

PHILOSOPHICA

COMITATO SCIENTIFICO

Emilio Baccharini

Università Tor Vergata

Claudio Bonito

Ateneo Pontificio Regina Apostolorum

Luciano Dottarelli

Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione «Auxilium» di Roma

Carmelo Pandolfi

Ateneo Pontificio Regina Apostolorum

Rafael Pascual

Ateneo Pontificio Regina Apostolorum

Maria Chiara Pievatolo

Dipartimento di Scienze politiche, Università di Pisa

Josef Quitterer

Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Innsbruck

Guido Traversa

Università Europea di Roma

Jacob Buganza

La filosofía antigua en su desarrollo histórico



IF PRESS

Il presente volume è stato sottoposto a revisione dalla direzione scientifica della collana.

Copyright © 2025 by IF Press srl
IF Press srl - Roma, Italia
info@if-press.com - www.if-press.com

ISBN 978-88-6788-402-5
DOI 10.3308/IFP.13

ÍNDICE

Prólogo	7
Introducción	10
Capítulo I - el siglo VI a. C.	14
Capítulo II - Primera mitad del siglo V a. C.....	27
Capítulo III - Segunda mitad del siglo V a. C.	41
Capítulo IV - Primera mitad del siglo IV a.C.....	52
Capítulo V - Segunda mitad del siglo IV a. C.	71
Capítulo VI - Siglo III a. C.....	100
Capítulo VII - Siglo II a. C.....	113
Capítulo VIII - Siglo I a. C.....	117
Capítulo IX - Siglo I d. C.	125
Capítulo X - Siglo II d. C.	130
Capítulo XI - Siglo III d. C.	139
Capítulo XII - Siglo IV d. C.....	150
Bibliografía	154

PRÓLOGO

En su lección titulada “¿Qué es filosofía?”, en la Universidad de Madrid en el curso de 1929, Ortega afirmaba que los antiguos y medievales tenían una definición mínima del hombre que aún no se ha superado: es el animal racional. El hombre comienza a filosofar al intentar responder de manera racional a todos los fenómenos materiales e inmateriales que se están dando a su alrededor. Este momento crucial se presentaba en la primera lección del primer curso de filosofía del bachillerato con el título “el paso del mito al logos”. En esta lección se exponía que el mito, más allá de ser una explicación ingenua de la realidad, constituía una auténtica forma de interpretar el mundo y el lugar que en él ocupa el ser humano. A través de los mitos, el ser humano lleva a cabo un intento de dar sentido a los fenómenos incomprensibles del mundo natural, de lo que existe, de lo que parece y, en definitiva, de su propia condición. En el mito, los fenómenos naturales y cósmicos se explicaban arbitrariamente a partir de la intervención de los dioses y era transmitidos por poetas, como Homero o Hesíodo, quienes ofrecían respuestas apócrifas a las realidades inescrutables del mundo, los hombres y los dioses. No es baladí que el origen del pensamiento occidental se diera en Grecia, donde los griegos, impulsados por una curiosidad insaciable y un constante cuestionamiento de los acontecimientos que les rodeaban, comenzaron a distanciarse de las explicaciones mitológicas y mágicas. Movidos por la necesidad de dotar al mundo de una explicación racional de la existencia (*logos*), se condujeron hacia un distanciamiento de las explicaciones mitológicas o mágicas. Mediante la observación y la reflexión, buscaron entender el mundo a través de un principio cardinal: la razón. De tal manera que, a principios del siglo VI a. C. surge en Grecia la filosofía marcando el inicio de una convicción progresiva de que las cosas poseen una esencia (*eidos*), que sirve de fundamento a la unidad frente a la multiplicidad, lo cual significa, nada más y nada menos, que los acontecimientos ocurren en un momento y por un motivo determinado. Este tránsito complejo, repleto de contradicciones, culminará en última instancia en el logos. A partir de aquí, la razón se transforma en elemento primordial del utillaje empleado por el ser pensante no solo para comprender el universo, sino además y, sobre todo, para que el hombre pudiese comprenderse a sí mismo. Este hábito se traduce en el amor por la *sophia* (sabiduría) que dará origen a un método de reflexión que acabarán denominando *philosophia*.

