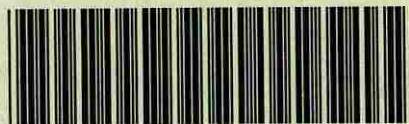




APUNTES
DE
FILOSOFIA

Lic. Carlos Jiménez Cárdenas

B94
J5



1020115207



BIBLIOTECA CENTRAL
Sección Libro Alquilado

LIBRO N^o. 1660
FECHA Abril 14/85

U A N L

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

Cumple con el plazo, otros necesitaran el mismo libro.
Cuida los libros, son tuyos y de la Universidad. Si DA-
NAS UN LIBRO tienes que sustituirlo.

1660

0413-54460



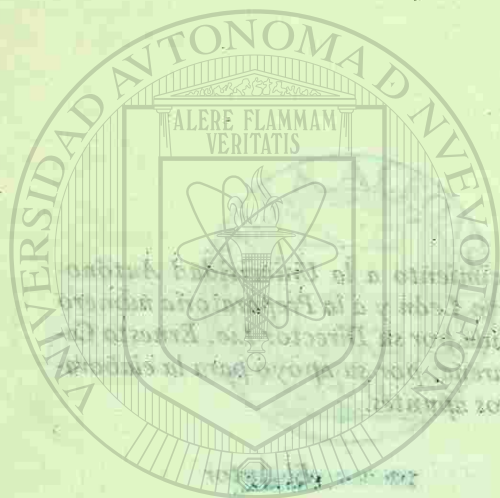
APUNTES DE FILOSOFIA I

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

®

1660



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DIRECCIÓN GENERAL

PROLOGO

Quizá ningún sector de la cultura resulte tan refractario a ser resumido de una forma breve y clara como el de la filosofía en su evolución histórica. Por esto mismo, pocos dominios del saber tan desalentadores como el filósofo para el estudiante que empieza o para el profano deseoso de "hacerse una idea" de la materia. La extrema y profunda complejidad de su objeto, el rigor con que debe tratarse, el entrecruzamiento y diversidad de sistemas, la oscuridad y arcano de su lenguaje, son causas permanentes de la prevención con que generalmente se aborda el conocimiento filosófico y del desánimo que acompaña tantas veces a los primeros esfuerzos del principiante.

Hasta tiempos cercanos la especialización más rigurosa reinaba en el campo de la filosofía. Podría suponerse que la filosofía era "lo que hacen los filósofos", esos sabios de un saber inútil que mantienen a lo largo de los siglos sus querellas inacabables, siempre en la sutileza de una terminología para uso privado.

Hoy esta actitud hacia la filosofía es ya imposible para el hombre culto de cualquier especialidad, y siendo cada vez menos posible para él hombre en general. Las nuevas concepciones físicas y sus consecuencias técnicas o destructivas requieren un inmediato apoyo filosófico si no tocan ya por sí mismas el dominio resolutivo o último de la filosofía. Asimismo las grandes experiencias políticas, sociales y económicas de nuestra época representan versiones prácticas de sistemas filosóficos diversos, como si estos hubieran dado un salto desde la quietud de su milenario apartamiento a la arena de unas realidades fabulosas y amenazadoras. De modo tal que ningún estudiante de Derecho, de Economía o de Política,

incluso de ciencia físico-naturales, puede iniciar ya su especialidad sin un cierto conocimiento de la filosofía y de la evolución de sus grandes sistemas.

Sin embargo, subsiste la dificultad de abordar la filosofía como conocimiento auxiliar y no especializado. Y en grado superior a esa dificultad, la dificultad previo de resumir en ideas claras y trabadas entre sí el pensar filosófico en su génesis histórica. Todo resumen o esquema cultural tiene algo de falaz y de deformante, porque su misma sencillez y trabazón lógica se obtienen casi siempre a costa de la matización y aun del sentido de una realidad complejísima, extensamente ramificada en su crecimiento. Los esquemas, además, cumpliéndose y simplificándose unos a otros, repitiendo siempre determinados temas y fórmulas, avanzan generalmente en el sentido contrario a la vida, que es diversificación y enriquecimiento.

Compendiar es difícil y arriesgado pero no por esto es menos necesario. Aldous Huxley ha expresado con concisión y profundidad esta necesidad del compendio y las exigencias que debe imponerse el que afronte la tarea de hacerlo si quiere evitar, en lo posible, sus peligros. "La vida es corta —dice— y el conocimiento sin límites: nadie tiene tiempo para saberlo todo, y en la práctica nos vemos obligados a escoger entre una exposición demasiado corta o renunciar a ese saber. El resumen es un mal necesario, y el que lo afronta debe hacer lo mejor posible una labor que, aunque intrínsecamente mala, vale más que renunciar a ella. Es preciso que sepa simplificar sin llegar a deformar. Es necesario que aprenda a dirigir su atención hacia los elementos esenciales de una situación, pero sin abandonar demasiado los flancos que matizan la realidad. De este modo llegará quizá a conser-

var, no toda la verdad (porque esto es incompatible con la brevedad en casi todas las cuestiones importantes), pero considerablemente más que las peligrosas aproximaciones, que han sido siempre moneda corriente en el pensamiento".

En estos apuntes de filosofía se ha procurado atenerse a esas exigencias: simplificar sin deformar, perseguir la trama del pensamiento histórico sin ocultar su complejidad ni sus tensiones creadoras. No se abriga ninguna pretensión de haberlo conseguido, ante todo porque lo que tiene de necesario el intento lo tiene de inasequible su logro adecuado. De aquí que para que un resumen de ese género cumpla su misión se haga necesaria la colaboración del lector, al menos en la actitud y el espíritu con que comprenda su lectura. Esta colaboración supondrá en el la conciencia de lo que puede obtener y de lo que puede esperar de un resumen como el que tiene ante sí. Podrá alcanzar quizá una noción adecuada, no forzada ni deformante, de lo que es la filosofía y del impulso espiritual que históricamente le ha engendrado. Pero —entiéndase bien— sólo "una noción", algo que nunca deberá tomarse por un verdadero conocimiento teórico o histórico de la filosofía. Porque en tal caso se convertiría automáticamente en la caricatura de lo que es un esfuerzo de profundización.

Puede también obtener el lector de estos apuntes de filosofía otro fruto de su lectura sosegada: Adquirir la afición al pensar filosófico, esto es, un impulso de interés hacia la "ciencia de las causas últimas". Pero tampoco más que esa afición o ese impulso. Lo cual no le eximirá, para una adecuada y más profunda comprensión de los temas filosóficos, de un adentramiento sistemático de las disciplinas que componen

la filosofía.

Se ha pensado muy especialmente al escribir estos apuntes en los alumnos que se disponen a iniciar sus estudios universitarios y que han de improvisar durante el curso de bachillerato esa comprensión de las grandes corrientes del pensar filosófico, imprescindible en el manejo de los textos corrientes en la Universidad.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MÉXICO
DIRECCIÓN GENERAL

¿QUE ES FILOSOFIA?

EL PENSAR FILOSOFICO

El concepto de filosofía permanece aún hoy bastante oscuro para la generalidad de los hombres, para todos aquellos cuyos estudios no se aproximan al campo mismo de la filosofía. Por lo general evoca en ellos ideas muy dispares y confusas. La palabra filosofía sugiere, en primer lugar, la idea de algo arcano y misterioso, un saber mítico, un tanto impregnado de poesía, que hunde sus raíces en lo profundo de los tiempos, y es sólo propio de iniciados. Evoca en segundo lugar, la idea de un arte de vivir reflexiva y y pausadamente. Una serena valoración de las cosas y sucesos exteriores a nosotros mismos, que produce una especie de imperturbabilidad interior. Así, cuando se dice en el lenguaje vulgar: "Fulano es un filósofo, o bien te tomas las cosas con filosofía.

Sin duda, algo de verdad habrá en estos conceptos, como lo hay en todo y como se encuentra en las ideas de dominio vulgar. Ya decía Aristóteles en el libro I de su Metafísica que "el amigo de la filosofía lo es en cierta manera de los mitos, porque en el fondo de las cosas está siempre lo maravilloso". Y no es menos cierto que el poseer una coherente visión del Universo ha de producir en el ánimo del filósofo una serena beatitud, y, con ella, una independencia de las pasiones interiores y de la varia fortuna exterior, como pusieron de relieve los estoicos.

La filosofía es, sin embargo la actividad más natural del hombre, y la actitud filosófica, la más propia-mente humana.

la filosofía.

Se ha pensado muy especialmente al escribir estos apuntes en los alumnos que se disponen a iniciar sus estudios universitarios y que han de improvisar durante el curso de bachillerato esa comprensión de las grandes corrientes del pensar filosófico, imprescindible en el manejo de los textos corrientes en la Universidad.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MÉXICO
DIRECCIÓN GENERAL

¿QUE ES FILOSOFIA?

EL PENSAR FILOSOFICO

El concepto de filosofía permanece aún hoy bastante oscuro para la generalidad de los hombres, para todos aquellos cuyos estudios no se aproximan al campo mismo de la filosofía. Por lo general evoca en ellos ideas muy dispares y confusas. La palabra filosofía sugiere, en primer lugar, la idea de algo arcano y misterioso, un saber mítico, un tanto impregnado de poesía, que hunde sus raíces en lo profundo de los tiempos, y es sólo propio de iniciados. Evoca en segundo lugar, la idea de un arte de vivir reflexiva y y pausadamente. Una serena valoración de las cosas y sucesos exteriores a nosotros mismos, que produce una especie de imperturbabilidad interior. Así, cuando se dice en el lenguaje vulgar: "Fulano es un filósofo, o bien te tomas las cosas con filosofía.

Sin duda, algo de verdad habrá en estos conceptos, como lo hay en todo y como se encuentra en las ideas de dominio vulgar. Ya decía Aristóteles en el libro I de su Metafísica que "el amigo de la filosofía lo es en cierta manera de los mitos, porque en el fondo de las cosas está siempre lo maravilloso". Y no es menos cierto que el poseer una coherente visión del Universo ha de producir en el ánimo del filósofo una serena beatitud, y, con ella, una independencia de las pasiones interiores y de la varia fortuna exterior, como pusieron de relieve los estoicos.

La filosofía es, sin embargo la actividad más natural del hombre, y la actitud filosófica, la más propia-mente humana.

Imaginemos a un hombre que salió de su casa y ha sufrido un accidente en la calle a consecuencia del cual perdió el conocimiento y fue trasladado a una clínica o a una casa inmediata. Cuando vuelve en sí se encuentra en un lugar que le es desconocido, en una situación cuyo origen no recuerda. ¿Cuál será su preocupación inmediata, la pregunta que en seguida se hará a sí mismo o a los que le rodean? No será ciertamente, sobre la naturaleza o utilidad de los objetos que ve a su alrededor, ni sobre las medidas de la habitación o la orientación de su ventana. Su pregunta total: ¿qué es esto? O, mejor, una que englobe su propia situación ¿dónde estoy?, ¿por qué he venido aquí?.

Pues bien, la situación del hombre en este mundo es en un todo semejante. Venimos a la vida sin que se nos explique previamente qué es el lugar a donde vamos ni cuál habrá de ser nuestro papel en la existencia. Tampoco se nos pregunta si queremos o no nacer. Ciertamente, como no nacemos en estado adulto sino que en la vida se va formando nuestra inteligencia, al mismo tiempo nos vamos acostumbrando a las cosas hasta verlas como lo más natural e indigno de cualquier explicación. A los primeros e insistentes porqués de nuestra niñez responden nuestros padres como pueden, y el inmenso prestigio que poseen para nosotros de una parte, y la oscura convicción que tiene el niño de no estar en condiciones de llegar a entenderlo todo, de otra, nos hacen aceptar fácilmente una visión del Universo que, en la mayor parte de los casos, será definitiva e inmovible.

Sin embargo, si adviniéramos al mundo en estado adulto, nuestra perplejidad sería semejante a la del hombre que, perdido el conocimiento, amaneció en un lugar desconocido. Si este mundo que nos parece

tan natural y normal fuera de un modo absolutamente distinto nos habituaríamos a él con no mayor dificultad. Llegada la inteligencia a su estado adulto suele, en algún momento al menos, colocarse en el punto de vista del no habituado, de su nesciencia profunda frente al mundo y a sí mismo. En ese instante está haciendo filosofía. Muchos hombres ahogan en sí esa esencial perplejidad. Ellos serán los menos dotados para la filosofía; otros la reconocen como la única actitud sincera y honesta y se entregan a ella: éstos serán —profesionales o no— filósofos.

La filosofía, pues, lejos de ser algo oscuro y superfluo situado sobre la sencilla claridad de las ciencias particulares, es el conocimiento que la razón humana reclama de modo inmediato y natural.

Para llegar a una más clara noción de lo que sea filosofía, tratemos de sentar y de comprender una definición de la misma. Aunque se han propuesto muchas definiciones de filosofía en los diferentes sistemas filosóficos, podemos atenernos a la definición clásica, en la que coincidirán casi todos los filósofos; ella nos servirá después para delimitar lo que es filosofía de lo que lo es en el seno de los posibles modos de conocimiento humano:

Ciencia
de la totalidad de las cosas
por sus causas últimas,
adquirida por la luz de la razón.

Ciencia. Muchos de nuestros conocimientos no son científicos. Así el conocimiento que los hombres siempre tuvieron de las fases lunares, de la caída de los cuerpos. Así el que tiene el navegante de la periodicidad de las mareas, etc. Estos conocimientos de

hechos, vulgares, no científicos; Pero quien conoce las fase de la Luna en razón de los movimientos de la Tierra y su satélite, la caída de los cuerpos por la gravedad, las mareas por la atracción lunar, conoce las cosas por sus causas, esto es, posee un conocimiento científico. Para hablar de ciencia, sin embargo, hay que añadir la nota (o característica) de conjunto ordenado, armónico, sistemático frente a la fragmentariedad de conocimientos científicos aislados. La filosofía es, ante todo, conocimiento por causas, esto es, no se trata de un mero conocimiento de hechos, ni tampoco de una explicación mágica —por relaciones no causales— de las cosas; y en forma coherente, unitaria, por oposición a cualquier fragmentarismo. Por ello Aristóteles definía a la ciencia —y a la filosofía, que para él se identifican— como “teoría de las causas y principios”.

De la totalidad de las cosas; la filosofía no recorta un sector de la realidad para hacerlo objeto de su estudio. En esto se distingue de las ciencias particulares (la física, las matemáticas, las ciencias naturales), que acotan una clase de cosas y prescinden de todo lo demás.

Heidegger, un filósofo alemán existencialista, empezaba uno de sus más memorables artículos destacando la angustia, la esencial insatisfacción que el hombre experimenta ante la delimitación que cada ciencia hace de su objeto propio: la física estudia el mundo de los cuerpos. . . y nada más; la biología, el mundo de los seres vivos. . . y nada más. Y se pregunta ¿qué se hace de los demás?, ¿qué del todo como unidad? El hombre en el mundo, como el que, en nuestro ejemplo, despierta en el ambiente desconocido, no puede satisfacerse con explicaciones parciales sobre los diversos objetos que le rodean. De esta

visión de totalidad sólo se hace cargo la filosofía, y en esto se distingue de cada una de las ciencias particulares.

Por sus razones más profundas: Cabría pensar, sin embargo, que si de cada ciencia particular se diferencia la filosofía por la universalidad de su objeto, no se distinguiría, en cambio, del conjunto de las ciencias particulares, de lo que llamamos enciclopedia. Si las ciencias particulares se reparten la realidad en sectores diversos, el conjunto de las ciencias estudiará la realidad entera. Por otra parte, si cada ciencia se hace cargo de un sector de la realidad y todos los sectores tienen su correspondiente ciencia, no quedará ningún objeto posible para otro saber de carácter filosófico.

Para distinguir la filosofía de la enciclopedia debemos hacernos cargo antes de la distinción entre objeto material y objeto formal de una ciencia. Objeto material es aquello sobre lo que trata la ciencia. El objeto material de la enciclopedia (la totalidad de las cosas) coincide con el de la filosofía. Objeto formal es, en cambio, el punto de vista desde el que una ciencia estudia su objeto. Así la geología y la geografía tienen un mismo objeto material (Geos, la Tierra), pero distinto objeto formal, pues mientras a la primera le interesa la composición de las capas terrestres, la geografía estudia la configuración exterior de la Tierra; otro tanto sucede con la antropología, la psicología, la anatomía, la fisiología, que estudian todas al hombre desde distintos puntos de vista.

Así, cada ciencia, y la enciclopedia como suma de ellas, estudia sus propios objetos por sus causas o razones inmediatas, propias e inmanentes de ese sector de la realidad. La Filosofía, en cambio, estudia su objeto por las razones últimas o más generales.

Cada ciencia parte de unos postulados o axiomas que no demuestran, y ateniéndose a ellos trata su objeto.

La filosofía, en cambio, debe traspasar esos postulados científicos y llegar a una visión coherente del universo por sus razones más profundas. Las cosas se explican fácilmente unas por otras, lo difícil es explicar que haya cosas. Este problema, radical, sobre la naturaleza del ser y sobre su origen y sentido constituye el objeto formal de la filosofía, por el que se distingue del conjunto de las ciencias. La filosofía y la enciclopedia, en fin, se diferencian como la suma del todo: no se explica al hombre, por ejemplo, describiendo su hígado, su bazo, su pulmón, etc.

Adquirido por la luz de la razón: Cabría todavía confundir la filosofía con otra ciencia que trata también de la realidad universal por sus últimos principios, envolviendo la cuestión del origen y el sentido: la teología revelada o, más exactamente, el saber religioso. Distínguense, sin embargo, por el medio de adquirir ambos conocimientos, pues al paso que el saber religioso procede de la revelación y se adquiere por la fe, el saber filosófico ha de construirse con las solas luces de la razón. Al revelar Dios el contenido de la fe quiso que todo hombre tuviera el conocimiento necesario de su situación y de su fin para salvarse; pero éste conocimiento, aunque para el creyente sea indudable, no constituye por sí una concepción del Universo, sino sólo los datos e hitos prácticos necesarios para la salvación, y no exime al hombre de la necesidad y del deseo de poseer una concepción racional de la realidad, porque, como dice Aristóteles: "es indigno del hombre no ir en busca de una ciencia a que puede aspirar".

