal.

Las respuestas no son de ninguna manera unívocas. En cuanto las virtudes de la valentía, autodominio, etcétera, se basan en la visión del bien supremo, no pueden ser atribuidas, naturalmente, al niño, que todavía no posee tal visión, y mucho menos al animal, que es absolutamente incapaz de ello. Además puede mostrarse empíricamente que la llamada valentía del animal es una mera consecuencia de su irracional instinto de conservación. Así pensó el joven Platón, y la Stoa destacó especialmente la oposición entre el hombre dotado de razón y el animal carente de ella.

No asombra que Aristóteles y los epicúreos hayan pensado de manera distinta. Epicuro retoma un pensamiento que ya Demócrito extrajo del conjunto de opiniones populares antiguas. A través de la imitación de animales se han adquirido importantes bienes culturales: el cantar, el tejer, la construcción de comunidades estatales en las cuales no domina sin más el ejemplar más fuerte, sino que representan una organización ramificada. El ejemplo de las abejas, de las hormigas, está a mano, y buscando un poco podrían hallarse aún muchos otros. La literatura zoológica de la antigüedad está colmada de ejemplos sobre la inteligencia de los animales: se protegen de peligros con la mayor habilidad, cazan sus presas y cultivan la sociabilidad. Se dan casos en los cuales la habilidad técnica se convierte en cualidades éticas. Los animales demuestran sentido de familia, viven en monogamia, se preocupan hasta el autosacrificio por sus crías; etcétera. Por otro lado, parece haber animales que hasta saben el provecho que el hombre puede sacar de ellos, haciendo todo lo posible para que éste no logre sus propósitos. Nada menos que Teofrasto, discípulo de Aristóteles, ha coleccionado en un tratado suyo ejemplos de tales "animales inamistosos".

De hecho el Piripato recogió probablemente mucho material jónico-atomístico, pero le agregó puntos de vis-

ta propios y muy diferenciados. Es esencial en esto el concepto de gradación. Aristóteles parte de la vida en general y desarrolla un concepto de vivificación y de animación que abarca la totalidad de los seres vivos, es decir, planta, animal y hombre, en forma pareja. Esto lleva a la famosa definición del alma como principio realizador del cuerpo al que pertenece. Esta definición ha sido a menudo mal comprendida; pues aunque el alma humana está también incluida en ella, no es su tema específico; la definición se refiere mucho más al alma que también existe en la planta y el animal. Es una definición general en la cual hay que particularizar según las cualidades específicas. La planta dispone sólo de las manifestaciones inferiores de la vida (crecimiento y nutrición); en el animal se agregan principalmente movimiento y percepción; en el hombre, por fin, el espíritu en su aspecto práctico y teórico. Pero existen además transiciones; es posible que haya sido Teofrasto quien insistió en ellas, desarrollando la doctrina. Hay animales en los que existe ya lo específicamente humano en forma rudimentaria, pudiéndose comprobar en ellos rastros y grados previos de lo humano; del mismo modo puede haber (ya según Aristóteles) hombres que son de hecho "como las bestias", puesto que el espíritu falta en ellos, sea por una deformación de nacimiento, sea por accidentes. Es cierto que éstos son fenómenos marginales; muestran, sin embargo, que las transiciones entre animal y hombre no son rígidas sino fluidas.

Debemos observar todavía que el empeño de ordenar jerárquicamente plantas, animales y hombres es, en sí, más antiguo que Aristóteles. Hay atisbos de ello en Empédocles y Platón, a veces con el intento extraño de subsumir las plantas en los animales, es decir, de interpretarlos como una especie particular de animales inmóviles.

Por otro lado, podemos mencionar aquí, sólo muy brevemente, la clasificación del reino animal y vegetal que a fines de la antigüedad fue considerada (y no sin razón) como la realización más atrevida y duradera de los dos peripatéticos más antiguos: Aristóteles y Teofrasto. Se reúne en ella un material de observación muy rico (apenas sabemos cómo fue reunido, pero sí que la antigüedad tardía lo utilizó con mucha frecuencia sin agregarle casi nada). Se lo analiza y se lo ordena según catego-

rías debidamente maduras; y el que la especulación aparezca demasiado pronto es una característica del pensamiento antiguo. La meta filosófica sigue siendo comprobar en lo posible el orden y la finalidad de los fenómenos. En lo que respecta a las clasificaciones ontológicamente orientadas, la Academia platónica ha preparado el terreno. La teleología de la Stoa tardía, en especial la de Posidonio, probablemente se ha nutrido sin escrúpulos de las obras aristotélicas. La producción botánica y zoológica, en tanto sigue siendo específicamente peripatética.

Si volvemos a las consideraciones generales, en este contexto encontramos como pensamiento más antiguo el de que el animal está en principio mejor provisto por la naturaleza o por la divinidad que el hombre. Ya el viejo mito cuenta que el hombre fue perjudicado en la distribución de las vestimentas, armas, etcétera. El pensamiento reaparece una y otra vez, en especial entre los epicúreos, que lo utilizan contra la idea estoica antropocéntrica de la providencia. Hubo varias argumentaciones en contra: en reemplazo de armas y vestimentas naturales, el hombre posee la inteligencia técnica, que vale mucho más; o se afirma que aun físicamente el hombre está mejor provisto que el animal, aunque las apariencias indiquen en principio lo contrario. Camina erguido, y con sus manos dispone de un instrumento al cual el animal no puede oponer nada comparable.

En un plano superior se elaboran los factores por los que el hombre supera al animal. Hay sobre todo tres de ellos: la capacidad de mirar hacia arriba, al cielo, y conocer allí a los dioses, lo que se vincula con el caminar erecto; la capacidad de comunicación a través del lenguaje, y finalmente (en cierto modo como resultado de estos dos momentos) la capacidad de formar comunidades por mutuo entendimiento con respecto a la justicia e injusticia.

Tanto en el ámbito filosófico como en el de la polémica popular está muy difundida desde época temprana la referencia al animal como representante de una forma de vida que atiende sólo a los goces más bajos: comer, beber y lujuria, o, para decirlo en el lenguaje sistemático de Aristóteles, en aquellas dos formas de goce que están relacionadas con los dos órganos más bajos de los sentidos: el gusto y el tacto. La polémica vulgar contra los epicú-

reos afirmó hasta la saciedad que el ideal de vida epicúreo es lo animal; pero formulaciones parecidas encontramos mucho antes de Epicuro. En Heráclito, por ejemplo. A manera de apéndice mencionaremos brevemente aquí todavía cuatro problemas particulares.

El primero se deriva de la doctrina pitagórica de la migración del alma. Es naturalmente difícil aclarar de alguna manera esta famosa doctrina. Tan pronto leemos que el alma, en el curso de los tiempos, entra en hombres siempre diferentes (eso no nos incumbe aquí), o bien se introduce en animales y plantas; ya tenemos la impresión de que animales o plantas cualesquiera pueden albergarse en las almas humanas, ya que tales reencarnaciones obedecen a reglas: según el comportamiento que tuvo el alma en el cuerpo humano, se traslada a un animal correspondiente: los asaltantes a lobos, los lujuriosos a cerdos, etcétera. Se recurre aquí a primitivas calificaciones populares de las bestias. Se llega a la conclusión de que el hombre no puede usar como alimento tales animales y plantas, puesto que corre el riesgo de transformarse, sin advertirlo, en un canibal, y (como lo describió una vez Empédocles drásticamente) de matar y devorar a sus parientes más cercanos. La doctrina podía pues conducir a una nueva configuración de la relación del hombre con el animal y la planta. Cada especie está coordinada con una clase de hombres y puede componerse virtualmente de tales hombres transformados.

No vemos, por supuesto, en qué medida sobrevivió de hecho tal extravagante doctrina ni hasta qué punto contó con un carácter meramente mitológico y caprichoso. Platón recurre a veces a ella, como también el neopitagorismo, que en el siglo II a. C. se renueva de manera romántica y en función de los romanos, y que en la época imperial se une definitivamente con el platonismo, también renovado. Pero es probable sin embargo, que haya sido pequeño el círculo de los creyentes que se empeñaron en seguir con fidelidad tal doctrina.

Ya Aristóteles lanzó una refutación. Comprueba que alma y cuerpo están coordinados uno con otro; es pues imposible que cualquier alma, por ejemplo, un alma humana, entre en cualquier cuerpo. Sólo el cuerpo humano está organizado adecuadamente para recibirla. Esta refutación parece simple y concluyente. Tiene sin embargo con-

secuencias de largo alcance, sobre las que hablaremos en el próximo capítulo. Por el momento es suficiente mencionar que la doctrina de la migración del alma brindó, en todo caso, una oportunidad para reflexionar sobre la estructura y especial manera de vida de plantas y animales. Una pregunta filosófica interesante, de orden totalmente diferente, es la de hasta qué punto existieron, en épocas primitivas y hasta hoy, animales que se originan "por sí mismos" de lo inorgánico. Con eso se toca el problema general de la manera como surgió la vida en el proceso cosmológico. Naturalmente, quien creía en la eternidad del cosmos no tenía por qué preocuparse; mucho más tenían que hacerlo aquellos filósofos que creían en un desarrollo del cosmos a partir de un punto inicial. Había dos posibilidades fundamentales. O se afirmaba que la vida se origina de hecho en un momento determinado, por una combinación apropiada de diferentes cualidades elementales (por ejemplo lo caliente y lo húmedo), o se suponía una ramificación más o menos fantástica de la vida desde la esfera de los dioses: cayeron desde el cielo sobre la tierra "semillas" de lo viviente.

La segunda explicación pudo apoyarse quizá en mitos auténticos y hasta en leyendas del culto. La primera por el contrario, se empeñaba en probar que la generación de lo orgánico a partir de la materia inorgánica puede observarse, en ciertas circunstancias, todavía hoy. Teofrasto discutió en un tratado especial los casos de posible consideración. Se afirmó en particular que diferentes animalitos (mosquitos, gusanos y otros) se originaban, todavía en ese momento, "por sí mismos", en la carne descompuesta de animales muertos y en el fango caliente del Nilo.

Dos detalles que tienen que ver con la ordenación teleológica del mundo animal pueden cerrar este capítulo. Por una parte, la antigüedad comprendió como elemental la distinción entre animales salvajes y domésticos. Supone que existen ciertas especies animales (vacunos, ovinos, porcinos, aves de corral, etcétera) que dependen del hombre por naturaleza, y que perecerían sin su cuidado, estando obligados por naturaleza a servirlo. El destino de esos animales es existir para los hombres. La difundida fórmula de que las plantas existen para los animales, los animales para el hombre y el hombre para la divinidad puede haber pertenecido ya al siglo IV a. C. La Stoa la in-

cluyó más tarde en su doctrina universal de la providencia; omitía, naturalmente, en la mayoría de los casos, el último miembro de la cadena, con lo que desembocaba así en una decidida teleología antropocéntrica.

Existen por cierto los animales salvajes, y entre ellos, los que son notoriamente dañinos, como las serpientes venenosas, etcétera. La Stoa no vaciló en probar, por medios muy riesgosos, que también la existencia de estos animales tiene un sentido teleológico, es decir, que incluso ellos son útiles al hombre de alguna manera.

Por el contrario, los epicúreos utilizaban esos animales para refutar las teorías estoicas. Ya hemos mencionado el sorprendente tratado de Teofrasto dedicado a los animales que rechazaban intencionadamente dar el provecho que el hombre buscaba en ellos. También aquí quedan en la discusión filosófica y científica-zoológica motivos semimíticos muy antiguos.

## 5. LA DOCTRINA DEL ALMA

La pregunta por la esencia y destino del alma humana sólo aparece poco a poco en la filosofía antigua. En época temprana la atención se dirige al todo y a lo omnicompreensivo, a lo lejano y apartado, y sólo con el tiempo se vuelve a lo más cercano, al hombre. Cuando eso sucede choca, por supuesto, con un variado repertorio de representaciones prefilosóficas. Por un lado, la muerte es en la vida humana el suceso más decisivo, inevitable y misterioso, y la pregunta por la muerte lleva de por sí a la pregunta por el alma. Por otro lado, precisamente el pensamiento primitivo conoce estados de éxtasis en los cuales ciertos hombres adquieren conocimientos desacostumbrados. La pregunta por la esencia de tales estados conduce igual a la pregunta por el alma.

De acuerdo con esto, los escritos que tratan de encontrar el "sentido de la muerte" representan, en el ámbito de la filosofía, una línea muy importante de la tradición, es decir, aquella larga y significativa serie que empieza con el *Fedón* de Platón y que podríamos hacer concluir con las *Consolaciones* que Cicerón escribió a la muerte de su propia hija. Una segunda serie tradicional tiene como objeto el alcance, la esencia y la estructuración de

las fuerzas cognoscitivas del hombre, de las que hablaremos en el capítulo siguiente.

Aquí queremos sólo elaborar los puntos de vista fundamentales.

Si consideramos primeramente a Homero, resulta claro que la palabra designada como "alma" (*ψυχή*, *Psyche*) significa, en el hombre vivo sobre todo, el principio de la vida que huye con la muerte. Parece vinculado en especial con el aliento que se detiene con la muerte o con la sangre cuya pérdida significa también la pérdida de la vida. Lo que queda en el más allá es una silueta del hombre, que carece, en sentido estricto, tanto de corporeidad como de ser anímico: una imagen en apariencia semejante al ser vivo, pero inasible, y tenue como una sombra y muda. Esta manera de ser de tales imágenes corresponde a la del Hades en general, al cual falta, con la luz solar, toda vitalidad. El efecto de estas representaciones sobre la filosofía posterior es difícil de exagerar. El Hades como tal es eliminado ciertamente, ya por razones cosmológicas. Pero queda el sentimiento correspondiente: lo que permanece del hombre después de la muerte carece de valor. No se puede hablar de una vida real después de la muerte. La muerte es un verdadero fin. Los tiempos arcaicos se consuelan con la fama, que conserva viva la memoria del muerto entre los hombres. Para la filosofía, desde Sócrates, la fama ya no significa nada. Le quedan dos posibilidades: o el alma se eleva hasta los dioses inmortales (esta posibilidad es decididamente poshomérica y resulta sobre todo de la reflexión filosófica) o con la muerte física todo acaba. En la *Apología de Sócrates*, de Platón, estas dos posibilidades se discuten serenamente. Es en general notable la naturalidad con que la filosofía antigua, hasta la época imperial, tomaba en cuenta la posibilidad de que con la muerte todo termine y el hombre se disuelva completamente. De la angustia ante la muerte, característica de los siglos posteriores, apenas se habla. Se cuenta a menudo de filósofos que se suicidaron; y no leemos que lo hayan hecho para huir a un más allá mejor. La idea de que después de la muerte lo mejor del hombre sigue viviendo es propia del platonismo. El Peripato la acepta sólo en parte, la Stoa esporádicamente y Epicuro la rechaza expresamente. La actitud de la epopeya homérica prolonga aquí sus efectos hasta los tiempos

más tardíos. Homero legó también a los atomistas el concepto de imagen-copia (*εἰδωλον*). Pero éste recibe entre ellos otra función, que no investigaremos aquí.

Queda por otro lado, tal como podía esperarse, un componente fundamental de la doctrina antigua del alma: su consideración como principio de la vida. En este sentido se la describe en parte como esencia de la movilidad orgánica (se compone entonces de la materia más movediza), en parte como calor elemental, relacionado con el fuego y la luz de los astros. En la Stoa este segundo aspecto es eliminado a veces por el esfuerzo algo atrevido de responder correctamente a la etimología de la palabra *psyche*. No puede negarse que esta palabra está conectada con otras que designan la neblina fría, y finalmente con el frío en general. Pero el idioma vivo difícilmente lo sintió así. La Stoa, por el contrario, trataba de encontrar en qué sentido se podía llamar al alma "fría".

Es menos asombroso el que la conexión del alma como principio vital con la sangre y el aliento haya sido sentida siempre y aprovechada en lo posible filosóficamente. El alma puede ser equiparada con el aire cósmico, o a la inversa, el aire cósmico puede ser considerado como portador del alma cósmica, la cual fue admitida (como vimos) en muchas especulaciones, por razones diferentes. Hay que tomar en cuenta que el concepto del alma cósmica como principio de la vida (y de la ordenación) en el cuerpo universal, aparece muy temprano en la filosofía; prestó a la doctrina del alma *pathos* y dignidad cósmica, pero llevó sin embargo conceptualmente a frecuentes oscuridades y desorientaciones. El afán de describir la naturaleza del alma de tal manera que tanto el alma humana como el alma cósmica puedan subsumirse en ella, causó ante todo en Platón extraordinarias complicaciones.

Como contraparte recordemos la psicología biológica de Aristóteles, que hemos mencionado brevemente en el capítulo anterior. Aristóteles ha hablado del alma en diferentes niveles. En los textos conservados tiene preeminencia el momento biológico. El alma es principio de vida, es decir, sobre todo el de la viviente movilidad de todo lo vivo. Y Aristóteles intenta describir el alma de tal manera, que planta, animal, hombre (¿y astros?) puedan ser comprendidos en su concepto. Pero también hizo otras descripciones totalmente diferentes.

En este punto debemos retornar a Homero. En él no sucede siempre que tras la muerte el hombre se esfume hacia una forma de ser anonadada en sombras. Junto al Hades está el Tártaro, originariamente sólo cárcel de los titanes derribados por Zeus, más tarde lugar de castigo para todos los enemigos de la divinidad. En otra parte se encuentra un mundo separado para los bienaventurados. Los habitantes de tales regiones de condenación y bienaventuranza no son las sombras sin ser, sino el verdadero yo del hombre, que debe sufrir por sus crímenes o recibir recompensa por una vida excelente y gloriosa. Aquí pues, pasamos, en cierto modo del ámbito de la biología al de la ética. Del hombre se separa un portador de la responsabilidad, al que aún después de la muerte puede exigírsele un rendimiento de cuentas. La reflexión ética sobre la vida de grandes malhechores, favorecidos por la suerte, requiere a veces tal nivelación. Por el contrario, parece injusto que hombres que cumplieron acciones extraordinarias se anonaden después de la muerte de igual modo que un labrador cualquiera. El mito y el culto ofrecen también aquí incitaciones, no sólo a través de las representaciones de los "Campos Elíseos" y en especial de la "Isla de los Bienaventurados", sino también a través de figuras como Heracles, Dionisio y otros que eran hombres pero que fueron elevados hasta dioses porque así lo merecieron.

Se comprende que un filosofar orientado éticamente haya utilizado con gusto tales perspectivas para adelantarse a objeciones y dar peso a sus exigencias. Las descripciones homéricas tampoco fueron las únicas. En la época entre Homero y Platón parece haber surgido una serie de poesías que narraban viajes a los infiernos; algunas de ellas parecen haber sido atribuidas a Orfeo, otras a Pitágoras, y en ellas han podido inspirarse Platón, Aristóteles y otros. Se habla de un juicio de los muertos. A las almas se atribuyen diferentes moradas según el rango de su conducta terrenal. Algunas permanecen sólo un lapso determinado en tal lugar, y después pueden reencarnarse otra vez; otras son tan puras que no necesitan dejar la morada de los Bienaventurados, o tan corrompidas que nunca pueden abandonar el lugar de su castigo.

Desde el punto de vista filosófico todo esto permanece

en penumbras. A veces se ha intentado fundamentar, también en forma científica, tales imágenes del más allá. No se lo busca ya debajo de la tierra, donde no puede estar de ninguna manera, sino en inmensas cavidades del interior de la tierra o en islas del extremo oeste, al borde del mundo humano. El fenómeno de la catalepsia llega a tener una importancia especial, pues aquí el alma abandona al cuerpo, vuelve a él tiempo después y luego quizás puede relatar lo que ha vivido durante su ausencia. El guerrero de Panfilia en estado cataléptico de que habla Platón en *la República*<sup>1</sup> es sólo un caso de todo un grupo de catalépticos que se presume han vuelto del más allá. Pero estos rasgos semirrealistas no suprimen el carácter básicamente fantástico e imposible de verificar de esos relatos. Tampoco queda muy en claro cómo debe representarse el alma que sigue existiendo de esa manera. Parece que ha de ser inmortal, ya que se le atribuyen condenación o alegría eternas. Pero también debe ser sensible al dolor y a la alegría. Pero si los dioses no pueden sentir ni furia, ni odio, ni amor, ni dolor, ya que esto pondría necesariamente en peligro su inmortalidad, lo mismo será válido para las almas humanas. Inmortalidad y capacidad de sufrimiento son dos propiedades que (por lo menos según los conceptos de la filosofía clásica griega) se excluyen por completo. Así todo eso permanece oscuro y no podemos asombrarnos si el helenismo atacó, con mayor o menor ironía, las fantasías de Platón y sus adeptos sobre el más allá y el juicio de los muertos.

Todavía más fantástica es la ya mencionada doctrina de la reencarnación del alma en animales y plantas. Aristóteles destacó claramente que tal concepción no puede resistir frente a una filosofía de pensamiento realista. No insistiremos más en esto.

Un tercer círculo de problemas es de carácter esencialmente diferente. La antigua filosofía de la naturaleza y ya la epopeya se arrogaban el derecho de hablar sobre cosas que el hombre atado a su esfera vital natural no puede conocer. Se invoca aquí a la Musa que concede la memoria a otra divinidad que alecciona al hombre acerca de lo sobrehumano. Además, algunos hombres pueden ser llevados a estados en los cuales son capaces de conocer el

<sup>1</sup> Se trata del mito de Er, presentado en el libro X. (C. E. L.)

futuro (piénsese en las apariciones durante el sueño o en los éxtasis). La reflexión lleva entonces a la pregunta de si el hombre posee en sí un órgano para disponer de tales facultades de conocimiento. Si hablamos en el sentido del pensamiento arcaico (y sin anticipar el tratamiento particular del problema del conocimiento), diremos que el hombre puede superar el aquí y el ahora mediante el conocimiento, sólo porque efectivamente una parte de él no está ligada al aquí y al ahora. Conoce lo divino con auxilio de lo que es divino en él mismo. Esto se libera en el sueño y el éxtasis, pero también sirve como fundamento al sereno filosofar acerca de las cosas eternas. Desde Parménides es válida la tesis de que lo que verdaderamente existe sólo puede ser percibido por un existente igualmente verdadero, al cual se le llama entonces espíritu (*voûs*).

Si el existente es entendido como compuesto por cuatro elementos, como en Empédocles, el hombre conoce porque su órgano de conocimiento consta también de cuatro elementos. Debe haber sido parecido en Demócrito el conocimiento de las partículas del ser de los átomos. Por el contrario, tenemos en Platón, por un lado, la divinidad creadora del cosmos, y los paradigmas eternos por otro; estos últimos son esencias radicalmente separadas de toda visibilidad corpórea. Para conocerlas es necesario un espíritu que sea eterno de una manera similar y que nada tenga que ver con la visibilidad corpórea. En Aristóteles se corresponden de igual manera por principio, el espíritu en el hombre con el motor inmóvil, espíritu en el sentido más alto.

Las consecuencias respecto a la constitución del hombre son claras. La totalidad del hombre se divide en dos partes: aquí, la parte referida al dios, al ser y a la verdad eterna; allá, otra parte a la que el cuerpo sirve como instrumento de acción y cuya tarea consiste en la conservación del cuerpo. A mediados del siglo IV esta antítesis se simplifica en la fórmula que aún hoy es corriente, según la cual por un lado tenemos el espíritu, dirigido hacia el ser inmóvil y verdadero, y por otro los sentidos, que se entregan al devenir y al juego mutable de los fenómenos. Platón y Aristóteles han descrito a veces en cuadros patéticos el encadenamiento del espíritu en la prisión del cuerpo.

La reflexión filosófica no pudo darse por satisfecha con esa división llena de dificultades, aunque de gran influencia. Esbozaremos en el próximo capítulo cómo se intentó clarificar la relación del espíritu con los sentidos. Aquí quisimos sólo mostrar cómo la posibilidad de un conocimiento que supera el aquí y el ahora y avanza hasta lo divino condujo necesariamente a una escisión violenta del hombre en una parte divina y otra terrestre. La muerte llega a ser entonces la liberación del espíritu para el conocimiento pleno de toda verdad.

Tenemos que mencionar, por fin, un cuarto círculo elemental de problemas. El hombre no sabe siempre con seguridad cómo debe decidirse en el actuar. Se le pueden ofrecer posibilidades contrarias. Es notable que no sepamos desde cuándo se impuso la concepción (más exactamente: cuándo pudo ser expresado literariamente) de que en el hombre, en tales casos, están luchando por el predominio fuerzas y elementos anímicos contrarios. El conflicto interno es experimentado y descrito a partir de cierta época como "trastorno" del alma. Un principio inferior — deseo, angustia, furia; en una palabra, lo que es luego resumido en el vocablo "pasión" (*πάθος*) — se rebela contra el principio superior de la inteligencia. Nos encontramos por primera vez con esta psicología, ya desarrollada en las tragedias de Eurípides. No sabemos en qué medida es anterior a él.

Es comprensible entonces que bastante pronto la intuición correcta se conecte con el conocimiento de la verdad, y la pasión con la cambiante opinión de los sentidos. Además, las pasiones son estructuradas de diferente manera. Platón llega, basado en consideraciones extrañas, a una tripartición del alma en razón, ánimo y deseo. Aristóteles realiza la simplificación fácil y diferencia sólo entre racional e irracional. La Stoa, a su vez, formula una pregunta ya prefigurada en la escuela socrática: si suponemos que la inteligencia es la parte superior del alma y la pasión la inferior, ¿cómo es posible desde un punto de vista teleológico que lo superior sea vencido por lo inferior? Tal desorden en el centro del hombre parece inimaginable para la Stoa. Prefirió por eso concebir la inteligencia como única esencia del alma, y las pasiones como estados enfermizos de ella. De esto hablaremos más tarde.