El libro *La filosofía antigua en su desarrollo histórico* de Jacob Buganza, se presenta como un manual de historia de la filosofía griega, considerada como pilar básico no solo del pensamiento, sino de la cultura occidental. Su objetivo principal es explorar la evolución de la filosofía griega desde sus orígenes en el s. VI a. C. hasta el siglo IV d. C., incluyendo la incursión de los primeros filósofos cristianos capadocios. A través de un recorrido cronológico, se analizan las ideas y los debates que moldearon esta tradición filosófica. El enfoque se centrará en el estudio de los filósofos y las ideas que desarrollaron en su contexto histórico, mostrando cómo los cambios sociales, políticos y culturales influyeron en el desarrollo del pensamiento filosófico. Una de las virtudes fundamentales de este libro es que Buganza busca no solo comprender qué dijeron los filósofos, sino también entender por qué lo hicieron y cómo sus ideas se interrelacionan. Así, desde los orígenes indoeuropeos de la filosofía griega, pasando por la fusión cultural con los aqueos, dorios y jónicos y las influencias orientales, se va forjando la identidad griega, que alcanza su máximo esplendor durante el periodo clásico con figuras como Sócrates, Platón, Aristóteles, Protágoras, Gorgias y los pensadores de la Escuela de Abdera. Esta tradición no solo marcó el inicio de la filosofía occidental, sino que también sentó las bases para el desarrollo de la ciencia, la política, la ética y la metafísica. El libro de Buganza contextualiza de manera acertada este inicio de la filosofía que avanza junto al surgimiento de la ciencia, comenzando con Tales de Mileto y su *Astronomía náutica*, continuando con Anaximandro y el primer tratado de cartografía, así como su discípulo Anaxímenes, y siguiendo con Pitágoras creador de una de las más importantes escuelas matemáticas de la antigüedad. Pitágoras fue influenciado por los órficos, quienes le dejaron una profunda impronta a partir del dogma de la trasmigración de las almas, aunque su reflexión es más filosófica. Sócrates, Platón y Aristóteles son estudiados desde la óptica de ser considerados arquitectos de los cimientos de la filosofía clásica, quienes esculpieron la forma del pensamiento occidental que perduró durante siglos. La filosofía helenística posterior no surgiría, por lo tanto, de la nada, sino que detrás de ella hay toda una larga tradición que debemos entender en su contexto histórico como de manera precisa nos va ofreciendo el autor al principio de cada uno de los períodos cronológicos que va desgranando a lo largo de este libro. Esto nos permite apreciar cómo las ideas de los pensadores que desfilan por sus páginas se han desarrollado y han sido influenciadas por pensadores anteriores.

En definitiva, los griegos nos instruyeron a pensar de manera racional, a reflexionar sobre nuestro propio pensamiento y a cuestionar las ideas preestablecidas. Nos legaron la herramienta más poderosa: la razón, con la que

no solo podemos hallar la verdad, sino también meditar profundamente sobre nuestra existencia y nuestro lugar en el mundo. Por ello, resulta imperativo rescatar el estudio de la filosofía antigua griega, a menudo relegado de los planes de estudio del bachiller, pues en sus fundamentos yace la esencia misma de nuestro pensamiento: la forma en que entendemos, cuestionamos y construimos nuestra realidad.

El libro de Buganza nos recuerda que nuestra tradición filosófica no es un accidente fortuito, sino el resultado de un legado profundamente arraigado en la Grecia antigua, cuyos principios moldearon no sólo la filosofía patristica y escolástica, sino también las corrientes humanistas, ilustradas y neoescolásticas que definieron siglos de pensamiento posterior. Este libro no es simplemente una obra académica; es un llamado imperioso y cautivador a redescubrir la riqueza intelectual que yace en las raíces de nuestra civilización. Nos invita a adentrarnos en el fascinante universo de la filosofía griega, donde los conceptos fundacionales aún iluminan el camino hacia el conocimiento y la sabiduría. En un mundo cada vez más convulso, la filosofía antigua no es un lujo, sino una necesidad: una brújula que nos guía para comprender quiénes somos, de dónde venimos y hacia dónde podemos aspirar.