En sus orígenes, filosofía era lo mismo que ciencia;

filósofo, lo mismo que sabio o científico. Así Aristóteles trata en su obra no sólo de esas profundas cuestiones que hoy se reservan los filósofos, sino también de física, de ciencias naturales. Fue más tarde, con el progreso del saber, cuando se fueron desprendiendo del tronco común las llamadas ciencias particulares. Cada una fue recortando un trozo de la realidad para hacerlo objeto de su estudio a la luz de sus propios principios. Esto constituyó un proceso necesario por la misma limitación de la capacidad humana para saber. Hasta después del Renacimiento hubo todavía —excepcionalmente— algún sabio universal: hombres que poseían cuanto en su época se sabía. Descartes, por ejemplo, fué uno de ellos. Quizá el último sabio de este estilo fuera Leibniz, un pensador de la escuela cartesiana que vivió en el siglo XVII. Después nadie pudo poseer ya el caudal científico adquirido por el hombre, y hoy ni siquiera es ya posible con cada una de las ciencias particulares.

Sin embargo, por encima de esta inmensa y necesaria proliferación de ciencias independientes, subsiste la filosofía como tronco matriz, tratando de coordinar y dar sentido a todo ese complejísimo mundo del saber y plantéandose siempre la eterna y radical pregunta sobre el ser y la estructura del Universo.

LA UTILIDAD DE LA FILOSOFÍA

Es muy frecuente oír la pregunta de para qué sirve, cuál es la utilidad de la filosofía. ¿Para qué ciertos hombres se dedican a abstrusas cavilaciones sobre el origen y la naturaleza última de las cosas? ¿Para qué sirven estos estudios? ¿Qué utilidad práctica pueden reportarnos? ¿Simplemente, como parece acontecer, la de engendrar especulaciones y enseñarlas a nuevas generaciones?

En términos generales, ha de contestarse a esta objeción que la filosofía, en efecto, no sirve para nada, pero que en esto precisamente radica su grandeza. Las diversas técnicas sirven al hombre y el hombre sirve a la filosofía en cuanto que la esencia diferencial de su naturaleza propiamente humana es la racionalidad, y ésta la exige la contemplación intelectual del ser, el conocimiento desinteresado de la esencia de las cosas. La diferencia fundamental entre la animalidad y la racionalidad es, precisamente, ésta: el animal ante un objeto cualquiera, si es desconocido para él, puede mostrar algo parecido a la perplejidad inquisitiva, pero lo que oscuramente se pregunta es: ¿para qué sirve esto?, ¿en qué relación estará conmigo?, ¿se trata de algo perjudicial, indiferente o beneficioso? Cuando el animal se tranquiliza respecto a esta cuestión no siente otra preocupación ante las cosas. El hombre, en cambio, es el único animal que traspasa esta esfera utilitaria y se pregunta además ¿qué es? A esto solo se puede responder con la esencia de las cosas, cuya reproducción en la mente del hombre es la idea o concepto. Ante un extraño fenómeno que aparece en el cielo no se satisface un hombre asegurándole "que está muy lejos" o que "es inofensivo". Será preciso explicarle que se trata, por ejemplo, de una aurora boreal, y si sabe que es ello se dará por

satisfecho. De este género de curiosidad puramente cognoscitiva es de lo que nunca dio muestras un animal. Por eso los animales no hablan: expresan, sí, su temor, o su dolor, su contento, todas sus reacciones sentimentales ante las cosas, pero el hablar consiste en expresar juicios, y en los juicios uno por lo menos de sus términos (el predicado) ha de ser un concepto universal. Porque lo individual sólo se puede atribuir a ello mismo ("este pan" o "Juan" sólo se puede predicar de este pan o de Juan), y así no se forman juicios. Por eso tampoco los animales ríen. Porque la risa se provoca por el contraste entre una idea que poseemos y la realidad concreta, que resulta mucho más baladí. Por eso tampoco los animales progresan, porque la técnica nace de la ciencia, y la ciencia se forma de leyes y principios, que son juicios.

Muchas masas humanas viven de acuerdo con una organización de la vida que se asemeja mucho a la vida animal. Viven en una actividad incesante, febril, encaminada a producir medios o útiles para satisfacer las necesidades de la vida misma. Diríase que su existir es un ciclo estéril que solo sirve para mantenerse a sí mismo y repetirse indefinidamente. Si se suprimiese el todo se habrían resuelto dos problemas a la vez: el de la producción y el de la vida, y podría pensarse que nada se ha perdido. Quienes viven de tal forma sólo conciben preguntar ante una obra de arte ¿cuánto valdrá?, o ante un descubrimiento científico, ¿para qué servirá? La filosofía —la ciencia pura— y el arte son precisamente las cosas que rompen ese círculo vicioso y confieren un sentido y un valor a la vida. El científico especulativo —el matemático, el físico, el químico, etc. — investigan por la contemplación pura, por el conocer sin más, aunque en estas ciencias, por la cercana y posible aplicación técnica de sus resultados, sea frecuente el que al in-

investigador lo muevan también miras utilitarias, prácticas. Pero esto, que ocurre al científico, no sucede nunca al filósofo, porque su campo está más allá de la posibilidad de aplicaciones técnicas. Así, y como dice Aristóteles, "entre las ciencias, aquella que se busca por sí misma, sólo por el ansia de saber, es más filosófica que la que se estudia por sus resultados prácticos; así como la que domina a las demás es más filosófica que la que está subordinada a otra" (Met. I, 2).

La filosofía, pues, no es un medio, sino un fin; no sirve, sino que es servida por todas las cosas, por el hombre mismo, por lo más noble de él, que es su facultad intelectual.

Sentado, pues, que la filosofía no tiene una utilidad técnica, cabría, sin embargo, retraer la cuestión a un plano más profundo —metafísico o personal— y preguntar si la filosofía podrá tener alguna repercusión útil de carácter espiritual. Y a esta pregunta han sido varias y opuestas las respuestas a lo largo de la historia

Los estoicos dan por sentado que en el Universo todo sucede fatalmente, necesariamente, y por eso la metafísica y la cosmología carecen para ello de importancia. El único interés filosófico lo centran en la actitud que el hombre debe adoptar ante ese acontecer predeterminedo; la filosofía tendrá así por objeto inspirar al hombre la indiferencia o imperturbabilidad del sofós (sabio), la libertad interior y el desprecio hacia las cosas exteriores y su varia fortuna. La filosofía viene así a quedar reducida a una ética o, mejor, un arte de vivir.

La moderna escuela fenomenológica, en cambio, exagerando puntos de vista de Platón y de Aristóte-

les, sostiene que la filosofía ha de ser una pura y desinteresada contemplación de esencias.

Frente a una y otra concepción debemos afirmar, siguiendo en esto a Santo Tomás y a la escolástica cristiana, que la filosofía es, primaria y fundamentalmente, contemplación pura; pero, por lo mismo que es saber radical y de totalidad, incluye la persona y la vida del sujeto que contempla, y así la contemplación alumbra además del ser el valor, y mueve con ello la voluntad al mismo tiempo que ilumina el entendimiento. La filosofía no es así ciencia pura, sino más bien sabiduría, saber total, íntimo, que incluye y compromete al hombre todo con sus facultades diversas. De este modo, cuando decimos que todo hombre tiene en el fondo su filosofía, que es filósofo sin saberlo, queremos significar no sólo que posee una concepción de la existencia, sino que adopta, en consecuencia, una determinada actitud ante la vida.

Y esta fusión de la filosofía y la vida humana, en su sentido más profundo, hace que la historia de la filosofía coincida, en rigor, con la historia de la vida del hombre. Ambas, filosofía y vida, se penetran de tal modo a lo largo de la historia universal que unas veces es la filosofía la que determina la evolución de la humanidad y otras es la evolución humana la que exige una determinada filosofía. Así, por ejemplo, los grandes acontecimientos políticos y sociales de la Revolución francesa, que cambiaron la faz del mundo, estaban preformados en las obras de los filósofos empiristas —Locke y Hume— y en el movimiento filosófico de la Enciclopedia. A la inversa, la nueva actitud estética y antirreligiosa que trajo consigo el Renacimiento y sus grandes genios exigía una filosofía congruente, de carácter subjetivista y racionalista, y esta filosofía fué casi un siglo después, la de Renato Descartes.

EL ORIGEN DE LA FILOSOFIA

"Lo que en un principio movió a los hombres a hacer las primeras indagaciones filosóficas —dice Aristóteles— fué, como lo es hoy, la admiración". Para comprender la inspiración filosófica es preciso sentir, en algún momento al menos, la extrañeza por las cosas que son o existen, librarse de la habituación al medio y a lo cotidiano, ponerse en el puesto del que abre los ojos en un ambiente desconocido y extraño.

Existe una primera admiración directa ante la existencia. Si las cosas fueran de un modo completamente distinto de como son nos habríamos habituado a verlas con igual naturalidad.

Existe una segunda admiración, reflexiva; el hombre posee dos experiencias: la que le proporcionan sus sentidos, la vida sensible, que le es común con el animal, y la que le depara su razón, ese superior modo de conocimiento que le es privativo. Pues bien, la razón de informar de un modo de conceptos, de ideas, de leyes, que son universales, invariables, siempre iguales a sí mismas. Las ideas geométricas, los conceptos físicos, las leyes científicas, no varían, son inmutables, unas y universales. Los sentidos, en cambio, le ponen en contacto con un mundo en que nada es igual a otra cosa, un mundo compuesto de individuos diferentes entre sí (ni una hoja de árbol es igual a otra), en que nada es inmóvil, sino todo en movimiento, en constante cambio y evolución. Este contraste desgarrador en el seno mismo de su experiencia provoca la admiración o extrañeza en el pensador, en el hombre en general, que experimenta una incomprensión natural hacia el hecho del movimiento, del cambio, hacia su propio envejecimiento, hacia el constante paso de las cosas.

Durante veinticinco siglos, desde la época fabulosa de los Siete Sabios de Grecia hasta nuestros días, el espíritu humano se debate en esta tremenda lucha consigo mismo y con una realidad que se le desdobra en dos experiencias contradictorias. Así tiremos a esta gran tragedia del hombre y su existencia enhebrando los grandes sistemas filosóficos que se han sucedido a través de los tiempos, buscando sencillamente lo que cada uno ha añadido, y percibiendo al mismo tiempo el sentido y la continuidad de la lucha misma.

Existe una primera admiración directa ante la existencia. Si las cosas fueran de un modo completamente distinto de como son nos habríamos habituado a verlas con igual naturalidad.

Existe una segunda admiración, reflexiva; el hombre posee dos experiencias: la que le proporcionan sus sentidos, la vida sensible, que le es común con el animal, y la que le depara su razón, ese superior modo de conocimiento que le es privativo. Pues bien, la razón de informar de un modo de conceptos, de ideas, de leyes, que son universales, invariables, siempre iguales a sí mismas. Las ideas geométricas, los conceptos físicos, las leyes científicas, no varían, son inmutables, unas y universales. Los sentidos, en cambio, le ponen en contacto con un mundo en que nada es igual a otra cosa, un mundo compuesto de individuos diferentes entre sí (ni una hoja de árbol es igual a otra), en que nada es inmóvil, sino todo en movimiento, en constante cambio y evolución. Este contraste desgarrador en el seno mismo de su experiencia provoca la admiración o extrañeza en el pensador, en el hombre en general, que experimenta una incomprensión natural hacia el hecho del movimiento, del cambio, hacia su propio envejecimiento, hacia el constante paso de las cosas.

LA FILOSOFIA EN GRECIA

Cuando indagamos el origen —en lo humano— de nuestra cultura —de esta que llamamos occidental, que es también la cultura que ha predominado en el mundo civilizado— nos remontamos siempre hasta la Grecia antigua, y de allí no pasamos.

Fue Grecia (siglos VI a II antes de J.C.) un pueblo excepcionalmente dotado para el pensar filosófico, y en él suele buscarse también el origen de la filosofía. Estas condiciones especialmente aptas brotan de una peculiaridad general de aquel pueblo: su carácter esencialmente humanista. Toda la cultura griega se desarrolla en torno al hombre, y brota de la serena contemplación de la naturaleza humana. El arte griego no representa a descomunales dioses ni a desatadas fuerzas de la naturaleza, como acontecía en los otros pueblos de su época, sino al hombre armónico, al canon de sus perfecciones. Un Apolo o una Venus griegos tienen como medidas somáticas la media aritmética de multitud de medidas experimentalmente tomadas. La concepción arquitectónica de sus templos busca psicológicamente la serenidad de la contemplación del espectador, incluso deformando ligeramente las líneas teóricas para corregir las ilusiones ópticas. La vida política se construye ajustada al verdadero hombre, como una democracia de libre, humana y flexible administración. Hasta sus mismos dioses son hombres con sus facultades potenciadas, pero armónica y bellamente potenciadas.

Pues bien, este espíritu humanista liberó en Grecia al pensamiento del armazón irracional —mito y religión— con que se presenta en los pueblos anteriores

y exteriores a Grecia, e hizo posible la reflexión puramente filosófica.

Se ha discutido largamente si es justo hacer comenzar la filosofía con la cultura griega, despreciando cuanto de filosófico pueda haber en las más antiguas culturas orientales. No puede dudarse de que en los libros sagrados indios, por ejemplo, se oculta un gran caudal de sabiduría. Según unos, la filosofía comienza en Grecia porque el pueblo griego descubrió la razón. Admiten los que esto opinan que los antiguos egipcios conocían, por ejemplo, medios geométricos para la agrimensura, tan necesaria entre ellos por las avenidas del Nilo; que los caldeos sabían astronomía; que los indios y chinos poseían profundos conocimientos, aunque fuera racional su origen, eran poseídos ambientalmente, no como productos de la razón, sino como revelaciones mágicas, o como "secretos de la naturaleza" casual o sobrenaturalmente revelados. Sólo en Grecia se plantean racionalmente las cuestiones y sólo allá la razón fue utilizada como medio adecuado de penetrar en la realidad. Los griegos tomaron conocimiento del valor de la actividad racional, descubrieron la razón.

En los antípodas de esta teoría se encuentra otra que quiere descubrir la más profunda sabiduría en los textos sagrados de la India, y no ve en la cultura griega más que una reducción de proporciones y de horizontes respecto a la filosofía oriental, que le ha proporcionado cuanto tiene de positivo. Piénsese en el culto de Dionisos, en los mitos órficos, en el pitagorismo, en el propio Platón, en el período helenístico. Consecuentes con esto, Schopenhauer y Pablo Deussen, entre otros, intentan construir su sistema bajo la inspiración de la filosofía hindú.

Aunque la verdad no se halla siempre en el término medio, como acontece con la virtud, sí parece encontrarse en este caso. Es cierto que en los libros sagrados de Confucio y en los Vedas se halla toda una concepción del Universo expresada en mil máximas éticas y psicológicas. No lo es menos que el hombre ejerció desde su origen la facultad racional, que no es monopolio de invención de ningún pueblo. Sin embargo, ha de afirmarse también que es en Grecia donde por primera vez aparece un planteamiento verdaderamente filosófico, es decir, donde se concibe a la realidad como asequible a la razón, y a ésta como el instrumento adecuado para lograr una concepción del Universo.

No debe despreciarse, pues, el caudal de sabiduría filosófica que se encierra en las literaturas orientales, pero es justo que comencemos por Grecia nuestro estudio de este esfuerzo titánico del hombre contra el misterio que le rodea que llamamos filosofía, porque allá encontramos las primeras soluciones verdaderamente sobre numerosos temas del pensamiento griego, con lo que, indirectamente, habremos de entrar en contacto con su contenido y con su espíritu.

LOS PRIMEROS FILOSOFOS COSMOLOGOS

Fueron el siglo VI antes de J.C. y la ciudad de Mileto —puerto griego de la costa de Asia Menos— la época y el escenario de los más remotos intentos filosóficos de que poseemos noticia. Allí vivió un personaje cuyo conocimiento llega hasta nosotros envuelto en la oscuridad de la leyenda y del mito: Tales de Mileto uno de los fabulosos siete Sabios de Grecia.

Lo que movió a los hombres a filosofar fué, como hemos dicho la admiración, y lo que históricamente les admiró fue, ante todo, el cambio y la multiplicidad de individuos, experiencias que parecen contradecir vivamente a la inmutabilidad y unidad de las ideas.

Pues bien, los primeros filósofos procuraron encontrar en el mundo físico —en la realidad material siempre cambiante que nos rodea un fondo estable, un sustrato permanente al que todas las sustancias se redujeron, algo ante lo que la multiplicidad y el cambio se convirtieron en apariencias.

De Tales no sabemos más de lo que Aristóteles nos dice: que el principio buscado creyó encontrarlo en el agua, sustancia originaria que estaría en el fondo de todas las cosas; Podemos suponer algunos motivos que psicológicamente actuarían en aquel pensamiento todavía primitivo: el agua del mar es el límite de la tierra, y más allá de nuestro mundo aseguran los navegantes que se extiende el océano infinito; si profundizamos bajo nuestro suelo encontramos frecuentemente agua; el agua desciende del cielo y hace brotar la vida de las plantas, que son, a su vez, el alimento de los animales; el agua, en fin, puede transformarse por la temperatura en sólida y en gaseosa: el principio (arjé) de todas las cosas será, pues, el agua.

Anaximando, otro filósofo de aquel legendario núcleo milesio, opinó que ese principio o fondo común de todas las cosas no debe ser el agua precisamente, sino una sustancia indeterminada, invisible y amorfa de donde el agua y todos los elementos de la naturaleza proceden. Llamó a este principio el **apeirón** (lo indeterminado). Y como lo indeterminado viene a identificarse con el caos para los griegos, pueblo amante de lo concreto limitado de la perfección de la forma, habrá de buscarse en la afirmación de Anaximando la primitiva creencia griega de que el mundo (el Cosmos, ordenado) procede del Caos, creencia que ya expresaba la Teogonía de Hesíodo:

Mucho antes de todas las cosas existió el Caos; después, la Tierra especiosa.

Y en el principio también existía Eros, que es la fuerza motriz y generadora y el más hermoso de todos los Dioses.