Si consideramos el conjunto de los cuatro círculos de problemas, resulta que el primero se opone en un punto esencial a los tres restantes. Donde el alma es principio de la vida, está esencialmente atada al cuerpo que vivifica; toda la importancia está centrada en esta tarea suya frente al cuerpo. Lo que ella pueda ser además, o si existe en absoluto, es cuestión secundaria. El asunto es comprendido de manera radicalmente diferente en los otros tres círculos de problemas. En ellos el alma figura como un ser de un orden superior al cuerpo. O bien es portadora de la responsabilidad existente más allá de la muerte corporal respecto a las acciones buenas y malas, o bien es el órgano que capacita al hombre para el conocimiento de las cosas eternas, o bien finalmente, es el sitio donde fuerzas anímicas superiores e inferiores colaboran o se combaten. En todos estos casos el alma cumple tareas que nada tienen que ver con el cuerpo.

De esto surgen por supuesto ciertas dificultades.

Ya hemos mencionado la primera. ¿Qué es lo propiamente inmortal en el alma? Si partimos del conocimiento de las cosas eternas, será inmortal sólo un espíritu que descansa en sí mismo sin alteración, siendo idéntico a sí mismo como el ser al cual se parece. Pero si partimos de la bienaventuranza o de la condenación que el alma experimenta más allá de la muerte como retribución de sus acciones terrenales, es evidente que el alma debe ser capaz de llevar consigo en la vida ultraterrena cierta capacidad para las vivencias y para el sufrimiento. Y esto difícilmente puede conciliarse con la inmutabilidad del espíritu puro.

Si, en segundo lugar, se enfrenta el alma como inmortal con el cuerpo perecedero, resulta de allí una concepción que, aunque sea sin duda de efecto edificante y encantador, conduce filosóficamente a muchas oscuridades. Si el alma debe morar en el cuerpo como en una prisión, esto significa que la unidad de cuerpo y alma es casual, contraria a la naturaleza y producida por violencia. La colaboración entre ambos, que parece ser evidente en el ámbito de las percepciones sensibles, se hace incomprendible o debe ser negada por la interpretación, tal como se hizo a menudo en el platonismo. También quien rechaza lo fantástico de la doctrina pitagórica de la transmigración del alma reconocerá, en tal caso, que su principio es

correcto: si el vínculo entre cuerpo y alma es contrario a la naturaleza, es de hecho indiferente que el alma inmortal esté encadenada al cuerpo de un hombre o de un perro.

En tercer lugar, el verdadero enigma es entonces éste: cómo se explica que el alma inmortal descienda a la prisión del cuerpo. No es fácil suponer que lo hace voluntariamente, a menos que se acepte la interpretación desarrollada al parecer por el helenismo tardío: así como el demiurgo administra el cosmos corpóreo porque corresponde a su esencia el obrar bien, el alma humana entra en el cuerpo para administrar por su parte las cosas terrestres, imitando a Dios. Pero esta concepción, que traza un paralelo entre la acción de Dios y la del hombre, no es antigua. En épocas tempranas existe sólo la explicación de que el alma ha sido desterrada al cuerpo en castigo por alguna culpa. Permanece entonces oscuro el último punto: cómo un alma que vive en la bienaventuranza divina, es decir, en el estado que le es apropiado, puede llegar a ser culpable. Este problema no lo pudieron superar en último término ni Platón ni los platónicos. Es insoluble. Encontraremos en un texto muy posterior una especie de paralelo en conexión con la doctrina del Estado. Si se describe (tal como lo hace en apariencia Platón) el cambio de las formas de Estado, desde la más perfecta hasta la más pervertida, como un proceso concreto, ¿cómo es posible entonces que el más perfecto, es decir, el Estado bienaventurado, pueda degradarse por sí mismo? Si se debe suponer en algún lado una debilidad o una inclinación hacia lo inferior, la perfección no es entonces tal.

No asombra por esto que la tendencia contraria a aproximar lo más posible alma y cuerpo se haya presentado siempre con renovadas energías. Podía basarse en varios hechos indiscutibles.

El más importante se halla (tal como lo vimos) en la fisiología de los órganos sensoriales, que se dividen en un componente anímico y otro corporal. Desembocan en el ámbito de lo anímico, pero necesitan evidentemente de ciertos órganos corporales. El número de éstos, cinco, ha sido fijado desde Demócrito. Posteriormente se agrupan de diferente manera. En la filosofía natural platónica el sentido "superior" y el "inferior", la vista y el tacto, tie-

nen una posición privilegiada, ya que la corporeidad se constituye primariamente por medio de la existencia de la visibilidad y la palpación. En Aristóteles está en primer plano de jerarquía (en sí misma fácil de descubrir, y constituida sobre antiguos elementos), según la cual se distinguen netamente los tres órganos sensoriales superiores de los dos inferiores (gusto y tacto), pues en principio sólo los dos órganos inferiores funcionan en el hombre de igual modo que en el animal. Por el contrario, sólo los tres órganos superiores llevan a un goce que es puro como un fin en sí mismo, y perfecto. Pero todos están localizados en el cuerpo. El platonismo ha formulado, por cierto, la cuestión de si los órganos físicos son en absoluto imprescindibles para una percepción sensible. Se supone a veces que los órganos sirven sólo como canales o "ventanas", pero que es el alma misma la que propiamente oye, ve, etcétera. Según esto, podría pensarse que el alma no depende por completo, en las percepciones sensibles, del auxilio del cuerpo. Sin embargo, esta teoría podía afirmarse sólo con mucha dificultad frente a las evidencias.

Son más complicados, pero también más sugestivos, aquellos hechos que parecen mostrar que un número considerable de emociones psíquicas influyen directamente sobre el cuerpo. Furia, miedo, amor, tristeza se pueden leer en la expresión del rostro y se manifiestan con síntomas claramente corporales: palidez, sonrojo, sensación de calor y frío, palpitaciones, etcétera. El Peripato aristotélico investigó esas cosas y mostró que el alma, en cuanto portadora de tales afectos y sensaciones, está indisolublemente atada al cuerpo. Se exceptúa sólo al espíritu puro, cuya actividad se cumple sin colaboración alguna del cuerpo. Pero es llegar muy lejos considerar al alma, capaz de miedo, inseparable del cuerpo, pues entonces, en sentido estricto, también la virtud opuesta al miedo, la valentía, estaría atada a la corporeidad, y lo mismo el autodomínio y demás virtudes. De hecho esto corresponde a la doctrina aristotélica, no a la platónica.

Tenemos por fin, el caso de la vivificación en general. Si es una de las tareas principales del alma vivificar el cuerpo humano, no sólo el cuerpo está dispuesto para la recepción del alma, sino que también el alma está evidentemente estructurada con vistas a su tarea específica.

¿Y qué pasa si no está más en condiciones de cumplir esta tarea, es decir, cuando el cuerpo queda eliminado, cuando no existe nada más que el alma pueda vivificar? ¿Qué sentido tiene la continuación de la existencia del alma en ese caso? El problema se hace patente. Aristóteles procedió consecuentemente, y limitó por esto la inmortalidad estrictamente al espíritu, cuya tarea no es la vivificación sino el conocimiento como vida, en un sentido especial y superior.

Para Epicuro (cuya relación con Aristóteles es multi-forme) tanto el alma como el cuerpo se componen de átomos, y ambos se descomponen con la muerte. En la Stoa el alma es también "corpórea", con la significación especial que esta palabra tiene entre los estoicos. Sobrevive al cuerpo, pero no es inmortal en sentido estricto. Sólo es inmortal en la doctrina estoica el Dios supremo, idéntico a la razón que rige el mundo, al pneuma que crea la vida y sobre todo al fuego, del cual surge y al cual el todo revierte periódicamente. Las almas de los sabios sobreviven hasta el momento en que todo el cosmos vuelve al fuego divino.

Abordaremos, para finalizar, dos problemas particulares muy tratados en la filosofía antigua. Uno reside en la pregunta por la estructuración interna del alma. Hemos mencionado ya una división fundamental que separa al espíritu o a la razón de lo demás. Esta división puede significar, por supuesto, muchas cosas. Puede separar la reflexión de la afectividad o el puro conocer de la conducta práctica. Es significativa la manera como la estructura Aristóteles. Distingue dentro de la parte racional del alma la razón teórica y la práctica (aquella, desde otro punto de vista, es idéntica al espíritu puro), y dentro de la parte irracional del alma, una porción capaz de seguir a la razón (es decir, la afectividad, que puede ser guiada por la razón práctica) y otra incapaz de ello.

Platón dividió de otra manera. En argumentaciones que se hicieron famosas trazó un paralelo entre la estructura del Estado perfecto y la del alma. Ambas constan de tres partes: al conductor del Estado corresponde la razón, al defensor del Estado, el ánimo, y al que nutre al Estado, el deseo. Esta división parece psicológicamente algo forzada. Los mismos platónicos han unido a veces las dos partes inferiores y afirmado la simple dualidad de

razón (*λογικόν*) y afecto (*ἄλογον*). No obstante, bajo la protección del nombre de Platón, la tripartición subsistió más allá de la antigüedad. Aristóteles mismo conoció también una segunda división, que no parte, como la esbozada más arriba, sólo del hombre, sino que considera al alma como principio vital, en el sentido más amplio. De esta manera llega a cinco partes: el alma nutritiva, la apetitiva, la perceptiva, la que guía el desplazamiento espacial y, finalmente, la pensante. La planta posee sólo la parte inferior, en el animal se agregan las tres siguientes, y el hombre las tiene todas. Los estoicos parecen haberse inspirado en Aristóteles para subdividir de este modo, y aun con mayor detalle. Crisipo llega a ocho partes anímicas, a las que coordina con cada uno de los cinco sentidos, con la voz y con el semen, y coloca sobre todas la parte anímica dirigente (el *hegemonikon*). Posidonio, por fin, sincretiza de la manera que le es propia elementos estoicos y aristotélicos, con lo que llega a diecisiete partes anímicas.

Epicuro se queda con cuatro partes, de las cuales una representa la fuerza vital (lo caliente), dos rigen los movimientos de lugar (aire y pneuma), mientras el cuarto (que carece de nombre, como el quinto elemento de Aristóteles) es portador de la percepción, y con ello, del conocimiento.

La última pregunta se refiere a la ubicación del alma en el cuerpo humano. Donde se afirma la incorporeidad del alma esta pregunta carece en cierto modo de sentido, pues corresponde a la esencia de lo incorpóreo el estar incomprendiblemente, en todas partes y en ninguna. Sin embargo, ninguna de las grandes escuelas filosóficas dejó de tomar posición en este asunto, en parte con argumentos especulativos, en parte con empíricos. Platón localizó la razón en la cabeza, el ánimo, alrededor del corazón, y el deseo, en la región abdominal. Es notable que de Aristóteles no tengamos ninguna afirmación expresa sobre el particular. Puede suponerse que concentró el alma especialmente en la cabeza y corazón. La misma teoría es atribuida, no sabemos por quién, a Pitágoras. Un peripatético tardío, Estratón, buscó el sitio de la razón en la frente, "entre las cejas".

Epicuro localizó en el pecho al portador de la percepción y distribuyó las restantes partes anímicas en todo

el cuerpo. Para los estoicos el centro de lo anímico es el corazón. Para probarlo, construyeron una serie de argumentos muy dispares, desde observaciones fisiológicas hasta citas de Homero. De acuerdo con esto, en Posidonio aparece el sol como centro y corazón del organismo cósmico.

Empédocles, finalmente, consideró como sitio del pensamiento la sangre que fluye alrededor del corazón. Esta tesis suscitó gran revuelo en su tiempo y se la cita todavía en la antigüedad tardía, en los compendios de historia de los problemas.

## 6. LA DOCTRINA DEL CONOCIMIENTO

Es evidente que este capítulo tiene un interés especial desde el punto de vista de la filosofía contemporánea, pues desde Kant la teoría del conocimiento ocupa un lugar central y exagerado. En la actualidad se parte de la fórmula de que cada objeto que conozco es objeto para mí; queda excluida la posibilidad de que mi capacidad cognoscitiva esté estructurada de antemano para captar objetos tal como realmente son. El acto del conocimiento es entendido como un apoderarse; de tal manera que el objeto se altera ante nuestra intervención y la cuestión se limita a saber el carácter de esa transformación.

Esta clase de absorción del conocer en el actuar, del recibir en el aprehender, de la teoría en la praxis, es completamente ajena a la antigüedad. Tal planteamiento del problema le hubiese parecido absurdo, y no deben engañarnos algunas formulaciones que parezcan semejantes.

La antigüedad plantea las cuestiones de manera totalmente diferente. Podemos distinguir en general tres direcciones principales en que se pregunta.

Tenemos que mencionar primero el problema de la competencia, a que ya hemos aludido antes. En cuanto la filosofía se ocupa de objetos que están más allá de la esfera de la experiencia humana, atreviéndose a hacer observaciones sobre tales objetos y reclamando la verdad de los mismos, surge la pregunta de dónde adquiere la filosofía competencia para ello. ¿Cuál es el órgano que capacita para tales intuiciones y afirmaciones? ¿Y qué significa el que ciertos hombres, justamente los filósofos,

puedan servirse de este órgano, cuando otros, el común de las gentes, no lo poseen o sólo con mucha deficiencia?

En segundo término se discuten aquellos fenómenos frente a los cuales falla el proceso normal de conocimiento y percepción. Son fenómenos que como tales deben haber sido conocidos desde siempre y que comienzan a introducirse en el ámbito de la investigación filosófica en la época presocrática. Tenemos que dividirlos, según la concepción antigua, en tres grupos. Por una parte se encuentran los estados en los cuales la vida anímica en general no funciona normalmente. Tal el dormir, con sus sueños (muchos de los cuales, pero no todos, llaman la atención del vidente); después el estado de ebriedad (sobre el cual hubo una amplia literatura especial desde Aristóteles) y finalmente la locura y los otros posibles estados de alucinación. Tenemos, en segundo lugar, los errores de los sentidos: el remo aparece quebrado en el agua; una torre cuadrada, que desde mayor distancia parece redonda; si estamos en la ribera y miramos un barco que pasa, tenemos la impresión de movernos nosotros. Hay casos que en la antigüedad son investigados repetidamente durante siglos. Figura aparte, por último, un tercer grupo de fenómenos que proviene del material de observación de los médicos y que ha sido muy respetado por esto. Hay enfermedades en las cuales se alteran las impresiones sensoriales, sin que los órganos mismos sufran un daño visible. Existe la ceguera para los colores. Existen (y han sido especialmente destacadas por la antigüedad) enfermedades en las cuales la miel no resulta dulce sino agria, y así muchas otras cosas parecidas. Los griegos, que en estas cosas solían generalizar rápidamente y buscaban fenómenos paralelos, notaron que, mucho más allá de los casos extremos, determinadas categorías perceptivas están sujetas a variaciones extraordinarias: lo que sabe a uno agradable, al otro le resulta repulsivo; lo que es caliente al tacto de uno, otro lo siente tibio. Llegamos con eso a una relativización de los datos sensibles, que puede ser extendida fácilmente hasta el infinito.

En el tercer círculo esencial de problemas se pregunta fundamentalmente por el mecanismo del pensar y del percibir. ¿Cómo se cumple la visión? ¿Cómo se produce el pensar y, sobre todo, la conservación de lo pensado, de

manera tal que el hombre puede llevar consigo una abreviatura de todo el cosmos? Estos problemas (que en parte interesan también a la medicina) son atacados de frente relativamente tarde, pero entonces conducen pronto a complicaciones extraordinarias.

Tratemos de seguir un poco el desarrollo temporal de los problemas.

El problema de la competencia figura en primer término. Ya hemos mencionado cómo se lo soluciona en el plano prefilosófico (por la intervención de la divinidad). Merece atención una circunstancia singular que se halla en el umbral de la filosofía. Los fenómenos celestes lejanos se explican poniéndolos en paralelo con fenómenos cotidianos. El retumbar del trueno se cumple como el estallido de un globo lleno de aire. Tales parece haber explicado el terremoto comparando el disco de la tierra con un barco que se balancea sobre las olas. No se puede desconocer que este método está en estrecha relación con la metáfora homérica, cuyo sentido consiste (entre otras cosas) en acercar la época lejana y magnífica de los héroes mediante la comparación con procesos simples y familiares. Esto se percibe en especial en las comparaciones de un Empédocles. Pero hay en ello también un esfuerzo genuinamente filosófico por acercar dos procesos que son similares en principio y aclarar el uno por el otro.

El verdadero problema del conocimiento surge con Parménides, quien estatuye un ser más allá de toda posibilidad de experiencia común. Coordinado con él está el espíritu, mientras el no-ser se apoya en el ver, el oír y las habladuras de la gente. La contraposición de intuición espiritual y percepción sensible está con esto ya casi lograda aunque no cumplida del todo.

Anaxágoras llama conductor del cosmos y del hombre al espíritu, pero no es claro qué ámbito de objetos le ha asignado en concreto. Hablar de las percepciones sensibles (éstas se cumplen siempre con dolor, porque se dan entre términos opuestos: lo caliente en nosotros percibe lo frío en el objeto; lo dulce, percibe lo agrio, etcétera), pero no nos dice cómo se relacionan con la actividad del espíritu.

Demócrito ataca la doctrina de Anaxágoras del espíritu, pero construye, por su parte, una doctrina del conocimiento, de notable sutileza. Las partículas entitati-

vas (átomos), de las cuales según él, está compuesto el cosmos no son accesibles a los órganos sensoriales. Para conocerlas, se necesita un tipo "más fino" de conocimiento; pero no sabemos cómo lo denominó. Es probable que no haya usado el concepto de espíritu para ello. Los átomos, aunque son de naturaleza corpórea, poseen exclusivamente unas pocas cualidades del ámbito del tacto (dureza, aspereza, lisura y configuración geométrica). En los cuatro sentidos superiores, por el contrario, la percepción no penetra en la proximidad del ente, sino que se queda en lo contingente y en lo que se transforma ilimitadamente. Las aserciones basadas en el ver, oír, oler y gustar no van más allá de un mero opinar. Han jugado un gran papel, como prueba, los hechos empíricos fisiológicos que hemos mencionado más arriba.

¿Cómo llegan estos presocráticos al proceso del conocimiento en sus detalles? Parece que todos, desde Parménides, tienen un principio en común. Conocer, tanto como percibir, descansa en una similitud o en una oposición que existe entre el que conoce y lo que se conoce. En Parménides esto es expresado con maravillosa simplicidad. En el ámbito de la verdad el espíritu conoce el ser porque él mismo es existente. En el ámbito del opinar tenemos un cosmos, mezcla de luz y oscuridad; de acuerdo con esto, el mismo órgano de nuestro opinar es una mezcla de luz y oscuridad, y el opinar del individuo está constituido según la clase de mezcla.

En Empédocles el principio se halla más desarrollado. Conocemos los cuatro elementos, así como el amor y el odio, porque están en nosotros mismos. Conocer es el contacto de lo semejante con lo semejante. Al mismo tiempo, parece haber sido el primero en abordar un problema de amplias consecuencias (así por lo menos nos lo presenta Aristóteles). Nuestro conocimiento no se refiere sólo a la materialidad y a las partículas elementales de las que se componen los objetos, sino también a su distinta formación en cada caso. Empédocles dedujo estas formaciones de las proporciones de mezcla, en cada caso concreto, de los elementos particulares. De acuerdo con eso, también las proporciones de mezcla, en decir, proporciones matemáticas, deben ser accesibles al hombre para que pueda percibir la cosa como un todo.

En Demócrito encontramos una teoría muy extensa, ori-

ginal y de gran influencia. Ante todo y tal como lo hemos notado, separa lo existente de lo que es mero objeto de opinión. Las partículas entitativas, los átomos, son accesibles exclusivamente a la percepción "más fina". Los cinco órganos sensoriales más rudos se limitan a los colores, tonalidades, olores, etcétera, infinitamente variables y relativos. Pero esto es sólo un aspecto del problema. En el otro, Demócrito contesta a la pregunta por el conocimiento de las figuras afirmando que de todos los objetos se desprenden de continuo imágenes reducidas. Estas copias delgadas y finas (*εἰδωλα*) atraviesan cualquier distancia a la mayor velocidad, penetran en los canales de los órganos sensoriales y producen la percepción del objeto. Esta teoría lleva naturalmente a una serie de nuevos problemas, que son tratados en detalle tanto por la atomística de Demócrito como de Epicuro: ¿cómo pueden desprenderse continuamente imágenes sin que el objeto mismo se gaste poco a poco? ¿Cómo pueden atravesar el aire sin ser destruidas o por lo menos perturbadas? Se suponen, sin embargo, ciertas perturbaciones, que sirven de explicaciones para los errores de los sentidos. ¿Y cómo debe uno imaginarse, concreta y finalmente, la penetración de las imágenes en el cuerpo humano?

Toda la teoría produce la impresión de algo sumamente primitivo, pero tiene la ventaja de elaborar el problema muy detalladamente.

Es significativo el aporte de la sofística. Mencionemos a Gorgias y Protágoras.

El extraño escrito de Gorgias *Sobre el no-ser* no es sólo aquel trozo de la sofística que mejor conocemos (ya que tenemos dos extractos detallados de él), sino que también nos muestra, con todas sus exageraciones, la problemática de la época. Podemos dejar de lado la primera parte del escrito, la prueba de la tesis de que nada existe. La segunda parte quiere demostrar lo siguiente: si algo existiera, tampoco podría ser pensado, pues, en primer término, si lo pensado fuera existente, todo lo pensado debería ser real. Pero esto no es exacto, ya que si se piensa que un hombre vuela o que un carro corre sobre el mar, de eso no resulta que sucedan realmente estas cosas. Lo pensado no es, por lo tanto, existente. En segundo lugar: si lo pensado fuese existente, el no-ser no

podría pensarse. Tampoco esto es exacto. Pensamos, en efecto, en la Escila, en la Quimera y en seres fabulosos semejantes, que no existen en absoluto.

La tercera parte del escrito quiere demostrar finalmente que si existiese algo y fuese accesible al pensar, no sería comunicable a otros hombres.

Para probarlo, Gorgias parte del pensamiento de que diferentes órganos de conocimiento no pueden ni juzgarse, ni completarse, ni reemplazarse unos a otros. Es decir, que ni puede expresarse con una palabra lo que se huele, ni por vía de una palabra, o sea, de un sonido, comprender un objeto que pertenece al ámbito de lo visual; etcétera. Siguen luego consideraciones todavía más agudas. Primero: aunque se pudiera expresar lo conocido, el oyente no comprendería lo mismo que el que habla, ya que, si no, una cosa (la palabra dicha) se transformaría en dos (en el oyente y en el que habla); lo que es imposible. Segundo: aunque la misma palabra y la misma expresión pudieran existir en varios sujetos, no significaría uno y lo mismo para aquéllos, que son diferentes entre sí, pues si dos sujetos comprendieran la misma cosa de la misma manera, serían idénticos entre sí.

Es además claro, acota Gorgias al final, que las percepciones no son ni homogéneas ni constantes: con el ojo se percibe esto, con el oído aquello; hoy de esta, mañana de aquella manera. Es aún más improbable que otro pueda percibir exactamente lo mismo que yo.

Es asombroso ver cómo con ingenua y maravillosa radicalidad se formulan aquí problemas cuya relevancia subsiste hasta hoy.

A las últimas consideraciones de Gorgias podemos agregar los pensamientos de Protágoras. Su tesis principal parte, en la medida que nos es conocida, de experiencias fisiológicas. Dulce-amargo, caliente-frío, etcétera, son sensaciones que no sólo varían de hombre a hombre, sino también en el mismo hombre de un día a otro, por lo que es imposible afirmar que una sensación sea más correcta que la otra. Cada una es justa en su situación y para el hombre que la tiene y mientras la tiene. Surge de aquí la sentencia que ha sido comprendida ya por Platón como sentencia programática de Protágoras y transmitida en forma aislada, por lo que permite las interpretaciones más variadas: "El hombre es la medida de todas las cosas: de las

existentes, qué son y cómo son, y de las no existentes, qué no son y cómo no son." El hombre es el único individuo que sabe en cada momento concreto lo que percibe y lo que no, y que no posee ninguna instancia para poder negar la verdad de éstas, sus percepciones momentáneas.

Una rama de la escuela socrática, la doctrina de Aristipo de Cirene, se vincula directamente con estas consideraciones de la sofística. Declara en forma categórica que el hombre puede sentir sólo sus propios estados interiores, y no sabe cuáles son los objetos y relaciones exteriores que los producen. El mundo externo se escapa a causa de su mutabilidad. Segura es sólo la sensación interior, preferentemente la de goce y dolor.

Podría afirmarse que tal teoría está emparentada con varias posiciones modernas sobre el problema. Pero hay que tener en cuenta siempre que importan mucho menos las consideraciones abstractas que las visiones completas de las cuales nace una teoría y en las cuales queda incluida. En este sentido no hay comparación posible entre la antigüedad y la tradición que proviene de Kant (del cual no se puede eliminar la influencia del pensamiento de la Reforma).

Sigue Platón, en quien, como en todos los filósofos cercanos a los eléatas, la doctrina del conocimiento está estrechamente ligada con la ontología. La oposición entre el espíritu, dirigido a un ser eterno, y que permanece invariablemente idéntico a sí mismo, y las percepciones, que se refieren a lo que huye y deviene eternamente, es radical. Aquí no podemos entrar a exponer, por supuesto, la manera en que Platón identifica primero el concepto de "Bien" con lo "existente" parmenídeo, convirtiendo así el Bien en objeto de una ciencia, la más verdadera y suprema ni cómo más tarde traslada el acento poco a poco, desde el Bien, que posee la eternidad, unidad e inmutabilidad de lo existente de manera aún más perfecta que éste, hasta lo existente mismo, del cual el Bien es sólo una forma, bien que la más alta. Lo existente se despliega hasta el reino de las formas originarias, las Ideas. El cosmos inteligible se opone al cosmos visible.