Jalapa, 24 de enero de 2025
Jesús Turiso Sebastián

INTRODUCCIÓN

El estudio de la historia de la filosofía permite obtener un panorama de cómo se gestan los problemas de los cuales esta ciencia se ocupa. Efectivamente, la historia de la filosofía juega un papel fundamental en la formación profesional, pues permite dilucidar cuáles han sido los planteamientos fundamentales de nuestros antecesores en la indagación filosófica y, además, tiene el fin de estudiar las respuestas que apuntaron los grandes exponentes en la materia. Generalmente estas respuestas se diversifican con el paso del tiempo y con el cultivo de otros filósofos; además, pueden entroncar con otras corrientes. Por ello, para un filósofo, específicamente para un hombre preocupado por la historia de las ideas, es necesario poder identificar la proveniencia de las diversas posturas y tesis que eventualmente consolidan el bagaje de la filosofía como saber estricto. De hecho, sirviéndonos de una metáfora, es posible afirmar que las ideas no son como los champiñones, sino como las calabazas; los champiñones brotan de manera espontánea cuando llueve o hay humedad, y precisamente las ideas en filosofía no brotan de manera espontánea, sino que están enraizadas en una tradición anterior que las nutre. Las ideas que hoy se discuten, las tesis con las cuales convivimos, no brotaron de la nada, sino que tienen una larga trayectoria. Algunas de estas ideas han pervivido desde la Antigüedad y, por ende, es menester conocerlas y saber de qué momento han derivado.

Esto conduce al problema que se refiere a la originalidad del pensamiento griego, considerado cuna de la filosofía occidental. El pensamiento prefilosófico, por ejemplo, cultivado por los caldeos, egipcios, babilonios, indios, etcétera, puede anticipar algunas de las posiciones de los griegos. Sin embargo, y aunque es verdad que puede llamarse a su reflexión en cierta manera filosofía, hay que entenderla desde una perspectiva amplia. Efectivamente, si se entiende por filosofía la visión del mundo o cosmovisión (*κοσμοθεωρία*), entonces resulta claro que los caldeos, egipcios, babilonios, etcétera, poseen una filosofía. Pero hay que diferenciar entre una *κοσμοθεωρία* y el pensamiento que producen los griegos, forjadores en gran medida de la civilización occidental, en cuanto constructores de su pensamiento. Hablando con propiedad, los primeros textos que pueden considerarse filosóficos, provienen de los griegos. Ahora, si bien no todo el pensamiento occidental tiene su origen entre ellos, pues otros componentes de esta tradición se entroncan con la apertura helenística, primero con la

oleada de doctrinas orientales que se esparce durante la época del Imperio romano, y luego con la introducción de la cosmovisión judeo-cristiana (obrada por el influente Filón de Alejandría), la base general resulta ser la griega. Severino dice con enorme precisión lo siguiente a propósito de este tema: “El nacimiento de la filosofía —en Grecia, en el siglo VI a. C.— es uno de los acontecimientos más decisivos en la historia del hombre. Puede decirse, incluso, que es el más decisivo, si nos damos cuenta de que la manera en que se presenta la filosofía desde sus comienzos es la base de todo el desarrollo de la civilización occidental, y que las formas de esta civilización dominan en adelante en la tierra y determinan hasta los aspectos más íntimos de nuestra existencia individual. La filosofía griega abre el espacio en el que se moverán y articularán no sólo las formas de la cultura occidental, sino las instituciones sociales en las que se encarnan esas formas, y finalmente el comportamiento mismo de las masas”¹.

Efectivamente, si hay algo que diferencia a los griegos de otras civilizaciones, es la búsqueda de una explicación crítica y racional de la realidad. En el caso de los presocráticos, se especifica esta diferencia con el estudio de la naturaleza, del cosmos, mientras que, para otras culturas antiguas, lo habitual es utilizar elementos teológicos para dar cuenta de la naturaleza. Así se encuentra entre los indios, egipcios, caldeos, etcétera; los griegos del siglo VI a. C. ya no recurren a elementos teológicos para dar cuenta de la naturaleza. Antes de dicho siglo, y al menos desde el siglo IX a. C., entre los griegos hay un periodo denominado “mítico”, donde se utilizan precisamente los mitos o las divinidades para dar cuenta de porqué la naturaleza es como es. Los principales mitos griegos sirven como base para explicar la naturaleza o el cosmos. Homero y Hesíodo son reconocidos por todos como dos paradigmas imprescindibles de la manera de pensar del periodo mítico; en sus obras se aprecia cómo las divinidades, constante y permanentemente, intervienen en los eventos naturales y humanos, y son ellos los que, a la postre, configuran la manera en que los hombres se organizan. Hesíodo es particularmente importante por su teogonía, esto es, por establecer el origen de los dioses: cómo es que se suceden unos a otros y cómo se reclaman siempre hacia un principio: un dios tiene su principio en otro y, así, sucesivamente, hasta alcanzar un primer principio, algo prioritario, que se vuelve característico del pensamiento griego².