El paso decisivo de una teogonía (generación de los Dioses del paganismo) como la de Hesíodo a una cosmología (conocimiento filosófico de las leyes generales que rigen el mundo físico) como la que ya se advierte en los primeros naturalistas de Mileto constituye evidentemente la muestra más palpable del "milagro griego". Filósofos de la naturaleza fueron los presocráticos Tales, Anaximandro y Anaxímenes, que profesan una actitud intelectual que, partiendo del mito, se encara con el mito mismo y expresa una posición humana que hace frente a la realidad e inquiera su causa. La revisión de los mitos hesiódicos entraña ya un avance singularísimo en el estudio de la naturaleza; pone a prueba toda la gran riqueza mística oriental que, caótica y ordenadamente, había recibido el mundo griego a través de Jonia y de la cultura egipcia. Cuando el rigor intelectualista de los

primeros filósofos presocráticos se distancia un tanto de la tradición y, aun sin perderla de vista, toma como punto de partida "las cosas existentes" y que muy bien pudiera aplicarse, con claro sentido restrictivo, a las cosas que los sentidos del hombre perciben, la realidad del "milagro griego" está virtualmente dada. Es una mirada a lo real, al reino físico que los sentidos del hombre testimonian, lo que revela al hombre su poder y su limitación; podrá contar ya con las fuerzas naturales, podrá incluso temerlas o reverenciarlas, pero en cualquier caso, y esto le incita y le acongoja como hombre, las percibe y las ve como verdaderas realidades, sea cual fuere su fuente de origen.

Hay implícito aquí todo un problema de conocimiento. El uso de los sentidos, es decir, de un instrumento humano al que se otorga valor preponderante, va a revolucionar en gran medida el tono mismo de la doctrina helénica.

Un tercer filósofo de Mileto, por fin, Anaxímenes, sostuvo que el principio común de la aparente multiplicidad y variabilidad de las cosas es el aire. El debió aparecer a los ojos de Anaxímenes como el medio vital, y la capa que envuelve a la tierra, fuente de la vida y origen de todas las cosas. El aire, por otra parte, tiene la apariencia sutil, indivisible y amorfa que Anaximandro reclamaba para el principio universal.

Este mismo concepto de orden universal hizo admitir otra aportación de la filosofía india: el eterno retorno, la pervivencia terrena de las almas que trasmigran a otro cuerpo cuando sobreviene la muerte, repitiendo así la sinfonía infinita del Universo. Esta idea de la metempsícosis pasará, como veremos a Platón, que recoge varios temas del pitagorismo.

PITAGORAS Y SU ESCUELA

Poco después de estos filósofos (siglo V), en la colonia griega del sur de Italia (Magna Grecia) fundó Pitágoras una asociación que era a la vez escuela filosófica y comunidad religiosa. Esta escuela, en la que no sabemos qué debe atribuirse a su fundador y qué a sus discípulos, tenía algo de secreto y misterioso, como misterioso y nuevo era el culto al dios Dyonisos, cuya fe profesaban. El culto dionisiaco se inspiraba en los misterios órficos (revelados al poeta y músico Orfeo), pero representaban en realidad una penetración en el mundo heleno de las oscuras religiones, predominantemente monoteístas, de los pueblos orientales. Se ha contrapuesto muchas veces lo apolíneo y lo dionisiaco. Apolíneo es el espíritu griego: culto a la forma, a lo limitado, a la serena claridad de lo humano perfecto; dionisiaco, el dominio de las fuerzas oscuras de la naturaleza, la intensidad de las pasiones profundas, el principio indeterminado, caótico, informe, que procedió y que rodea amenazante al orden limitado de lo humano.

Los pitagóricos fueron los introductores de este nuevo culto verdaderamente religioso y atormentado, por oposición al humanismo con que en Grecia se concebía a la religión y al esteticismo de que se la rodeaba. Los griegos suponían que bajo su inspiración se realizaban sacrificios crueles y orgías, prácticas inconcebibles para la mentalidad griega.

No es ésta, sin embargo, la principal aportación de esta escuela en orden a la filosofía. Los pitagóricos fueron grandes cultivadores de las matemáticas y creyeron encontrar en los números el principio (*arjé*), que los milesios habían creído descubrir en los elementos naturales.

Ellos observaron que en la matemática es donde únicamente se puede obtener la exactitud completa y la evidencia absoluta; que el movimiento de los cuerpos celestes puede estudiarse matemáticamente y predecirse así los eclipses y demás fenómenos; que hasta en las bellas artes, la música está sometida a número y medida. Y fácil les fue concluir que el secreto del Universo está escrito en signos matemáticos, que ellos son el principio fundamental del que todo se deriva.

Pero, como participaban de la afición oriental a lo arcano y misterioso, envolvieron también esta teoría con el velo de un saber culto, reservado sólo a los iniciados. Asignaron así a los números una significación cabalística y a algunos un simbolismo sagrado. De este modo creían poseer una clave para la interpretación del Universo. Todo para ellos se hallaba regido por el número y el orden; los cuerpos siderales, en su acompasado movimiento, interpretan una sinfonía musical, que no es percibida por el oído humano.

Las raíces gnoseológicas de la escuela pitagórica consistían en que los filósofos de la Liga Pitagórica divorciaban los números de las cosas, transformándolos en seres independientes, a los que elevaban al plano de lo absoluto y divinizaban. Según los pitagóricos, la mónada sagrada, o sea la unidad, es la madre de los dioses, el principio universal y fundamento de todos los fenómenos naturales. Dos es el principio de la oposición, el aspecto negativo de la naturaleza. De acuerdo con las ideas pitagóricas la naturaleza forma el cuerpo (tres), que constituye el principio triédrico y sus elementos contrarios. El cuatro es la imagen de los cuatro elementos de la naturaleza. En el número 10 los pitagóricos veían la Década sagrada, funda-

mento del cálculo y de toda la mística de los números, así como la imagen del universo formado por diez esferas con diez astros.

La idea de que en la naturaleza todo se halla sujeto a determinadas relaciones numéricas condujo a los pitagóricos, al absolutizar el número, a la tesis de que el fundamento último de todos los fenómenos de la naturaleza radica precisamente en el número, no en la materia.

A esta doctrina pitagórica de los números se halla ligada a la teoría de que todas las cosas se componen de contrarios: limitado e ilimitado, par e impar, uno y múltiple, derecho e izquierdo, masculino y femenino, reposo y movimiento, recto y curvo, luz y sombra, bien y mal, rectángulo y cuadrado.

Los pitagóricos atribuían una importancia filosófica fundamental a la pareja de contrarios de lo ilimitado y lo limitado. Lo limitado es el fuego, y lo ilimitado, el aire ("el vacío"); el mundo respira "el vacío" y consiste en la acción mutua del fuego y del aire.

HERACLITO Y PARMENIDES

Con Heráclito (535-475, fechas aproximadas) volvemos al Asia Menor. Se cree lo más probable que Heráclito pasara la mayor parte de su vida en Efeso. Es de 30 a 40 años más joven que Anaxímenes, Pitágoras y Jenófanes y del mismo tiempo que Parménides. Parte de ideas comunes a los filósofos milesios de la naturaleza, pero llega mucho más lejos. Es un espíritu crítico por excelencia. No tiene para Pitágoras y Jenófanes más que palabras de sarcasmo y desprecia a Hesíodo y hasta a Homero. Aristócrata de origen, sus ideas rebosan menosprecio por el vulgo y sólo cuentan para él los grandes de verdad. Participó en la destrucción de las ciudades jónicas por los persas en Asia Menor, de la que sólo quedó en pie su propia ciudad.

La filosofía de Heráclito es la del devenir. Nada existe, todo deviene. Todo está en perpetuo movimiento "Todo pasa y nada queda". No puede uno bañarse dos veces en la misma corriente, puesto que el agua siempre cambia, siempre es otra. Y así todo. Nada es duradero, permanentemente; el ser de las cosas es cambio, devenir. Y este devenir se efectúa en incesantes contrarios: de la vida se produce la muerte, de la muerte la vida; del velar el sueño; del sueño el despertar; de la juventud la vejez, de lo viejo lo joven; de las partes del todo y del todo las partes. El mundo es, pues, una gran armonía a base de contrarios en tensión. Pero en todo esto, también Heráclito supone un principio primero: el fuego, del que todo sale y al que todo vuelve. Con este fuego está relacionado el espíritu: también el fuego es el principio de la vida. Heráclito habla asimismo del logos (la palabra, la razón, el sentido). El logos lo explica todo y todo sucede de acuerdo con el logos. Luego, hay que vivir

conforme al logos, porque el logos es propiedad común de todos.

Por lo tanto, también Heráclito postula, a pesar de todo, la prioridad de la unidad. En el logos todo es uno: "De todas las cosas sale lo uno y de lo uno todas las cosas". Pero esta unidad solo se verifica entre contrarios. De ahí que sea la guerra o la pelea la madre de todo. "Los contrarios se unifican, de las diferencias se forja la más bella armonía y todo se crea por la lucha". Esta regla no sólo es válida para la naturaleza, sino también para las relaciones entre los hombres y hasta para las tendencias encontradas en un mismo hombre. Heráclito podía proclamar también que había tratado de sondear su propio ser.

Parménides de Elea (540-475 aprox.). Parménides es, con Heráclito, el más grande de los pensadores presocráticos. Parece conocer muy bien a sus predecesores y los combate con vehemencia, en especial a los pitagóricos y a Heráclito. Frente al postulado de Heráclito afirmando que el ser de la realidad es puro cambio, contrapone la inmutabilidad del ser. Toda la importancia de Parménides reside en sus reflexiones sobre la noción del ser. Sus pensamientos están expuestos en un poema que se ha dado en titular **Sobre la naturaleza**. Este poema está dividido en una introducción y dos partes. En la introducción explica cómo la verdad le ha sido revelada por la Divinidad. Dice que hay dos vías de conocimiento: una verdadera y otra engañosa. La engañosa es la del seudo-conocimiento, que es la que se ha recorrido hasta él, puesto que siempre habían sido la pluralidad y el cambio los pensamientos fundamentales precedentes y ambos pensamientos reposan sobre el engaño de los sentidos. Sobre esto trata Parménides en la segunda parte de su poema para advertir —según dice— los errores reproducidos.

En la primera parte trata de la verdadera realidad que sólo puede alcanzarse con el entendimiento. El ser es uno. Porque fuera del ser sólo hay el no-ser. Y el no-ser no existe, porque ¿cómo podríamos pensarlo? Sólo el ser puede ser pensado: "ser y pensar es, pues, lo mismo". Si el ser es uno, no puede tener principio. Porque de la nada no puede salir nada. Y por eso tampoco tiene fin. El ser no tiene, por tanto, ni pasado ni futuro, tan sólo es en un ahora eterno. Es indivisible, porque si fuera divisible habría más de un ser. Es asimismo inmutable, porque todo cambio encierra un no-ser. El ser se extiende a todas partes por muy lejos que estén estas partes y sus límites están en todas partes igualmente lejos de su centro.

Esta última proposición nos dice bien claro que el pensamiento de Parménides descansa en una visión genial que ha tratado de explotar consecuentemente sin darse perfecta cuenta del carácter puramente espiritual de su pensamiento. Pese a su idea de la identidad del ser, la realidad sigue siendo para él una unidad en que no se distinguen los aspectos espiritual y material. Por eso acaba por verla como una copa, es decir, como un espacio material y por lo mismo también las contradicciones que ha de encajar. Su pensamiento mantiene en alto los derechos del espíritu contra los de los sentidos.

Así pues, en la contradicción radical que movió a los hombres a filosofar, Heráclito resolvió a favor del mundo de los sentidos, y Parménides a favor de la razón, negando la experiencia sensible.

ZENON DE ELEA

Zenón de Elea, discípulo y continuador de Parménides, vivió a mediados del siglo v. a. n. e.

Siguiendo las huellas de su maestro sostenía que el "verdadero ser" es único e inmóvil, y cognoscible exclusivamente por medio de la razón (del pensamiento), no por los sentidos. Trató de demostrar que el movimiento y la multiplicidad no corresponden al "verdadero ser", sino que son objeto de la "opinión", de la percepción sensible, por lo cual no puede captarlos el pensamiento. Y que admitir la existencia del movimiento y de la multiplicidad conduce a contradicciones insolubles (en griego, "aporías").

La primera objeción de Zenón contra el movimiento (argumento de la "dicotomía", división en dos) estriba en este razonamiento: un objeto que se mueve tiene que pasar por la mitad del camino antes de llegar a su extremo; pero antes de alcanzar esta mitad debe pasar por la mitad de esta mitad y así hasta el infinito.

El segundo argumento es el llamado argumento de "Aquiles y la tortuga", que dice así: Aquiles inicia su carrera en el momento en que la tortuga, que le lleva cierta ventaja, comienza a moverse en la misma dirección. Aquiles nunca alcanza a la tortuga, pues cuando logra llegar al punto en que ésta se hallaba antes, la tortuga ya se había alejado cierto espacio, mientras él llega a la posición precedente, la tortuga se ha alejado de nuevo un poco más, y así hasta el infinito.

El tercer argumento de Zenón es el de "la flecha que vuela" y consiste en lo siguiente: en cada punto de su

trayectoria, la flecha que vuela se halla en reposo. Dicho en otros términos: el movimiento no existe en el "verdadero ser", puesto que la suma de estados de reposo no puede dar el movimiento.

ANAXAGORAS Y EMPEDOCLES

Anaxagóras de Clezómenes (alrededor de los años 500-428 a. n. e.) considera que el fundamento de todos los fenómenos de la naturaleza son unas partículas materiales, llamadas por él "semillas de las cosas", que se distinguen por su diversidad cualitativa. Los cuerpos derivan de esos primeros elementos parecidos cualitativamente a ellos (así, por ejemplo, la carne se compone de partículas de carne; la sangre, de gotitas de sangre; los huececillos, etc.). Posteriormente, estas partículas fueron llamadas "homeomerías" (partes semejantes al todo).

Anaxagóras explicaba el movimiento de las "homeomerías" por una fuerza exterior a ellas, el "Nous" o "Inteligencia" universal, por la cual entendía el más sutil y ligero de todos los seres.

La doctrina de Anaxagóras que sostenía que los cuerpos se componen de combinaciones de partículas de una cualidad determinada y que el cambio de los fenómenos naturales se reduce a la combinación y disgregación de esas partículas. Se distinguía de la doctrina heraclitiana de la transformación de las cosas en sus contrarias.

Empedocles (490-437) pasó la mayor parte de su vida en Sicilia, habiendo nacido en Agrigento. Nos son conocidas algunas partes de sus obras en versos **Sobre la naturaleza y Purificaciones**. La primera filosófico-naturalista, la segunda es de carácter místico-religioso.

so. La relación entre ambas es bastante remota. En su libro sobre la naturaleza abunda con Parménides en que en la realidad no hay nacimiento ni muerte, orto ni ocaso. Las distintas formas de la realidad son sólo efectos de combinación y separación de los cuatro elementos (raíces): agua, aire, fuego y tierra. Este proceso es alimentado por las dos fuerzas contrarias que todo lo dominan: el amor y el odio. En el principio, los cuatro elementos se mantienen en armonía por el amor. Pero el odio entra en acción para quebrantar más y más esta armonía original. Aunque el amor, por último, lanza su contraofensiva y estrabrece la situación de origen, con lo que el proceso vuelve a empezar. En este proceso de combinación y separación aparece también el ser vivo, los más prodigiosos monstruos, hasta que sobreviven sólo los seres más viables, en virtud de la ley según la cual lo igual atrae a lo igual y lo desigual a lo desigual repele. Del mismo modo se entiende el conocer como un proceso de asimilación: "por la tierra conocemos la tierra, por el agua conocemos el agua, por el aire el divino aire y por el fuego el fuego devastador".

LOS ATOMISTAS GRIEGOS

Leucipo vivió entre los años 500, 400 A.C., fué el primer filósofo de la Antigüedad que expuso una doctrina de los átomos, concebidos como partículas materiales indivisibles; fué asimismo el primero que formuló una teoría del vacío; También se debe a Leucipo la formulación del principio de causalidad al decir que "ninguna cosa surge sin causa; todo surge por alguna razón y en virtud de la necesidad".

Demócrito (aproximadamente 460-370 A.C.), discípulo de Leucipo y uno de los más eminentes pensadores de la Antigüedad. Demócrito nació en Abdera, gran ciudad comercial de la Tracia. Viajó mucho por Egipto, la India y Babilonia, familiarizándose así con los conocimientos alcanzados por los antiguos pueblos de Oriente. Se sabe también que estuvo en Atenas, donde estudió filosofía y escuchó a Sócrates sin revelar su nombre ni mostrarse de acuerdo con sus ideas.

Escribió numerosas obras pero de ellas sólo han llegado fragmentos suyos hasta nosotros. Su obra fundamental llevaba el título de **Méga Diakosmos** ("La gran ordenación"). En sus libros se abordaban los problemas de la filosofía y la lógica, de la cosmología, la física, la biología, así como los problemas de la vida social, de la psicología, la ética, la pedagogía, la filología, el arte, la técnica, etc.

Demócrito en su explicación de los fenómenos de la naturaleza adoptó la teoría atomista de Leucipo y enriqueció a la ciencia con un admirable esbozo de la teoría atómica de la estructura de la materia. La concepción atomista de Demócrito descansa sobre el principio del movimiento de la materia. Según dicha

so. La relación entre ambas es bastante remota. En su libro sobre la naturaleza abunda con Parménides en que en la realidad no hay nacimiento ni muerte, orto ni ocaso. Las distintas formas de la realidad son sólo efectos de combinación y separación de los cuatro elementos (raíces): agua, aire, fuego y tierra. Este proceso es alimentado por las dos fuerzas contrarias que todo lo dominan: el amor y el odio. En el principio, los cuatro elementos se mantienen en armonía por el amor. Pero el odio entra en acción para quebrantar más y más esta armonía original. Aunque el amor, por último, lanza su contraofensiva y estrabrece la situación de origen, con lo que el proceso vuelve a empezar. En este proceso de combinación y separación aparece también el ser vivo, los más prodigiosos monstruos, hasta que sobreviven sólo los seres más viables, en virtud de la ley según la cual lo igual atrae a lo igual y lo desigual a lo desigual repele. Del mismo modo se entiende el conocer como un proceso de asimilación: "por la tierra conocemos la tierra, por el agua conocemos el agua, por el aire el divino aire y por el fuego el fuego devastador".

LOS ATOMISTAS GRIEGOS

Leucipo vivió entre los años 500, 400 A.C., fué el primer filósofo de la Antigüedad que expuso una doctrina de los átomos, concebidos como partículas materiales indivisibles; fué asimismo el primero que formuló una teoría del vacío; También se debe a Leucipo la formulación del principio de causalidad al decir que "ninguna cosa surge sin causa; todo surge por alguna razón y en virtud de la necesidad".