Desde el punto de vista gnoseológico esto significa lo siguiente: sólo puede ser objeto de conocimiento y de comunicación científica lo constante, lo idéntico consigo mismo. Nunca lo individual cambiante. Ese principio nace a

la luz por primera vez en Platón, y vale, si lo pensamos bien, hasta hoy. La diferencia consiste sólo en que hoy hablamos de leyes naturales, es decir, de acontecimientos que se repiten, mientras que Platón piensa en formas originarias cuya manera de ser es comparable con la del ser cósmico en Parménides: accesibles sólo al espíritu, pero sin duda alguna existentes objetivamente.

El cosmos visible depende de este cosmos arquetípico: comprendemos que un hecho histórico es justo porque participa de "la Justicia en sí", verdaderamente existente, y trata de copiarla. Podemos comprobar que éstos son árboles porque participan de igual manera del arquetipo, de la "Idea" de árbol; ningún árbol visible encarna completamente este arquetipo, pero cada uno está en relación con él y puede ser llamado, a causa de esta relación, "árbol". En la medida en que hablamos científicamente del árbol nos referimos sólo al arquetipo, pues, de los árboles visibles —ninguno de los cuales se asemeja completamente al otro, ni permanece igual a sí mismo ni es percibido de la misma manera por un hombre que por otro— no hay ciencia.

Esta "doctrina de las Ideas" (tal como a menudo se la designa, con una expresión muy poco usada por Platón mismo<sup>1</sup>) implica por supuesto toda una serie de problemas más difíciles. Mencionaré sólo tres de ellos. Primero: ¿cómo se relacionan de hecho el mundo sensible y el inteligible? ¿Es éste el modelo según el cual el Demiurgo configura lo otro? Pero ¿qué rango tiene entonces ese modelo frente al Demiurgo mismo? Y si en otra formulación las cosas sensibles "participan" de las Ideas y son lo que son por la "presencia" de éstas, ¿qué significan propiamente estas expresiones? En segundo lugar: si el prototipo de todas las Ideas es la Idea del Bien, el Bien uno y eterno existente por sí, ¿existen entonces Ideas sólo de aquellas cosas que son "buenas" de alguna manera? ¿De este modo, entonces, lo malo, lo pernicioso, lo inútil y lo feo existirían en forma sensible sin estar relacionados con Ideas? A esto se agrega la pregunta especialmente capciosa con respecto a la situación de las obras de la artesanía y las artes humanas: ¿existe la idea de un va-

so o de una mesa? Esta pregunta ha dado mucho que hacer a Platón y a la antigua Academia. Tercero: ¿cuántas Ideas hay en total y cómo se relacionan entre sí? A primera vista parece que debe haber innumerables, lo que no deja de ser problemático. Y si hay una Idea de la encina, del ciprés, del laurel, del árbol y de la planta, las mismas parecen interrelacionarse de una manera apropiada, lo que, a su vez tampoco es fácilmente comprensible.

Todas estas preguntas, si se las examina más en detalle, se revelan como extraordinariamente delicadas. El original y simple pensamiento de Platón de que existe más allá de todo lo mutable algo eterno e inmutable, único objeto de consideración para el actuar y el conocer, corre bien pronto el riesgo de ser exagerado sistemáticamente y desmenuzarse finalmente en sutilezas. Se comprende que el helenismo no haya sabido qué hacer con la teoría de las Ideas. Lo que quedó fue la concepción gnoseológica de que sólo hay ciencia de lo universal y de lo permanentemente idéntico consigo mismo. Pero ya Aristóteles no buscó más este universal en un mundo paradigmático existente por sí, sino en el ámbito de las cosas sensibles mismas. Lo comprendió como esencia hacia la cual apunta toda cosa concreta y a la cual trata de realizar de la mejor manera posible. La Idea trascendente se transforma en la "verdadera naturaleza" de cada individuo.

Con esto queda también dicho que para Aristóteles no hay oposición entre la fluctuante percepción sensible y el conocimiento del ser, por lo menos en lo que atañe a lo fundamental. También en el caso de esta doctrina mencionaremos sólo lo más importante. Lo primero que se advierte es una gradación. Se comienza con los datos particulares de las percepciones sensibles. Una suma de datos homogéneos permite recoger una experiencia. La experiencia finalmente se aclara en la ciencia cuando, por un lado, se pregunta por el porqué, y por otro por la esencia universal a que apuntan los fenómenos de los sentidos.

Este esquema muy general implica, sin embargo, una multitud de preguntas. Por un lado las percepciones sensibles reciben una extraordinaria importancia. Nos transmiten el material de los datos, sin los cuales no hay por

<sup>1</sup> En realidad, únicamente en la *Carta VI* (322d, donde se habla de una τῶν εἰδῶν σοφία); si es que ésta es auténtica. (C. E. L.)

regla general, conocimiento alguno. Aristóteles ha realizado investigaciones detalladas acerca de cómo se originan los procesos efectivos del ver, oír, oler, gustar y palpar. No podemos entrar ahora en esto.

La experiencia (*empeiria*) constituye el grado prefilosófico del saber. Registra solamente hechos y procesos que se repiten siempre, sin apuntar por la causa ni destacar la esencia a la cual apuntan. Eso no impide, sin embargo, que el saber empírico sea ampliamente suficiente para la praxis de la vida, y a veces hasta más útil que la intuición filosófica, cuya conexión con el actuar correcto no es siempre de fácil evidencia en el momento concreto.

Aparte de eso, en la filosofía de la naturaleza y en la ciencia natural predomina la pregunta por el porqué de los hechos, mientras que en la ética la pregunta por los hechos mismos. No se pudo evitar, por cierto, que precisamente en la escuela peripatética la presión del material empírico se hiciera cada vez mayor. Donde se trataba por fin de la plenitud incommensurable de los fenómenos zoológicos y botánicos, pero también sociales y políticos, la investigación se limitaba casi ineludiblemente a un registro y ordenamiento de lo homogéneo, sin exigir la intuición de las cadenas causales o de las esencias.

La pregunta filosófica decisiva sigue siendo, sin embargo, la referente a lo universal. Se descompone en una serie de problemas parciales, entre los cuales el primero es el de lo esencial (*oúria, essentia*), seguido por el de la cualidad, cantidad, etcétera. En la doctrina clásica de los peripatéticos han sido compendiados en el esquema de las diez categorías. Como dicho universal está contenido en las cosas concretas particulares, y como, por otra parte, el espíritu es capaz de extraer lo universal desde lo individual, y de comprobar y describir las esencias inalterables, son problemas que tampoco Aristóteles ha podido solucionar con propiedad. De manera general, en los textos conservados de Aristóteles la función del espíritu es representada sólo a través de indicaciones en parte sumamente peculiares. Es lo único eterno y entra en el cuerpo "desde afuera". Su tarea es el conocimiento de lo universal, en parte por vía de la comprobación, en parte por una "contemplación" inmediata de las últimas verdades evidentes. Constituye el lugar en el cual las esencias

se conservan como sabidas y reconocidas, y es inmortal. Pero nos cuesta ver cómo se concilia todo esto.

No hablaremos aquí de la técnica argumental de Aristóteles de la lógica, que es una creación de especial magnitud. En el helenismo jugó por cierto un papel de poca monta. Se impuso entonces la lógica estoica, no menos importante, y Aristóteles fue visto entonces, sobre todo, como el investigador enciclopédico de la naturaleza y como el ético. Sin embargo, en la filosofía de fines de la antigüedad la lógica de Aristóteles adquirió un predominio exclusivo, que se mantuvo hasta el final del Medioevo.

Sobre Epicuro no hay mucho que decir. Completa la doctrina de Demócrito. En contra de Platón, defiende con la mayor vehemencia la tesis de que las percepciones sensibles son la única fuente de todo saber y absolutamente dignas de confianza. Es indudable que le ayudó en esto la relativa rehabilitación de la percepción sensible hecha por Aristóteles; sólo que él partió de la teoría democrítica de las imágenes que se desprenden incesantemente de todos los objetos. Por cierto que los errores de los sentidos eran un hecho innegable; de este modo no quedó a Epicuro otra posibilidad que sujetar a ciertas condiciones la confianza que pueden merecer los datos sensibles; lo que redujo la radicalidad de su tesis. Los sentidos dicen la verdad si son sanos, y siempre que también las circunstancias exteriores sean "normales".

La doctrina de la Stoa es, finalmente, tanto antiplatónico como anti epicúrea. También para ella los datos sensibles son puntos de partida únicos y últimos de todo saber. Pero en seguida va más allá de las percepciones, hasta la "representación" (*phantasia*), la imagen de la percepción adquirida en forma consciente. Esta puede ser verdadera o falsa, es decir, coincidir con la primera impresión sensible o no. Sobre eso decide la razón que otorga o niega su consentimiento a la representación. Si la razón consiente, se ha llegado a una afirmación verdadera. De la suma de tales verdades resulta la experiencia, y a través de ella la razón avanza hasta los conceptos universales, que ciertamente no pueden ser comprendidos como esencias reales.

La razón estará conforme con una representación si existe la seguridad de que (tal como lo expresa la rigurosa fórmula de Zenón) "la representación parte de un



objeto real y está reproducida en el alma de una manera adecuada a ese objeto, no pudiendo haberse originado la representación si el objeto no existiera o fuese distinto de lo que realmente es. Si se ha llegado a esa certeza, la representación se hace “comprensible” y se la mantiene en su totalidad con seguridad inquebrantable. Todavía nuestra palabra moderna “comprenden” es una traducción de la latina *comprehendere*, la que a su vez es una versión de la expresión técnica estoica *καταλαμβάνειν*.

La fórmula de Zenón parece por de pronto muy complicada. Muestra por un lado que el conocimiento es concebido en forma absolutamente corpórea, como un grabarse los representantes de los objetos sobre una tabla de cera vacía. Por otro lado, sigue claramente la influencia de la doctrina platónica: comprensible es sólo algo real e inconfundiblemente igual a sí mismo. Algunos momentos de la doctrina de las Ideas son retomados aquí, pero con una extraña variación.

No nos asombra que la Academia helenística haya formulado objeciones desde el punto de vista platónico, declarando que en el ámbito del mundo sensible no existen objetos inconfundiblemente idénticos a sí mismos. En general, la doctrina del conocimiento estoica llegó a ser aceptada sólo parcialmente. En su aspecto fisiológico da una impresión demasiado primitiva, en tanto que el mecanismo de la representación y del consentimiento asumió formas demasiado artificiales, en especial en Crisipo.

#### 7. LA META DEL OBRAR

Ya hemos declarado más arriba que la ética filosófica construida conscientemente se diferencia de la prefilosófica porque pretende ser válida para los hombres en general y porque trata de ordenar las múltiples prescripciones alrededor de un valor central.

Antes también señalamos que la formulación de la misión de la filosofía se halla prefigurada en aquellos programas de educación que encontramos en el siglo V a. C. Como metas de tal educación son postulados “el buen consejo” (*eubulía*), la capacidad de ubicarse en la vida práctica y de tener éxito; la *eupraxía* (concepto que en aquella época comprendió tanto el “bienestar” como el

“obrar correctamente”); además la “buena vida” (*euzoía*) y “el buen fluir de la vida” (*eurhoía*), también “el ser disciplinado” (*eukosmía*) y el “buen temple” (*euthymía*). Un notable papel juega el concepto de *eutychía*, que expresa que lo más importante en la vida es tener suerte y saber aprovecharla. Aquí la capacidad del hombre para alcanzar el valor más alto se reduce en último término a la buena disposición y a la atención con que se enfrentan las circunstancias. El último concepto de este grupo, el de la eudemonía quiso significar originariamente algo similar, es decir, que todo depende del favor del demonio. Para conseguirlo y conservarlo el hombre debe mantenerse esencialmente bien dispuesto. En una reinterpretación muy extraña y en el fondo forzada, la eudemonía se transforma en aquel valor que puede sostener toda la ética. Es el único valor, en efecto, que todos los hombres sin distinción reconocen como el indiscutiblemente más alto.

Hemos destacado también, por último, la significación fundamental que poseen para la estructura de la ética filosófica los dos conceptos medio-fin. Desde Aristóteles, el valor más alto es descrito como aquel que es el único fin puro, sin ser jamás medio, y en función del cual todos los otros son meros medios.

Los tipos más antiguos de ética específicamente filosófica son las éticas del “placer” y de la “voluntad de poderío”; en ambos casos la traducción reproduce sólo parcialmente el contenido original de esos conceptos. Podemos suponer que los creadores de ambos tipos fueron “sofistas” de fines del siglo V, a los que no podemos identificar con exactitud. En ambos casos se mezcla una tendencia a la paradoja brutal con elementos claramente tradicionales.

La ética de la voluntad de poderío (en griego *πλευξία*) no es una mera expresión de la ambición —que fue siempre poderosa entre los griegos—, sino también de aquella mentalidad no sentimental que hasta en el Sócrates de Jenofonte se revela a veces. En la guerra, el vencedor gana con pleno derecho y el vencido pierde de igual modo; en la vida privada, el hombre recto tiende a ser honrado por sus amigos y temido por sus enemigos. Hasta debemos tener en cuenta la fascinación que los griegos sentían frente a un príncipe que gobernara como autócrata.

Tales inclinaciones son recogidas por el filósofo, fundadas sistemáticamente y seguidas hasta sus últimas consecuencias. De la historia se desprende que el más fuerte se impone siempre, y que al final tiene razón, y por lo tanto es también evidentemente el mejor. Como mejor tiene todo derecho a pensar sólo en su propio interés y en el aumento de su poder. En el reino animal se ve también que los ejemplares más débiles obedecen sin resistencia a los más fuertes.

Con tal exageración, esta ética desemboca en la paradoja de un egoísmo desenfrenado, en el que la tradición más antigua, con toda la brutalidad de algunas de sus formulaciones, nunca había pensado.

En su forma extrema, tampoco llegó mucho más allá del estadio de proyectos experimentales. En la práctica apenas fue realizable, y en la teoría la mayoría de los socráticos la atacó decididamente. De bella manera, en fragmentos conservados de un diálogo, Sócrates señala a un amigo que está dominado por una extemporánea voluntad de poderío, que en un cambio brusco de situación los poderosos tienen que sufrir más, mientras que la gente modesta tiene más ocasiones de escapar sin daño: "También en la tragedia sólo suelen ser asesinados los protagonistas. No conozco ningún trágico tan crudo que haya masacrado a todo el coro." Fue mucho más rico en consecuencias el cuadro cuidadoso y aterrador que del tirano describen Platón, Jenofonte y otros. Cuanto más poderoso es el tirano, tanto más está en peligro, y mayor crueldad y atención debe emplear para no ser súbitamente derribado. No tiene amigos. Nadie le aconseja con sinceridad. Nadie le dice la verdad. Así, no es sólo el más malvado, sino también el más infeliz de los hombres. Este cuadro ejerció una influencia muy fuerte por ejemplo, en los relatos que conocemos acerca de los príncipes de Sicilia y Macedonia, en muchas historias de los reyes romanos más antiguos y hasta en retratos de emperadores romanos.

De este modo no asombra que esta pieza de ética filológica se haya derrumbado pronto, y que en el helenismo haya sobrevivido aparentemente sólo en algún teorema aislado. En este sentido se afirma a veces la tesis de que el sabio, como hombre perfecto, tiene derecho a hacer todo por amor a su propia persona; sería pues absurdo que se interese, ocupe o hasta que se sacrifique por otras

personas que son de rango inferior a él. En esto parece continuar la influencia del egoísmo drástico de la voluntad de poderío de la época sofística.

La situación de la ética de placer es diferente por completo. Su significación ha sido extremadamente grande hasta fines de la antigüedad. También ella cuenta con un cierto apoyo en el material de la tradición. Hay que pensar ante todo en la poesía preclásica (y probablemente en la sabiduría de la vida) de Jonia, que a menudo profesó inclinación por una vida de placer sereno, lejos de la política y del clamor de la guerra. Sin embargo, vista en conjunto, en esta ética la paradoja está mucho más elaborada que en la anterior. La ética del placer, en efecto, proclama (entiéndase en detalle lo que se entenderá por "placer") primero el primado de lo privado sobre el ámbito político y militar, es decir, sobre el ámbito público. La retirada del Estado y con ello de una tradición multiseccular es exigida expresamente. El placer y la eudemonía se logran sólo por esta retirada. En segundo lugar, el fenómeno del placer tiene una notable gradación, de modo que no sólo pueden subsumírsele los placeres sutiles del espíritu, sino todo lo animal. Epicuro se ha complacido en declarar a veces, provocativamente, a los placeres del estómago como la forma más propia del placer.

De hecho, la ética de placer extrae una parte esencial de su poder de convencimiento, de la circunstancia innegable de que las reacciones más elementales del niño como del animal se relacionan con el placer y el dolor. Parece evidente que, más allá de toda reflexión, se buscan placer y alegría, se evitan pena y dolor.

Merece, sin embargo, atención el hecho de que la primera ética de placer que conocemos más de cerca, la del socrático Aristipo, no se haya apoyado exclusiva ni tal vez principalmente en ese argumento biológico. Lo que extraña en ella es más bien un rasgo de resignación: por un lado en cuanto al sentimiento vital; no tiene sentido planificar, llevar a cabo empresas cuya ejecución es fatigosa y cuyo éxito dudoso. Lo único inteligente es resignarse al momento y hacer de ello lo más agradable. Los relatos sobre el modo de vida de Aristipo destacan siempre su capacidad de adaptarse a toda condición y de jugar en cada situación, con la habilidad de Odiseo, el papel más adecuado, de gozar el momento sin preocuparse por

el futuro. Es (dicho sea de paso) este rasgo de carácter lo que Horacio encontró en Aristipo, y del cual se apropió. El segundo momento principal es la resignación gnoseológica. Lo que el hombre percibe de manera digna de confianza es sólo su sensación personal. Cada hombre siente por sí sólo, así que no podemos saber lo que es la contraparte objetiva de las sensaciones y lo que las produce. Eso ya lo mostró la sofística y de manera característica en las percepciones gustativas: la subjetividad de éstas es la más evidente, y son alteradas con mayor prontitud por las enfermedades. En griego el concepto para la percepción gustativa agradable es idéntico al concepto para "placer" en general. Aristipo enseña entonces que los únicos datos de los cuales tenemos certeza (y según los cuales podemos, pues, orientar nuestro comportamiento) son nuestras percepciones de placer o dolor.

A éstas se agrega, por último, en tercer lugar, un componente ontológico. Dolor y placer son estados cambiantes, es decir movimientos. Como si hubiera querido oponerse a Parménides y Platón, Aristipo declara que sólo son cognoscibles las dos formas de nuestra conciencia interna: el movimiento liso del placer y el movimiento áspero del dolor. El estado de la inmovilidad es un estado neutro semejante a la muerte.

Esta ética del placer como concentración y resignación al sentimiento de placer posible en cada momento, ética que surgió de diferentes componentes, se adjudicó un lugar destacado en los sistemas éticos hasta fines de la antigüedad.

Por cierto que tampoco ella dejó de ser atacada. Tenemos textos de Platón y Aristóteles que discuten y tratan de refutar, si no las mismas concepciones, algunas muy estrechamente relacionadas con las suyas. Dos puntos se destacan en primer plano. Primero, si el placer es realmente el valor más alto, eso debe significar que cada especie de placer debe ser gozada con la mayor intensidad posible. Pero esto lleva a consecuencias absurdas, porque existen, por una parte, clases de placer que hacen peligrar notoriamente la salud y, por otra parte, otros que hasta el juez más objetivo calificaría de groseros e indignos. Hay, pues, evidentemente varios rangos de placer. En segundo lugar, el que reduce el placer al momento presente se olvida que el hombre no consta sólo de corporeidad,

sino que posee también el espíritu, a cuya esencia pertenece además el enraizarse en el pasado y futuro.

Cuando Epicuro construyó, dos generaciones después de Aristipo, su propia ética de placer, tomó en cuenta esa discusión. Contesta a la primera objeción con la tesis de que debe distinguirse entre el placer mismo y sus condiciones y consecuencias. Podría suceder que un sentimiento de placer en sí pequeño, trajera consigo grandes dolores y contrariedades; pero también podría acontecer que pequeñas contrariedades abrieran el camino a una gran sensación de placer. Lo que importa pues aquí en Epicuro es el uso correcto del juicio. Se evitará aquel placer que lleva a dolores y se aceptará aquel dolor que se gratifica con placer.

En lo que respecta a la segunda objeción hace hincapié, por un lado, en que la base de la sensación de placer es siempre el cuerpo, pero agrega que el placer pasa naturalmente también al espíritu y cobra allí su especial intensidad. Esto significa concretamente: existe placer no sólo en el presente, sino también como recuerdo y esperanza. El placer supremo es aquel que se enriquece con recuerdos y expectativas alegres. Domina aquí en Epicuro una actitud de confianza que falta por completo en Aristipo. Es Epicuro quien declara que el hombre que realiza el placer perfecto del cuerpo y del espíritu se iguala en felicidad a los dioses.

Pero hay algo más. Ya Aristóteles distinguió dos formas principales del placer. Una surge cuando el dolor o la preocupación cesan o para expresarlo filosóficamente, cuando el hombre regresa de un estado antinatural al natural. La otra es consecuencia de la misma actividad natural. También Epicuro conoce estas dos formas. No sabemos si se inspiró directamente en Aristóteles. Lo esencial es que modifica, desde este punto de vista, la doctrina de Aristipo. También reconoce el placer como "movimiento liso", es decir, como sentimiento positivo producido con preferencia por los órganos sensoriales. Pero además llama placer al estado de la inmovilidad interna, que se logra después de haber superado todo dolor. A veces va tan lejos que destaca esta segunda forma, la del estado de reposo, como el placer más propio y elevado, distinguiéndolo agudamente de la excitación sensual ordinaria (como lo dice al referirse polémicamente a Aristipo). Eso

por cierto no impidió a los adversarios objetarle una y otra vez la multivocidad de su concepto de placer.

Epicuro es también discípulo de Aristipo en cuanto rechaza como éste el placer que debe ser producido artificialmente y con complicada aparatosidad. Precisamente, el verdadero placer se contentará con los bienes que están a mano y que la naturaleza ha provisto por sí. El placer del filósofo no nace de la glotonería, sino del simposio simple y alegre.

La cuestión por el papel del placer en la estructura de la ética también preocupó a los otros grandes filósofos, Platón, Aristóteles y los estoicos. Dos momentos aparecen ante todo.

Primero: hay que diferenciar el placer como gozo des-preocupado, del placer como alegría, que se puede sentir con toda acción, incluso con la más exigente. Aristóteles, por ejemplo, rechaza con decisión la primera; es probable que haya descrito drásticamente, en obras hoy perdidas, el retrato del rey asirio Sardanápalo, corrompido por el libertinaje, y del ridículo *gourmand* Esmindirides, de la rica ciudad de Síbaris. La segunda especie es defendida con no poca decisión: todo lo que el hombre hace, lo hace correctamente sólo si encuentra placer en hacerlo. El mismo cumplimiento del deber como soldado y el estudio de la filosofía sólo prosperan si se encuentra placer en ello. En ese sentido, el placer está indisolublemente unido por la realización del valor más alto; es un aspecto del estado perfecto, aunque no el más decisivo. Hasta la Stoa, enemiga de la teoría del placer, no pudo sustraerse a la influencia de esta argumentación aristotélica. Admitió que el placer es un "fenómeno concomitante" del actuar virtuoso.

Segundo: en la medida en que el goce está directamente vinculado con las impresiones sensibles, tiene que ser diferenciado según los órganos sensoriales. También aquí Aristóteles desarrolla pensamientos anteriores (entre otros, de Platón) distinguiendo enérgicamente los tres órganos sensoriales superiores (ver, oír, oler) de los dos inferiores. Sólo aquéllos son capaces de producir placer y goce como fines en sí mismos, mientras en los otros dos el goce sirve a los meros fines animales de la nutrición y reproducción. Así, de ningún modo han de tomarse en consideración como fines posibles del actuar humano.

Es notable que encontremos desde la época de Platón y más tarde indicaciones sobre una doctrina ética que parece estar emparentada con la doctrina del placer y que es vinculada a menudo con ella. Gira en torno a la expresión "liberación de necesidad e inquietud" (en griego entre otros nombres recibe el de *ἀνοχλῆσις*). Por cierto puede ser comparada con aquella segunda especie del placer de Epicuro, que consiste en la supresión del dolor, aunque no es igual a ella, pues de modo más pronunciado aún que en Epicuro y en el mismo Aristipo se expresa en ella el profundo sentimiento vital griego de la inseguridad y de la resignación: la vida del hombre está llena de inquietudes, el pasado tiene poco de consolador y es fácil que el futuro sea todavía peor; se debe estar pues contento cuando a uno lo dejan tranquilo y puede obtener la impasibilidad. El concepto recién nombrado es característicamente negativo. Junto a él hay otro similar que tuvo aún mayor difusión, el de "imperturbabilidad" (en griego, *ἀραπαξία*); en latín le corresponde, a veces, la *securitas*, la liberación de las preocupaciones.

Si volvemos a la época clásica griega, nos preguntamos primeramente por Platón. Por cierto que sus intereses sólo en parte se vuelcan hacia la ética. Es verdad que sus preocupaciones por el hombre responsable de sus actos y por el Estado perfecto ocupan un lugar sorprendentemente amplio. Pero en lo profundo le resultaba más importante la búsqueda del ser verdadero, eterno y auténtico. Los comentaristas de fines de la antigüedad pueden distinguir ya una filosofía de la naturaleza y una ontología platónica bastante cerrada, mientras que les fue muy difícil extraer una ética sistemática de los diálogos desde el *Laques* hasta las *Leyes*. Se nos hace evidente sobre todo la posición preminente que tiene lo que Platón llama "la ciencia del Bien". Adquirirla es la tarea más alta de la vida. Trata del Bien, es decir, del valor omnicomprensivo, al cual debe tener en vista todo actuar. Pero este Bien es, al mismo tiempo, objeto de la ciencia; por eso no es nada particular que podría ser percibido y realizado aquí y ahora. Es una esencia eterna, inalterablemente idéntica a sí misma, conocida sólo por el espíritu puro; en tanto el hombre está atado a la corporeidad, no lo puede conocer en sentido pleno; sólo llega a percatarse de que debe ser eterno, uno e idéntico a sí mismo, emparen-

tado subterráneamente con aquella Unidad de que parte la matemática.