Demócrito (aproximadamente 460-370 A.C.), discípulo de Leucipo y uno de los más eminentes pensadores de la Antigüedad. Demócrito nació en Abdera, gran ciudad comercial de la Tracia. Viajó mucho por Egipto, la India y Babilonia, familiarizándose así con los conocimientos alcanzados por los antiguos pueblos de Oriente. Se sabe también que estuvo en Atenas, donde estudió filosofía y escuchó a Sócrates sin revelar su nombre ni mostrarse de acuerdo con sus ideas.

Escribió numerosas obras pero de ellas sólo han llegado fragmentos suyos hasta nosotros. Su obra fundamental llevaba el título de **Méga Diakosmos** ("La gran ordenación"). En sus libros se abordaban los problemas de la filosofía y la lógica, de la cosmología, la física, la biología, así como los problemas de la vida social, de la psicología, la ética, la pedagogía, la filología, el arte, la técnica, etc.

Demócrito en su explicación de los fenómenos de la naturaleza adoptó la teoría atomista de Leucipo y enriqueció a la ciencia con un admirable esbozo de la teoría atómica de la estructura de la materia. La concepción atomista de Demócrito descansa sobre el principio del movimiento de la materia. Según dicha

concepción, los átomos se mueven eternamente; el átomo es la materia misma en movimiento. Demócrito entendía los átomos como el ser, y el vacío como el no ser; pero el vacío era para él tan real como los átomos.

Leucipo y su amigo Demócrito admiten como elementos lo lleno y lo vacío, llamando a uno lo que es y al otro lo que no es. Es decir: lo lleno y sólido es lo que es; lo vacío y lo rarificado es lo que no es; (por esta razón, dicen ellos que lo que es, no es más, en modo alguno, que lo que no es, de la misma manera que el cuerpo no es más que el vacío) y, desde el punto de vista de la materia, uno y otro son causa de las cosas. La doctrina democritiana en la forma concisa y rigurosa con que nos la ha transmitido la Antigüedad se reduce a lo siguiente: "Los átomos son los cuerpos más pequeños posibles y carecen de cualidades; en cambio, el vacío es cierto lugar en el que todos estos cuerpos durante toda la eternidad se mueven arriba y abajo, o se entrelazan de algún modo entre sí, o chocan y se repelen los unos y los otros, diferenciándose y asemejándose de nuevo en esas combinaciones para formar, de este modo, todos los cuerpos compuestos sólidos y nuestros propios cuerpos, así como sus diversos estados y sensaciones".

Los jóvenes filósofos de la naturaleza, en sus esfuerzos por superar el dilema de Parménides han hecho adelantar el pensamiento sobre puntos importantes. Pero con estos esfuerzos han sorteado el meollo de la cuestión: ¿cómo compaginar lo uno del pensamiento con lo múltiple de la percepción? La solución de que hay muchos seres con el carácter que Parménides atribuye al ser no deja de ser una seudosolución. Bien claro lo ha visto Demócrito, quien por fin vuelve a darle a la nada derecho de existencia. Platón

y Aristóteles concentrarán de nuevo sus potencias sobre el dilema de Parménides, pero usando ya, no sólo las conquistas de los jóvenes filósofos de la naturaleza, sino también las de los sofistas y de Sócrates.

LOS SOFISTAS Y SOCRATES

Entre el V y el IV se halla el Siglo de Oro de la filosofía griega. Es el período ático, que producirá, además de Sócrates, a las dos figuras quizá más grandes de la filosofía de todos los tiempos: Platón y Aristóteles. Una característica fundamental señalada al límite de su comienzo: el espíritu reflexiona sobre sí mismo, y abandona por el momento, el estudio del mundo exterior. ¿Para qué conocer el mundo —se pregunta Sócrates— si no me conozco a mí mismo? ¿Qué soy yo mismo y qué mi razón, ese instrumento de que me valgo para conocer? Tal es el problema para este período, que se ha llamado **humanístico** de la filosofía griega.

En la iniciación de esta nueva época hay que destacar un fenómeno de carácter social, que es lo que se conoce en la historia con el nombre de **sofística**. Sofista no quiere decir en sí más que sabio o maestro de sabiduría, y así era empleada esta palabra en aquella época. El sentido peyorativo y hasta insultante que hoy tiene (hábil falsario en el discurso) procede de lo que realmente llegaron a ser los sofistas.

Grecia no tuvo unidad política hasta los tiempos de Alejandro, que son los de su decadencia. Se gobernaba por ciudades (**polis**) independientes, y en forma democrática, con la espontánea democracia de los pequeños grupos sociales. En el ágora se administraba justicia públicamente, y cada ciudadano defendía

su propia causa. En estas condiciones puede comprenderse la inmensa importancia que para todos tenía el saber exponer brillantemente y convencer a los jueces. Pues bien, los sofistas fueron precisamente maestros dedicados a la enseñanza de retórica y dialéctica, esto es, del arte de exponer, defender y persuadir públicamente. Lo que hasta esa época había sido el libre y desinteresado ejercicio de la más noble dedicación, convirtiéndose entonces en una actividad mercantil; éste fué el primer sentido peyorativo que, en la época, adquirió la palabra sofista: el que cobra por enseñar o, mejor aún, enseña por cobrar.

Pero es otro y más profundamente peyorativo el sentido que la palabra adquirió a lo largo de la historia, y ello se deriva del vicio intelectual en que fueron a dar los sofistas con el ejercicio de su función. A fuerza de enseñar a defenderse todas las causas, y aun de lograr que sus alumnos triunfasen a veces con causas injustificadas, casi indefendibles, se extendió entre ellos un espíritu escéptico, irónico hacia el concepto de verdad, y una fe ciega en el poder humano de convicción y en su habilidad dialéctica. Uno de los sofistas que registra la historia, **Protágoras** (485-411 A. C.) expresó esta convicción en su conocido principio "el hombre es la medida de todas las cosas". Lo que vale tanto como decir que el conocimiento es algo del sujeto, algo que se da en su mente, por lo que el hombre pueda crearlo y presentarlo como mejor le acomode; es cuestión de habilidad.

Gorgias (por el 480-380 A. C.). Nacido en Leontini, Sicilia, cosechó también sus más grandes triunfos en Atenas. En él parece que prevalecía la persuasión, basada en artificios, sobre el interés por la verdad. Sus éxitos en este campo fueron al parecer tan grandes que la mayor parte de los jóvenes de las familias

notables atenienses seguían sus lecciones. El más importante escrito de Gorgias, **Sobre la naturaleza o el no ser**, nos lo presenta como partidario de un nihilismo absoluto. Nada existe. Y aunque existiera algo no podríamos conocerlo. Pero aun suponiendo que pudiésemos conocer ese algo, no podríamos expresarlo ni comunicarlo.

La sofística siguió esta dirección que le imprimió Gorgias, aunque la tendencia al nihilismo no impidió que se realizaran investigaciones fructuosas. La lógica, la lingüística y la moral les deben mucho. Pero lo más importante de todo es que proyectaron la atención de la filosofía sobre el hombre. Y a partir de los sofistas, no se estudia ya en exclusiva la naturaleza, sino también, y sobre todo, el hombre. Parece ser el pensamiento sobre el hombre no alcanza su madurez hasta la segunda mitad del siglo V. a de C., pero no sólo entre los sofistas, sino también con Demócrito y Sócrates.

SOCRATES

En el seno del movimiento sofístico surge una figura que conmovió profundamente aquel ambiente, y que habrá de ser inspiradora y maestra de los más grandes filósofos griegos de la Edad de Oro: **Sócrates** (469-399 A. C.). Este filósofo no escribió nada, ni tuvo tampoco un círculo permanente donde expusiera y sistematizara su pensamiento: él negaba su inclusión entre los sofistas "porque no cobrara por enseñar". Sócrates habló únicamente; habló con sus amigos, con sus conciudadanos, libremente, con la espontaneidad del diálogo. Por ello de su personalidad y de su pensamiento sabemos muy poco de modo concluyente. Además, los discípulos que de él nos hablan —Jenofonte y Platón— son, cada uno por su estilo,

malos biógrafos. El uno por defecto y el otro por exceso. Jenofonte no ve a Sócrates más que al ciudadano honorable y justo —una especie de burgués ejemplar—, que fue condenado injustamente por la ciudad y que aceptó la muerte con insuperable entereza. Platón en cambio, ve la profundidad de la posición del maestro, pero en sus **Diálogos**, de los que Sócrates es protagonista, mezcla su propio pensamiento con el de su maestro, sin que resulte fácil delimitar el que corresponde a uno y a otro.

Dijimos al principio que según algunos “el pueblo griego descubrió la razón”. Pues bien, esta significación de los griegos se encarna propiamente en la figura de Sócrates. Sócrates afirmó la razón como medio adecuado para penetrar la realidad. Y hubo de sostener esta afirmación frente a dos clases de contradictores. Primeramente, contra los sofistas: la razón bien dirigida sirve para alumbrar la realidad, no es una linterna mágica que forja visiones a capricho sin relación con lo que es. Después, contra los irracionales, contra los filisteos de la cultura. Mucha gente en Atenas, como en todas partes, **pasaba** por especialista o profesional en una materia sin que una verdadera comprensión de la misma cimentase aquel conjunto de conocimientos. Sabían cosas porque se las habían enseñado, pero a poco que se escarbase en su saber se descubría en seguida que estaba montado en el aire. En el fondo, todos éstos, como los pueblos orientales y los bárbaros, sabían de un modo irracional, bastado en la revelación o en el mito.

Sócrates paseaba por las calles de Atenas y tropezaba por ejemplo, con un millar o con un retórico. Les hace una pregunta sobre cualquier extremo relacionado con su profesión. Ellos dan una respuesta más o menos acertada; entonces Sócrates les pide una aclara-

ción sobre los fundamentos en que ello se basa, preguntándoles, simplemente, ¿porqué? Las más de las veces, los interrogados no resisten dos de estas preguntas y comienzan a divagar o a dar respuestas huecas. No hay en ellos verdadera ciencia porque no la han adquirido mediante el ejercicio de la razón, sino por autoridad o por la memoria.

A esta experiencia llega Sócrates valiéndose del primer aspecto de su método, que se ha llamado **ironía**. Para la segunda experiencia se valdrá de la **mayéutica**, nombre que proviene del oficio de su madre, que era partera; esto es, “arte de dar a luz”. Sócrates interroga a un esclavo —el hombre más ignorante—, y mediante preguntas graduadas que le obligan a discurrir por sí mismo, va alumbrando la verdad y llegando a resultados muy superiores a los que obtuvo con los hombres más cultos.

La **nesciencia** (ignorancia) es, pues, el punto de partida de nuestra búsqueda de la verdad. “Sólo sé que no sé nada, pero aún supero la generalidad de los hombres que no saben esto tampoco.” Después, la búsqueda misma ha de realizarse con la propia **vis intelectual** de cada uno, con la razón, que es el instrumento de penetrar en la realidad. El resultado de esta búsqueda racional es el hallazgo de la verdad —verdad diáfana, evidente, cimentada—. Esta verdad no es creación de la mente ni de su habilidad dialéctica, sino **descubrimiento** (**alecía**). Este hallazgo es una aventura de la mente que, lejos de admitir falsos y extraños ídolos, debe seguir su propio impulso (genio o demonio —**daimon**— interior). De aquí el lema que Sócrates adoptó para su pensamiento, tomado del frontispicio del templo de Apolo en Delfos: “Conócete a ti mismo”.

Mayores sombras aún que las que envuelven su obra y personalidad cubren las causas de su muerte. Sabemos que fue condenado por el tribunal de Atenas a beber su vaso de cicuta. que los motivos oficiales fueron impiedad y corrupción de la juventud. Mártir, según unos, de la claridad interna y de la lucha racional contra el mito; introductor, según otros, de formas refinadas de sexualidad, es lo cierto que, con su ironía metódica, no debió tener muy propicias a las clases cultas y a los valores consagrados socialmente. En todo caso, una sinceridad interior y un verdadero valor parece que emanaron siempre de su personalidad. Pudieron servirle, sin duda, de epitafio sus propias y conocidas palabras: "Dios me puso sobre la ciudad como el tábano sobre el caballo, para que no se duerma ni amodore".

En la filosofía socrática, la ética ocupaba un lugar esencial. Según Sócrates, la verdadera moral debe partir del reconocimiento de un principio espiritual en el hombre (el alma) y en la naturaleza (Dios).

Sócrates afirmaba que la moralidad sólo se da en algunos elegidos. A juicio suyo, el poder estatal debía estar en manos de la aristocracia, portadora de la verdadera moralidad.

PLATÓN

Platón nació en Atenas el año 427 A. de C., en el seno de una familia aristocrática. Con la caída de los treinta tuvo que abandonar la ciudad y no se hallaba por tanto en Atenas cuando tuvo lugar el proceso y la muerte de Sócrates, de quién fue discípulo durante ocho años. Con el mucho viajar amplió sus conocimientos de un modo considerable. Quiso poner en práctica sus teorías bajo Dionisio I de Siracusa y fracasó. Fue vendido como esclavo. Liberto, se reintegra a Atenas y en 387 A. de C. inicia su magisterio. En 367 A. de C., hace intento también en Siracusa bajo Dionisio II, que tampoco tiene éxito. Un tercer conato en 361 A. de C., se frustra igualmente. Platón muere en Atenas el año 347 A. de C..

En los diálogos de Platón el protagonista, es casi siempre Sócrates, pero a medida que Platón entra en años, este Sócrates es más portavoz de los propios pensamientos de Platón que de los del Sócrates histórico. Pero como el pensamiento de Platón es una prolongación del de Sócrates, es de todo punto imposible precisar dónde termina el de Sócrates y dónde empieza el de Platón. Seguramente Platón no se propuso otra cosa, hasta su muerte, que explicar el pensamiento de Sócrates y elaborarlo donde creyó que era necesario. Rasgo característico de Platón es la abertura del espíritu que —coincidiendo enteramente con el modo de Sócrates— se ejerce y manifiesta haciendo pensar al otro y no imponiéndole una teoría o doctrina ya elaborada. Sobre todo los primeros diálogos de Platón se terminan casi siempre sin conclusión alguna. Platón hace actuar en estos diálogos a Sócrates como el que sabe una dirección pero deja que sea el interlocutor quien saque las conclusiones del caso.

Mayores sombras aún que las que envuelven su obra y personalidad cubren las causas de su muerte. Sabemos que fue condenado por el tribunal de Atenas a beber su vaso de cicuta. que los motivos oficiales fueron impiedad y corrupción de la juventud. Mártir, según unos, de la claridad interna y de la lucha racional contra el mito; introductor, según otros, de formas refinadas de sexualidad, es lo cierto que, con su ironía metódica, no debió tener muy propicias a las clases cultas y a los valores consagrados socialmente. En todo caso, una sinceridad interior y un verdadero valor parece que emanaron siempre de su personalidad. Pudieron servirle, sin duda, de epitafio sus propias y conocidas palabras: "Dios me puso sobre la ciudad como el tábano sobre el caballo, para que no se duerma ni amodore".

En la filosofía socrática, la ética ocupaba un lugar esencial. Según Sócrates, la verdadera moral debe partir del reconocimiento de un principio espiritual en el hombre (el alma) y en la naturaleza (Dios).

Sócrates afirmaba que la moralidad sólo se da en algunos elegidos. A juicio suyo, el poder estatal debía estar en manos de la aristocracia, portadora de la verdadera moralidad.

PLATÓN

Platón nació en Atenas el año 427 A. de C., en el seno de una familia aristocrática. Con la caída de los treinta tuvo que abandonar la ciudad y no se hallaba por tanto en Atenas cuando tuvo lugar el proceso y la muerte de Sócrates, de quién fue discípulo durante ocho años. Con el mucho viajar amplió sus conocimientos de un modo considerable. Quiso poner en práctica sus teorías bajo Dionisio I de Siracusa y fracasó. Fue vendido como esclavo. Liberto, se reintegra a Atenas y en 387 A. de C. inicia su magisterio. En 367 A. de C., hace intento también en Siracusa bajo Dionisio II, que tampoco tiene éxito. Un tercer conato en 361 A. de C., se frustra igualmente. Platón muere en Atenas el año 347 A. de C..

En los diálogos de Platón el protagonista, es casi siempre Sócrates, pero a medida que Platón entra en años, este Sócrates es más portavoz de los propios pensamientos de Platón que de los del Sócrates histórico. Pero como el pensamiento de Platón es una prolongación del de Sócrates, es de todo punto imposible precisar dónde termina el de Sócrates y dónde empieza el de Platón. Seguramente Platón no se propuso otra cosa, hasta su muerte, que explicar el pensamiento de Sócrates y elaborarlo donde creyó que era necesario. Rasgo característico de Platón es la abertura del espíritu que —coincidiendo enteramente con el modo de Sócrates— se ejerce y manifiesta haciendo pensar al otro y no imponiéndole una teoría o doctrina ya elaborada. Sobre todo los primeros diálogos de Platón se terminan casi siempre sin conclusión alguna. Platón hace actuar en estos diálogos a Sócrates como el que sabe una dirección pero deja que sea el interlocutor quien saque las conclusiones del caso.

La obra de Platón da pruebas de un profundo conocimiento de sus antecesores, de los filósofos de la naturaleza, de Heráclito, de los pitagóricos, de los eleáticos y, naturalmente de los sofistas, de cuyos portavoces —y en especial de Protágoras— trata extensa y particularmente. Platón se esfuerza por superar la extrema antítesis de la negación de todo reposo de Heráclito y la negación de todo movimiento de Parménides. Lo que le lleva a su teoría de las ideas, que no es por cierto una renuncia de la realidad cotidiana. En Platón se da la constante tendencia de partir sobre la realidad terrestre, pero al mismo tiempo sin perder pie en esa realidad. Lo que dice es que dicha realidad ha de estar iluminada por la luz de las ideas. No hay en él asomos de interpretar el mundo como el mal, pero propone que el mundo es algo que el hombre ha de ordenar. La *República* y las *Leyes* testimonian de sobre que toda huída del mundo es ajena al genuino pensamiento de Platón.