Si se considera el concepto de ciencia, puede así decirse que Platón entrevé como fin de la vida una *vita contemplativa* que, desprendida de las insignificancias terrestres, se dedique exclusivamente a la contemplación de las cosas eternas. Por el contrario, si se toma en cuenta el concepto de Bien, parece entonces que, más allá de la contemplación, viene todavía la praxis, el hacer del bien, tal como la bondad de Dios se manifiesta en la formación de un cosmos tan bueno y perfecto como es posible. Pero qué es el bien que el hombre debe realizar concretamente, Platón no puede decirlo. Es así comprensible que Aristóteles declare que el concepto platónico de "bien" está completamente fuera del alcance de las posibilidades humanas: no puede ser realizado y no sirve siquiera como punto de orientación.

Nos da la impresión de que tanto Platón como Aristóteles tienen razón. Lo que importó a Platón fue superar la zona de los valores cambiantes, limitados y condicionados, y asegurarse la existencia de un bien inmutable. Para Aristóteles eso ya no es problema. Exige valores que pueden ser realizados también en el mundo histórico, aun con el peligro de que deban abandonar parte de su incondicionalidad; la ética no es para él una ciencia en el sentido de las matemáticas. Sus afirmaciones tienen (para expresarlo con una terminología moderna) en gran medida una validez no absoluta sino estadística; las reglas éticas valen "para la mayoría de los casos".

Así llegamos a Aristóteles. Mientras Platón investiga la ciencia del Bien sin detenerse por mucho tiempo en la peculiar constitución y la de limitación de la naturaleza humana, Aristóteles coloca en el centro precisamente esta naturaleza. La ética significa para él que el hombre debe desarrollar sus posibilidades tan perfectamente como le sea posible. El hombre es un ser complejo que consta de espíritu y cuerpo y que depende también de la comunidad de sus semejantes. De acuerdo con esto hay valores en tres estratos: los espirituales, los corporales y los exteriores. Citaremos a modo de ilustración un esquema que proviene del primer Peripato. Entre los valores espirituales figuran en primer lugar: autodomínio, valentía, inteligencia y justicia; entre los corporales: salud,

fuerza, capacidad perceptiva y belleza; por último, entre los exteriores: riqueza, poderío, feliz desempeño y amistad.

Listas semejantes las ha habido ya en la tradición prefilosófica y ocasionalmente aparecen también en Platón. Pero la antigua historia de la filosofía tiene razón al considerar esta teoría de los "tres bienes" como específicamente aristotélica. Corresponde mejor sin duda a la manera de su pensar, a su empeño en hacer justicia, en la medida de lo posible, a los hechos históricos, y a su profunda desconfianza frente a paradojas y radicalismos baratos. La vida perfecta se alcanza cuando está bien configurada en cada uno de sus aspectos.

Sin embargo hay que hacer tres observaciones. Primero: Aristóteles está consciente de que la lista de aspiraciones puede ser ampliada a gusto y extendida hasta el infinito. Se podría exigir así (tal como él mismo lo destacó) que el hombre completamente feliz no sólo tenga muchos hijos bien nacidos y amigos fieles, sino que su ser favorecido se extienda también al círculo más amplio de sus parientes y conocidos, y además (si se cree en una vida ultraterrena), que todos los muertos allegados a este hombre feliz hayan ingresado con seguridad en el más allá bienaventurado, etcétera; es decir, el pensamiento tiende a convertirse en el absurdo de exigencias absolutamente irrealizables. Aquí, según Aristóteles, no queda otra salida que la valentía para una sobria limitación. Aun cuando la lista sea en sí grande, debe quedar en principio en el plano de lo posible. La lista encuentra su limitación en una racionalidad fundamentable prácticamente, aunque no en sus principios.

En segundo lugar los tres grupos de bienes están naturalmente en un orden jerárquico. En cualquier circunstancia los bienes espirituales tienen preeminencia sobre los corporales y los exteriores (mientras que la interrelación de los bienes corporales y exteriores no es unívoca por completo). El hombre puede bastarse, en caso de necesidad, sólo con aquéllos, pero nunca meramente con éstos. Quien no posee los bienes espirituales tampoco alcanza la felicidad. Quien, en cambio, posee solamente éstos, dispone por lo menos de una felicidad reducida.

Esto lleva al tercer punto: está claro que el hombre puede adueñarse por propia fuerza sólo de los bienes

espirituales. Por el contrario, la adquisición y conservación de la salud o la riqueza dependen, en amplia medida, de circunstancias exteriores y casuales. Es esto sobre todo lo que lleva a la tesis que aparece sólo insinuada en los textos conservados de Aristóteles, pero que debe provenir, sin embargo, de él: hay dos grados de felicidad. Hay primero aquel mínimo hacia el cual puede replegarse la felicidad en el caso de mayor apremio: el núcleo de valores espirituales que no pueden ser atacados por la casualidad y el destino. Por otro lado está el máximo, la plenitud de todos aquellos bienes que el hombre puede poseer según su naturaleza. Es posible participar de una dicha de valiente renunciamiento, sin salud ni riquezas. Pero negar (como lo han hecho antes de Aristóteles algunos socráticos, y después de él los estoicos) que la felicidad se hace más intensa si se agregan salud, riqueza, etcétera, es, según Aristóteles, mera charla sofística.

Hay que observar, por fin, un último momento. Aristóteles ha introducido también una graduación en los valores espirituales. Opone a las virtudes prácticas la virtud de la contemplación pura. La forma suprema de la vida es la que está dedicada a la investigación de las cosas eternas, es decir, de la divinidad y de las regiones divinas del cosmos. Sólo ella contiene su fin por completo en sí misma y corresponde a la esencia más íntima de la naturaleza humana (pues el hombre está, originariamente, ávido de saber) y no puede desarrollarse sin depender de otros hombres y de medios auxiliares. Naturalmente, ella no puede ser alcanzable para todo el mundo; por eso existe la segunda forma vital, la de la praxis, que se cumple como inteligencia, valentía, autodominio, etcétera. La posesión de los bienes corporales y exteriores es deseable para ambas formas vitales, aunque se dirá que la vida de la contemplación podrá prescindir más fácilmente de ellos que la vida de la praxis. Esto resulta ya del solo hecho que la vida de la divinidad consiste exclusivamente en la contemplación, en la más alta realización del "conócete a ti mismo" delfico. En ella desaparecen tanto las virtudes prácticas como los bienes corporales y exteriores.

Si pasamos finalmente a la Stoa, podemos preguntarnos qué fue lo que combatió en el curso de la historia con

más ensañamiento; si la doctrina del placer de Epicuro, a la que consideró como un abandono del hombre en lo animal, o la doctrina de los tres bienes de Aristóteles, que convierte al hombre en un juguete del azar.

Ciertamente también la Stoa parte de la naturaleza del hombre. La primera reacción del hombre es la percepción de su propia naturaleza y la tendencia a desarrollarla y conservarla. El hombre aprende a distinguir pronto lo que le pertenece y lo que le es extraño; aquello lo cultiva y esto lo trata de evitar. Esta "apropiación de lo que le pertenece" se vuelve primero hacia las capacidades corporales, luego a las espirituales y por último a la razón y su manifestación, la virtud. Pero aquí se produce un salto. En el momento en que la virtud se hace visible, se comprueba no sólo como el valor más alto, sino como el único. Todo lo restante se hunde en la indiferencia. El sentido del salto es claro. Conduce al hombre fuera del ámbito de los bienes vulnerables, dependientes y en parte también atribuibles al animal, hacia el ámbito de la independencia e invulnerabilidad de lo específicamente humano.

Así se desarrolla una ética que podría llamarse casi de lo *Unum necessarium*. Hay un único valor que es indivisible, o dicho de otro modo: que representa la pura cualidad y no puede ser de ninguna manera cuantificado en un más o menos.

Es indudable que el salto, tal como lo hemos llamado, causa no pocas dificultades dentro de esta construcción. ¿Cómo hay que comprender, por un lado, que el hombre se esfuerce en procurar de la apropiación y conservación de una naturaleza que en envergadura no le va en zaga al concepto aristotélico de una naturaleza humana estructurada y por otro lado, que más tarde, para el hombre perfecto, la naturaleza con la cual tiene que concordar, quede limitada estrictamente a la razón y la virtud, mientras todo lo demás se torna indiferente? Naturaleza se llaman aquí dos cosas totalmente distintas, tanto la amplitud del ser humano biológicamente verificable como también lo Uno, que (de manera paradójica) es lo único importante. Los adversarios no dudaron en destacar esta dificultad. Pero no pudieron afectar al patetismo de la tesis estoica de que la virtud es el único valor

y que su posesión es suficiente para la completa bienaventuranza.

Mencionaremos los siguientes puntos particulares.

Primero: con la ética estoica se cumple aquella retirada de los valores hacia la interioridad, de la cual hemos hablado antes. Salud, fuerza, respetabilidad, riqueza, etcétera, se vuelven completamente indiferentes. Quien posee la virtud es bienaventurado también en enfermedad, en proscripción, en la cárcel o en la tortura. También es indiferente la vida en general. La Stoa aprobó expresamente el suicidio, caso único entre todas las escuelas de la antigüedad. Si la vida pesa al hombre perfecto, la puede abandonar.

Segundo: la esencia de la virtud ha sido definida por Zenón como "la vida en concordancia (consigo mismo)", por los estoicos posteriores como "la vida en concordancia con la naturaleza", es decir, tanto con la naturaleza humana como con la universal. Entre los últimos estoicos, sobre todo Marco Aurelio habló de la colaboración obediente de la razón humana con la razón cósmica.

Tenemos que destacar aquí, contra Aristóteles, que en la Stoa la distinción entre forma de vida teórica y práctica no tiene sentido. El actuar virtuoso y la visión de la marcha del cosmos se corresponden indisolublemente. Por eso en la Stoa no existe una investigación científico-natural practicada sólo por amor al conocimiento; a la inversa, la ética estoica tiene no sólo un rasgo paradójico, sino también uno fuertemente especulativo.

Tercero: como particularmente sugestiva ha sido siempre sentida en la Stoa la consecuente realización del pensamiento de que el valor supremo es una cualidad pura e indivisible. Eso significa, por un lado, que todas las acciones virtuosas son de igual valor entre sí. No hay un más o menos respecto a la virtud, sino sólo un "o bien... o bien". También se sigue de aquí que todas las acciones contrarias a la virtud son iguales entre sí. Desde el punto de vista filosófico no hay, pues, la menor diferencia cualitativa entre un hurto y el uxoricidio. Por último, eso significa que no se puede alcanzar la virtud paso a paso. No es posible elevarse grado por grado a la virtud. El hombre entra súbitamente en la perfección desde la abyección.

Cuarto: lo que la Stoa llama valor único y supremo,

aunque no sea esencialmente inalcanzable, como el Bien en Platón, está sin embargo en los confines últimos de lo históricamente posible. Crisipo enseñó que sólo dos o tres hombres han logrado, en el transcurso de los tiempos, alcanzar la vida perfecta. Todos los demás hombres en sentido estricto, están pues en la abyección. Pero la Stoa no ha podido quedarse en esta tesis radical y sumaria. No pudo renunciar a proveerse de puntos de apoyo para la acción del hombre medianamente ilustrado y bien-intencionado. Así se desarrolla una ética de la conveniencia, en una zona inferior a la de la virtud. Tiene amplias ramificaciones y recomienda comportamientos para las diferentes situaciones vitales, que no representan la virtud misma, sino que son, en cierta medida, una especie de proyección de aquélla. Aquí se diferencia y se cuantifica aristotélicamente, construyendo un sistema de valores.

Es característico que esta ética se desarrollase sobre todo en la época en que los romanos empezaron a interesarse en la filosofía. A los romanos les resultó atrayente el elevado *pathos* de la virtud en la Stoa. Pero exigían también indicaciones concretas sobre lo que hay que hacer o dejar de hacer en casos particulares. Los estoicos del siglo II a. C. correspondieron a esta doble inclinación y construyeron esos sistemas que conocemos sobre todo por el escrito de Cicerón *Sobre los deberes (De officiis)*, de amplia influencia. El ámbito de la virtud está puesto aquí entre paréntesis. En el ámbito de la conveniencia se desenvuelve una ética realista y de sistematización teleológica.

## 8. LAS VIRTUDES

Hemos utilizado repetidamente en el capítulo anterior el concepto de virtud. En los idiomas modernos suena desde hace tiempo de manera desagradable y sin embargo, entre las innumerables traducciones propuestas del vocablo griego *ἀρετή* y del latino *virtus* es la que menos se presta a equívocos, por lo que nos atenderemos a ella. Si consideramos las dos mencionadas expresiones antiguas en sí, vemos que siempre se ha conectado la *virtus* latina con *vir*, varón, y ha designado originalmente el comportamiento apropiado del varón. Desde el punto de vista histórico, esa etimología nos ayuda poco, porque ya

los textos más antiguos en los cuales aparece la palabra están bajo la influencia del griego, en especial de la palabra griega ἀρετή. Esto es mucho más difícil de captar. Puede significar, tal como lo destacaron los mismos griegos, la realización específica de la cual es capaz una cosa o un ente. La ἀρετή de un cuchillo es cortar bien, la de un caballo está en su velocidad y resistencia, la del guerrero en su valentía, la del zapatero en producir zapatos apropiados. El concepto alude, pues, a la capacidad específica en su grado más alto. Donde se trata de hombres a esto se agrega, por supuesto, que el individuo pueda estar orgulloso de su propia capacidad de realización y esperar y recibir de su medio el reconocimiento correspondiente. De esta manera, la ἀρετή puede significar a veces el éxito y la estima que lo acompaña. Pero siempre sigue siendo central el concepto de capacidad máxima de realización específica.

Entre los intentos de circunscribir más exactamente la esencia de la virtud el más importante es el de Aristóteles. Inspirado por trabajos previos echa mano de la imagen paradigmática de la salud física y define la virtud como estado de equilibrio natural medio entre dos extremos. Así como el hombre tiene que cuidarse, en la alimentación y en la actividad de su cuerpo, tanto de los excesos como de las deficiencias, así también sucede en el ámbito ético. Aristóteles puede hacerlo patente muy bellamente en tres ejemplos que exhibe: la valentía es el justo medio entre audacia y temor; el autodomínio es intermedio entre insensibilidad y depravación, y, por último, la magnanimidad es medio entre avaricia y derroche. La fórmula es cautivante, a pesar de que no se puede aplicar en todos los casos (por ejemplo, en el caso de la justicia) y aunque Aristóteles mismo estaba consciente de poder proveer sólo un marco general. Sin embargo, ha prestado servicios muy valiosos en la jerarquización de las situaciones éticas.

Hay además dos preguntas que se presentan en un primer plano. La primera: ¿cuál es el camino hacia la virtud y cuáles son las fuerzas psíquicas que participan en su realización? La segunda apunta al sistema mismo de las virtudes y a la conexión de las virtudes particulares entre sí.

La primera pregunta se contesta diciendo por de pronto que la virtud dispone de tres fundamentos posibles. La virtud existe o bien por naturaleza, o bien por instrucción, o bien por ejercicio. Esas alternativas fueron formuladas ya en el siglo V y desde entonces han quedado como clásicas.

El que retrotraía la virtud de la "naturaleza" daba a entender que todo dependía del origen, dotación y talento; los esfuerzos educativos no podían cambiar nada. En otras palabras: la virtud no es enseñable. Sabemos por algunos de los más famosos diálogos de Platón con qué intensidad se discutió esta tesis a comienzos del siglo IV. Su argumento más fuerte fue el hecho de que padres de gran importancia y mérito dejaron hijos insignificantes; en esos casos los padres no lograron, evidentemente, transmitir su propia excelencia a los hijos. Contra esto estaba sin duda el hecho de que existía sin embargo la educación y que la comunidad estatal esperaba de todos sus miembros que hubieran sido educados en la virtud.

Pero, ¿cómo se educaba para la virtud? Recordemos aquí primero la tesis socrática, ya antes mencionada, de que la virtud es saber. Educación es instrucción, y quien sabe lo que es bueno, también actuará en ese sentido. La maldad es ignorancia; hasta se puede decir que, en sentido estricto, no hay otra maldad que la ignorancia. Esta tesis, sumariamente esbozada, descansa sobre una doble condición: primero, que lo bueno es siempre lo provechoso en último término y que nadie actuará a sabiendas contra su propio provecho; segundo, que el saber y el conocimiento son lo supremo para el hombre; no puede pensarse, pues, que la capacidad más alta y más noble pueda ser vencida por fuerzas subordinadas.

Esta concepción socrática es también en amplia medida platónica. Fue retomada, en principio, por la Stoa, para la cual la virtud coincide con la razón y la maldad representa una clase de depravación de la razón.

En cambio dicha concepción es combatida por Aristóteles, que hace notar que la virtud no es apropiable de igual manera que las matemáticas, por ejemplo. Quien conoce las leyes matemáticas es un matemático. Pero se puede saber muy bien lo que es la valentía sin actuar valientemente. Se puede saber lo que debiera uno hacer y lo que sería correcto hacer, y, sin embargo, no hacerlo. Dicho



de otra manera: la virtud no mora solamente en el conocimiento y en la parte racional del alma, sino también en otra. Y la maldad no consiste sólo en la ignorancia y perversión de la parte racional del alma (aunque pueda ocurrir con frecuencia); en la mayoría de los casos consiste — así lo afirma Aristóteles contra Sócrates y la Stoa — en la victoria de la parte irracional del alma sobre la parte racional, de tal manera que el hombre, aunque sepa lo que debe hacer, no tiene la fuerza para hacerlo realmente.

De esta manera Aristóteles desarrolla un concepto de virtud cuidadosamente diferenciado y psicológicamente fundamentado. Hay en el hombre una parte del alma racional y otra irracional; cada una de ellas tiene a su vez dos partes. La parte racional del alma se divide en razón contemplativa (que es la suprema en el hombre y portadora de la forma de vida perfecta) y razón planificadora y ordenadora, en una palabra, práctica. De la parte irracional del alma una mitad tiene a su vez carácter puramente animal (nosotros diríamos, tal vez, subconsciente); la otra, por el contrario, es capaz y está destinada a escuchar la razón ordenadora y de subordinarse a ella. De acuerdo con esto hay dos tipos fundamentales de virtud. Una pertenece a la razón práctica, y consiste en la capacidad de conocer rápida, clara y seguramente lo bueno. Aristóteles la llama virtud dianoética. La otra pertenece a la mitad superior de la parte racional del alma. Es alcanzada cuando esta parte anímica se subordina voluntariamente a la razón práctica.

La virtud dianoética es en principio cuestión de la educación. Por el contrario, la parte anímica irracional sólo puede ser llevada a la virtud por ejercicio y costumbre. Por eso Aristóteles la llama virtud ética; y cuando hablamos de ética, empleamos todavía hoy un concepto que Aristóteles instituyó programáticamente para establecer que en el devenir de la virtud no participa sólo la instrucción, sino también el trabajo sobre una capa elemental del alma. Lo que es la justicia es conocido por la razón. Pero sólo se vuelve uno justo si actúa siempre en forma justa y acostumbra a la parte irracional del alma a actuar justamente. Donde falta la costumbre, en efecto, esa parte del alma sigue sus propios rumbos a la primera

ocasión y empuja al hombre a una acción contraria a su saber.

Hasta aquí llega la doctrina de Aristóteles. Agreguemos que existió antes de él una doctrina que destacó, por cierto, que en un sentido bastante primitivo, el papel principal del ejercicio de la virtud. La encontramos en Jenofonte. Su representante principal fue posiblemente Antístenes, de la escuela socrática. No sólo rechaza el pensamiento infructuoso de que todo depende de la naturaleza dada, sino también el concepto "intelectualista" de la virtud. Saber lo que es la virtud no es difícil y es innecesario discutir largamente sobre ello. Lo decisivo es el éxito en la comprobación concreta. Concuerta con esto también el que Jenofonte confiera la mayor importancia al trato correcto. Dado que lo primordial es el hábito, el buen o mal ejemplo que el individuo encuentra a cada momento en su ambiente puede ejercer la influencia más intensa.

Pasemos ahora a la segunda cuestión fundamental, la que concierne al sistema de las virtudes. La época helénica está dominada por el sistema de las cuatro virtudes: prudencia, justicia, valentía y autodominio. El mismo sistema es retomado por los romanos (*prudentia, iustitia, fortitudo, continentia*), y conserva su vigencia a través del medioevo hasta el fin del *ancien régime*; y aún hoy, las artes plásticas cuando hacen alegorías no pueden prescindir de la figura de las cuatro virtudes cardinales. No sabemos quién introdujo esa serie en la filosofía. Fue decisivo para su éxito histórico el hecho de que Platón la tomase como base de su monumental obra la *República*. Pero él la extrajo ya de una tradición más antigua. En un diálogo que precede a la *República* habla de una serie de cinco virtudes, en la cual la quinta es la piedad. Más tarde, esta última se subordina, no sin violencia, a la justicia. En forma general, se puede comprobar que la serie como tal tiene un carácter algo artificial. La selección de las virtudes no es algo que se dé por sí mismo; se las pudo exponer de manera muy diferente. En la *República* de Platón, se concibe a la prudencia como la virtud del estamento que gobierna y de la parte anímica superior en el hombre; la valentía como la virtud del segundo estamento y de la segunda parte anímica; el autodominio como la del tercer estamento y la correspondiente parte anímica. La justicia es la virtud omnicomprendiva, que es

responsable de la coordinación de los tres estamentos y partes anímicas, con lo cual se transforma en la virtud suprema. En otra parte, por cierto, la prudencia ocupa el primer lugar de la serie y la valentía sólo el cuarto, etcétera.

Más importante aún es el hecho de que aquellas listas de virtudes que (en la medida de lo posible) tratan de abarcar toda la vida ética estén obligadas a ir mucho más allá del sistema de las virtudes cardinales, o a realizar subunciones muy artificiales.

Nombraremos aquí sólo las dos listas más representativas, la de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles y la lista estoica.

La primera es como sigue: 1) Entre temor y audacia, la valentía. 2) Entre insensibilidad y depravación, el autodomínio. 3) Entre avaricia y derroche, la magnanimidad. 4) Entre vulgaridad y ostentación, la nobleza. 5) Entre la falta de dignidad y la vanidad, la altura moral. 6) Entre indiferencia y ambición, el sentimiento del honor. 7) Entre pasividad e iracundia, la segura tranquilidad. 8) Entre ironía (autodisminución socrática) y jactancia, la sinceridad. 9) Entre la torpeza y la impertinencia, la amabilidad. 10) Entre ser huraño y ser obsecuente, la amistosidad. 11) Entre remilgo y desvergüenza, el pudor. 12) Entre la envidia ante la felicidad ajena y la alegría ante la desgracia ajena, el deplorar la innmerecida suerte o desgracia del prójimo. No entran, por último, en el esquema del "medio entre demasiado y demasiado poco": 13) La justicia, en la cual (según métodos cualitativos o cuantitativos) se distinguen la justicia distributiva y la retributiva. 14) Las virtudes de la razón contemplativa y dirigente.

Allí están, por ende, las cuatro virtudes cardinales vistas desde la perspectiva de la *República* platónica, completadas con no menos de diez virtudes tomadas de otra parte, todas en el límite entre justicia ética y corrección social. Esto es característico de la urbanidad de la ética aristotélica, que quiere atraer hombres que no están sólo decididos a actuar con vistas al valor más alto, sino también a despertar simpatía en sociedad. Los ensayos éticos del Peripato posterior, e incluso muchos tratados de Plutarco influidos por él, muestran la misma dirección.

Es mucho más extensa y pedante la lista estoica que se

ha conservado, y de la cual tenemos diferentes variantes. No podemos además perder de vista que para la Stoa, en sentido estricto, existe sólo una virtud única, la razón, y una única maldad, la irracionalidad. Lo que aparece entonces como multiplicidad de las virtudes y de las maldades son sólo formas fenoménicas de una misma cosa.

Ante todo se distingue entre virtudes principales y subordinadas. Principales son las cuatro virtudes cardinales:

- 1º La razón es el deber de aquello que el hombre debe hacer, de lo que no debe hacer y de lo que ni se debe hacer ni se debe dejar de hacer.
- 2º El autodomínio es el saber de aquello a que se debe aspirar, de lo que hay que evitar y de aquello a que no debe aspirarse ni evitarse.
- 3º La justicia es el saber que reparte a cada uno aquello de lo que es digno.
- 4º La valentía es el saber de lo temible, de lo no temible y de lo que no es ni temible ni no temible.

Es notable en estas cuatro definiciones, en primer lugar, la repetición regular del concepto de saber. Se expresa con ello que toda virtud descansa, en el sentido socrático, sobre el saber. Vemos además que, con excepción de la justicia, toda virtud está dirigida a una triada de casos: positivo, negativo y neutro. Es la tendencia de la Stoa de extender en lo posible la zona de lo neutro, es decir, de lo éticamente indiferente, para que el rango de un valor positivo o negativo, del cual depende todo, sea tanto más visible. Esta posición es la exacta contrapartida de la de Aristóteles; éste amplió de tal manera el ámbito de lo éticamente importante, que hasta pequeñeces de la vida social encuentran en él su significación.

Tenemos también, por cierto, en la Stoa misma la larga lista de las virtudes subordinadas.

A. Están subordinadas a la razón:

- 1). El buen juicio: saber cómo se debe actuar, para hacerlo ventajosamente.
- 2). El cálculo: el saber que mide los hechos y sus consecuencias y los abarca con la mirada.
- 3). La presencia de ánimo: el saber encontrar en seguida lo correcto.
- 4). La capacidad de discernir: el saber de lo (relativamente) mejor y peor.

5). La capacidad de acertar: el saber en cada cosa particular lo esencial.

6). La habilidad: el saber encontrar vías de escape.

B. Al autodomínio están subordinadas:

1). El buen ordenamiento: el saber en qué orden y secuencia se debe actuar.

2). La corrección: el saber de los movimientos correctos e incorrectos.

3). El pudor: el saber evitar las críticas justificadas.

4). El autogobierno: el saber mantenerse en lo reconocido como justo, sin dejarse desviar por el placer.

C. A la valentía se subordinan:

1). La perseverancia: el saber perseverar en lo que se conoce como correcto.

2). La confianza: el saber que no nos puede pasar nada peligroso.

3). La grandeza de ánimo: el saber mantenerse por encima tanto de las cosas que pueden ocurrir entre los nobles como entre los necios.

4). La buena disposición: el saber que el alma está preparada para no dejarse avasallar.

5). La alegría del trabajo: el saber cumplir su tarea sin dejarse desanimar por penurias.

D. A la justicia están subordinadas:

1). La piedad: el saber del culto de los dioses.

2). La seguridad: el saber hacer el bien.

3). La sociabilidad: el saber conservar la igualdad en la comunidad.

4). La afabilidad: el saber portarse como corresponde en el trato comercial con el prójimo.

Hasta aquí llega la lista estoica. Uno cree advertir que se han empleado aquí en gran medida los trabajos previos de Aristóteles e incluso otros de la época de los sofistas (quienes después de todo, fueron los primeros en diferenciar con claridad los conceptos éticos). Pero además de esto hay una necesidad imperiosa de sistematización. Cada virtud particular es sólo un aspecto específico del saber. La multiplicidad es sólo aparente.

Eso resulta especialmente claro si nos ocupamos, para terminar, de tres doctrinas particulares de la Stoa.

La primera afirma que todas las virtudes están ligadas indisolublemente entre sí. Quien posee una virtud, también posee necesariamente las otras. El problema en sí

viene de antiguo. Parece que se discutió ya en la época de los sofistas la cuestión de si un mismo hombre puede ser, al mismo tiempo, valiente y desenfrenado, inteligente e injusto, etcétera. Podían reunirse gran cantidad de argumentos afirmativos y positivos. En la medida que podemos saberlo, sólo la Stoa se decidió de manera unívoca, negando rotundamente que una virtud particular pudiera desprenderse de la totalidad. En sus pruebas se daban por satisfechos, por cierto, con consideraciones puramente lógico-formales. La segunda doctrina es, en último término, una consecuencia de la primera. Si todas las virtudes son sólo aspectos de un todo unificado, eso significa también que todos los hombres están destinados a una única especie de virtud. No hay virtudes diferenciadas en cuanto a edad, sexo, clases, y pueblos. También aquí la doctrina estoica es la expresión última y más radical de una discusión mucho más antigua. Para la consideración prefilosófica y extrafilosófica fue siempre natural que las excelencias y las realizaciones del hombre joven estén en otro plano que las de un hombre adulto o de un anciano; la mujer tiene que practicar otras virtudes que el hombre, etcétera. La tendencia de la escuela socrática es unificar en los puntos esenciales; sobre todo Platón y otros socráticos afirmaron que las virtudes de la mujer son en principio las mismas que las del hombre. Por el contrario, Aristóteles tiende a la diferenciación de acuerdo con hechos históricamente verificables. La Stoa, por último, reconoce sólo al hombre en general la virtud una y perfecta.

Mencionaremos en último término una tesis en que chocan, de manera ejemplar, lo paradójico y lo empírico. Ya en la escuela socrática fue formulada (probablemente por Antístenes) la profunda afirmación de que la virtud es "imperdible". El hombre que entró alguna vez, realmente, en posesión de la virtud, no puede ser despojado de ella nunca más, pues contra la virtud, como contra los dioses, no se puede luchar. En principio la Stoa aceptó sin reticencias esta afirmación. Pero se presentaron dificultades cuando Crisipo, obligado por polémicas, tuvo que seguirla en sus consecuencias concretas. Si un hombre vivo puede considerarse en general como portador de tal virtud, resulta claro que hasta el hombre más perfecto puede llegar a estados en que la virtud no está

más presente. No son éstos el dormir y los sueños, pues los sueños del hombre virtuoso son, según la doctrina estoica, virtuosos con igual necesidad, sino que se pensó aquí en estados enfermizos: ebriedad, confusión mental, locura. Deben, pues, aceptarse excepciones. Sin embargo, son sólo aquellas que alcanzan al hombre sin su propia culpa, es decir, accidentes. En lo demás la sentencia permanece vigente. Es natural que haya sido combatida decididamente por el Peripato.

No hemos hablado de Epicuro en este capítulo. En la medida que conocemos hasta hoy su doctrina, no ha dedicado un interés especial al sistema de las virtudes. Retoma las cuatro virtudes cardinales y afirma dos cosas de ellas: primero, que representan medios para el fin, que es alcanzar el valor supremo, el placer; y segundo, que la vida placentera y la virtuosa no pueden ser separadas. Una de las sentencias más citadas de su catecismo dice: "No es posible vivir placenteramente sin vivir en forma inteligente, noble y justa; y lo mismo a la inversa: quien no vive placenteramente tampoco vive en forma inteligente, noble y justa."

## 9. EL SABIO

Ya hemos tenido que destacar expresamente que en la ética se contraponen constantemente dos actitudes. Una es la filosófica en sentido más estricto, que pregunta por la justicia comprobable y de validez universal, y deduce los valores más altos de consideraciones de principio. La otra es la posición tradicional que apunta al hombre ejemplar y lo encuentra en figuras históricas o lo construye como figura ideal. Desde el punto de vista de la pureza especulativa, la primera tiene sin duda ventaja. Pero la segunda es tan superior en influencia pedagógica que ninguna ética puede prescindir por completo de ella.

Esta ética paradigmática adquiere importancia por primera vez en la historia de la filosofía en los retratos de los grandes cosmólogos que, despreocupados de todo interés material, viajan por los países de los cuales pueden esperar una enseñanza: Tales, Pitágoras, Anaxágoras, Demócrito y por último, incluso, Platón. Pero es todavía de más influencia en la escuela socrática.

Indudablemente los investigadores nunca se pondrán de acuerdo sobre la medida en que el Sócrates de los escritos de Platón, Jenofonte y de los fragmentos de los otros socráticos retrata al portador histórico de ese nombre. Nadie podrá negar que sean históricos ciertos detalles que se cuentan sobre la vida, su aspecto y su comportamiento. Por otro lado, existe la impresión definida de que el retrato en general y también la interpretación de los datos históricos persiguen el fin de presentar un cuadro del filósofo, del hombre perfecto como tal. Es aquel que no puede ser afectado por la pobreza, enemistad, burla, persecución y muerte; aquel que conoce bien las pasiones del alma, pero que nunca se deja dominar por ellas; aquel que no se deja cegar por el poder, la riqueza o la belleza; aquel que encuentra para cada situación la palabra apropiada; y que, por último, tiene clara conciencia de lo que sabe y de lo que no sabe.

Los socráticos subrayaron uno u otro rasgo de este retrato ideal. Así, por ejemplo, Jenofonte vio la esencia de Sócrates sobre todo en su carencia de necesidades materiales, en su autodomínio ante la comida, bebidas y pasiones amorosas y en su insensibilidad frente al frío, calor, etcétera, y finalmente en su capacidad de educar a sus amigos en estas mismas facultades. En Platón, por el contrario, Sócrates es sobre todo el investigador incansable de la ciencia del Bien; el Sócrates de Aristipo era otro. En cada uno de estos casos se alude, más allá de Sócrates, al filósofo en general.

Para Aristóteles, Sócrates no juega ya ningún papel. Se puede hasta dudar si le fue muy simpática la figura tal como la presentaron Platón y otros. Tanto más se destaca en él lo fundamental. Por un lado está consciente de que lo ético tiene siempre que ver con una situación concreta, aquí y ahora. Tales situaciones no son previsibles. No pueden fijarse para ellas reglas generales. Como indicio, sólo pueden servir situaciones semejantes. Este es el lugar para insistir nuevamente en el concepto específicamente histórico de la semejanza como base de la ejemplaridad. En el caso particular se actúa como actuaron hombres importantes de tiempos anteriores en casos semejantes o como actuaría el hombre perfecto en un caso semejante.

En segundo lugar, Aristóteles destacó siempre que las

virtudes éticas no descansan sobre una mera instrucción, sino sobre la obediencia de la parte anímica irracional frente a la razón gobernante. Pero esta parte irracional del alma no reacciona ante la instrucción, sino en forma primaria ante placer y dolor. Se trata de hacerle placentera la acción justa. Mas esto no se puede lograr por prescripciones, sino sólo por las indicación de un ejemplo, capaz de despertar admiración o amor.

De esta manera el "hombre decente" (*σπουδαίος ἀνὴρ*), como lo llama con preferencia Aristóteles, ocupa un lugar destacado en su construcción de la ética. No es retratado en un paisaje determinado, sino que se recurre de continuo a él: "Debe actuarse como actuaría el hombre decente."

La filosofía helenística sacó las consecuencias del retrato socrático, de su escuela y de las reflexiones de Aristóteles. Los estoicos y epicúreos compiten en describir al sabio (*ὁ σοφός*) — tal como se lo llama probablemente en la polémica contra Platón — como el hombre perfecto. Tampoco la historiografía filosófica queda a la zaga; como quien no quiere la cosa, reduce las afirmaciones éticas de los antiguos socráticos Platón y Aristóteles a afirmaciones acerca de "los sabios". La consecuencia es una cantidad de simplificaciones y generalizaciones inadmisibles. Más sugestiva y gráfica es la imagen del sabio que dibujó la Stoa.

Reproduciremos algunos fragmentos de un relato griego sobre la ética estoica.

"Zenón y los estoicos enseñan que hay dos especies de hombres: los sabios y los necios. Los sabios ejercitan, durante toda su vida, la virtud; los necios, la maldad; por eso aquéllos hacen siempre lo correcto en todo lo que se proponen; éstos, por el contrario, siempre lo falso. El sabio se atiene al saber empírico de la vida y hace bien todo lo que hace, ya que actúa en el sentido de la inteligencia, del autodomínio y de las otras virtudes. El necio, al contrario, hace todo mal.

"El sabio es grande, poderoso, majestuoso y fuerte. Grande, porque alcanza todo lo que se ha propuesto reflexivamente como fin; poderoso, porque todo contribuye a elevarlo; majestuoso, porque participa de aquella majestuosidad propia del hombre noble y sabio; fuerte, porque

dispone de la fuerza que le corresponde y porque es invencible e insuperable.

"No se deja forzar por nadie ni fuerza a nadie. No se deja coartar ni coarta a otros. Nadie puede ejercer violencia sobre él, y él no ejerce violencia sobre nadie. No domina ni es dominado. A nadie hace daño ni nadie le hace daño. No cae en desgracia ni conduce a otros a la desgracia. No se deja engañar ni engaña a otros. De esta manera es, más que cualquier otro, feliz, digno de elogio, piadoso, amado por Dios y altamente considerado el verdadero rey, estratega, hombre de Estado, administrador y hombre de negocios. El necio es lo contrario de todo esto.

"El sabio tampoco concederá perdón a nadie. Pues quien perdona sugiere que quien cometió la falta no lo hizo por propia responsabilidad; sin embargo, la fuente de todo mal paso es la propia maldad. Por eso es correcto no perdonar a alguien que ha cometido errores.

"El sabio tampoco será clemente. Porque la clemencia significa el perdón del justo castigo y el clemente opina, de acuerdo con eso, que los castigos previstos por la ley para el criminal son demasiado duros y que el legislador no midió los castigos según los merecimientos. Pero la ley existe justificadamente. Es la prescripción fundada en un juicio correcto sobre lo que hay que hacer o dejar de hacer. Por eso el sabio será fiel a las leyes y las interpretará correctamente.

"El sabio es sociable, hábil y entusiasmante. Por su sociabilidad gana la buena voluntad y la amistad. Sabe adaptarse, en la medida de lo posible, a los hombres. Es amable, agradable y convincente, seguro en el juicio, con presencia de ánimo, sencillo, sin complicaciones, simple y natural. El necio es lo contrario de todo esto.

"Solamente los necios practican la ironía. Porque el sabio es de espíritu libre y no habla irónicamente. Lo mismo se puede decir del sarcasmo, es decir, de la ironía hiriente.

"Amistad existe sólo entre los sabios, porque sólo entre ellos existe una afinidad en las cosas de la vida. La afinidad no es más que el saber de los bienes comunes. Además una amistad verdadera no puede existir sin fidelidad y constancia. Pero los necios son infieles, inconstantes y tienen opiniones contradictorias. Por eso, son incapaces de

la amistad; les quedan sólo relaciones y contactos que sostienen exteriormente por fuerza o por opiniones.

"De acuerdo con eso, también la simpatía y el amor pertenecen exclusivamente al sabio.

"El sabio también es el mejor médico. Está atento a su propia naturaleza, la observa y sabe por eso lo que es provechoso para su salud. El sabio tampoco posterga nada. Pues postergar es renunciar a la acción por pereza. Renunciar está justificado cuando ello sucede por una causa inatacable. Pero ya el poeta Hesíodo previene contra las postergaciones, ya que implican un fracaso del actuar correspondiente.

"Todo necio es inculto como un palurdo. No sabe cómo hay que comportarse en la ciudad. Le falta además todo tipo de civilización, es rudo y dañino, adversario de la vida ordenada por leyes. Además es áspero y tiránico, actúa buscando la dominación, es cruel, violento y contrario a la ley en cuanto encuentra una oportunidad de hacerlo. Es también un desagradecido, y no piensa ni en recompensar acciones buenas, ni dejar que otros participen de sus bienes, ya que no conoce la amistad."

Hemos dejado que hable un texto antiguo más extensamente que en otros casos, pues así se hace comprensible la impresión que produjo en la antigüedad y en tiempos posteriores este retrato inflexible del hombre perfecto y del depravado. Es evidente que el sabio tiene varios rasgos de Sócrates y el necio algunos de los sofistas y tiranos. A veces es muy clara, sin embargo, la contradicción frente al Sócrates platónico; es más claro aún el rechazo de aquella sobria humanidad, meta de Aristóteles; obsérvese por ejemplo el rechazo del perdón y la clemencia. Es esta misma fortaleza la que el estoico romano Catón se empeñó en realizar en su vida, con gran pesar de su amigo Cicerón. Este no pudo dejar de admirar la virtud decidida de Catón; pero tampoco dejó de ver lo errado de muchas decisiones políticamente delicadas a que condujo esa virtud.

Mucho más cerca de Aristóteles se halla la imagen epicúrea del sabio pero tampoco aquí faltan algunos radicalismos típicamente helenísticos que retrotraen a los primeros socráticos y a la sofística.

Nos atenderemos ahora otra vez a un relato de la antigüedad. Es más pobre que los textos que poseemos de la

Stoa. La naturaleza del sabio es descrita aquí en las siguientes frases programáticas:

1. Quien ha llegado a ser una vez sabio nunca volverá a ser nuevamente ignorante (de manera similar la Stoa) y tampoco representará voluntariamente al ignorante (contra la ironía socrática).
2. El sabio tendrá convicciones firmes y nunca se contentará con una inseguridad (lo que está dirigido evidentemente, una vez más, contra el Sócrates platónico).
3. El sabio mantendrá también su carácter en el sueño, y ni siquiera en la ebriedad perderá el control de sí mismo. Sin embargo, no se excluye que haya casos en que el sabio también se confunda.
4. El daño que el hombre puede causar por odio, envidia o desprecio, el sabio lo evita con su reflexión. También se afirma (contra la Stoa) que el sabio defenderá su buen nombre para que no corra el peligro de ser despreciado.
5. Asimismo, el sabio está sometido a determinadas afecciones, en especial al dolor, sin que esto perturbe su sabiduría. Epicuro desarrolla esto con más radicalidad en su tan citada frase, asombrosamente próxima a las argumentaciones estoicas, acerca de la bienaventuranza del sabio aun cuando esté sobre el banco de tortura y se lo martirice a muerte en el toro de bronce de Falaris. Aunque se lamenta y dé quejidos, esto no alterará su dicha, porque ésta es tan perfecta como la de Zeus, padre de los dioses.
6. No se puede llegar a ser sabio con cualquier constitución corporal y en cualquier pueblo. Se aclara que solamente los griegos están dotados para la filosofía, tesis que parece tener su origen en ciertas expresiones de Aristóteles.
7. Sólo el sabio es agradecido. Sólo el es siempre el mismo, en palabra y en acción, frente a sus amigos, estén ellos ausentes o presentes. En caso necesario, llegará a morir por sus amigos.
8. El sabio se abstendrá estrictamente de relaciones prohibidas con una mujer. El amor en general es desdenable para el sabio, y Epicuro (en contra de Platón) no cree de ninguna manera que el eros sea enviado por los dioses. Cita expresamente una sentencia de Demócrito: "El trato carnal no es nunca provechoso; uno debe considerarse feliz si no es directamente perjudicado." Por otro lado prevé que el sabio puede concertar matrimonio en determinadas circunstancias, y procrear.

9. El sabio castigará, de vez en cuando, a sus siervos. Pero estará también dispuesto, si se trata de hombres decentes, a compadecerse y perdonar. Aquí, pues, Epicuro se pone evidentemente del lado de Aristóteles, contra los estoicos.

10. El sabio no se preocupará por su sepelio (como los socráticos). Por otro lado, tampoco adoptará el modo de vida cínico ni irá a mendigar (como Diógenes); y aunque se volviera ciego se aferrará a la vida.

11. El sabio se preocupará también por sus posesiones y su futuro. También tratará de ganar dinero, pero sólo si está en necesidad; además intentará vivir exclusivamente de su sabiduría (claramente antisocrático). Pero la Stoa enseñó lo mismo que Epicuro. (El desdén socrático por las ganancias pecuniarias es abandonado en el helenismo).

12. El sabio no se esforzará por el dominio del arte oratorio y no ejercerá la política ni querrá ser rey. Por el contrario, tomará los deberes de un juez y se pondrá a disposición de un rey según las circunstancias. Aceptará que se erijan estatuas suyas, pero le será indiferente si ello no sucede.

13. El sabio dejará (al revés de Sócrates) libros escritos. Pero no los expondrá en reuniones festivas, sino que preferirá vivir tranquilo en el campo. Fundará una escuela, mas no para atraer a mucha gente. Expondrá ante una multitud, pero sólo si se lo piden y nunca por propia iniciativa.

14. El sabio encontrará su satisfacción, más que otros hombres, en la contemplación científica. Es también el único que posee un juicio correcto sobre la música y la poesía. Pero en ningún caso compondrá poesías él mismo.

Hasta aquí el retrato del sabio epicúreo, tal como se da en los extractos que la historiografía helenística compuso basándose en el conjunto de escritos de Epicuro y sus alumnos. Notamos una particular síntesis de diferentes elementos. Por un lado tenemos la inquebrantabilidad del saber filosófico y de la felicidad por otro, el alejamiento del poder político, del matrimonio y del público de las conferencias urbanas, y por último el esfuerzo por adecuarse a las realidades de la vida y por adoptar una actitud de racionalidad humanitaria.

Así también, es notable que Cicerón haya adoptado una posición muy diferente frente a los epicúreos de su tiem-

po que la que adoptó frente a su amigo Catón. Los epicúreos no daban ocasión para ser admirados. No se distinguían por actos heroicos ni por ser excesivamente consecuentes. Pero eran amables, carecían de ambiciones personales, vivían con modestia y retraimiento, y aunque fuesen doctrinarios en la teórica, en la práctica tenían amplio criterio y eran los mejores amigos que pudiera desearse. El retrato epicúreo del sabio se fundó en una fusión de elementos jónico-democríteos, presocráticos y aristotélicos, y se desarrolló sin duda en la discusión con la Stoa.

El Peripato helenístico acentuó aún más la posición aristotélica. El sabio se transforma aquí en el perfecto hombre mundano que encuentra la síntesis entre la teoría, el destino propio y más elevado del hombre, y la praxis, que le coloca en la comunidad con sus semejantes; sabe que el hombre es raras veces totalmente malo o perfecto y se esfuerza, por su parte, en sacar lo mejor de las condiciones dadas.

Para el platonismo helenístico, finalmente, el sabio no es otro que el Sócrates de la *Apología* platónica, el que interroga inflexiblemente, el que puede disolver todo dogmatismo porque sabe que sólo Dios tiene un saber firme. El sabio del neoplatonismo tiene por el contrario los rasgos del Sócrates platónico del *Fedón*; incluso más: el filósofo aquí es el espíritu puro que está encarcelado en la corporeidad, o que se dejó encerrar en ella para revelar la verdad sobre las cosas eternas. Pero es cuestionable si se puede aplicar aquí todavía el concepto helenístico del sabio.

## 10. LAS AFECCIONES

La conducta ética es asunto que se decide entre lo que uno debe hacer y lo que no debe. Tales decisiones existieron desde siempre. Por el contrario, no existe desde siempre la inclinación a comprender la decisión como la lucha entre dos fuerzas opuestas, es decir, una lucha en que por último "lo bueno" vence a "lo malo".

La epopeya homérica todavía no conoce esta objetivación del proceso ético. La primera lírica griega, aunque hable de contradicciones en el hombre (que desea y teme al

mismo tiempo, etcétera) no las explica como efectos de fuerzas opuestas. Esto ocurre de manera asombrosa sólo en la tragedia ática de Eurípides. Fedra, la esposa de Teseo enamorada de su hijastro, sabe cómo debería actuar pero no puede hacerlo así. La pasión vence a su razón. Con esto ya se ha dicho lo esencial. El hombre experimenta en sí una multiplicidad de fuerzas de las cuales unas debieran gobernar y otras obedecer, como en un Estado bien ordenado; sin embargo, puede sobrevenir el levantamiento y la subversión del orden.

No sabemos de dónde tiene Eurípides esta concepción. Según nuestros conocimientos actuales, él es el primero que la expresa. Podemos concluir, a través de ciertas indicaciones de Platón, que la misma concepción fue representada al mismo tiempo que Eurípides y después de él por la sofística. Platón ya la atacó en el diálogo de juventud *Protágoras*, y el *Laques* (que es aún anterior al *Protágoras*) conoce también aquella sistematización de las afecciones, que constituirá después para la Stoa y otras escuelas una doctrina definida.

Como lo muestra el ejemplo de Fedra, la pasión amorosa tuvo un lugar dominante entre las afecciones. Pero no es la única afección. Junto a ella se alinean otras tres, formando un sistema hábilmente equilibrado de cuatro afecciones: temor, tristeza, deseo y placer. Por el contrario, es probable que podamos atribuir ya la caracterización más detallada a la época de los sofistas, aunque aparezca como tradición sólo con los estoicos: primero, dos afecciones negativas se oponen a dos positivas, y segundo, tenemos dos afecciones que se relacionan con el presente y dos con el futuro. El resultado es entonces: el temor se refiere a un mal futuro, la tristeza a uno presente; el deseo se dirige a un bien futuro, el placer a uno presente.

Un pasaje de un ensayo del sofista Gorgias muestra cómo las consecuencias prácticas de las afecciones eran discutidas ya entre los sofistas. Pregunta por la responsabilidad ética de la bella Helena, que causó la guerra de Troya porque se dejó seducir por el príncipe Paris. A Helena hay que absolverla porque actuó bajo el poder del amor; fue por consiguiente dominada por una pasión divina y no fue dueña de sí. El texto deja sospechas acerca de si en ese tiempo la jurisprudencia de Atenas tenía que ocuparse de cosas semejantes. Es probable, sin embargo,

que en muchos casos entraran menos en juego las cuatro afecciones nombradas que una quinta que ocupó durante toda la antigüedad un lugar especial notable: la ira. Ha sido extremadamente importante, no sólo porque se produjo en el temperamento de los pueblos antiguos con más facilidad que ninguna otra afección, sino también porque se mueve desde un principio y de manera reconocida dentro de una ambivalencia ética que las otras afecciones no conocen: hay ira justa e injusta, y la religión habla de la ira de los dioses.

Desde el punto de vista de la historia de la filosofía es sorprendente que Platón y Aristóteles no hayan dedicado mucha atención al problema de las afecciones. Allí donde se mencionan aparecen circunstancialmente. Con el helenismo esto sufre un cambio casi súbito. La lucha contra las afecciones se vuelve un tema central tanto de la ética estoica como de la epicúrea. Las afecciones se muestran como el verdadero enemigo de la vida perfecta, como la enfermedad en que se hunde el alma si el filósofo no interviene a tiempo como médico salvador. No tenemos que investigar aquí el porqué de este cambio de acento. Puede ser que una futura y más intensa investigación del aristotelismo descubra que es menos repentina de lo que suponemos aún hoy. Pero eso queda en tela de juicio.

La posición de Platón frente a las afecciones se define, en lo esencial, en su *Protágoras*. Que una persona como la Helena del mito pueda ser dominada por una afección, le parece imposible, porque el que lo inferior venza a lo superior en el hombre, contradice el orden que el filósofo debe suponer. Lo que se interpreta pues, popularmente, como la victoria de la afección sobre la razón, debe ser comprendido, en verdad, de manera diferente: como un error de la razón misma. Las dos fuerzas que se oponen son entonces el saber y la ignorancia. El único mal verdadero que puede seducir al hombre es la ignorancia, que, tal como indica su nombre, no es ninguna fuerza independiente, sino una mera carencia de saber respecto a lo realmente bueno. Quien conoce en verdad lo bueno, también actuará bien y ninguna voluntad mala podrá oponerse a ello.