De rechazo, resulta al mismo tiempo salvada la oposición entre los filósofos para quienes sólo cuenta la naturaleza y los que sólo toman en consideración al hombre. Platón no pierde de vista ninguna de las dos cosas, si bien pone en primer plano —sobre todo al principio—, como Sócrates, la preocupación poco menos que exclusiva por el hombre, que es la que no deja de privar en su obra. Como los sofistas, Platón se interesa en última instancia por el hombre, pero no de manera que el hombre haga su ley, como quería Protágoras. El hombre de Platón está sometido a las leyes divinas, a la sociedad humana, a las leyes naturales. Y su misión es crear la armonía, como era también el ideal de los pitagóricos. Los números, que tanta importancia tuvieron entre los pitagóricos, van ocupando en las últimas fases de la obra de Platón cada vez más lugar. Pero Platón se guarda de lanzarse a las

fantásticas especulaciones de los pitagóricos y no deja que el pensamiento matemático ocupe el sitio de las ideas metafísicas.

El centro del pensamiento de Platón lo ocupaban las ideas. En este mundo sólo nos es permitido percibir cosas cambiantes y caducas. ¿Cómo es pues posible alcanzar un conocimiento de validez perpetua? ¿No es en efecto así como lo bueno, lo bello y lo verdadero es verdadero, bello y bueno para todos y en todo tiempo y latitud? Hay, pues, contradicción entre lo mutable, que es lo único que supo ver Heráclito, y lo inmutable, lo único que tuvo Parménides en cuenta. Ahora bien: ¿es esta contradicción de tal naturaleza que lo uno excluya forzosamente a lo otro? ¿O existe en realidad lo cambiante y lo inmutable a un tiempo, pero cada uno a su nivel? Y platón propone como solución dar carta de naturaleza a la realidad de lo cambiante y a la necesidad de la perpetua validez.

Entramos en el conocimiento de lo cambiante por la observación, mas inmutable sólo nos entra por el pensamiento. Lo cambiante es la realidad del mundo en que vivimos observando desde las ventanas de nuestros sentidos. Pero si queremos alcanzar por el pensamiento lo inmutable, resulta ser esta realidad una reproducción muy deficiente. Por la observación veremos multitud de triángulos distintos entre sí, por ejemplo; mas por el pensamiento que nos representaremos el triángulo tal cual es: eterno e incambiante. De la misma manera podemos observar cosas bellas y buenas acciones, pero la belleza y la bondad no podemos captarlas más que por vía del pensar. Ahora bien, el hombre forma parte tanto del mundo de la observación como del mundo del pensamiento. Y su misión consiste en elevarse, del mundo de la obser-

vación, al del pensamiento, que en esencia no es otra cosa que un contemplar ideas (*idea, eidos*).

Las ideas son, pues, imágenes que orientan nuestra actividad pensante. Pero no son imágenes que hemos de inventar, sino que se nos presentan a nuestro pensamiento tal cual son por toda eternidad y en toda inmutabilidad. Si todo hombre es distinto de los demás es porque cada hombre forma parte, a su manera, de la idea hombre. Esta idea es eterna e inmutable, pero ningún hombre puede hacerla plena realidad. De ahí las diferencias de complexión corporal y de carácter, como también se explican así la mortalidad y la mudanza de los hombres.

Puesto que las cosas observables tienen parte de su imagen matriz u original en las ideas, la observación evoca el recuerdo de las ideas presentes antes de esta vida.

Platón afirmaba que si el hombre quiere alcanzar la verdad, tiene que renunciar a todo lo corporal, a lo sensible, cerrar los ojos y los oídos, ahondar en su meditación interior y tratar de "recordar" lo que su alma inmortal contempló alguna vez en el mundo de las ideas. Tal es la mística doctrina de la "anamnesis", de la "reminiscencia", que parte del reconocimiento de que el alma es independiente del cuerpo y del mundo exterior circundante, doctrina que descansa, a su vez, en la fe de la inmortalidad del alma. Esto presupone que alma y cuerpo son dos realidades separables y distintas. El alma tiene una existencia propia, pero mientras la vida dura está cautiva en el cuerpo. El afán de conocer y saber por la contemplación de las ideas es por lo tanto un liberarse del cuerpo cuyas pasiones hay que sojuzgar. La idea suprema es la de lo Bueno, de la que todas las demás

sacan cognoscibilidad. El alma que se afana por tener presente esta idea suprema en esta vida, se regocijará aún después de la muerte en su contemplación, como antes de reunirse con el cuerpo. Luego, previda e inmortalidad se corresponden: la vida en la tierra no es más que un episodio transitorio.

Platón insiste en el hecho de que el hombre está tan enfrascado en el mundo de la observación que se le hace sumamente difícil elevarse al mundo de las ideas. Para conseguirlo necesita hacer un gran esfuerzo espiritual que quebranta todas sus costumbres de vida y del cual pocos son capaces. Tanto más cuenta que el pensador está rodeado de gentes que no le comprenden y le consideran un caso raro. La sociedad tiende a mantener al hombre en el mundo efímero de lo perceptible. Platón acostumbraba a ilustrar los puntos claves de su pensamiento con un cuento o un mito. Y para representar de una manera plástica la contradicción entre el mundo variable en que se encuentra el hombre con toda naturalidad, y el mundo invariable de las ideas que sólo a costa de un gran esfuerzo puede alcanzarse, inventó el famoso mito de la caverna con el que empieza el séptimo libro de *Republica*.

En una caverna se encuentran unos prisioneros de tal manera encadenados que sólo pueden ver el muro del fondo de la cueva. A la entrada arde una hoguera y entre las llamas y los cautivos hay una tapia a lo largo de la cual pasa gente llevando toda clase de objetos. Los cautivos no ven, pues, en el muro de fondo de la caverna, más que las sombras de ellos mismos y de los objetos que llevan los que pasan. Si estos prisioneros no hubiesen visto otra cosa, ¿no pensarían que estas sombras constituyen la verdadera realidad?

Pero si alguien suelta a uno de los cautivos y le da media vuelta de modo que vea la luz de la hoguera, ¿no tendrá lo que ahora observa por más verdadero que las sombras que antes veía? Pues no, claro, porque sus ojos no podrían resistir la luz y se volvería hacia el fondo. Y si se le saca fuera de la gruta a la plena luz, es evidente que el resplandor para él tan intenso no le dejará ver nada. Si se quiere que el cautivo sea capaz de ver el mundo real, habrá que acostumbrarle a la luz poco a poco. Y mientras no se haga así, tomará las sombras por el mundo verdadero.

Habituándose poco a poco el prisionero a la luz se sentirá dichoso de poder ver el sol y percibir la realidad verdadera y llorará la suerte de sus ex compañeros de cautiverio. Pero suponiendo que se le hiciera regresar a su anterior estado, vería peor que los demás que han permanecido siempre en la caverna y éstos se burlarían de él por haber estropeado su vista saliendo y hasta resistirían si alguien quisiera liberarlos.

Pues al hombre le ocurre otro tanto. Está familiarizado con el perecedero mundo de la observación. Y no está dispuesto a creer en el que dice que existe una realidad y una verdad más altas que las de este mundo. Y si está dispuesto a creerle tendrá que recorrer un largo y penoso camino hasta conseguir la verdadera visión de la realidad. Y una vez alcanzada que sufrir que las gentes le consideren como un ser extraño, fuera de este mundo. Porque el hombre está tan seguro de su percepción que sólo con penas y trabajos logra darse cuenta de que existe una verdad más alta que la que le apuntan sus sentidos.

En su obra posterior pasa Platón revista a las objeciones que pueden hacerse a la teoría de las ideas, ade-

lantándose a las que más tarde habrá de aducir Aristóteles. Despliega, pues, todos sus esfuerzos por ahondar y concretar su doctrina de las ideas y, sin dejar de ser el centro el hombre, va confiriendo más lugar a las matemáticas y a las ciencias naturales. En *Timeo*, libro que ha influido tanto en la Edad Media, nos da Platón su cosmología. El movimiento circular de los astros revela el orden perfecto del macrocosmo; y el hombre, el microcosmo, ha de imitar ese orden en sí mismo. Donde mejor se hace patente que los esfuerzos de Platón por elevarse a un mundo sobrenatural no significan en absoluto una fuga del mundo es en sus dos más grandes obras, *La República* y *Las Leyes*, en las que ha tratado de dar la forma más ideal posible al mundo concreto humano. Ahora bien, Platón tiene siempre presente que lo perfecto no es de este mundo y, por lo tanto, que no se trata de perseguir en vano el Estado ideal, sino de lograr el mejor Estado posible.

Como para todos los griegos de la gran época de Grecia, también para Platón la ética y la filosofía del Estado andan muy estrechamente unidas. Ya que las obligaciones morales del hombre están tan trabadas con su ciudadanía, con su condición de miembro de la ciudad-Estado, de la polis. Una vida humana sólo cobra valor por la activa participación en la vida de la polis. De ahí que, a causa de esta relación, una concepción del Estado no puede ser otra cosa que una concepción de la ética de sus miembros y de rechazo: la ética del ciudadano nos retrotrae a una concepción del alma humana. Platón ve el alma como prisionera en el cuerpo y no la ve, como después la verá Aristóteles, como un principio simple, sino como un alma triple.

La parte superior del alma es la inteligencia, orientada

a ver y sorprender las ideas y que asume la dirección de toda la actividad humana, cuando ésta sigue un buen orden. Enfrente tenemos a la parte del alma que alberga el instinto sexual y otros instintos. Esta parte en sí mismo desordenada y ha de ordenarla la inteligencia. Pero ésta puesta en orden no puede llevarla a cabo la inteligencia sin la ayuda de la parte media del alma, la que abriga a los sentimientos superiores: ambición, valor, ira justiciera, etc. Luego la inteligencia procura dominar los sentimientos inferiores mediante los sentimientos superiores sobre los que tiene un dominio inmediato. De aquí saca Platón consecuencias sumamente importantes para la educación. La educación no es tan sólo una cuestión que incumba exclusivamente a la inteligencia, sino que depende mucho de la dirección adecuada de los sentimientos superiores. Estos han de estar formados de modo que remitan espontáneamente a la inteligencia y sean capaces a su vez de dirigir a los sentimientos inferiores. La inteligencia sola es impotente y ha de ser auxiliada por una correcta orientación de las riendas en el paso de los sentimientos superiores. Estos sentimientos pueden despertarse en la educación por el ejercicio del arte, de la poesía y de la música. Las relaciones entre las tres partes del alma las simbolizan Platón en el mito del auriga que describe en Fedro. La inteligencia es el auriga que conduce a dos caballos, de los cuales uno (los sentimientos superiores) está lleno de buena voluntad, pero el otro (los sentimientos inferiores) le lleva siempre la contraria. Gracias a su buen caballo, el auriga puede mantener al malo en brida y hacerle tirar como es necesario para que el carro avance ligero.

La ética y la política de Platón son consecuencia de su metafísica; el fin último del alma que ha caído y se ha encarnado en un cuerpo es purificarse de la

materia y elevarse a la pura y serena contemplación de las ideas, liberarse de las sombras, y buscar lo que realmente es. Para lograr esta purificación que permite el ascenso a la contemplación, es preciso adquirir y practicar la virtud. La virtud es, para Platón, la armonía del alma, un estado de tensión de las diversas partes del alma y una justa proporción entre ellas. Al ánimo o apetito noble corresponde la fortaleza virtud que lo estimula y mantiene vigoroso y esforzado; el apetito inferior o pasión debe ser refrenado por la templanza; la razón debe ser guiada por la prudencia, virtud del recto y ponderado juicio; la armonía, en fin, de estas partes del alma constituye para Platón la virtud de la justicia. Las almas que por la virtud y la contemplación ascienden a la esfera inteligible, transmigran al morir a seres superiores, o se liberan. Las que se enlodan, en cambio, en los bienes y placeres materiales, reencarnan en animales inferiores más alejados del mundo inteligible. Platón hereda de los pitagóricos esta idea de la metempsícosis.

En política, supone Platón que la polis o ciudad ideal debe construirse a imagen del hombre y realizar en cuanto pueda la idea de hombre, es decir algo superior al hombre concreto, material. A cada una de las partes del alma corresponderá una clase de la sociedad: a la pasión o apetito inferior, el pueblo, encargado de los trabajos materiales y utilitarios; al ánimo, los guerreros o defensores; a la razón, los filósofos, que deben ser los directores del Estado. Cada clase debe ser guiada por la virtud correspondiente: el pueblo por la templanza, los guerreros por la fortaleza, los sabios por la prudencia.

Esta idea orgánica y estamentaria (por clases) de la sociedad pasará, como veremos, a la sociedad cristiana de la Edad Media, que se contruirá de acuerdo con estos cánones, previamente cristianizados.

Podemos apreciar por medio del siguiente esquema la articulación interna del pensamiento de Platón, en psicología, en ética y en política:

<u>Mito</u>	<u>Psicología</u>	<u>Ética</u>	<u>Política</u>
Caballo negro.	Apetito	Templanza	Pueblo
Caballo blanco.	Animo	Fortaleza	Guerreros
Auriga moderador	Razón	Prudencia	Filósofos
<u>Carro alado</u>	<u>Alma</u>	<u>Justicia</u>	<u>Ciudad</u>

La filosofía de Platón constituye, en fin, un primer e ilustre esfuerzo por superar el antagonismo y la parcialidad de Heráclito y Parménides. La experiencia sensible y la inteligible se salvan en él con la admisión de dos mundos, aunque uno de ellos sea el verdadero y confiera su ser y sentido al otro.

Sin embargo, la concepción filosófica de Platón deja planteados problemas de no fácil solución, cuestiones difícilmente comprensibles que no se sabe cómo admitir; ante todo la pluralidad y diversidad de ideas en el cielo empíreo; si la diferenciación de las cosas procede de la materia, y las ideas en aquel lugar superior son simples y no materiales, ¿cómo se diversificarán? Más bien parece que tendría aquí razón el viejo Parménides al admitir sólo una idea, la de ser o de Dios. En segundo lugar, no resulta fácilmente comprensible la idea de **participación**; compréndese muy bien lo que es participar en algo material, una comida, por ejemplo; cada comensal se lleva una parte y de este modo participa. Pero en algo espiritual, simple, ¿qué participación cabe, en un sentido entitativo, constitutivo del ser? Por último, ese concepto de materia, que parece ser algo puramente

negativo, mera limitación, ¿cómo concebirlo? Todo lo que es y actúa ha de tener algún género de entidad.

El patrimonio de Platón se ha conservado cuidadosamente en la Academia por él fundada, lo cual no es óbice para que más tarde se hagan sentir en esta institución aientos escépticos y eclécticos. Pero tanto la obra personal de Platón como la de la Academia han sido de un interés e importancia incuestionables para el desarrollo de la filosofía y la astronomía. En la Academia se opera por primera vez la división de la filosofía en lógica, física y ética.

Estas serán las cuestiones que Platón —que dio un paso de gigante en el pensamiento humano— hubo de dejar planteadas a la especulación posterior, concretamente a su discípulo Aristóteles.



1020115207

ARISTÓTELES

Aristóteles (384-332 A. de C.) fué, sin duda, el fruto intelectual más grande de aquella civilización refinada, especialmente idónea para la filosofía, verdadera "edad dorada" de la cultura humana. Espíritu profundísimo e investigador incansable, no poseyó en tan alto grado las condiciones literarias y poéticas de su maestro Platón, pero supo continuar la obra de éste con un rigor y profundidad que hicieron de su filosofía algo considerado durante siglos como definitivo.

En la primera parte de su vida, Aristóteles pertenece a la **Academia**, escuela filosófica fundada por Platón que prolongará su vida hasta el siglo VI después de Cristo. Muerto su fundador, Aristóteles sale de Atenas para ocuparse de la educación del hijo del rey Filipo de Macedonia, el que habría de ser Alejandro Magno, unificador de Grecia y conductor de sus ejércitos hasta la conquista de un dilatado imperio. Pero el dominio macedónico y el imperio de Alejandro no representan el apogeo de Grecia, sino su decadencia. El genio griego creó la organización democrática de ciudades independientes, y tal fue el régimen político de sus mejores tiempos. Alejandro no era ya espiritualmente un griego, y su dominio, que introdujo la relación de soberano a súbdito, y su imperio que, sometió a pueblos extraños, representaron la ruina del ambiente griego en sus más originales raíces y precipitaron su fin. Son curiosas las relaciones que el azar dispuso entre el más alto representante del genio griego y Alejandro de Macedonia. Nunca llegaron a entenderse; hablaban lenguajes diversos y la disensión no tardó en surgir. Vuelto a Atenas, funda Aristóteles una institución similar a la Academia, el **Liceo**, en la cual ejercitó un fecundo magisterio. Cundió en el Liceo la costumbre de dialogar paseando por un jar-

dín, por lo que se le llamó también **Peripato** —que significa paseo— y peripatéticos a los discípulos y seguidores de Aristóteles.

Entre las obras que más destacan en Aristóteles está su **Metafísica**, obra que condensa la concepción aristotélica del ser y prolonga el pensamiento filosófico en el punto en que lo dejamos. Aristóteles dio a este tratado el nombre de **Filosofía Primera**; el de metafísica le adivino después, en razón del lugar que ocupaba en su obra, detrás de la física. Esta **Filosofía Primera** es, según su propia definición, la ciencia del ser en cuanto ser, es decir, la ciencia que resulta del tercer grado de abstracción.

Comienza Aristóteles admitiendo con Platón un universal que es causa de las perfecciones de las cosas, es decir, de que sean esto o aquello. Pero este universal no está para él en un mundo superior y distinto, sino en las cosas mismas, como uno de los principios metafísicos que las constituyen. En la realidad sólo existen para Aristóteles las cosas individuales, concretas, lo que él llama **sustancias**. Pero estas sustancias realizan, cada una a su manera, un universal o modo de ser general, la **esencia**, aquello que la cosa es, y cuyo ser comparte con los demás individuos de su misma especie.

Así, por ejemplo, sólo existen real y separadamente hombres concretos, diferentes, pero todos realizan el mismo universal **hombre**, que es su esencia común. Esta individualidad y esta universalidad que se dan unidas en las cosas materiales concretas se explican, según Aristóteles, por dos principios físicos, que él llama **materia y forma (ulé y morfé**, en griego, de aquí el nombre de hilemorfismo que se da a esta teoría).

La **forma**, heredera de la idea platónica, es "un prin-

cipio universal, causa de las perfecciones específicas de un ser, y origen de inteligibilidad". La forma —**hombre, caballo, justicia**—, hacen que este hombre ese caballo, aquel acto justo, sean lo que son: hombre, caballo, justicia. Además, por la forma comprendemos las cosas: comprender algo es, como veremos, a modo de una iluminación de su forma que realiza el entendimiento. Lo que las cosas tienen de puramente individual es incomprensible intelectualmente; el individuo sólo es accesible a la experiencia sensible.

Imaginemos una familia a la que ha llegado un pariente que residió siempre en América. Un miembro de la familia va al puerto a recibirle. Los restantes miembros sienten viva curiosidad por el que acaba de llegar. Para satisfacerlos, el familiar que se destacó les habla por teléfono intentando explicarles cómo es. Les dirá, por ejemplo, que es alto, moreno, de edad mediana, etcétera. Es decir, destacará de él varios conceptos universales generales, y, con ello, podrá comunicar quizá a los ausentes una idea aproximada; pero, aunque pasara toda su vida expresando rasgos diferenciales de la personalidad del recién venido, no lograría transmitir la imagen concreta, viva, real, que él adquirió en un instante con sólo verle. La individualidad es impenetrable a la razón e inexpressable, por tanto; la intelección se realiza siempre por medio de lo universal.

La **materia prima** es, en cambio, "un principio pasivo, inerte, origen de la individuación". Por la materia los seres se individuán, se hacen esta cosa concreta, diferente, **ella misma**. La materia no es ya para Aristóteles algo meramente negativo —limitación de ser— como era Platón, sino un principio o causa del ser que, comunicándose, fundiéndose con la forma, da lugar al ser existente o sustancia.

Un carpintero, por ejemplo, construye mesas de acuerdo con una idea o esquema que posee. La forma de esos objetos será esa idea con arreglo a la que fueron hechos. Si ese carpintero tiene que transmitir a otro la idea de su mesa, con que lo haga una vez, si lo hacen bien, será suficiente; la repetición sería prolijidad innecesaria; lo mismo acontece con todas las ideas y objetos inteligibles. En cambio, si lo que debe transmitirse o entregarse son las mesas mismas, que sean todas iguales, no dará lo mismo que sea una o que sean cien. Se trata ya de sustancias diferentes, realizadas en materia, individualizadas por ella. Trátemos de llegar a ver qué es esto que Aristóteles llama **materia prima**. Si preguntamos al carpintero, nos dirá que "su materia prima" es la madera, y si al herrero, que el hierro; sin embargo, esto no es todavía la materia prima filosófica, porque hierro y madera son también sustancias existentes que tienen una forma, lo que diferencia la madera del hierro. Materia prima será el sustrato común de ambas cosas, un algo indeterminado, incognoscible por principio, que, penetrándose con la forma, depara al ser que existe su concreción individual.

Materia y forma son las dos primeras causas del ser, que Aristóteles enumera; explicar un ser —dice— es dar cuenta de las causas que han intervenido en su existencia. Estas son cuatro: causa material, formal, eficiente y final; Imaginemos una estatua de Julio César. Podemos decir que depende o es efecto de estas cosas: de la idea de Julio César que el escultor poseía y que imprimió al mármol (causa formal); del mármol mismo, sin el cual no habría estatua (causa material); de la acción del escultor, que con su escople y su martillo sacó de su indeterminación a la materia (causa eficiente), y del fin que el escultor se propuso al hacer la estatua (agradar a César, ganar

dinero, realizar la belleza. . .) (causa final). a las dos primeras causas les llamó Aristóteles intrínsecas porque actúan desde dentro, penetrándose, para la producción del ser; las otras dos son extrínsecas: la eficiente es la acción —causa impulsiva— de que es capaz de ser ya existente; la final se opera a través de la mente del que obra, que conoce el término de la acción y en vista de él —atractivamente— obra.

Esta causa final no se da sólo, según Aristóteles, en la acción del inteligente, sino que también se halla impresa en la naturaleza. La forma de los seres tiende en ellos a su propia perfección, abriéndose paso a través de la limitación, de la imperfección, que le imponen la materia y la individualidad. Por ello, los seres poseen tendencias naturales y unos tienden hacia otros, ya que, así como todos tienen una primera fraternidad en el ser, poseen otras afinidades que los hacen mutuamente perfectibles, por una ley universal de armonía que preside al Cosmos. Unos tienden a su fin ciegamente, como acontece en las afinidades químicas de los cuerpos, por ejemplo; otros instintivamente, como los animales, conociendo su objeto, pero no la razón de apetecerlo; otros, en fin —los hombres—, racionalmente, libremente, conociendo la razón de apetibilidad y pudiendo, al no estar determinados por los objetos mismos, apartarse de su cumplimiento en razón de otros motivos inferiores. De aquí que la finalidad no sea sólo un modo de apetecer y de obrar los seres dotados de conocimiento, sino que está impresa en las formas mismas (**entelequias**) y en el orden general del Universo.

Complementa a esta teoría de las causas del ser otra sobre los principios del devenir universal, sobre el movimiento en general. Recordemos que los dos problemas primeros que movieron al hombre a filosofar

fueron la pluralidad de los seres y el movimiento, esto es, el cambio, la caducidad de las cosas. La teoría de la materia y la forma respondía al primero de estos problemas; la que vamos ahora a ver, al segundo. Trátase de la teoría de la **potencia y el acto**, que es central en el pensamiento de Aristóteles.

Parménides, como recordamos, no admitía el movimiento, porque oponía el ser al no-ser y rechazaba éste por impensable. Pero entre el ser y el no-ser hay más que mera oposición, hay contrariedad; cabe entre ambos un tercer término; el ser en potencia. Lo que no es todavía, pero puede llegar a ser, la **capacidad de ser**. La potencia es ser comparado con la nada; no-ser, en comparación con el ser. Pues bien, todos los seres de la naturaleza contienen una mezcla de potencia y acto; poseen un ser actual-acto- y multitud de disposiciones —potencias— que serán, o no, actuadas (realizadas) durante su existencia. El **movimiento** es, precisamente, el tránsito de la potencia al acto, la actualización de potencias.

Y el movimiento —el cambio— es el modo de existir de todas las cosas naturales por razón de su mismo ser, que es mezcla de acto y de potencias que han de ser actualizadas sucesivamente, en el tiempo. Supuesto que la materia es por sí inerte y no puede moverse a sí misma, este mundo en movimiento ha de ser movido por un primer motor inmóvil —acto puro—, que es lo que Aristóteles entiende por Dios. Por este camino filosófico llegó Aristóteles al conocimiento de un solo Dios (monoteísmo), acto puro y ser necesario, que tanto se aproxima al Dios del Cristianismo. Alguien le llamó por esto “cristiano preexistente”. Claro que el Dios de Aristóteles es sólo un Dios filosófico que nada sabe del Dios personal cristiano, ni siquiera del concepto de creación en el tiempo —pues supo-

nía al mundo existente desde siempre, aunque dependiendo de Dios—, ni mucho menos de la idea de providencia.

A la luz de esta teoría del acto y la potencia puede Aristóteles dar una respuesta a las "aporías" u objeciones de Zenón de Elea contra la posibilidad del movimiento. Aquiles sí puede moverse porque la distancia que ha de recorrer sólo potencialmente es divisible en infinitos puntos; en acto no existe tal infinito, sino solo un segmento limitado y concreto. Aquiles adelantará, si se lo propone, a la tortuga porque en aquel razonamiento, al suponer una e infinitas veces el punto a donde llegará para afirmar en él que la tortuga habrá avanzado más, descompongo el movimiento en infinitas situaciones inmóviles y el espacio en infinitos puntos, pero ni éste es divisible más que en potencia, ni el movimiento se compone de inmovilidades, sino que es un modo de ser distinto e irreducible; el tránsito de la potencia al acto. Y, comparados movimientos, puede uno muy bien superar a otro.

Procede después Aristóteles a hacer una división del ser en grandes grupos, lógicamente trazados, en los que se distribuya toda la realidad. A esta división dió el nombre de **Categorías**. Divídense, ante todo, las cosas en **sustancia y accidente**. Es sustancia lo que existe en sí, accidente lo que requiere de otro para existir en él. Así, una mesa, un árbol, son sustancias; pero el color blanco, la bondad, el reír, son accidentes porque no se dan solos, aislados, sino en otro, en algo que es blanco, que es bueno o que ríe. Los accidentes se dividen a su vez en **cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, lugar, tiempo, posición y estado**. Si a ellos se antepone la sustancia tendremos las diez categorías aristotélicas, que son como grandes casilleros en los que entran todas las cosas. Sírvanos de

ejemplo esta frase descriptiva. El gran (cantidad) caballo (sustancia) castaño (cualidad) de Alejandro (relación) está (posición o pasión) comiendo (acción) ensillado (estado) por la mañana (tiempo) en el patio (lugar).

Más allá de estas categorías o géneros supremos de las cosas no se puede alcanzar más que un concepto más general, que los abarca de un modo especial: el concepto de **ser**. Este concepto ha de captarse con una gran finura conceptual, pues sólo así puede hacerse compatible con esa nuestra doble experiencia cognoscitiva, y con el dualismo que requiere el hecho de que seamos libres para obrar. La noción que, según Aristóteles, debe tenerse del ser nos servirá para recapitular sobre el planteamiento que del problema metafísico hicieron Heráclito y Parménides.

Según su modo de aplicarse, un término (que es la expresión del concepto) puede ser unívoco, equívoco o análogo. **Unívoco** es aquel término que se emplea siempre en el mismo sentido; cuando digo reloj, por ejemplo, significo siempre lo mismo. Es **equívoco**, en cambio, aquel otro que se emplea en sentidos totalmente diversos. Así, el término **vela**, que puede aplicarse a la vela de un barco o a una bujía de cera. Es **análogo**, en fin, aquel que se refiere a cosas diversas, pero no totalmente heterogéneas, sino derivadas de una significación original. El término **alegre**, por ejemplo, si lo aplica a un paisaje quiero decir que **produce** alegría; si a un rostro que **expresa** alegría; si a un carácter, que **es** alegre; cosas todas diversas, pero emparentadas entre sí, análogas.

Pues bien, la noción de ser no debe concebirse como unívoca ni como equívoca, sino como análoga. "Ser—dice Aristóteles— se dice de muchas maneras". No

se dice lo mismo de la sustancia que del accidente, de la potencia que del acto, de Dios que de las cosas naturales. Tampoco se dice de modo totalmente diverso, sino según un principio de analogía. Sólo partiendo de esta concepción se puede, según Aristóteles superar los primeros y fundamentales escollos del filosofar y salvar la posibilidad de una metafísica que se adapte a la realidad tal como es y contenga así perspectivas de progreso. La concepción equívoca del ser da origen al escepticismo; esto aconteció a Heráclito, que, teniendo ojos solamente para la infinita diversidad de las cosas, no reconocían ningún valor real a los conceptos universales ni, menos, al concepto de ser, y veía en ellos solamente modos artificiosos y equívocos de llamar a las cosas. La concepción unívoca conduce, en cambio, al monismo (doctrina que admite un solo ser) o al panteísmo. Este fue el caso de Parménides. Reconociendo un solo modo de ser, un concepto de ser unívoco, no podía concebir límite o diferenciación alguna para la variedad de los seres, y hubo de afirmar en consecuencia un solo ser eterno, infinito e inmóvil. Ambas concepciones, que, como dijimos, se traducen prácticamente en un quietismo tan ajeno al espíritu occidental y al griego en particular, se superan en el pensamiento de Aristóteles con esta forma radical de captar el ser que permite su posterior contracción a modos y categorías diversos de ser y de obrar.

Veamos ahora cómo a la luz de estos principios concibe Aristóteles al hombre.

Esto que llamamos **hombre** es para él una unidad sustancial, no una mera y episódica unión accidental del alma y cuerpo, como en Platón. En su seno supone Aristóteles que hace el alma papel de forma y el cuerpo de materia. No será así posible la preexistencia

ni la trasmigración de las almas. Esta doctrina de la unión sustancial es, sin duda, la que más responde a los hechos, esto es, a la estrecha solidaridad en que se encuentran en nosotros los fenómenos psíquicos y los fisiológicos.

La concepción aristotélica del conocimiento responde, asimismo, a su metafísica. El espíritu individual, que no ha preexistido en el Cielo de las Ideas, adviene a este mundo limpio de todo conocimiento, pura potencia que ha de ser actuada en el existir. El conocimiento se inicia a través de los sentidos; quien esté privado de sentidos no puede adquirir ninguna vida psíquica. Pero el conocimiento intelectual, aunque parta del conocimiento sensible, es algo superior y distinto, algo que no posee el animal. Es un **leer dentro (intus-legere)**, un poder penetrar en el interior del objeto e iluminar en él su forma para lograr esa reproducción en la mente que es lo que se llama idea o concepto. Puede compararse la función del entendimiento a la que en los cuerpos ejercen los rayos X: una iluminación interior, el descubrimiento de una realidad profunda que no es accesible a los sentidos. Merced a esta facultad puede el hombre traspasar la esfera de las cosas concretas o individuales en que se mueve el animal para penetrar en el mundo inteligible de las esencias universales, mundo que le permite un modo superior de existir, de relacionarse y de progresar.

También se halla en relación con su teoría general del "Universal fundado en las cosas mismas" la concepción política que sostiene Aristóteles. El principio básico en que se asienta es la afirmación de que el **hombre es social por naturaleza**, que es "un animal político". La sociabilidad brota del hombre concreto; su más profunda naturaleza le lleva a vivir en so-

ciudad. Quiere esto decir que la sociedad no debe concebirse como algo ajeno al individuo: ni como el fruto de un acuerdo o convención con sus semejantes, ni tampoco como algo primario y subsistente por sí que determine el ser de los individuos como el todo determina a sus partes. La sociedad es algo real, pero que brota del hombre concreto, al cual perfecciona y prepara un medio vital necesario.

Al ser la sociedad un hecho de la naturaleza humana, no sólo están representadas en sus clases las facultades del alma, como suponía Platón, sino que se construye respondiendo a los dos estratos reales que comprende el ser humano: la racionalidad y la animalidad, el intelecto y el instinto. Consecuente con esto, rechaza Aristóteles los intentos de constituir una ciudad ideal por medios exclusivamente racionales; antes bien, se atiene a la experiencia de los regímenes políticos históricos y existentes para determinar su valor y sentido. Divide así las formas de gobierno en monarquía, aristocracia y democracia, según que el poder rector resida en uno solo, en el grupo de los mejores o en la totalidad del pueblo. A esas formas **justas** de gobierno en que el poder se ejerce para su fin natural, que es el bien común, se oponen las **injustas**, en que se ejercer en beneficio de los propios gobernantes: tiranía, oligarquía y demagogia: a lo que es lo mismo, gobierno arbitrario de uno solo, de unos pocos no seleccionados, y de los peores instintos, o la más baja fracción del pueblo. El mejor régimen es para Aristóteles la monarquía, porque puede ejercerse con la eficacia y responsabilidad, que es patrimonio de la sustancia primera o individuo, ser real existente. El peor, la tiranía, poque es la corrupción del más noble. Sin embargo, el más perfecto régimen sería uno que armonizase las tres formas de gobierno. No puede olvidarse que Aristóteles propugna una coexis-

tencia natural de instituciones y clases que representan las facultades del hombre y sus necesidades sociales, autónomas en cierto modo, aunque aglutinadas por un poder rector. Así sugiere un régimen mixto que sea democrático en las instituciones inferiores, aristocrático en la minoría directora, monárquico en el poder supremo. Toda esta teoría ha ejercido una gran influencia a lo largo de la historia, tanto en las concepciones jurídicas (jusnaturalismo) como en las políticas.

Entre las obras que de Aristóteles se conservan hay que destacar en primer lugar, por su carácter introductorio, la **Lógica**, que él llamó **Organón** (o **instrumento**, instrumento del saber). Es notable el hecho de que esta compleja ciencia de la estructura interna del pensamiento fue descubierta y expuesta casi en su totalidad por Aristóteles. Toda la minuciosa doctrina de las formas generales del pensamiento (concepto, juicio y raciocinio) con sus clasificaciones, leyes y combinaciones, y toda la teoría de las formas particulares del pensamiento científico (definición, división, método), aparecen en el **Organon** aristotélico casi en la forma en que son estudiadas hoy mismo.

La lógica formal es una creación aristotélica, preparada es verdad por la retórica de los sofistas y la dialéctica del período de Platón. El meollo de la lógica de Aristóteles es la doctrina del razonamiento y la prueba (o la definición y la demostración). Para él, el razonamiento es primer término el silogismo, por el que se infiere de dos juicios emitidos, un tercer juicio concluyente. Mas para lograr una conclusión correcta es menester tener un conocimiento preciso de la naturaleza de los juicios. Hay juicios afirmativos y negativos, singulares, particulares y generales. Todos ellos pueden relacionarse entre sí de modos muy diversos.

Todo juicio supone conceptos, que son los elementos que lo forman. Y así resulta que todo juicio consiste en la unión o separación de dos conceptos (sujeto y predicado) por medio de un término asociativo o separador (cópula con o sin negación). Todo esto requiere, pues, una investigación de los conceptos, investigación que Aristóteles ha emprendido en varias obras, dando una clasificación de los conceptos que no es siempre la misma.

Para Aristóteles la ética es el arte de alcanzar el bien. El bien es el fin de todas las cosas que se persigue en el obrar. Ahora cabe preguntarse cuál es el bien propio del hombre que le hace distinguirse de los demás seres y cosas. Es el entendimiento. De tal modo que la actuación moral del hombre tiene su punto culminante en el puro pensamiento. Aquí reside la suprema felicidad, además, a la que aspira todo hombre, aunque se equivoque acerca de su naturaleza. Pero ese punto culminante sólo lo alcanzan los dioses; el hombre de la tierra no puede más que intentar acercarse a ese cenit con esfuerzo y procurando poner orden en su pensamiento hacia ese fin. En su filosofía social, Aristóteles es mucho más individualista y realista que Platón.

Aristóteles aporta a las cuestiones capitales del pensamiento filosófico una solución distinta que Platón, la de su espíritu empírico frente al especulativo de su maestro. Y la filosofía todavía oscila entre estas dos posturas, a pesar de los ingentes esfuerzos para reconciliarlas, tan soberbiamente logrados, de Plotino, de santo Tomás de Aquino y de Hegel. Después de haberse fugado Aristóteles, toma la dirección de la escuela ateniense Teofrasto († 287 A. de C.), quien realizó una labor importante, en especial en los terrenos de la historia, de la filosofía, de la ética y de la lógica. Pero bajo la dirección de sus sucesores, la escuela peripatética va desplazando más y más su interés por la filosofía hacia las ciencias positivas.