Platón nunca fue expresamente más allá de esa posición, aunque se encuentran manifestaciones que lo señalan en otra dirección. Es extraña la situación en el gran diálogo la *República*, que es a la vez una doctrina del Estado y del



alma. Encontramos aquí primero los tres estamentos del Estado coordinados con las tres partes anímicas: la racional, la temperamental y la pasional. La virtud de la primera es la inteligencia, de la segunda la valentía y de la tercera autodisciplina. Pero no se dice nada más sobre la tensión valentía-temor y autodisciplina-deseo, y tampoco sobre la ira, aunque esté claro que el estamento temperamental y la parte anímica correspondiente están en relación específica con esta afección.

Por otro lado, en el momento en que se habla de la descomposición del Estado perfecto, no se recurre a la serie de afecciones indicadas en el *Laques*, sino a otra serie de fuerzas que aunque sea antigua y próxima a las afecciones no se puede coordinar con ellas. Son el afán de honor (*φιλοτιμία*), de dinero (*φιλοχρηματία*) y de placer (*φιληδονία*). Probablemente ya estaban reunidos mucho tiempo antes de Platón y se han opuesto después, como afa-nes perniciosos, al "afán" noble, al amor a la sabiduría (*φιλοσοφία*). El grupo juega un papel importante, en el plano de la moral edificante, en Aristóteles y los estoicos. Nada tiene que ver en forma directa con la doctrina de las afecciones.

En Aristóteles la situación es bastante confusa. La *Ética a Nicómaco* no conoce ninguna doctrina de las afecciones en sentido estricto. Sólo unifica los elementos para tal doctrina. Se discute en qué medida ciertas afecciones limitan la responsabilidad. Las series conceptuales osadía-valentía-temor o desenfreno-autocontrol-insensibilidad se interpretan solamente desde el punto de vista de la obediencia o de la desobediencia de la parte anímica irracional frente a la razón. Es más importante que Aristóteles distinga dos especies de infracciones contra el autocontrol. Una es el desenfreno que resulta cuando la razón misma se pervierte y considera correcto el abandono del autocontrol. Otra es la carencia de autocontrol, por la cual el hombre, aunque sepa lo que debería hacer, no es capaz de hacer predominar su razón sobre los poderosos impulsos de lo irracional.

Parece, sin embargo, que Aristóteles en obras perdidas, había hablado en forma más específica del problema. Tenía ante sí una doctrina que exigía del hombre perfecto la completa eliminación de toda afección, es decir, la represión de todo miedo, tristeza, pasión y placer y, por

supuesto, también de la ira. Sólo así podía asegurarse el dominio de la razón y la paz imperturbada del alma. Es posible que hayan sido los representantes de esa doctrina quienes relataron que Jantipa contaba, después de la muerte de su marido Sócrates, que éste había permanecido inmutable durante todos los accidentes de la historia ateniense, mostrando la misma expresión facial tanto por la mañana, cuando salía de su casa, como cuando regresaba, por la noche. Porque se adaptaba a toda situación estaba siempre de ánimo alegre y más allá de toda tristeza y angustia.

El ideal de una férrea impassibilidad, que no se deja ni intranquilizar ni conmover ni enfurecer, renace incesantemente en el helenismo. Pero Aristóteles no hubiera sido quien fue si esto no le hubiese parecido inhumano y, en último término, falso. Su intención debe haber sido guiar las afecciones y no eliminarlas. Es así probable que haya sido ya él mismo quien formuló la frase que su escuela opuso, posteriormente, a los maestros de la impassibilidad: no es la apatía sino la metriopatía, que permite que las afecciones actúen en justa medida, la que está de acuerdo con la naturaleza.

Leemos la fundamentación de esto en una exposición de Cicerón. En primer lugar, la valentía en el campo de batalla o en la lucha política es inimaginable sin la ira. Además, sin un deseo pasional por la fama Temístocles nunca hubiera llegado a ser grande, y la pasión por el saber incitó a Pitágoras, Demócrito y Platón a sus viajes de investigación. De igual manera, también la tristeza tiene su sentido; quien ha cometido faltas y se ha hecho objeto de una justa represión debe estar triste por ello; y también a la inversa: la dolorida compasión dispuesta a la ayuda pertenece a los deberes de la humanidad frente a los infortunados. Tampoco se puede prescindir, finalmente, del temor. La marcha ordenada de la vida social exige que el hombre tema a las leyes y a las autoridades, a la pobreza y a la vergüenza, al dolor y a la muerte. Hay que combatir, sin duda, los excesos en esas afecciones, pero son legítimas en los límites correspondientes. No es posible ni correcto eliminarlas completamente del alma.

Es comprensible que la Stoa se haya opuesto con toda energía a esa doctrina de la metriopatía.

Para la Stoa las afecciones son, en toda circunstancia, un fenómeno morboso que no puede ser tolerado. Nada cambia en eso si Zenón determina la esencia de la afección como "exceso del impulso que conduce a la razón a opiniones y decisiones intempestivas", o si Crisipo la describe como una perversión de la razón misma que conduce a juicios equivocados sobre lo malo y lo bueno. Es por cierto extraña la consecuencia que saca Crisipo, de que el niño y el animal no pueden poseer afecciones, precisamente porque la afección no es otra cosa que una razón pervertida, y el niño y el animal no tienen razón alguna.

La eliminación de la afección es, para el estoico, una de las tareas más nobles de la filosofía. En ella el filósofo tiene que justificarse como médico del alma, que la reconduce, por un método bien pensado, a la salud. Pero antes de que nos ocupemos del aspecto terapéutico del problema, tenemos que tener una visión de conjunto del sistema estoico de las afecciones. Como en el caso de las virtudes, la Stoa confeccionó, apoyada en trabajos anteriores que a veces se remontan hasta la época sofística, amplias listas. Forman la base las cuatro afecciones principales ya mencionadas: deseo, placer, temor y tristeza.

El deseo se articula en: 1º Ira, como deseo de vengar una supuesta ofensa. 2º Rabia, como ira incipiente. 3º Furia, como ira desbordante. 4º Amargura, como irrupción súbita de ira. 5º Rencor, como ira largamente sustentada. 6º Odio, como una ira que espera la oportunidad de la venganza. 7º Amor, como deseo de unión carnal, o como deseo de amistad, o como impulso de hacer algo amistoso, desencadenado por la contemplación de la belleza. 8º Ansias, como deseo de compañía de un amigo ausente. 9º Querer, como deseo de la amada ausente. 10º Mala disposición, como deseo de hacer mal a otro por sí mismo. 11º Malevolencia, como mala disposición que observa y causa mal. 12º Afán de querrela, como deseo de causar daño en disputas. 13º Hartazgo, como deseo rápidamente saciado. 14º Privación, como deseo no cumplido. 15º Brusquedad, como deseo inestable. 16º El mirar fijo, como impaciencia de tener ante sí el objeto deseado. 17º La perturbación, como deseo subyugado. 18º El deseo desenfrenado de placer. 19º De riqueza. 20º De ho-

nores. 21º De vida. 22º La gula. 23º La inclinación a la bebida. 24º La concupiscencia.

El placer se articula en: 1º El contentamiento, como placer por una felicidad inesperada. 2º Alegría, como placer transmitido por la vista o los oídos. 3º El encantamiento, como un placer envolvente causado por la audición de palabras o de música. 4º La alegría por el daño de otros, como placer por la infelicidad del prójimo. 5º La encantación, como placer producido por medios falsos y mágicos.

El temor se articula en: 1º La desazón, como temor por un esfuerzo futuro. 2º La vergüenza, como temor por el menosprecio. 3º La preocupación, como temor por algo sólo presentido. 4º La angustia, como temor coartante. 5º El susto, como temor ante una impresión insólita y amenazante. 6º La conmoción, como temor ante una impresión sobrecogedora. 7º La ansiedad, como un temor imaginario. 8º La opresión, como temor de una derrota o el temor que nos hace esperar lo contrario de lo que deseamos. 9º La hesitación, como indecisión de llevar a cabo algo determinado. 10º El estremecimiento, como temor ante ciertos pensamientos. 11º El pánico, como temor que se expresa a gritos. 12º La superstición, como temor de lo divino.

La tristeza se articula en: 1º La compasión, como tristeza por la desgracia ajena inmerecida. 2º La envidia, como tristeza por la fortuna ajena. 3º Los celos, como tristeza porque otro logra lo que yo quisiera tener. 4º El desagrado, como tristeza porque otro tiene lo que yo tengo. 5º El abatimiento, como tristeza por un estado imposible de cambiar. 6º La aflicción, como tristeza por la desgracia que ha irrumpido. 7º El pesar, como tristeza oprimente. 8º La tristeza que se ha vuelto incapaz de expresarse. 9º El dolor, como tristeza violenta. 10º La pena, como tristeza por una muerte prematura. 11º El enfado, como tristeza que surge de consideraciones contradictorias. 12º El sentirse oprimido, como tristeza que no tiene salida. 13º El fuerte dolor penetrante. 14º La preocupación que surge de la reflexión. 15º El remordimiento, como tristeza por las propias faltas. 16º La zozobra, como tristeza incapaz de pensar lo futuro. 17º La desesperanza, como tristeza que desespera de poder alcanzar la me-

ta deseada. 18º La excitación, como tristeza que se manifiesta en estremecimientos. 19º La antipatía, como tristeza por los innmerecidos éxitos ajenos. 20º La pesadumbre, como tristeza que no sabe cómo acabar con su situación presente. 21º El lamentarse, como queja en alta voz y llena de tristeza. 22º El pesar, como tristeza que apremia y no deja respiro. 23º La tristeza que se expresa en el llanto desesperado. 24º La inquietud, como reflexión entristecedora. 25º La compasión, como tristeza por la desgracia ajena.

Hasta aquí este esquema, tal como se encuentra en un catecismo escolar estoico de no muy excelente calidad. Lo hemos reproducido, sin embargo, no sólo porque da una buena impresión del gusto por las distinciones de la época helenística, sino también porque puede presentirse que detrás de las fórmulas, bastante pobres, hay por cierto en buena medida un trabajo de fenomenología de las afecciones.

Con todo, no hay que olvidar que para el estoico toda esta zona de reacciones humanas pertenecía a lo condenable y a lo enfermizo. Es evidente que con ello se pronuncia también un juicio sobre la mayor parte de la poesía clásica, dramática y lírica de los griegos, pues lo que tanto Eurípides como antes Safo pintaban no era sino estas afecciones.

El presupuesto de toda terapia de las afecciones es el diagnóstico exacto del caso concreto. Hay que comprobar, además de la afección que ha invadido el alma, también la intensidad con la cual ha sido atacada. Pero la Stoa también aquí tiene a mano un esquema. No nos asombraremos si se apoya, en la forma más estricta, en categorías médicas.

Junto al estallido agudo de una afección existen tres estados diferentes de la enfermedad. Uno es la predisposición para cierta enfermedad. Un hombre puede tener la disposición a enfurecerse fácilmente, otro se inclina más a la gula, etcétera. En segundo lugar, pueden formarse estados crónicos de enfermedades. A partir de frecuentes estallidos de cólera se desarrolla la iracundia; del beber repetidamente surge el alcoholismo; etcétera. Puede haber también enfermedades de la razón, que no provienen de un anhelo erróneo, sino de una errónea antipatía. El

prototipo es el caso del misógino y más generalmente, el del misántropo.

En tercer lugar, hay estados enfermizos que van acompañados de una debilidad especial, es decir, que constituyen una invalidez en cierto modo adquirida.

Sobre todo Crisipo descubrió medidas terapéuticas para todos estos casos.

Su primer principio es que, tal como en la medicina, hay que distinguir la profilaxis y la curación del enfermo. La profilaxis está expresada sobre todo en dos pensamientos por un lado, en el de la antigua sabiduría de la vida, de los griegos, según la cual hay que estar en todo momento consciente de la debilidad, caducidad y mutabilidad de todas las cosas humanas, y estar siempre preparado para todo lo que puede sobrevenir al hombre de acuerdo con su naturaleza; en segundo lugar, en la firme adopción de la doctrina estoica de que hay un único bien, la virtud, y un único mal, la maldad. Todo lo demás debe su estima sólo a una opinión precipitada.

Esta misma convicción de que todas las afecciones únicamente resultan de un opinar erróneo, es también la meta de la terapia. Sólo que frente a un alma enferma no es posible dirigirse en seguida hacia el objetivo. Crisipo mantiene la máxima de la medicina que dice que no debe intervenir en el caso de las hinchazones, durante el estado agudo, sino que hay que esperar hasta que la irritación haya empezado a ceder por sí misma. También aquí están disponibles aquellos medicamentos que ya habían sido descubiertos en las épocas más antiguas: la referencia a la inutilidad del dolor (Crisipo parece haber expuesto su teoría, sobre todo, en el caso de la aflicción por los muertos), a la inconveniencia de un comportamiento incontrolado y poco varonil y a la actitud ejemplar de otros hombres. Sólo después debe comprobarse, en un análisis racional de la situación dada, que los motivos de la afección en su conjunto no son sólidos y que descansan sobre un juicio erróneo.

De esta manera se pensaba restituir la tranquilidad que caracteriza a una razón sana.

Sin embargo, la Stoa no dejó de notar con qué facilidad su ideal de la apatía estaba abierto a la objeción de que transforma al hombre en una piedra insensible. Y aunque haya combatido la metriopatía peripatética, re-

conoció, más allá de las afecciones, una tríada de emociones racionales que, si bien presentaban la figura de una afección, no eran verdaderas afecciones. La razón del sabio, consciente de su perfección, no siente placer, pero sí alegría; no conoce el deseo, pero sí la aspiración racional; tampoco conoce el temor, pero sí la evasión razonada. Sólo la tristeza no tiene contrapartida, porque es imposible que haya un mal por el cual el sabio pueda sentir dolor. O invirtiendo la misma frase: según la doctrina estoica la tristeza es, entre las cuatro afecciones, la peor y la más peligrosa. En efecto, surge de la presencia de un mal y niega por lo tanto una cualidad fundamental del sabio; su invulnerabilidad interna.

Queda por considerar la doctrina de Epicuro.

Aquí tenemos ciertamente condiciones especiales. El placer y el dolor, tanto en el ámbito anímico como corporal, son los dos polos entre los cuales se mueve la acción ética. Si el dolor y la tristeza son los peores males (aquí Epicuro coincide en cierta medida con la Stoa) en los dos ámbitos mencionados, el placer será entonces la meta suprema. Las demás afecciones del viejo esquema están aquí en un plano muy distinto. Probablemente existe ya una diferencia en el hecho de que dolor y tristeza nunca pueden ser evitados por completo, mientras que por otro lado la filosofía pretende dominar totalmente el temor y el deseo. Aquí se entiende por temor, con toda precisión, el temor a la muerte, al más allá y a los dioses, y por deseo el afán de fruiciones corporales (comida, bebida, eros) y de bienes externos (riqueza, honor, poder, etcétera). El temor debe ser completamente extirpado. La reflexión sobre la esencia del alma, la totalidad cósmica y los dioses no tiene en último término otro fin que eliminar precisamente este temor: quien haya comprendido que el alma es mortal, que no hay lugar en el cosmos para el Hades y que los dioses tienen que hacer cosas más importantes que ocuparse de las acciones humanas, tampoco deberá temer ya nada. En lo que respecta al deseo, Epicuro introduce en su catecismo una distinción que parece haberle sido sugerida por Aristóteles: "Entre los deseos, unos son naturales y necesarios, los otros naturales pero no necesarios: los terceros, ni naturales ni necesarios, descansan sólo en la opinión vacía." Como complemento vamos a citar otras dos sentencias del catecismo. Una ex-

presa: "Aquellos deseos que, si no están cumplidos, no causan dolor, no son necesarios; su presión puede ser desvanecida si se muestra que tienden a algo difícilmente alcanzable o que causan daño." La otra: "La riqueza apropiada es limitada y fácilmente alcanzable, pero la que se basa en la opinión vacía se pierde en lo ilimitado." No se pretende entonces una extirpación de los deseos, pero sí una estricta disciplina de los mismos. Son legítimos los deseos que sirven para conservar una vida sin dolor. Pero Epicuro está convencido, y lo ha expresado en muchas sentencias, que estos últimos deseos pueden ser fácilmente cumplidos; pues lo que el hombre necesita para su tranquilidad es muy poco. Lo que va más allá de esto, puede disculparse en la medida en que siga la línea de la naturaleza humana. Sin embargo, no se puede disculpar lo antinatural, sobre todo la extravagancia sin sentido y autodestructora.

Es evidente que Epicuro no combate las afecciones del temor y del deseo innecesario por el hecho de que puedan poner en peligro el dominio de la razón. Esto no es para él lo decisivo. Lo que le importa es la tranquilidad, la seguridad interior, el estar protegido frente a tormentas interiores y exteriores. Uno debe privarse de placeres raros porque el provocarlos es fatigoso, excitante e incómodo. No vale la pena. Epicuro es, en este punto, el heredero de una antigua sabiduría de la vida jónica, que conocemos sobre todo por las sentencias que la antigüedad atribuyó, con razón o sin ella, a Demócrito. A estas sentencias es todavía ajena la problemática filosófica de las afecciones como ámbito espacial del alma. Se limitan a alabar un estado de tranquila satisfacción en el cual el hombre no se deja confundir ni por sí mismo ni por cosas externas. Es el estado de la *ataraxia*, de la imperturbabilidad. Estas reflexiones influyeron ya en parte en Aristipo, pero de manera más aguda y directa en Epicuro. Por amor a semejante tranquilidad combate el temor y encierra a las pasiones en estrechos límites.

Lo que llamamos amistad desempeña, ya en la reflexión prefilosófica de los griegos, un papel extraordinario. Desde que conocemos históricamente el mundo griego, es decir, desde fines del siglo VII, está en un continuo movimiento político-social. Los Estados griegos están en una lucha de todos contra todos, y dentro de los Estados una revolución sigue a la otra. Las fundaciones de colonias y las guerras contra los pueblos no griegos hacen el resto para acentuar la intranquilidad. Si el individuo quiere realizarse, está en un principio abandonado a sí mismo. Debe crearse por sí solo la base de su fuerza. De esa constelación resultan entonces los dos valores diametralmente opuestos de que hablaremos ahora. Por un lado está la conexión libremente elegida entre correligionarios, es decir, la amistad. Su fuerza de cohesión importa tanto más, cuanto más confusas son las restantes conexiones exteriores. Por otro lado está el ideal de la autosuficiencia, por el cual el individuo arregla su vida de tal manera que no depende de nadie.

Respecto a la autarquía se plantea la cuestión de si puede ser conservada de hecho; nadie dudó entre los griegos de que, en caso de que pudiera ser conservada, era un bien inapreciable.

En cuanto a la amistad, surge toda una serie de preguntas: ¿cómo se origina y qué es en sentido estricto? ¿Cómo se conserva? ¿Hasta dónde puede y le está permitido llegar? ¿Cómo se distingue el amigo verdadero del falso?, etcétera. Sobre todo la última de las preguntas ocupa en las consideraciones prefilosóficas un espacio sorprendentemente grande. Al amigo se le opone el adúlador como contrafigura peligrosa. Este dice sólo lo que place (por lo que la poesía, por una parte, y la ética del placer, por otra, pudieron ser caricaturizadas como "artes del halago"), mientras que el amigo verdadero se reconoce por tener el valor de decir también verdades desagradables. La intrépida franqueza (*παρρησία*) es considerada como una de las características más nobles del verdadero varón y más tarde del auténtico filósofo.

No sabemos si la escuela sofística se ocupó del problema, ni en qué forma lo hizo, si es que lo ha hecho. Por el contrario, tenemos extensos textos de la escuela socráti-

ca. Platón, Jenofonte, Aristipo y sus discípulos se han expresado repetidas veces al respecto.

Ya en el diálogo *Lisis*, de Platón, la reducción del problema a lo fundamental se halla muy avanzada. Extraeré los dos complejos conceptuales más importantes.

Por un lado se plantea la alternativa de si la amistad se basa en la similitud o en la oposición. Si se dice que el noble es amigo del noble, la relación parece estar evidentemente construida sobre la similitud. Hay sin embargo dos objeciones de importancia: 1º La amistad significa poder ser útil uno a otro. Pero si los amigos A y B son similares o iguales entre sí, no son capaces de ser útiles uno al otro, pues B no puede dar a A nada que éste no tenga o pueda tener. 2º Pero si B ayuda a A, esto significa que da algo a A de que éste carece. Entonces A no es seguramente noble y perfecto, pues el noble no carece de nada, y menos de la virtud, sino que se basta a sí mismo.

Pero existe la posibilidad opuesta: de que los hombres iguales se rechacen y los opuestos se atraigan. Esto parece verosímil mientras no entremos en el ámbito ético. Pero en éste resulta absurdo suponer que el justo sea amigo del injusto y el disciplinado del indisciplinado.

Por eso se procede de distinta manera en un segundo conjunto del problema. Sócrates elabora paso a paso la fórmula de que la amistad existe entre un A que no es ni malo ni bueno y un B que es bueno. Y también se introducen dos distinciones importantes. Por un lado B es amado porque es bueno él mismo o porque conduce a otro bien; entra aquí, pues, la jerarquía de los medios y fines. Nuestra amistad se dirigirá entonces primero a algo bueno que apunta más allá de sí mismo (en el *Banquete* se menciona toda una jerarquía de tales bienes) y finalmente a lo único realmente Bueno que tiene su sentido y fin en sí mismo. Además A ama el bien en razón de la medida en que no lo posee y en que está amenazado por el mal. ¿Pero ha de ser entonces la presencia del mal la única motivación para el amor del bien? ¿Y cesa este amor si aquél no está más presente? Esto evidentemente es incorrecto. Es decir, que la amistad a que apunta Platón es la amistad de un A, ni bueno ni malo, hacia un B, perfecto en sí mismo, pero no para rechazar así lo malo, sino porque lo bueno tiene de por sí la capacidad de atraer todo lo que no sea directamente ma-

lo. B es distinto de A, pero está sin embargo "emparentado" con él. Lo que se describe así como amistad es, en fin de cuentas, la filosofía como amor del hombre hacia el único bien eterno.

Es característica de Platón la manera como se disuelve aquí un propósito originalmente ético, en una ontología del bien. Esto no vale sólo para el *Lisis* sino también para el mucho más famoso *Banquete*.

No obstante, tenemos que hablar aquí de esta perspectiva, porque parte de una problemática que ocupa un lugar central en el ámbito ético. Se presupone por un lado que una amistad con lo malo, con un hombre malo, y de hombres malos entre sí, es del todo imposible (lo que conduce, entre otras cosas, a la conclusión de que hombres malos no pueden formar entre sí una verdadera comunidad estatal). La Stoa enseña lo mismo, mientras que la posición de Aristóteles es más matizada. En segundo lugar, Platón parece presuponer que entre dos seres perfectos tampoco puede haber amistad, pues lo que es perfectamente bueno se basta a sí mismo. Puede subsistir, por consiguiente, una amistad de un A imperfecto con un B perfecto, pero no al revés (con lo que surgen, por cierto, problemas de tipo teológico). En tercer lugar, la amistad del A imperfecto no es la simple expresión de sus carencias; no se da sólo y en cuanto A está necesitado de ayuda y complementación. Estamos más bien ante una inclinación originaria, ante un amor a lo perfecto que no desemboca en un deseo, sino en una pura veneración.

A diferencia de Platón, que en su doctrina de la amistad y del amor pasa continuamente a la ontología (mientras que, tal como hemos visto, coloca a la inversa en el centro de su cosmología ideas éticas), Jenofonte permanece dentro de un estricto ámbito ético. Si deja a su Sócrates hablar de la amistad — lo que no sucede raras veces —, en él habla sobre todo el ateniense de buena familia consciente de las tradiciones, que pone gran énfasis en la corrección social, y también el militar que sabe estimar el valor de los camaradas leales, y que también ha reflexionado sobre el problema de cómo se adquieren y conservan tales camaradas.

La condición previa de toda amistad es naturalmente la virtud. En Jenofonte comprende sobre todo la autodisciplina, la resistencia física y la autosuficiencia, a lo

que se agrega, desde un punto de vista particular, el estar libre de avaricia y derroche, como también la voluntad de hacer el bien a otros y de retribuir con agradecimiento el bien recibido de otros.

Ser útil es el sentido de toda amistad. Se elige como amigo a aquel que puede ser útil a uno, y uno mismo es digno de la amistad de otros en la medida en que les puede ser útil. Jenofonte entiende dentro de este concepto de lo "útil" (evitado por Platón, pero empleado por la Stoa) en parte la capacidad de educar para la virtud (a lo que pertenece también la inexorable reconvencción del culpable), en parte la disposición a ayudar con consejos y actos a otro que está ante una decisión difícil o que se encuentra en una situación necesitada. Es así útil el inteligente y el virtuoso. Las amistades también se originan de acuerdo con eso. Quien quiera ganar un amigo debe prestar atención, primero, a su propia virtud, y segundo, a que el hombre que elige sea virtuoso; y por último lo ganará como amigo si reconoce sinceramente su virtud. No el halago sino la alabanza justa es para Jenofonte el recto camino hacia la amistad.

Jenofonte discute aparentemente del mismo modo que Platón, tres casos posibles: ¿existe amistad entre malos? Parece que no. ¿Hay amistad entre buenos y malos? Tampoco. ¿La hay entre buenos? Parece que sí. Las objeciones de Platón de que lo bueno es autosuficiente y no necesita de amistad no afectan a Jenofonte. Pero, en tanto soldado e historiador, se le ocurre otra objeción. La experiencia muestra que los "buenos" están muy a menudo en lucha mutua. Hay rivalidades entre individuos y entre Estados, y a menudo cada uno de los contrincantes es tan noble como el otro. Los buenos pueden ser, pues, enemigos entre sí. Jenofonte no niega eso. Se esfuerza más bien por distinguir enemistad noble e innoble: pugna e ira pueden existir, bajo ciertas condiciones, también entre buenos, pero nunca desprecio o desfavor. El problema es en sí más importante de lo que parece en la forma de exposición — siempre muy simplificada — de Jenofonte: ¿hasta dónde pueden llegar las discordancias sin hacer peligrar la virtud y la médula de una amistad potencial? En esta forma es la contrafigura de otro problema que preocupó, más tarde, sobre todo a Cicerón: ¿hasta dónde

puede llegar la solidaridad entre amigos sin hacer peligrar los valores más altos de la virtud?