EL ESTOICISMO

Después de Aristóteles, la filosofía griega traspasa los límites del ámbito heleno para extenderse por todo el mundo conocido y civilizado a lo largo del Mediterráneo. Son causa de esta universalización, en primer lugar, el imperio de Alejandro, que difunde el conocimiento de la cultura griega por los pueblos conquistados, y la dominación de Roma, más tarde, que se apropia de esta misma cultura y la propaga por los dilatados horizontes de su imperio. Esta propagación coincide, sin embargo, con la decadencia de la filosofía griega. Del mismo modo que el imperio de Alejandro representa la muerte del ambiente político griego, la filosofía postaristotélica representa el ocaso del genio filosófico de aquel pueblo; una reducción de sus límites y la profundidad de sus planteamientos.

En Atenas, centro filosófico que irradiará ahora su influencia sobre todo el mundo clásico, aparecen, junto a la Academia y al Liceo, otras dos escuelas; la del Pórtico (Stoa, estoicismo) y la del jardín (epicureísmo) que dejarán tras de sí una larga influencia, mayor en el terreno práctico que en el especulativo.

Zenón de Citium (335-263 A. de C.) fue el fundador de una nueva escuela filosófica cuyos miembros compartían entre sí un pórtico o galería decorada con pinturas murales, de donde procede el nombre de escuela del Pórtico, y el de los estoicos que se dio a sus miembros. Pero Zenón no fue más que uno entre las varias figuras filosóficas de la escuela —ninguna de primer plano— que coexisten o se suceden en su seno: Cleantes, Panecio, Posidonio. . . La de mayor relieve, sin duda, será Séneca, que corresponde ya la prolongación romana del estoicismo. La doctrina hay que atribuirle, pues, a la escuela de un modo genérico.

Todo juicio supone conceptos, que son los elementos que lo forman. Y así resulta que todo juicio consiste en la unión o separación de dos conceptos (sujeto y predicado) por medio de un término asociativo o separador (cópula con o sin negación). Todo esto requiere, pues, una investigación de los conceptos, investigación que Aristóteles ha emprendido en varias obras, dando una clasificación de los conceptos que no es siempre la misma.

Para Aristóteles la ética es el arte de alcanzar el bien. El bien es el fin de todas las cosas que se persigue en el obrar. Ahora cabe preguntarse cuál es el bien propio del hombre que le hace distinguirse de los demás seres y cosas. Es el entendimiento. De tal modo que la actuación moral del hombre tiene su punto culminante en el puro pensamiento. Aquí reside la suprema felicidad, además, a la que aspira todo hombre, aunque se equivoque acerca de su naturaleza. Pero ese punto culminante sólo lo alcanzan los dioses; el hombre de la tierra no puede más que intentar acercarse a ese cenit con esfuerzo y procurando poner orden en su pensamiento hacia ese fin. En su filosofía social, Aristóteles es mucho más individualista y realista que Platón.

Aristóteles aporta a las cuestiones capitales del pensamiento filosófico una solución distinta que Platón, la de su espíritu empírico frente al especulativo de su maestro. Y la filosofía todavía oscila entre estas dos posturas, a pesar de los ingentes esfuerzos para reconciliarlas, tan soberbiamente logrados, de Plotino, de santo Tomás de Aquino y de Hegel. Después de haberse fugado Aristóteles, toma la dirección de la escuela ateniense Teofrasto († 287 A. de C.), quien realizó una labor importante, en especial en los terrenos de la historia, de la filosofía, de la ética y de la lógica. Pero bajo la dirección de sus sucesores, la escuela peripatética va desplazando más y más su interés por la filosofía hacia las ciencias positivas.

EL ESTOICISMO

Después de Aristóteles, la filosofía griega traspasa los límites del ámbito heleno para extenderse por todo el mundo conocido y civilizado a lo largo del Mediterráneo. Son causa de esta universalización, en primer lugar, el imperio de Alejandro, que difunde el conocimiento de la cultura griega por los pueblos conquistados, y la dominación de Roma, más tarde, que se apropia de esta misma cultura y la propaga por los dilatados horizontes de su imperio. Esta propagación coincide, sin embargo, con la decadencia de la filosofía griega. Del mismo modo que el imperio de Alejandro representa la muerte del ambiente político griego, la filosofía postaristotélica representa el ocaso del genio filosófico de aquel pueblo; una reducción de sus límites y la profundidad de sus planteamientos.

En Atenas, centro filosófico que irradiará ahora su influencia sobre todo el mundo clásico, aparecen, junto a la Academia y al Liceo, otras dos escuelas; la del Pórtico (Stoa, estoicismo) y la del jardín (epicureísmo) que dejarán tras de sí una larga influencia, mayor en el terreno práctico que en el especulativo.

Zenón de Citium (335-263 A. de C.) fue el fundador de una nueva escuela filosófica cuyos miembros compartían entre sí un pórtico o galería decorada con pinturas murales, de donde procede el nombre de escuela del Pórtico, y el de los estoicos que se dio a sus miembros. Pero Zenón no fue más que uno entre las varias figuras filosóficas de la escuela —ninguna de primer plano— que coexisten o se suceden en su seno: Cleantes, Panecio, Posidonio. . . La de mayor relieve, sin duda, será Séneca, que corresponde ya la prolongación romana del estoicismo. La doctrina hay que atribuirle, pues, a la escuela de un modo genérico.

La filosofía estoica, como toda filosofía de decadencia, comienza por una negación, por una actitud negativa. Combaten los estoicos, ante todo, la creencia platónica en un mundo separado de ideas, y también la afirmación aristotélica de unas esencias universales en el seno de las cosas, así como de todos los principios filosóficos: forma, materia, sustancias, etcétera. Sólo existen para ellos las cosas materiales, capaces de impresionar a nuestros sentidos. Este principio les hace desentenderse de la metafísica, aunque para ser consecuentes con su postulado materialista tienen que admitir cosas mucho menos verosímiles que las formas y esencias; así a todas aquellas realidades que se ven forzadas a admitir las adjudican naturaleza material: Dios y el alma, las virtudes, los sentimientos e incluso las acciones como el andar, el amar, tienen para ellos un ser corporal. La realidad universal es para el estoicismo objeto de la física, pero esta física tampoco tiene para ellos un valor en sí, sino que sirve sólo de supuesto previo a la ética, que es la única parte de la filosofía hacia la que muestran verdadero interés. El Universo material está penetrado por una fuerza o hálito divino, que conciben bajo la forma física de fuego, de modo que Dios es alma y razón del mundo. El acontecer universal es, así, necesario, fatal. Ni el azar ni la libertad existen más que como apariencia o ilusión. Toda acaece de acuerdo con las ideas seminales o germinativas con arreglo a las cuales Dios creó y vivifica el mundo.

Si, pues, esto es así, el hombre debe desentenderse de esa realidad panteística que sólo Dios comprenderá adecuadamente y ceñirse a la cuestión de qué actitud debe adoptar ante lo que de suyo es necesario.

Imaginemos que un hombre ha contraído una enfermedad incurable que, tras un proceso conocido de

desintegración orgánica, acarrea determinado género de muerte. El ha sabido su diagnóstico y, por ser médico, conoce perfectamente el proceso que necesariamente le espera y el desenlace irremediable. ¿Cuál será, en lo humano y personal, la única preocupación para este hombre? Puesto que es necesario admitir el destino que se impone, admitirlo dignamente, con elegancia; como diríamos aún hoy, en el lenguaje vulgar, estoicamente.

Este problema es el único que para los estoicos ofrece interés; lo que ellos llaman la **actitud del sabio**, entendiendo por sabio el hombre que obra con conciencia de su destino, de su situación en el mundo. Si la metafísica se disolvía para ellos en física, ésta viene a reducirse a una ética o doctrina de obrar sabiamente. Es característica general de todas las épocas de decadencia la falta de interés hacia lo especulativo y metafísico para limitarse sólo a lo práctico y humano.

El supremo bien para el hombre consiste, según los estoicos, en vivir conforme a naturaleza. El vulgo se afana tras las cosas, obedece a sus pasiones, se alegra o entristece por la varia fortuna. Pero esto es una conducta necia, opuesta al verdadero ser de la naturaleza, ya que cuanto sucede es lo único que podría suceder nada se puede evitar ni nada debe deplorarse. Todo cuanto existe en el Universo físico pertenece por entero al acaecer universal, divino; sólo un dominio queda al hombre: su propia interioridad, su espíritu, su libertad interior. Según un estoico, el principio de la moralidad estriba en distinguir lo que depende de nosotros de lo que nos es extraño. Según Zenón de Citium, el hombre debe aceptar esa fatalidad Universal, refugiarse en su interioridad, de la que podrá llegar a ser amo y señor, y organizarla según estricta consecuencia. Vivir consecuentemente es la forma de

responder con elegancia a esa certeza de la propia situación.

Los estoicos posteriores representan el ideal del sabio bajo el lema de libertad. Sólo el sabio, como los dioses, es libre. Esta libertad se define por relación a las dos esclavitudes que puede sufrir el hombre: los efectos interiores (o pasiones) y las cosas exteriores, la varía fortuna, las pasiones son impulsos que por su desmesura alteran el solemne orden universal. Son, por otra parte, engañosas, sin objeto, y causas de dolor y de menosprecio de sí mismo. El sabio las dominará no deseando nada: ésta es la apatía estoica, que debe lograrse por la auteridad y el ascetismo. Las cosas exteriores por otra parte, engañosas, sin objeto, y causas de dolor y de menosprecio de sí mismo. El sabio las dominará no deseando nada: ésta es la apatía estoica, que por otra parte, no depende de nosotros ni deben afectar a nuestra serena interioridad: el sabio debe lograr la imperturbabilidad y la autarquía absolutas. Practicando la apatía y la imperturbabilidad, el hombre adquiere la virtud y se convierte en sabio. Es característico el orgullo estoico, el desden del sabio hacia el vulgo que corre como dementado tras las sombras de lo que cree a su alcance, o se mueve como autómatas al servicio de las pasiones. Sólo el sabio se basta sí mismo, sólo el logra la autarquía. Sólo él, por fin, se penetra con el alma del Universo, identificándose —por vía práctica— con el ser verdadero e inmutable.

EL EPICUREISMO

Contemporánea de la escuela del Pórtico es otra escuela filosófica que fundó Epicuro (341-207 A. de C.) En Atenas, instalándola en el jardín de su propia casa, de donde el nombre de escuela del Jardín con que se la conoció. Su significación es muy semejante a la estoica, aunque en el lenguaje de hoy día se entienda —y no sin un fundamento— por epicúreo algo opuesto a estoico. Si esto evoca ascetismo, aquello sugiere una idea de refinamiento en el placer. Fácil nos será comprender cómo se hermanan y se oponen a la vez una y otra escuela.

Comparte Epicuro con los estoicos su aversión a las entidades metafísicas de Platón y de Aristóteles, para no admitir más que la realidad material y sensible. Esto le hace prescindir del plano metafísico y limitarse al cosmológico o físico. Aquí admite una concepción más lógica que la de los estoicos dentro de su principio materialista. No es que todas las cosas deban ser concebidas con una naturaleza material sino que no existen otras realidades que los átomos o partículas indivisibles de materia que, sometidas a una causalidad ciega y necesaria, producen cuanto hay. Concepción esta que renueva la teoría llamada atomismo que inició Demócrito. Nosotros imaginamos al mundo construido según un plan inteligente y suponemos que al obrar lo hacemos en vista de un fin y libremente. Nada más puramente ilusorio. Si los copos de nieve poseyeran conciencia podrían imaginar, en su caída muelle y pausada, que caen por su propia espontaneidad. El mundo es una inmensa estructura de átomos materiales sometida a leyes necesarias, como puede ser la lluvia o la nieve.

Con esto, pasa Epicuro al problema práctico de la

actitud que debe adoptar el hombre ante este acontecer necesario. La física no constituye para él más que una antesala de la ética, como sucedía a los estoicos. Pero en seguida se le plantea una grave dificultad para conciliar esta concepción física del Universo con la posibilidad de una ética. Toda ética se propone establecer unas normas —de obligación o de consejo— para el ordenamiento de la conducta. Ello supone la posibilidad en el sujeto normal —el hombre— de seguir las, de ajustar a ellas sus actos; esto es, la libertad. Si todo —incluso el hombre— es de naturaleza material y obedece a leyes necesarias, ¿qué objeto o utilidad podrán tener unas normas morales? Aquellos que actúan de ese modo —o aquellos que actúan de ese otro— lo harán porque así resulta de la casualidad universal. Unos serán **vulgo**, por ejemplo, y otros **sabios**, irremediablemente, por necesidad física. Pero a nadie se predique que obre de otro modo, porque toda autodeterminación es imposible. Pues bien, para conciliar la concepción determinista con la posibilidad de una ética, sostiene Epicuro una teoría tan curiosa como ilógica: lo que él llama el **clinamen**, o ligera inclinación de los átomos en su caída. Un hombre que cae desde lo alto de una casa no puede, ciertamente, evitar la caída una vez iniciada, pero puede imprimir un movimiento a su cuerpo que le haga caer algo más acá o más allá, en una postura o en otra. Algo semejante supone Epicuro que puede acontecer en los átomos materiales que integran nuestra alma, y en ello pretende fundar la posibilidad de una actuación moral y de una ética. Pero esto es en realidad un subterfugio basado en una mera comparación, ya que el determinismo universal o lo es realmente, o, si tiene el más ligero fallo, desaparece como tal y ha de admitirse la indeterminación y la libertad por restringido que sea su campo.

Con esto Epicuro resuelve el problema práctico de la

Sentadas estas premisas, se pregunta Epicuro cuál será el fin que el hombre puede y debe alcanzar en esta vida, es decir, la dirección en que el hombre debe lograr esta desviación o **clinamen** en su caer a lo largo de la existencia. Y la respuesta no ofrece para él ninguna duda; es un hecho de experiencia evidente, que todos los hombres han tenido siempre, consciente o inconscientemente, acertada o erróneamente, hacia el **placer**. Esto para Epicuro es un hecho indudable que debe admitirse sin más. Ciertamente que los hombres trabajan y buscan cosas que no son el placer mismo, pero se trata sólo de medios para mantener la vida —condición del placer futuro— o para procurarse fuentes de placer. Todo en la vida del hombre tiene valor de medio, menos el placer, que tiene valor de fin. La dificultad fundamental con que los hombres chocan para llevar una vida serena y verdaderamente natural que busque directamente el placer que, en el fondo, todos buscan, estriba en un temor que le persigue de por vida: el que nace de la creencia en la justicia de Dios y en el más allá. Pero en esta estructura material **regida por casualidad mecánica no hay sitio para la acción de los dioses. Estos, existen, según Epicuro, pero llevan una existencia feliz en el lejano Olimpo, sin preocuparse para nada de los hombres. El alma, por otra parte, es una especie de burbuja material que se disuelve en la nada al morir el hombre. Tampoco la muerte misma debe temerse, porque mientras vivimos no está ella presente, y cuando ella llega, ya no estamos nosotros.**

Parece, pues, que el camino del placer está abierto para el hombre y desembarazado de toda traba religiosa o filosófica. Epicuro comienza así haciendo abierta profesión del más alegre **hedonismo**, que es aquella doctrina ética que establece el placer (**hedoné**) como valor supremo. Mas he aquí que, acto seguido,

tiene que enfrentarse con la terrible antítesis de todo hedonismo: cualquier ética, para serlo, ha de pretender dar unas normas con carácter general e imperativo; pero el placer es un hecho **subjetivo**, que se realiza en la intimidad del sujeto sin que cada hombre pueda tener experiencia más que del propio. Imaginemos que se manda o aconseja a un hombre que, para lograr una vida placentera, se abstenga de drogas, como el opio, por ejemplo. Pero él responde: el placer de un momento que el opio me depara es para mí superior a todos los placeres que podría ofrecerme una larga vida; por mi parte, lo cambio con gusto y nadie puede discutirme el derecho, porque el placer es mío y sólo yo puedo conocerlo y valorarlo. Esto es incontestable desde el punto de vista puramente hedonista, y, por ello, toda ética de este género ha de entretenerse, antes de nada, con el problema de **objetivar** el placer, hacer de él algo objetivo que pueda erigirse en fin concreto y norma para todo los hombres.

A este efecto divide, en primer lugar, los placeres posibles en **placeres corporales y placeres espirituales**. ¿Cuáles serán los superiores, y, por tanto, los deseables? En un principio se decide Epicuro por los espirituales, porque se pueden traer a voluntad, y por tanto, sujetan al hombre a las cosas exteriores y a la variable fortuna. Pero los placeres espirituales consisten para Epicuro en recordar, imaginar o proyectar situaciones placenteras, y esto no es posible, naturalmente, si no existen previamente unas auténticas y originales situaciones placenteras. Estas no pueden consistir sino en los placeres del cuerpo.

Divide a continuación los placeres en lo que él llama **placeres en reposo y placeres en movimiento**. Son **en reposo** aquellos placeres que advienen al alma como algo natural a su actividad, como la satisfac-

ción de una necesidad, el fácil y grato ejercicio de sus operaciones. Son **en movimiento** aquellos otros que experimenta el alma como algo sobreañadido a su naturaleza, algo que se ha de buscar en el exterior porque no resulta de su normal actividad. El placer de reparar tras la fatiga, el beber agua con sed, son típicos placeres en reposo. Las drogas, el beber bebida alcohólicas, son ejemplo de placeres en movimiento. Epicuro opta decididamente por los placeres en reposo, porque los en movimiento producen a la larga dolor, y, convertidos en hábito, esclavizan al alma sometiéndola a las cosas exteriores.

Y aquí, el viraje y la sorprendente conclusión del hedonismo epicúreo: si los placeres espirituales vienen a reducirse a los corporales y si en éstos sólo deben admitirse por tales placeres los en reposo, resultará que el único fin de la vida es el placer derivado de satisfacer las más elementales necesidades de la naturaleza. Lo cual exige del hombre un abstencionismo ascético, una estricta austeridad. El sabio epicúreo, en la práctica y por camino bien distinto, habrá de tener la mismas características del estoico. El sistema que empezó proclamando un alegre hedonismo, el culto libre y sin trabas del placer, acaba en un riguroso ascetismo. Más aún: como al sabio epicúreo le falta aquella visión panteística de un mundo inflamado por el espíritu divino, que poseía el estoico, no encuentra un verdadero e ilusionado objetivo a esta vida escéptica a que le ha conducido su propio sistema, y tampoco lo encuentra, por tanto, a la vida misma. Por eso, pocos panegiristas han cantado a la muerte y al suicidio como Epicuro.