Merece atención, por último, cómo Jenofonte toma en cuenta las diferentes especies de la relación humana. En el centro está la amistad educadora y consejera de Sócrates hacia jóvenes, o también hacia adultos. En cuanto a la amistad erótica entre hombres y jóvenes, Jenofonte no parece haberla clarificado nunca. Su juicio oscila entre el rechazo escandalizado y la aprobación hesitante. Platón ha sido aquí mucho más natural. Con notable minuciosidad se expresó, por último, Jenofonte sobre las relaciones entre hombre y mujer, entre madre e hijo y entre hermanos.

Junto a Platón y Jenofonte está el socrático Aristipo con sus discípulos, los cirenaicos. Según los antiguos relatos, ha dedicado especial atención al problema de la amistad. Se destacan dos grupos de noticias que tenemos de ellos.

Se establece, en primer lugar, enteramente en el sentido del socratismo de Jenofonte, que la amistad está fundada en la utilidad. Se atribuye a Aristipo la formulación drástica (que leemos también en Jenofonte): exactamente como cortamos y tiramos nuestros cabellos y uñas que han crecido demasiado y nos estorban, así también procederemos con un hombre —aunque sea el más próximo— que no sirva para nada.

Un discípulo de Aristipo sacó de ello la conclusión de que amistad, buenas acciones y agradecimiento no tienen consistencia en sí mismos, ya que quedan sin objeto en el momento en que desaparece su utilidad. En contra de eso, otros discípulos argumentaron con la tesis de que la amistad de ninguna manera se basa en la mera utilidad, sino que también en la benevolencia mutua que se origina durante la relación. A causa de esa benevolencia incluso se padecerán sufrimientos por el amigo.

Otro enfoque del problema parte del concepto del sabio como hombre perfecto. Así, se presenta como doctrina de un discípulo de Aristipo lo siguiente: "El sabio siempre actúa por amor a sí mismo, pues está convencido de que ningún otro hombre le iguala en valor, y aunque parezca que obtiene el mayor provecho de otro hombre, este provecho nunca iguala al que los otros obtienen de él." Por vía diferente otro discípulo de Aristipo llega a

resultado parecido: "La felicidad de un amigo no puede ser concebida como un fin en sí mismo, ya que no puede ser sentida por otro hombre." Aquí entra, pues, la doctrina subjetivista del conocimiento, de la cual hablamos antes.

Teodoro, el último representante significativo de la doctrina de Aristipo, sintetizó, de acuerdo con nuestros informes, los dos puntos de vista fundamentales en un razonamiento deductivo: "No hay amistad, ya que no existe ni entre los necios ni entre los sabios. Entre los necios no existe porque está ligada entre ellos a la utilidad y desaparece junto con ésta; entre los sabios no existe porque éstos se bastan a sí mismos y no dependen de la utilidad que la amistad podría proveerles."

Es conveniente traer aquí a colación, por razones objetivas, la doctrina de Epicuro. Ya en la antigüedad llamó la atención el que existiera entre su doctrina y su vida una notable discrepancia. Las amistades de los epicúreos fueron famosas, y Epicuro mismo declaró en su catecismo: "Entre las cosas que la sabiduría provee para la vida bienaventurada la mayor es, de lejos, la amistad." Así, Epicuro fue también el primer hombre de la antigüedad cuyas cartas se coleccionaron premeditadamente y fueron editadas más tarde como libro de consuelo y edificación para los discípulos.

Su doctrina de la amistad tiene, por el contrario, aquel carácter de "ilustración" expresa, que es propio del pensamiento de Epicuro. El resumen de la ética epicúrea que utilizó Cicerón (en parte fue tal vez un comentario al catecismo) hace mención de tres tesis sobre la amistad. La primera: para el hombre individual el fin más alto es el placer que puede sentir. Y ante todo, el placer del amigo nunca puede ser para él un fin de la misma índole. Pero por el contrario es válido que el placer propio tenga consistencia sólo si está asegurado por un círculo de amigos probados. Por esto, el placer del amigo nos es tan importante como el propio, porque precisamente sin aquél también éste se halla en peligro. Una segunda tesis trata de limitar el alcance de la primera: distingue entre comienzo y desarrollo de una amistad. La amistad se comienza, en el sentido de la primera tesis, como un medio necesario para el fin de acrecentar el propio placer. Pero al proseguir con la amistad surge el

acostumbramiento y la confianza, y finalmente amamos a los amigos por sí mismos. Una tercera tesis por último, parece querer limitar la amistad sólo a los sabios: "La amistad es un contrato entre los sabios, por el cual se comprometen a amarse mutuamente tanto como a sí mismos."

Ya antes de Epicuro trató Aristóteles en forma muy amplia el problema de la amistad. En su *Ética a Nicómaco* abarca mayor espacio que cualquier otro problema ético particular. También el material con que se maneja es de una asombrosa amplitud. Se menciona tanto los hechos empíricos más simples, como las perspectivas teológicas. Destacaremos sólo algunos puntos principales.

En primer lugar, Aristóteles decide, con el procedimiento conciliatorio que le es característico, la cuestión de si la amistad existe entre iguales o desiguales. Existe tanto la amistad entre compañeros que son iguales entre sí en condiciones exteriores y cualidades interiores, como también entre desiguales, es decir, entre padres e hijos, hombre y mujer en forma general, entre más viejos y más jóvenes o entre gobernantes y gobernados. Aquí cada participante hace a la comunidad su aporte particular. Con esto se vincula el precepto de que los deberes de la amistad son muy diferentes. No se debe obediencia a un padre en un asunto en el cual un especialista es más competente; no se tienen las mismas obligaciones frente a un casual compañero de viaje que frente a un hermano; etcétera.

Aristóteles también distingue tres tipos fundamentales de amistad. El valor que se busca en la amistad puede ser el bien, es decir, la virtud, o el placer de la diversión, o, por último, el provecho y la utilidad. Es evidente que sólo la primera clase de amistad tiene constancia y está protegida contra la disolución y la agresión exterior. La segunda clase es aquella a que se inclina con preferencia la gente joven, y que termina generalmente con la juventud. La tercera clase es propia de las personas que sólo se preocupan por sus intereses. En su forma concreta, muchas veces difícilmente puede llamarse ya amistad.

Aristóteles distingue además la amistad, que descansa en una inclinación abierta y mutua, en parte de la simpatía, que se puede también sentir hacia personas comple-

tamente desconocidas, y en parte de la concordia que designa el sentimiento específico de la solidaridad política. El concepto de *δύνοια* que se designa con esto, fue ya en la Atenas del siglo V un importante *slogan* político. Los romanos lo vertieron como *concordia*, y en esta forma jugó todavía un papel en la Revolución Francesa.

Siguen aún algunos problemas particulares: ¿cómo debe uno comportarse frente a un amigo cuyo carácter cambia con el correr de los años, de tal manera que al final no hay más una base común? ¿Debe uno amarse más a sí mismo que a otros? La respuesta a esta última pregunta es, en síntesis, que en el ámbito de la virtud y de los bienes del alma uno debe amarse al máximo, mas no en el ámbito de los bienes restantes ¿Debe uno tener la mayor cantidad posible de amigos, o más bien pocos y selectos? Evidentemente, lo segundo, dado que la virtud sobre la cual descansa la verdadera amistad es un bien raro en extremo. ¿Necesita uno más a los amigos en la suerte o en la desgracia? Si se examina la cuestión de cerca, se los necesita de igual modo en ambos casos.

Terminamos con el más importante de estos problemas: ¿necesita el hombre perfecto amigos o no? La pregunta surgió ya repetidas veces en este capítulo. Ningún filósofo antiguo la pensó más a fondo que Aristóteles. Vamos a sintetizar su discusión del problema tal como se ha conservado en varios fragmentos. Por un lado, el hombre perfecto parece bastarse a sí mismo, análogamente a Dios. Por otro lado, son válidos dos argumentos: 1º Precisamente en la medida en que la perfección puede llamarse igual a Dios, tiene el deseo de comunicarse y de hacer el bien; necesita entonces de los amigos, no para obtener algo de ellos, sino para hacer participar a ellos del bien. Además, consciente del valor de la perfección, se desea que el prójimo tenga también la visión de ella. 2º Aristóteles nunca olvida que siempre tiene que habérselas, de hecho, con una perfección humana, es decir, limitada, que no alcanza la perfección de Dios. Esto es llevado a cabo de manera particular en el ámbito de la contemplación. El objeto adecuado de la contemplación, para un ser perfecto, es lo perfecto mismo. Por eso la actividad del espíritu divino consiste en el "pensamiento de sí mismo", en el más puro cumplimiento del mandato delfico "conócete a ti mismo". Pero el hombre no está capacitado pa-



ra semejante autoconocimiento. No puede reflexionar, como Dios, sobre su propia perfección. De esta manera, puede contemplar la perfección sólo como reflejo en otros hombres. Tal como Dios se contempla a sí mismo, el hombre perfecto contempla al amigo perfecto. Lo mismo vale en el ámbito de la praxis. También la contemplación es una actividad que se cumple en Dios, ininterrumpidamente, con la misma pureza, mientras que en el hombre puede debilitarse o disminuirse. Si el hombre se queda solo, este peligro es mucho mayor que cuando tiene amigos de igual valor cerca de sí.

Así se muestra que también el hombre perfecto necesita amigos, en parte para realizar su perfección y en parte para asegurarla. El "conócete a ti mismo", que Dios cumple en pura reflexión, el hombre lo cumple en la contemplación de su amigo.

Queda todavía la Stoa. En su polémica contra Epicuro, fundamenta la comunidad humana a partir de la naturaleza. La amistad no debe medirse por el placer que pueda acrecentar o mantener. Surge de un impulso original a la sociabilidad. La familiaridad natural, impulsa al hombre hacia sus semejantes. La Stoa retoma aparentemente la sentencia de Aristóteles, que trataremos en el próximo capítulo, de que el hombre es un ser creador de comunidades y Estado. Incluso va más allá de Aristóteles cuando ve en la disposición a enseñar y dejarse enseñar un rasgo especialmente distintivo del hombre.

Sin embargo, cuando abandonamos el ámbito de la naturaleza y entramos en el de la virtud, encontramos otra situación. Aquí se destaca de la manera más aguda la diferencia entre el sabio y el necio. Sólo los sabios conocen la amistad. Los necios están necesariamente enemistados con los buenos y con los otros necios. Están incluso divididos entre ellos mismos. Todos los necios se dañan mutuamente, mientras que todos los sabios son útiles recíprocamente. La Stoa avanzó mucho en ese sentido. Existe para ella una especie de "comunidad invisible" de los sabios entre sí, según la cual cada sabio, por cada una de sus acciones, hasta por la más insignificante, es de provecho para todos los sabios del mundo habitado, aunque ellos ignoren absolutamente la acción y ni siquiera conozcan a su autor. La virtud es, pues, lo más digno de ser ama-

do de lo que existe. Quien la posee será amado dondequiera que se encuentre.

Entre los sabios, además, todos los bienes son comunes. El sabio es también el único capaz de regalar y recibir verdaderamente. La amistad entre él y los necios está excluida por completo. Ni siquiera tolerará que se le llame compañero, colaborador o conciudadano del necio.

Es cierto que la Stoa completó estas sentencias de que el sabio es el único capaz de amistad, con una ética para el hombre esforzado, que aunque no obre de acuerdo con la virtud puede actuar correctamente. Cleanto, Crisipo y los estoicos posteriores han escrito tratados, influidos en parte por Jenofonte. Su doctrina fue incluida en una extensa obra que se ha conservado del romano Séneca. Muestra cómo ni siquiera la Stoa pudo escapar a la exigencia de dar indicaciones para una esfera vital ubicada entre la ética y las normas sociales.

Es notable que en los textos estoicos conservados no se hable en ningún lado del conflicto entre la autarquía y el afán de amistad que preocupó tanto a Aristóteles. También llama la atención que haya afirmado, contra Aristóteles, que la posesión de una mayor cantidad posible de amigos es expresamente deseable para el sabio. Eso tiene que ver, de alguna manera, con el hecho de que la Stoa otorga a sus sabios una especie de perfección que Aristóteles rechaza porque va más allá de los límites alcanzables empíricamente por el hombre.

## 12. EL ESTADO

La doctrina filosófica del Estado se halla, mucho más acentuadamente que la reflexión sobre la amistad, bajo la influencia de las circunstancias históricas reales. Para que pueda haber una doctrina del Estado, debe haber antes un "Estado"; es decir, debe haberse pensado que las comunidades políticamente organizadas (que siempre existieron como tales) se basan en ciertos principios formales que son sustituibles, teóricamente analizables y manejables, y que pueden ser trasladados de la teoría a la praxis política. Eso debe haber ocurrido a comienzos del siglo V en Atenas, y ya antes en Jonia. Lo que fue hasta entonces una pura lucha de poder entre diferentes gru-

pos y estratos sociales por la dominación de la comunidad política, se convirtió ahora en una discusión acerca de principios. De igual manera, los griegos empezaron a sentir sus guerras con los príncipes asiáticos como una lucha de diferentes estructuras estatales.

La teoría del Estado comienza concretamente con dos preguntas fundamentales: ¿debe ser ejercido el poder por una persona dominadora o por una ley contrapuesta igualmente a todas las personas, de modo tal que los gobernantes no cumplan su propia voluntad, sino sólo la de la ley? ¿Y deberá ser ejercido el poder en la comunidad por un individuo, el mejor, o por un grupo, el de los mejores, o finalmente por todos?

Estas son las formas más antiguas que encontramos, antes incluso de que la filosofía se haya ocupado del tema. Atenas adoptó cada vez más, en el curso del siglo V, la fórmula de que "todos", la totalidad del pueblo, debe ser lo que gobierne. Pero por más cautivante que haya sido esta fórmula teóricamente, en la praxis tuvo efectos dudosos. Surgieron, también, varias contradicciones. A la ideología democrática de Atenas se opusieron las de otros Estados, en los cuales parecían realizarse estructuras más prácticas: las aristocracias de Tesalia, de Creta, más tarde de Cartago, o sobre todo la del Estado espartano, que se creyó poder caracterizar como un equilibrio inteligente entre estructuras monárquicas, aristocráticas y democráticas.

Hay que considerar además la fundación de colonias. En los tiempos primitivos, las colonias eran naturalmente organizadas de la manera que a los colonizadores se les encomendaba desde su patria. A partir del siglo V se empezó, probablemente, a dar "constituciones" a las colonias que iban a fundarse, es decir, fijar de antemano su estructura estatal, basándose en consideraciones generales. Nace la figura del legislador, que obtiene autoridad para ordenar el Estado según lo que él considere correcto y práctico; con esto ya se indica que surge ahora la pregunta por el fin del Estado en general. A ella se anuda la pregunta por el origen histórico y por el límite estructural del Estado (¿abarca por completo al individuo, o existe una zona privada?). Todas éstas son preguntas que no podrían haberse presentado en el ámbito de los viejos

Estados orientales, ya que hubieran carecido de sentido en ellos.

Es de suponer que la escuela sofística fue la primera en ocuparse expresamente de los problemas de la teoría del Estado. Llegamos a esta conclusión a través de los escritos de Platón y Aristóteles, pero también por indicaciones de los historiadores Herodoto y Tucídides. En el fragmento más antiguo de teoría del Estado griego que poseemos hay pensamientos sofisticos: es aquella supuesta discusión, que leemos en Herodoto, de tres príncipes persas sobre las ventajas de la democracia, aristocracia y monarquía. Pero nada seguro hay respecto a eso, y lo que ha quedado decisivamente para la posteridad han sido los monumentales proyectos de Platón y Aristóteles. Hemos de ocuparnos sobre todo de ellos.

Destacaremos del complejo diálogo de Platón la *República* los siguientes grupos de problemas: origen y meta del Estado, su estructuración estamental, el logro de la unidad interna en el Estado perfecto, la evolución de las formas estatales.

El concepto central en el conjunto es la justicia. Al comienzo del diálogo se pregunta por su esencia. Su asiento está en el alma, pero también en la imagen aumentada del alma, en el Estado. Se busca el Estado perfecto, sin resolverse la cuestión de si puede ser realizado efectivamente o no.

Por cierto que lo que Platón dice sobre el origen de la comunidad estatal debe ser válido para todo Estado. Hay aquí un capítulo de filosofía de la cultura, que se apoya sin duda en teorías más antiguas.

El hecho fundamental es que el hombre particular no es capaz de bastarse a sí mismo y ser autárquico. Por consiguiente, los particulares deben ayudarse mutuamente y completarse en sus actividades, sobre todo en lo concerniente a las tres necesidades elementales: alimentación, vivienda, vestimenta. Como ninguno puede proveerse satisfactoriamente de todo, surgen los artesanos especializados que trabajan, en ámbitos particulares, para toda la comunidad. Corresponde a esto también el hecho de que cada hombre tiene su talento especial. Con el tiempo se multiplican las esferas. Se agregan tanto los herreros y carpinteros como los trabajadores del agro especializados. Resulta además la imposibilidad de la autarquía, no

sólo para los individuos, sino también para comunidades enteras. Se necesita, pues, un comercio de importación y exportación y los especialistas para este campo. Aparece el comercio minorista y el uso de la moneda, tratado por Platón con abierto desprecio, pero que aparece ya en un estadio temprano del desarrollo estatal.

Platón ve el cumplimiento de un paso esencial en el momento en que la comunidad pasa de una existencia aún cercana a la animal, estructurada por las necesidades diarias más inmediatas, a los refinamientos en que la naturaleza humana encuentra placer. Se introducen la perfumería y el arte culinario, y también pintores, escultores, poetas, músicos y todas las otras clases de artesanía; al mismo tiempo, las enfermedades empiezan a hacerse más frecuentes, de modo que se necesitan médicos, y donde el nivel de vida alcanza cierta altura, empiezan también las guerras entre las distintas comunidades.

Entonces también se necesitará una clase militar. Fiel al principio de la especialización, según el cual cada uno debe actuar de acuerdo con sus dotes y donde pueda ser útil a la comunidad, Platón no piensa en un ejército popular, sino en uno profesional.

Con esto el Estado ha llegado a su completa realización. Lo que le falta es todavía un gobierno. Pero aquí nos encontramos con una alternativa decisiva. Según nuestra decisión llegaremos al Estado perfecto o a formas estatales inferiores.

¿Cuál es la meta última del Estado? En principio es la misma que la del hombre particular, es decir, la virtud, la realización de la vida filosófica y la dicha que surge de ella. Dicho con más exactitud, la tarea del Estado es conducir al individuo a su meta. El Estado es por consiguiente un educador en el sentido más estricto. En forma incomparablemente más rigurosa que padres y maestros, es responsable del logro de la virtud por el individuo, en la medida en que esto es posible. De esto resulta que posee también una autoridad mucho mayor. Porque si la tarea del Estado no termina en la defensa de la comunidad contra los ataques exteriores, en el aumento de su poder y de su riqueza y en el cuidado de la tranquilidad y orden de la comunidad para que ninguno se aproveche del otro — es decir, si el Estado pretende, más allá de estos deberes tradicionales de la comunidad política, con-

ducir al individuo a la meta más alta de la vida —, tiene entonces también el derecho de introducirse en todos los ámbitos de la vida.

En grado sumo Platón otorgó a su Estado ese derecho. No se puede negar que el resultado fue un Estado totalitario. En el Estado perfecto de Platón ya la elección matrimonial está regulada por leyes, y también lo está la edad correcta para el matrimonio, el lapso en el cual pueden procrearse hijos y también la clase de cuidado, educación e instrucción de los hijos desde el nacimiento. Nada debe dejarse al azar. En todos los aspectos, el Estado debe ordenar por leyes lo que es dado hacer en vistas a la meta suprema. Es posible que Platón haya sido influido en alguna medida por las condiciones reinantes en Atenas, que fue en algunas épocas un Estado prolífico en reglamentaciones. Pero, por otro lado, no hay que olvidar que Platón pasó por alto, sin miramientos, la pronunciada inclinación de los atenienses a un individualismo apolítico. No fueron los peores atenienses los que proclamaron como ideal “vivir libremente tal como plazca al individuo”, ideal que Platón condenó, como es comprensible, de la manera más radical. Esta imagen platónica del Estado como un establecimiento educativo todopoderoso fue diametralmente opuesta a la estructura estatal romana.

Pero ocupémonos ahora de las formas particulares del Estado platónico. Ya hemos hablado del principio de la especialización, rigurosamente llevado a cabo, y que está reforzado por el pensamiento, de diferente origen, de que la estructura del Estado debe corresponder a la del alma. Llegamos así a aquella jerarquía que llegó a ser clásica, aunque presente muchos puntos oscuros en un examen más detallado. La razón está coordinada con los gobernantes, el ánimo con los guerreros (que son llamados “guardianes” por Platón), el deseo con el resto de la población que debe proveer el bienestar material para toda la comunidad. Todo el interés de Platón se dirige a los dos primeros estamentos, sólo de los cuales se describen las tareas, formas de vida y la educación controlada por el Estado, mientras que la tercera clase es mencionada de tanto en tanto, marginalmente. Lo decisivo, por cierto, es la educación de los gobernantes. En el Estado perfecto los gobernantes deben ser idénticos al hombre perfecto. En esta conexión formuló Platón una de sus frases más famo-

sas, de las pocas de sus diálogos que pasaron a las colecciones de sentencias tan caras a la antigüedad: "Si los filósofos no se convierten en reyes, o si aquellos que solemos llamar reyes y príncipes no empiezan a filosofar de manera auténtica y fundamental, para que coincidan de ese modo poder político y filosofía, no cesará entre los hombres la desventura."

No es éste el lugar apropiado para exponer el sistema educativo que Platón proyectó para sus guardianes y gobernantes. Los guardianes deben recibir una instrucción musical cuidadosamente planeada y también una ejercitación física. Para los gobernantes se fija el camino hacia la filosofía, es decir, hacia la ciencia del Bien. Empieza con el *quadriivium* de las ciencias matemáticas (aritmética, geometría, astronomía y armonía musical) y lleva, a través de la dialéctica (cuyo nombre, hasta hoy no aclarado por completo, designa la ontología de estilo parmenídeo), a la contemplación del Bien mismo que mora todavía más allá del ser.

Son famosas e infinitamente discutidas dos medidas que Platón recomienda cuando describe la clase de los guardianes. Una arranca de la tesis de que hombre y mujer son completamente iguales en cuanto a sus dones y capacidades. No hay ninguna diferencia importante entre los sexos. Se sigue de allí que las mujeres deben ser instruidas, exactamente del mismo modo que los hombres, para el servicio del Estado, en especial como soldados. La segunda medida tiene como meta fomentar la armonía entre los ciudadanos, como el bien más apreciado del Estado. Esto se lograría con que entre los ciudadanos, tal como entre los amigos, todo fuera compartido, tanto la propiedad como los cónyuges y los hijos. Todos pueden participar por igual de la propiedad, y los hijos, que no conocen a su padre ni a su madre, honrarán a todos los adultos como padres; a la inversa, cada adulto cuidará de cada niño como si fuera el propio; ya que, de hecho, podría serlo.

Estas dos medidas, sin embargo, surgieron sólo parcialmente del pensamiento mismo de Platón. El carácter peregrino hasta lo chocante que posee sobre todo el segundo punto, hace ver con claridad que pertenece, de hecho, a aquella escuela sofística y socrática que trató de oponerse a la tradición con paradojas excitantes; y la tesis de la

igualdad total de hombre y mujer, precisamente en el campo político y militar, fue defendida en extenso, antes que por Platón, por Esquines, discípulo de Sócrates. No es de asombrar que Aristóteles se haya revelado en esto como un adversario decidido de Platón. A su polémica se debe, sobre todo, que la teoría de la "comunidad de mujeres y niños" haya quedado vinculada para siempre con el nombre de Platón.

Hablemos, por último, de la transformación de las formas estatales. Platón bosquejó el Estado perfecto, es decir, el Estado en el cual gobierna el filósofo, con su mirada dirigida al Bien eterno, y en que las dos clases inferiores obedecen de acuerdo con sus tareas. Todas las formas estatales restantes se originan por una caída de este Estado de bienaventuranza. Sobre la manera en que se hace posible tal caída Platón sólo ha intentado dar algunos indicios. En verdad es inexplicable, así como sigue siendo inexplicable la caída del alma desde el círculo divino en que vive, hasta la corporeidad. Porque una bienaventuranza perfecta es también incorruptible, y una bienaventuranza que lleva en sí un germen de caída no es precisamente perfecta. De todos modos, Platón supone que en algún momento se han transgredido, en el Estado perfecto, las reglas referentes a la procreación de los hijos. Nacen hijos que resultan defectuosos y que se rebelan contra la generación más vieja. Se llega a establecer la propiedad privada. Las consecuencias son las inclinaciones guerreras y una secreta ansia de posesión. No hay ya un dominio de los mejores (aristocracia), sino de los ambiciosos (timocracia). Esta segunda forma estatal se ve reemplazada por una tercera en la cual cuenta sólo la riqueza. Gobiernan entonces únicamente aquellos que poseen una determinada cantidad de fortuna. Platón emplea, para esta forma estatal, el concepto de la oligarquía (literalmente "gobierno de pocos"). También ésta cede su lugar a una cuarta forma del Estado aún peor. La riqueza produce avaros, que se enriquecen cada vez más, y disipadores, que se arruinan. Si la masa de los pobres y de los empobrecidos se hace demasiado grande, éstos se unen en un movimiento revolucionario y despojan a los ricos. Nace la democracia, el gobierno de la mayoría desposeída, la forma estatal en la que cada uno puede hacer y dejar de hacer libremente lo que se le ocurre. Se desarrolla

un paroxismo de la libertad que desemboca en la anarquía. Pero precisamente por eso se derrumba también esa forma estatal y se transforma en la última y quinta, la peor de todas, la tiranía. Esta surge porque el pueblo que, aunque sea soberano, nunca se siente del todo seguro de sí mismo, apela a un conductor que deberá protegerlo y conducirlo. Este conductor goza de una confianza ciega y es bastante inescrupuloso como para afianzar su posición sin miramientos. Comienza pues como apoderado del pueblo y termina como su señor absoluto. Con esto se termina la evolución, ya que el tirano es, en todos los aspectos, el extremo opuesto del gobernante filosófico del Estado perfecto, es el hombre en que pasiones desenfundadas de toda clase han destruido la virtud.