De este modo, el mismo desarrollo de la ética epicúrea demuestra cómo el hedonismo conduce por sí mismo a la desesperación y a la nada. Como no puede

fundarse una moral sobre el placer, que es sólo una reacción, un tono afectivo, que acompaña a los actos, pero nunca una realidad en sí misma que pueda buscarse como objetivo último. El placer, como la caza, aparece mucha veces en nuestro camino cuando no lo buscamos, pero rara vez si marchamos en su busca.

En política, por fin, opina Epicuro que la participación en la vida pública es impropia del sabio, porque ni suele ser compatible con la existencia placentera ni merece la pena dentro del ideal ascético y mínimo de cada vida. Por ello estima Epicuro que la tiranía es el gobierno más deseable, porque ahorra a todos los ciudadanos la preocupación de las cosas públicas al hacerse cargo de ellas uno solo. Esta apatía hacia cuanto se salga de la propia vida y de su más útil organización es un signo más de la decadencia que representan estos sistemas filosóficos, y también de la pasiva actitud del pueblo griego que dominado primero por Alejandro de Macedonia y ocupado después por Roma, estaba ya casi en el término de su misión histórica.

El tipo humano del **sabio estoico** y epicúreo no deja, sin embargo, de poseer cierta grandeza. En él se expresa el cansancio decadente del vivir, la vejez digna y orgullosa de una cultura ilustre. En esta retirada a posiciones mínimas, pero autárquicas y llenas de serenidad, se revela una vez más la íntima genialidad del espíritu griego.

Puede ser una encarnación típica del espíritu estoico aquel sabio que tomaba plácidamente el sol ante una puerta de Salónica cuando se presentó ante él atraído por la fama de su virtud y sabiduría, el propio rey Alejandro. "Pídeme lo que quieras —ofreció el monarca al sabio, que ni se había incorporado—, y te lo concederé en seguida". "Hacedme entonces merced —contestó éste— de apartaos un poco, señor, que me estáis quintando el sol".

EL ESCEPTICISMO

El **escepticismo** es también una doctrina característica de la filosofía helenística decadente. Pirrón (hacia 365-275 a. n. e.) fundador de la corriente escéptica, sostenía que las cosas son absolutamente incongnoscibles. De ellas no podemos decir nada verdadero ni falso; más todavía, ni siquiera podemos afirmar si existen o no. De ahí que Pirrón propugnara la suspensión de cualquier juicio, la renuncia total al conocimiento. La suspensión de todo juicio de una quietud de ánimo, libera de la duda y nos hace indiferentes ante las pasiones, ante la alegría y el dolor. El ideal del sabio escéptico es la **ataraxia**. Diógenes Laercio cita el siguiente hecho como ejemplo de ataraxia.

Habiéndose embarcado Pirrón un día de tormenta llamó la atención de sus turbados compañeros de viaje hacia un cerdo que mantenía una absoluta indiferencia y que continuaba comiendo con la mayor tranquilidad. Entonces les dijo: "He ahí la **ataraxia** que debe poseer el sabio".

El escepticismo expresaba los rasgos más regresivos de una filosofía decadente que renunciaba a conocer la verdad objetiva, a la par que predicaba el alejamiento de la vida y la total indiferencia hacia ésta.

La difusión de las ideas de Pirrón y sus discípulos ponía de manifiesto la profundidad de la crisis experimentada por la sociedad griega.

Pirrón sostenía lo siguiente: no hay nada bueno sino la virtud, ni malo sino el vicio. La felicidad consiste en la paz y en la tranquilidad del alma. Todo lo demás es indiferente. La fuente principal de turbación con-

siste en los juicios absolutos que hacemos acerca de la naturaleza, la bondad o malicia de las cosas. De aquí provienen los deseos y temores que perturban la paz interior del alma. Por lo tanto, la actitud más racional es abstenerse de todo juicio, no considerando nada ni como falso ni como verdadero, no pronunciándose a favor ni en contra de ninguna cosa y suspendiendo todo asentimiento. De esta manera se consiguen la tranquilidad y la felicidad.

EL ESCEPTICISMO EN LA ACADEMIA

ARCESILAO (316-241 A. de C.) Natural de Pítane. En Atenas asistió primeramente al Liceo con Teofrasto y después a la Academia con Crantor, Polemón y Crates, a quién sucedió como escolarca en 268 A. de C. devolviendo a la escuela el esplendor que había perdido desde Polemón. Fué orador brillante, de gran cultura y penetración, aunque tenía más de crítico que de constructivo. Tuvo gran éxito entre la juventud, a la que deslumbra con la agudeza de su dialéctica.

Inició la dura lucha contra los estoicos, que se prolongará durante dos siglos. A su vez tuvo que sufrir las críticas de Timón, quien después de su muerte le dedicó un elogio fúnebre. No escribió nada, a excepción quizá de algunos versos.

El escepticismo penetra en la Academia a partir de Arcesilao, pero con un sentido mucho más amplio que el que tenía en Pirrón, ya que deja de ser una actitud moral para convertirse en gnoseológica y crítica. Arcesilao no tiene relación directa con el escepticismo de Pirrón, sino que responde a un desarrollo dentro del mismo pltonismo. Platón, como su maestro Sócrates, había hecho un amplio uso de la

dialéctica en su lucha contra los sofistas. Además, si bien profesaba una actitud de certeza absoluta respecto de la existencia del mundo superior de las Ideas, abrió el camino al escepticismo al no conceder valor de conocimientos verdaderos y ciertos a las percepciones de los sentidos. Arcesilao, que admiraba profundamente a Platón, piensa mantenerse fiel a su espíritu, aunque deja a un lado sus enseñanzas positivas, especialmente su teoría de las Ideas, pero le imita en su aspecto dialéctico y crítico.

Se trata pues, de un escepticismo espontáneo, que brota al contacto con las opiniones de los filósofos contemporáneos, especialmente de los estoicos, contra cuyo dogmatismo niega Arcesilao toda certeza y todo criterio de verdad.

No es posible conocer lo que son las cosas en sí mismas, ni por medio de los sentidos, ni por la razón, pues ninguna de nuestras facultades cognoscitivas puede proporcionarnos una representación exacta y real de los objetos. Las representaciones de los sentidos solamente tienen valor subjetivo, pues no nos suministran más que impresiones, que no sabemos si representan la verdad de las cosas tal como son en sí mismas. Tampoco podemos fiarnos de la razón, pues sus juicios se basan en los datos de los sentidos. Por lo tanto, no hay ninguna evidencia inmediata ni ninguna ciencia cierta y absoluta. Ni siquiera podemos estar ciertos, como Sócrates, de que no sabemos nada. Nada, pues, podemos afirmar ni negar como cierto, sino tan sólo como probable. No puede darse una opinión firme. El se limitaba a criticar las opiniones de los demás. Un dialéctico no es más que un prestidigitador.

Los estoicos le següfan diciendo que, sin una convic-

siste en los juicios absolutos que hacemos acerca de la naturaleza, la bondad o malicia de las cosas. De aquí provienen los deseos y temores que perturban la paz interior del alma. Por lo tanto, la actitud más racional es abstenerse de todo juicio, no considerando nada ni como falso ni como verdadero, no pronunciándose a favor ni en contra de ninguna cosa y suspendiendo todo asentimiento. De esta manera se consiguen la tranquilidad y la felicidad.

EL ESCEPTICISMO EN LA ACADEMIA

ARCESILAO (316-241 A. de C.) Natural de Pítane. En Atenas asistió primeramente al Liceo con Teofrasto y después a la Academia con Crantor, Polemón y Crates, a quién sucedió como escolarca en 268 A. de C. devolviendo a la escuela el esplendor que había perdido desde Polemón. Fué orador brillante, de gran cultura y penetración, aunque tenía más de crítico que de constructivo. Tuvo gran éxito entre la juventud, a la que deslumbra con la agudeza de su dialéctica.

Inició la dura lucha contra los estoicos, que se prolongará durante dos siglos. A su vez tuvo que sufrir las críticas de Timón, quien después de su muerte le dedicó un elogio fúnebre. No escribió nada, a excepción quizá de algunos versos.

El escepticismo penetra en la Academia a partir de Arcesilao, pero con un sentido mucho más amplio que el que tenía en Pirrón, ya que deja de ser una actitud moral para convertirse en gnoseológica y crítica. Arcesilao no tiene relación directa con el escepticismo de Pirrón, sino que responde a un desarrollo dentro del mismo pltonismo. Platón, como su maestro Sócrates, había hecho un amplio uso de la

dialéctica en su lucha contra los sofistas. Además, si bien profesaba una actitud de certeza absoluta respecto de la existencia del mundo superior de las Ideas, abrió el camino al escepticismo al no conceder valor de conocimientos verdaderos y ciertos a las percepciones de los sentidos. Arcesilao, que admiraba profundamente a Platón, piensa mantenerse fiel a su espíritu, aunque deja a un lado sus enseñanzas positivas, especialmente su teoría de las Ideas, pero le imita en su aspecto dialéctico y crítico.

Se trata pues, de un escepticismo espontáneo, que brota al contacto con las opiniones de los filósofos contemporáneos, especialmente de los estoicos, contra cuyo dogmatismo niega Arcesilao toda certeza y todo criterio de verdad.

No es posible conocer lo que son las cosas en sí mismas, ni por medio de los sentidos, ni por la razón, pues ninguna de nuestras facultades cognoscitivas puede proporcionarnos una representación exacta y real de los objetos. Las representaciones de los sentidos solamente tienen valor subjetivo, pues no nos suministran más que impresiones, que no sabemos si representan la verdad de las cosas tal como son en sí mismas. Tampoco podemos fiarnos de la razón, pues sus juicios se basan en los datos de los sentidos. Por lo tanto, no hay ninguna evidencia inmediata ni ninguna ciencia cierta y absoluta. Ni siquiera podemos estar ciertos, como Sócrates, de que no sabemos nada. Nada, pues, podemos afirmar ni negar como cierto, sino tan sólo como probable. No puede darse una opinión firme. El se limitaba a criticar las opiniones de los demás. Un dialéctico no es más que un prestidigitador.

Los estoicos le següfan diciendo que, sin una convic-

ción firme, no es posible la acción y, por lo tanto, tampoco es posible la moral. Arcesilao respondía que toda representación incita por sí misma a la acción, sin necesidad de saber si es falsa o verdadera. Basta con que sea probable o verosímil. En la práctica podemos obrar atendiendo a lo que es plausible o razonable, "según aquello que puede decirse razonablemente" "quien se atiene a lo razonable obrará rectamente y será feliz". Mas como esa probabilidad no excluye el error, el remedio para errar lo menos posible será reducir la acción a lo más indispensable y, para no equivocarse, suspender el juicio.

CARNEADES (214-137 A. de C.) Natural de Cirene. Discípulo de Hegesinos y del estoico Diógenes de Babilonia. Sucedió a Hegesinos en la dirección de la Academia, elevándola de nuevo a un alto grado de esplendor. Fué un orador vigoroso, de voz clara y potente y un formidable dialéctico, certero, cáustico y agudo. Criticó implacablemente el dogmatismo de los estoicos, fustigando especialmente a Crisipo: "Si Crisipo no existiera, no existiría yo". Fué enviado a Roma como embajador en 155 A. de C. para pedir la exención de un tributo con motivo de la toma de Oropos, junto con el estoico Diógenes y el peripatético Critolao. Sus discursos antitéticos, uno en contra y otro en favor de la justicia, causaron gran impresión, hasta el punto que Catón el Viejo, alarmado por su influjo sobre la juventud, rogó al Senado que despachara a los filósofos lo más pronto posible.

Carnéades, lo mismo que Arcesilao, cree permanecer fiel al espíritu de la escuela, aunque abandona la mayor parte de las doctrinas positivas de Platón, la teoría de las Ideas, la Teología, la Cosmología, la Ética y la Política. Trataba de excluir toda noción absoluta, ateniéndose nada más que al aspecto crítico

y negativo, al relativismo, al probabilismo y a la versimilitud. No hay ninguna doctrina que sea verdadera y cierta en sí misma. Todas tienen solamente parte de verdad, y esta parte es suficiente para fundamentar la acción, ateniéndose a la probabilidad. Aunque quizá el ardor de la lucha contra los estoicos le llevó más lejos de lo que él mismo pensaba en su crítica de la filosofía.

No existe ningún criterio de verdad.- La ciencia y la certeza son imposibles, porque no podemos tener un conocimiento directo de las cosas y porque carecemos de un criterio para discernir lo verdadero de lo falso. No podemos llegar a la verdad: ni por medio de los **sentidos**; ni por la **experiencia**, que reproduce los datos sensibles; ni por la **razón**, que depende de los sentidos y de la experiencia, de donde saca los elementos que coordina en sus juicios. Tampoco poseemos un criterio moral para distinguir lo malo de lo bueno.

a) No podemos fiarnos de las representaciones de los **sentidos**, porque no perciben las cosas como son en sí, sino tan solo apariencias mudables. Conocemos lo que cambia, pero no la verdad de las cosas como son en sí mismas. Así la vista percibe el color, pero éste cambia con la hora, las circunstancias, la edad, la enfermedad, el sueño, la vigilia.

Cambia también la figura de las cosas, que, siendo las mismas, puede aparecer de diversas maneras. Una torre, según la distancia, aparece redonda o cuadrada. Un remo, dentro del agua, parece partido. El cuello de la paloma, que es blanco, aparece de diversos colores. El sol, según los matemáticos, es 18 veces mayor que la tierra, parece muy pequeño y que está quieto, aunque se mueve velozmente.

Cambian también las representaciones sensibles según sea el estado subjetivo de los hombres. No pueden distinguirse las representaciones falsas de las verdaderas, pues producen efectos idénticos en el sueño y en la vigilia, en estado de tranquilidad o de furor. Hércules mató a sus hijos a flechazos creyendo que eran los de su enemigo. La aprehensión del arco y de las flechas fué verdadera; la de sus hijos falsa.

No hay, pues, representaciones sensibles comprensivas. Por lo tanto, el acto de opinar es una temeridad. Tampoco es posible distinguir entre representaciones de cosas semejantes, pero distintas, como entre dos hermanos gemelos, dos huevos, dos cabellos, dos granos de trigo, dos sellos impresos por el mismo anillo.

b) Tampoco sirve de criterio la razón, porque sus conceptos proceden de las representaciones de la sensibilidad. La razón no puede demostrar nada, pues cada prueba necesita demostración, y de esta manera se procede en infinito.

Tampoco vale la Dialéctica, porque el dialéctico no puede extenderse a todos los campos, sino solamente a las materias que conoce. "¿Decís que la Dialéctica fué creada discriminadora y juez al mismo tiempo de lo verdadero y de lo falso? Pero ¿de qué verdad y de qué falsedad? ¿En qué campo? ¿Juzgará el dialéctico qué es lo verdadero y lo falso en geometría, en letras o en música? Pero él no conocer estas ciencias. ¿Lo hará entonces en Filosofía? ¿En qué le concierne a él la magnitud que tiene el sol? Y ¿de qué medios dispone para juzgar cuál es el Sumo Bien? Entonces, ¿qué es lo que él juzgará?"

Carnéades utilizaba los argumentos de los megáricos:

a) El embustero: Si un mentiroso afirma que dice mentira, se le puede preguntar: "Si dices que mientes, y lo dices de verdad, ¿mientes o dices la verdad?" Luego no hay ningún enunciado verdadero ni falso.

b) El sorites (montón de grano); Nunca se puede saber, cuándo empieza ni cuándo deja de ser un montón, ni cuándo una cosa es grande o pequeña, clara u oscura, ancha o estrecha, ni cuándo un hombre es rico o pobre, etc. Añadiendo o quitando unidades no se puede indicar cuál es "el último de los pocos o el primero de los muchos" Para cualquier cosa, sea buena o mala, justa o injusta, pueden aducirse iguales argumentos en contra o a favor. Así lo demostró él mismo en Roma, pronunciando un día un discurso a favor de la justicia y otro en contra el día siguiente.

BIBLIOGRAFIA

- HISTORIA DE LA FILOSOFIA
F. R. Guillermo Fraile O. P.
Biblioteca de Autores Cristianos
Primera Edición
Madrid, 1956.
- HISTORIA DE LA FILOSOFIA
Frederick Copleston, S. I.
Editorial Ariel
Segunda Edición
Barcelona, 1975
- HISTORIA DE LA FILOSOFIA
Dr. Bernard Delfgaauw
Ediciones Carlos Lohlé
Edición Unica
Buenos Aires-México, 1966
- HISTORIA DE LA FILOSOFIA
Dyannik y otros
Editorial Grijalvo
Segunda Edición
México, D. F., 1968
- PLATON
Obras Completas
Editorial Aguilar
Segunda Edición
Madrid, 1972
- PARMENIDES, ZENON, MELISO
(Escuela de Elea)
Fragmentos
Editorial Aguilar
Segunda Edición
Buenos Aires, 1965
- ARISTOTELES
Obras Filosóficas
Editorial W. M. Jackson
Sexta Edición
México, 1973

El embudo de la verdad. Si se trata de la verdad, el embudo de la verdad se abre y la verdad se manifiesta. Si se trata de la verdad, el embudo de la verdad se abre y la verdad se manifiesta. Si se trata de la verdad, el embudo de la verdad se abre y la verdad se manifiesta.

El embudo de la verdad. Si se trata de la verdad, el embudo de la verdad se abre y la verdad se manifiesta. Si se trata de la verdad, el embudo de la verdad se abre y la verdad se manifiesta. Si se trata de la verdad, el embudo de la verdad se abre y la verdad se manifiesta.

El embudo de la verdad. Si se trata de la verdad, el embudo de la verdad se abre y la verdad se manifiesta. Si se trata de la verdad, el embudo de la verdad se abre y la verdad se manifiesta. Si se trata de la verdad, el embudo de la verdad se abre y la verdad se manifiesta.

Carneades utilizaba los argumentos de los megaricos.



DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS
LIBRO ALQUILADO

CAPITULO FONSIANA



UAN

SIDAD AUTÓNOMA DE NU

ECCIÓN GENERAL DE BIBLIO