Platón trató de amalgamar en este esquema, de manera grandiosa, las experiencias de la historia con la especulación. En la descripción de la democracia pensó evidentemente en su ciudad natal, Atenas, cuya decadencia presenciaba. En las consideraciones acerca de la oligarquía y la timocracia hay alusiones a Esparta. Todo el conjunto está dominado por la oposición fundamental entre Estado filosófico y tiranía.

Vamos a ocuparnos sólo de dos cuestiones. Llama la atención, en primer lugar, que el esquema no mencione la monarquía, pues queda excluida la posibilidad de que esté identificada con la tiranía. Se puede suponer, por lo tanto, dos cosas: o que el Estado perfecto puede ser tanto la dominación del grupo de los mejores como de un individuo sobresaliente, o que Platón ha considerado, como sucedió a menudo en época posplatónica, a la monarquía homérica, la de la antigua Persia o la macedónica, como tipos de una forma estatal hasta cierto punto prehistórica.

En segundo lugar, deseamos saber qué significa el esquema en su totalidad. ¿Quiere pintar un proceso histórico, que transcurre con necesidad y que encuentra su inevitable fin en la tiranía? ¿O se trata sólo de una posible línea evolutiva según principios? ¿Y hay un camino de regreso desde la tiranía? Platón deja abiertas estas cuestiones. Aquí ha intervenido el trabajo de sus discípulos, exegetas y críticos, que se esfuerzan por aclarar, unificar y completar. Uno de los resultados posibles lo leemos en el escrito de Cicerón *Sobre el Estado*, donde se

presenta un ciclo que recorre tres formas estatales buenas y tres malas y comienza nuevamente al terminar, de este modo: "monarquía - tiranía - aristocracia - oligarquía - democracia - oclocracia"<sup>1</sup>. Se intenta también definir el Estado perfecto, de manera más realista que como lo hizo Platón, como la mezcla equilibrada de las tres formas estatales buenas: monarquía-aristocracia-democracia. En los comienzos de la era helenística la vieja Esparta es interpretada así, y más tarde también el Estado romano.

No podemos ocuparnos aquí de la segunda gran obra en que Platón construye una teoría del Estado. A pesar de su indescriptible complejidad, los doce libros de las *Leyes* no han ejercido menos influencia en la antigüedad que la *República*. La causa de eso podría ser que Platón abandona aquí, asombrosa y en parte inexplicablemente, el fundamento ontológico de su pensamiento, la ciencia del Bien, a favor de un esfuerzo concentrado en adecuarse a lo realmente dado en los hechos. El acento no recae ya en la construcción del Estado óptimo, sino en la correcta educación del buen ciudadano. Las cuestiones más humildes de la vida cotidiana son examinadas en detalle desde este punto de vista. Por eso la obra forma parte de los más importantes documentos que poseemos de la teoría pedagógica antigua.

Lo que fue conservado como investigaciones políticas de Aristóteles es un conglomerado — ordenado con muchas dificultades — de proyectos muy diversos. Algunos de ellos se hallan todavía muy próximos a Platón. También Aristóteles intentó construir un Estado perfecto. Por cierto que en lo esencial la distancia respecto a Platón es muy grande, menos en lo que dice que en lo que tiene en mientes. Aristóteles opera desde un principio con toda la amplitud de la experiencia histórica. Quiere comprobar, con ayuda de esa experiencia, la coordinación óptima de las fuerzas políticas, es decir, que garantizaría la máxima estabilidad y satisfacción de la comunidad humana. La reflexión de Aristóteles sobre el Estado tiene características explícitamente técnicas, que faltan por completo en Platón.

Destacaremos unos pocos puntos.

Aristóteles dedicó gran atención a las unidades sociales

<sup>1</sup> Con el término *οχλοκρατία* el historiador Polibio (siglo II a. C., y por tanto anterior a Cicerón) designa el grado más bajo de la democracia; literalmente significa "gobierno de la chusma". (C. E. L.)

de las cuales se compone el ser. Un primer esquema en cadena en forma sucesiva la familia, el clan, la comunidad aldeana y la comunidad estatal, única autárquica. Un segundo esquema parte de tres relaciones fundamentales, a partir de las cuales hace generar tres formas de dominación: la relación entre hombre y mujer prefigura una forma de Estado aristocrático, la que hay entre padres e hijos una forma monárquica y la existente entre amo y siervo, una despótica.

Posteriormente surge el esquema de los dos grupos de tres formas estatales que hemos mencionado más arriba, y después otro de diferente estratificación que distingue sólo tres formas: la oligarquía como Estado de los demasiado ricos, la democracia como Estado de los demasiado pobres, y por último el Estado del medio, en el cual ricos y pobres se equilibran. La monarquía es investigada en un tratado especial. Es la forma apropiada del Estado allí donde aparece un individuo destacado; queda el problema de cómo ese individuo deberá comportarse frente a las leyes. ¿Está subordinado a la ley o crea él mismo la ley por medio de su acción ejemplar, tal como, en un plano diferente, la acción en general no se rige, en último término, por reglas generales, sino por el ejemplo del hombre perfecto?

Es también típicamente aristotélico el no preguntar sólo por el Estado absolutamente perfecto, sino también por aquel que, por un lado, es mejor dadas ciertas condiciones, y por otro, puede ser el más fácilmente realizable. Investiga, sobre la base de abundante material histórico, la forma en que decaen las estructuras estatales particulares, y los medios (y en parte las artimañas) por los cuales pueden ser conservadas. Aristóteles distingue aquí no menos de once motivos posibles para revoluciones en general. No es difícil probar que formas de Estado con estructuras especialmente malas, como la oligarquía y sobre todo la tiranía, tienen un lapso de vida muy corto.

Después de Aristóteles fue Teofrasto, especialmente, quien continuó este análisis empírico de la vida estatal. Aparecieron puntos de vista de gran valor para el político y el historiador. Polibio utilizó los conocimientos del Peripato para aclarar a sus lectores griegos (y también a los romanos) la arquitectura del Estado romano. Cicerón, bajo la influencia de Platón, los peripatéticos y Poli-

bio, desarrolló su doctrina del Estado en aquella obra que consideraríamos tal vez su obra maestra si la poseyéramos en su totalidad: los seis libros sobre el Estado.

No tenemos nada que decir de Epicuro en este capítulo. Representa la tendencia — que comenzó en el siglo VI, en Jonia, y se agudizó en Atenas en el siglo V — a distanciarse por completo de la política. Sobre todo la historia de la democracia ateniense parecía probar que la política no trae consigo más que intranquilidad, fama dudosa y muchos peligros, y no es, en último término, otra cosa que un sucio negocio con el cual el sabio no debe enlodarse. Hacia fines del siglo V el ciudadano culto de Atenas pone a menudo énfasis en declarar que nunca se ha ocupado de política en toda su vida. El sabio se abstendrá, en la medida de lo posible, de la actividad política. En consecuencia, Epicuro renunció también desde un comienzo a desarrollar su propia teoría del Estado.

El caso de la Stoa fue diferente: Zenón redactó una obra, “sobre el Estado”, que en apariencia tenía el fin de renovar las teorías extremas y paradójicas de los primeros socráticos y desplazar así las teorías de Platón y Aristóteles. No tuvo éxito en ello. El Estado de Zenón, en el cual se practicaba la “comunidad de mujeres” y en la cual no debían existir ni templos, ni tribunales, ni gimnasios, fue considerado en la antigüedad como una mera curiosidad.

En el helenismo tardío la filosofía del Estado se convirtió, más que cualquier otra disciplina filosófica, en dominio exclusivo del Peripato (a veces secundado por la Academia de Platón). Esto se desprende, por ejemplo, de un extraño grupo de textos del siglo II a. C., que son tratados de teoría del Estado que figuran bajo los nombres de antiguos pitagóricos de los siglos VI y V, y que tienen como objeto principal una descripción muy especulativa de la monarquía como forma estatal perfecta. Se compara al rey terrestre con el rey celestial, la divinidad que rige el cosmos. Es probable que detrás de esto exista una doctrina peripatética vulgarizada y sentimentalizada. No podemos comprobar actualmente en qué medida influyó en la fundamentación ideológica del cesarismo romano.

## INDICE DE LOS NOMBRES PROPIOS

(Sólo los nombres de los filósofos están incluidos en forma completa; de los demás hay una selección. Las cifras entre paréntesis indican las fechas establecidas; salvo cuando dice d. C. se trata de la época anterior a Cristo.)

- Academia (escuela de Platón) 47, 62, 71, 76, 82, 85, 87, 92, 93, 94, 102, 143, 160, 164, 166, 204, 227, 230, 289.
- Agustín (platónico cristiano, 354-430 d. C.) 79.
- Alcibíades (político ateniense, alr. 450-404) 34, 48, 59, 78.
- Alcmeón (pitagórico, alr. 520-450) 131.
- Alejandro el Grande (Magno, rey de Macedonia, 356-323) 51, 59, 61, 77, 110, 127, 130.
- Anaxágoras (filósofo jónico, alr. 510-430) 29, 46, 66, 94, 97, 99, 102, 129, 141, 144, 164, 167, 173, 174, 175, 185, 187, 190, 191, 221, 252.
- Anaxarcos (filósofo jónico, alr. 370-310) 59.
- Anaximandro (filósofo jónico, alr. 610-540) 35, 36, 58, 64, 66, 86, 90, 95, 98, 125, 127, 129, 156, 158, 159, 161, 163, 164, 168, 170, 171, 184, 185.
- Anaxímenes (filósofo jónico, alr. 580-520) 36, 86, 156, 158, 159, 164, 170, 172, 184.
- Antígono (autor de retratos de filósofos, alr. 320-250) 93.
- Antístenes (discípulo de Sócrates, alr. 440-370) 26, 32, 62, 74, 78, 83, 91, 95, 104, 247, 251.
- Aristipo (discípulo de Sócrates, alr. 430-360) 26, 30, 32, 68, 70, 74, 83, 94, 95, 225, 223-237, 253, 269, 271, 274, 275.
- Aristófanes (comediógrafo ateniense, alr. 445-380) 47.
- Aristón (estoico, alr. 330-260) 48, 77.
- Aristóteles (384-321) 21-31, 37, 45-50, 52, 54, 57, 58, 61, 62, 66, 67, 69, 70, 72-75, 78-81, 86, 88, 89, 90-95, 99, 100, 102, 103, 107-113, 117-121, 123, 127, 129-131, 133, 134, 136, 139, 140-147, 149, 151, 152, 157, 158, 160-162, 164-166, 168, 169, 174, 177-180, 182, 186, 190-192, 194, 195, 198, 200, 202-205, 209-213, 216-218, 220, 222, 227-229, 231, 234-236, 238-242, 244-251, 253, 254, 256-258, 261-263, 268, 272, 276-279, 281, 285, 287-289.
- Aristóxeno (pitagórico y pe-

- ripatético, alr. 370-300) 92, 93.
- Arquelao (filósofo jónico, alr. 480-410) 95.
- Arquesilao (académico, alr. 320-240) 77, 110, 136.
- Arquitas (pitagórico, alr. 440-360) 93.
- Aspasia (amiga de Pericles y Sócrates, alr. 470-420) 52.
- Atlas (personaje mítico que llevaba los cielos sobre sus hombros) 50, 51.
- Atomismo 146, 152, 153, 158, 162-164, 169, 173, 174, 178, 180, 202, 209, 212, 222, 223.
- Augusto (emperador romano, 63 a. C. — 14 d. C.) 60, 63, 64.
- Belerofonte (cazador mítico) 50.
- Bion (peripatético, alr. 320-250) 76.
- Calicles (amigo de Sócrates) 104.
- Carneades (académico, alr. 210-130) 77, 136.
- Catón el Censor (político y escritor romano, 234-149) 63.
- Catón el Uticense (estoico romano, 94-46) 63, 256, 259.
- Cicerón (político, orador y filósofo romano, 106-43) 47, 59, 63, 64, 78-80, 82, 87, 88, 103, 107, 111, 114, 115, 121, 128, 196, 207, 243, 256, 258, 263, 273, 275, 286, 288.
- Cleanto (estoico, alr. 330-230) 88, 114, 150, 194, 279.
- Crates (cínico, alr. 360-300) 26, 52, 70, 83, 105.
- Cratilo (heracliteano, alr. 470-400) 99, 102.
- Creso (rey de Lidia, alr. 610-540) 77.
- Crisipo (estoico, 282-206) 81, 88, 119, 133, 147, 179, 180, 192, 194, 218, 230, 243, 251, 263, 267, 279.
- Critias (político y literato ateniense, alr. 450-403) 199.
- Darío (rey persa, alr. 550-485) 52.
- Democares (político ateniense, alr. 350-300) 47.
- Demócrito (filósofo jónico, alr. 460-390) 20, 36, 51, 55, 66, 71, 85, 89, 94, 95, 99, 100, 110, 127, 133, 142, 159, 163, 174, 175, 177, 178, 183, 187, 191, 198, 201, 202, 212, 215, 221-223, 229, 252, 257, 259, 263, 269.
- Demóstenes (político ateniense, alr. 380-321) 47, 63.
- Deucalión (personaje mítico con quien recomenzaba la humanidad) 164.
- Dicearco (peripatético, alr. 360-300) 61.
- Diógenes de Apolonia (filósofo jónico, alr. 450-370) 188.
- Diógenes de Sinope (cínico, alr. 380-320) 24, 26, 29, 31, 62, 69, 83, 92, 97, 104, 105, 110, 138, 142, 258.
- Diomedes (héroe de la Ilíada) 104.
- Dionisio I (alr. 440-368) y II (alr. 400-340, reyes de Siracusa) 27, 61, 77.
- Diotima (sacerdotisa de Mantinea y maestra de Sócrates) 52.
- Eléatas (grupo de filósofos presocráticos; Parménides, Zenón, Meliso) 225.
- Empédocles (filósofo siciliano, alr. 500-430) 65, 73, 99, 122, 141, 164, 165, 172-175, 177, 195, 203, 205, 212, 219-221, 222.
- Eolo (rey mítico de los vientos) 50.
- Epicteto (estoico, alr. 60-130 d. C.) 150.
- Epicuro (341-271) y su escuela 30, 33, 47, 52, 66, 67, 70, 79, 81, 82, 84, 86, 87, 92, 95, 101, 103, 104, 106, 108, 114, 118, 121, 134, 140, 141, 147, 148, 152, 153, 157, 160, 163-166, 169, 178, 179, 182, 183, 187, 190-192, 194, 196, 197, 202, 204, 205, 207, 208, 217, 218, 223, 229, 233, 235-237, 241, 252, 257, 258, 268, 269, 275, 276, 278, 289.
- Escepticismo 92, 93, 95, 101, 102, 136.
- Escipión, Emiliano (político romano, alr. 180-129) 63.
- Esmindrides (juerguista de Síbaris, siglo VI) 131, 236.
- Espeusipo (académico, alr. 390-338) 85, 114.
- Esquilo (trágico ateniense, alr. 530-455) 140.
- Esquines (discípulo de Sócrates, alr. 430-360) 78, 95, 285.
- Estratón (peripatético, alr. 320-250) 218.
- Euclides (discípulo de Sócrates, alr. 430-370) 94, 95.
- Eudemo (peripatético, 370-300) 88, 90, 130.
- Euhémero (filósofo helenístico, alr. 330-270) 199.
- Eurípides (trágico ateniense, alr. 480-407) 131, 140, 183, 213, 260, 266.
- Faetón (hijo mítico de Helios) 50, 164.
- Falaris (señor de Agrigento, siglo VI) 131.
- Fedón (discípulo de Sócrates, alr. 420-360) 70, 94, 95.
- Ferécides (supuesto profeta filósofo griego del siglo VI) 95.
- Filipo (rey de Macedonia, alr. 380-336) 110.
- Gorgias (sofista, alr. 480-390) 45, 68, 99, 104, 223, 224, 260.
- Heráclides (platónico, alr. 400-320) 186.
- Heráclito (filósofo jónico, alr. 540-460) 31, 36, 52, 65, 88, 91, 95, 99, 109, 122, 149, 164, 165, 168, 171, 179, 185, 186, 193-195, 205.
- Hércules (Héracles) (héroe mítico) 74, 131, 194, 210.
- Hermipo (autor de biografías de filósofos, alr. 270-200) 92.
- Herodoto (historiador jónico, alr. 480-420) 37, 38, 127, 281.
- Hesíodo (autor de una teogonía y de un poema sobre el trabajo humano, en el cambio del siglo VIII al VII) 35, 36, 65, 109, 125, 129, 155, 158, 165, 170, 171, 176, 183-185, 193-195, 256.
- Hierón (rey de Siracusa, alr. 530-460) 77.
- Hiparquía (filósofa cínica, alr. 360-300) 52.
- Homero (las partes más antiguas de la Iliada y Odissea datan de los siglos IX y VIII; las más tardías, del VI) 18, 56, 65, 109, 168, 184, 188, 195, 208-210, 219, 220.
- Horacio (poeta romano, 65-8) 53, 72, 74, 234.
- Isocrates (publicista ateniense, 436-338) 99.
- Jantipa (esposa de Sócrates) 263.
- Jeniades (filósofo eleático, s. V) 100.
- Jenócrates (académico, alr. 380-320) 71.
- Jenófanes (filósofo y teólogo jónico, 560-470) 36, 56, 94, 95, 185-187.
- Jenofonte (historiador y literato, amigo de Sócrates, alr. 425-350) 31, 32, 62, 66, 70, 78, 102, 110, 111, 147, 155, 161, 167-169, 188,



- 231, 232, 247, 253, 271-274, 279.
- Leucipo (filósofo jónico, alr. 500-420) 163, 174.
- Licurgo (legislador semimítico de Esparta) 196.
- Luciano (literato griego, 120-190 d. C.) 76.
- Lucrecio (poeta y filósofo romano, alr. 100-55) 66, 140.
- Marco Aurelio (emperador y filósofo romano, alr. 120-180 d. C.) 150, 242.
- Menipo (cínico, alr. 320-230) 76.
- Minos (legislador mítico de Creta) 196.
- Mocos (supuesto filósofo fenicio de los tiempos primitivos) 51.
- Museo (poeta mítico y protofilósofo de Atenas) 65.
- Numa Pompilio (supuesto segundo rey de Roma, en el s. VIII) 196.
- Odiseo (héroe de la Odisea) ver Ulises.
- Onesicrito (historiador y filósofo cínico, alr. 370-310) 62.
- Orestes (héroe griego) 45, 131.
- Orfeo (cantor y poeta mítico) 65, 210.
- Panecio (estoico, alr. 170-110) 120, 128.
- Parménides (presocrático, alr. 500-440) 21, 28, 44, 45, 65, 85, 94, 98-100, 149, 156, 159, 163, 164, 168, 171-175, 178, 184, 185, 187, 212, 221, 222, 226, 234.
- Pericles (político ateniense, alr. 480-428) 34.
- Peripato 47, 61, 62, 88, 89, 90, 92, 94, 103, 105, 109, 120, 136, 141, 143, 160, 162, 164, 201-204, 208, 216, 228, 238, 248, 252, 259, 288, 289.
- Pirrón (alr. 350-270) 68, 77, 93, 95, 101, 135, 136.
- Pitágoras (alr. 570-500) 26, 49, 51, 62, 71, 76, 77, 84, 85, 92, 94, 95, 113, 155, 157, 172, 180, 186, 192, 205, 210, 214, 218, 252, 263, 289.
- Platón (428-347) 20, 22, 26, 27, 29-32, 44-47, 51, 52, 55, 61, 66-69, 71-82, 84-92, 95, 100-104, 106, 111-114, 116-118, 120, 124, 134, 135, 140, 142, 146, 147, 149, 151, 157, 160, 164-167, 169, 175, 176, 178-180, 184, 186, 188, 189, 191, 192, 194-196, 202, 203, 205, 207-213, 215, 217, 218, 224-227, 229, 232, 234, 236-239, 243, 245, 247, 251-254, 257, 260-263, 271-274, 281-289.
- Plutarco (escritor y filósofo, alr. 40-120 d.C.) 78, 120, 133, 134, 248.
- Polemón (académico, alr. 350-280) 48, 71.
- Polibio (político e historiador, alr. 220-130), 62, 63, 288.
- Pompeyo (político romano, 107-48) 63.
- Posidonio (Poseidonio, estoico, alr. 130-50) 28, 32, 33, 51, 63, 88, 91, 109, 120, 127, 157, 166, 168, 194, 197, 218, 219.
- Prometeo (semidiós griego) 50.
- Protágoras (sofista, alr. 490-420) 68, 199, 223, 224.
- Rómulo (supuesto primer rey de Roma en el s. VIII) 115.
- Safo (poetisa griega, alr. 640-580) 266.
- Salustio (historiador romano, 86-35) 63.
- Sardanápalo (último rey asirio, según la tradición griega, s. VII) 131, 236.
- Sátiro (autor de biografías, alr. 250-170) 93.
- Séneca (literato y filósofo romano, 4-65 d. C.) 74, 82, 150, 279.
- Simónides (lírico, alr. 530-460) 77.
- Sócrates (alr. 470-399) y filosofía socrática 25, 27, 29-34, 41, 43, 46-48, 52, 59, 61, 62, 64, 66, 68-71, 74-78, 81, 83-85, 88, 91, 92, 94, 95, 102, 104, 105, 108, 110-113, 131, 136, 140, 143, 147, 149, 151, 169, 179, 180, 185, 188, 208, 225, 231, 232, 240, 246, 249, 253, 256-259, 263, 270-274, 284, 285, 289.
- Sofística 61, 68, 74, 78, 91, 102, 147, 151, 186, 199, 201, 223, 231, 233, 234, 250, 256, 260, 264, 270, 281, 284.
- Sófocles (trágico ateniense, 470-406) 40.
- Solón (político y poeta ateniense, alr. 640-570) 77.
- Stoa 29, 30, 33, 47, 54, 66, 67, 69, 82, 86, 88, 92, 105-109, 114, 118, 121, 122, 141, 143, 144, 147-150, 153, 155, 157, 158, 160-162, 164, 166, 167, 169, 178-181, 188, 192-195, 202, 204, 206-209, 213, 217, 219, 229, 236, 240-245, 246, 249-251, 254, 257-259, 264, 266-268, 272, 273, 278, 279, 289.
- Tales (filósofo jónico, alr. 630-570) 34, 37, 38, 49, 51, 64, 71, 77, 93-95, 110, 127, 129, 140, 155, 158, 184, 221, 252.
- Tántalo (malvado mítico) 50.
- Temistocles (político ateniense, alr. 530-470) 263.
- Teodoro (cirenaico, alr. 360-280) 275.
- Teofrasto (peripatético, alr. 360-280) 50, 52, 88, 90-92, 120, 121, 126, 127, 129, 130, 136, 143, 170, 202, 203, 206, 207, 288.
- Teopompo (historiador, alr. 390-320) 62.
- Timeo (historiador, alr. 330-250) 62.
- Tucidides (historiador, alr. 470-403) 62, 281.
- Ulises (Odiseo) 32, 74, 131, 233.
- Varrón (erudito y filósofo romano, 116-26) 115, 128.
- Zamolxis (supuesto protofilósofo tracio) 51.
- Zenón (333-261) 51, 52, 69, 70, 79, 83, 86, 88, 91-95, 103, 105, 114, 134, 155, 179, 192-194, 229, 230, 242, 254, 263, 289.

Prólogo .....	9
Advertencia preliminar .....	13

I. LA UBICACION HISTORICA DE LA  
FILOSOFIA ANTIGUA

1. Definición de su esencia .....	17
2. La división de la filosofía antigua .....	27
3. La génesis histórica de las partes de la filosofía ....	33
4. El rango de la filosofía en la antigüedad .....	46
5. La influencia real de la filosofía en la cultura antigua	53
6. El retrato del filósofo .....	64
7. La forma de la obra filosófica .....	75
8. Las escuelas filosóficas .....	84
9. La historiografía filosófica .....	89

II. PRINCIPALES CONCEPTOS DE LA  
FILOSOFIA ANTIGUA

1. Paradoja y evidencia .....	97
2. Razón y autoridad .....	108
3. Lo general y lo particular .....	115
4. El origen del material de la filosofía .....	125
5. Filosofar abierto y cerrado .....	132
6. El concepto de la naturaleza .....	136
7. Causa y fin .....	142
8. Necesidad y libertad .....	148

III. PRINCIPALES PROBLEMAS DE LA  
FILOSOFIA ANTIGUA

1. Esencia y devenir del cosmos .....	155
2. Los elementos .....	170
3. La teología .....	181

4. Hombre, animal, planta .....	201
5. La doctrina del alma .....	207
6. La doctrina del conocimiento .....	219
7. La meta del obrar .....	230
8. Las virtudes .....	243
9. El sabio .....	252
10. Las afecciones .....	259
11. La comunidad humana .....	270
12. El Estado .....	279
Indice de los nombres propios .....	291

*Terminóse de imprimir el  
15 de septiembre de 1962  
en los Talleres Gráficos  
de la Compañía General  
Fabrill Financiera S. A.  
Iriarte 2035, Buenos Aires.*