¹ Severino, Emanuele, *La filosofía antigua*, Ariel, Barcelona 1986, p. 17.

² Mito y filosofía no se confunden: se distinguen, como dice Nicol, “lo mismo desde un punto de vista temático, que desde el punto de vista existencial o vocacional”, pero “esto no significa que entre el uno y la otra no pueda haber ninguna conexión. Esta conexión es histórica: lo mitológico no es un componente de la filosofía, pero sí es un antecedente”, Nicol,

También es necesario tener presente al orfismo, religión más o menos difundida, pues influye en el pensamiento de los pitagóricos y, por ende, también en la escuela eleática. Se conoce que el orfismo tiene cierta difusión ya desde el siglo VII a. C. A diferencia de la religión griega tradicional, el orfismo tiene una vocación más universal, más mística, pues incluso entre los esclavos se practica, en cuanto sostiene que todo individuo puede alcanzar un cierto contacto con lo divino, debido a que posee alma³. Giovanni Reale explica esta posición de la manera siguiente: con el orfismo “De hecho, se empieza a hablar de la presencia en el hombre de algo *divino* y no mortal, que proviene de los Dioses y habita en cuerpo mismo, de naturaleza antitética a la del cuerpo, de modo que es verdaderamente él mismo cuando el cuerpo está dormido o incluso preparándose para morir y, por tanto, cuando suelta las ataduras con él y lo deja en libertad”⁴. El alma, para el orfismo, busca liberarse del cuerpo, ya que ha caído en él por una especie de castigo, por una culpa originaria, y lo que busca esta religión es su liberación; en efecto, el cuerpo, para el orfismo, es una especie de prisión (esta influencia se puede apreciar entre pitagóricos y platónicos con particular fuerza). En el ciclo de reencarnaciones, el alma tiene como propósito purificarse, lo cual es interpretado por los filósofos sobre todo siguiendo una lectura ascético-moral.

Por las razones susodichas, cabe suscribir lo que Esposito y Porro exponen: “Puesto que, entonces, la filosofía es un fenómeno histórico, también es regional, en el sentido de que debe ser reconducida a un ámbito geográfico delimitado. Esto no significa atribuir a la civilización occidental, y a su origen griego, una forma de superioridad cultural respecto a otras civilizaciones: no es, en suma, lícito sostener que el pensamiento occidental sea la única forma universal de sabiduría o investigación de la sabiduría, pero, precisamente porque no es universal, se reconoce e indaga en su particularidad o peculiaridad. Análogamente, sería un despropósito negar los contactos que la cultura griega ha tenido, en la Antigüedad, con las otras limítrofes a ella (la persa, la fenicia, la babilonia, la egipcia, la indiana); pero

Eduardo, *Los principios de la ciencia*, Fondo de Cultura Económica, México 1965, p. 390.

³ Así lo afirma Bernabé apoyándose en un pasaje de Platón, Cf. Bernabé, Alberto, *El mito órfico de Dionisio y los Titanes*, en: Bernabé, Alberto – Casadesús, Francesc (eds.), *Orfeo y la tradición órfica*, Akal, Madrid 2008, p. 602.

⁴ Reale, Giovanni, *Storia della filosofia greca e romana*, Bompiani, Milán 2018, p. 61.

queda el hecho de que la filosofía es, en sentido estricto, una tradición determinada que se autocaracteriza como tal y que, por ello, debe ser examinada en su contexto y especificidad”⁵.

Cabe señalar un último asunto. Este trabajo no sustituye a nuestros libros *Historia de la filosofía antigua* e *Historia de la filosofía medieval*. Debido a que abordan la misma temática, no puede negarse que guardan semejanzas entre sí, pero el presente documento incluye algunas interpretaciones personales más explícitas, en el sentido de que busca dotar a la historia de la filosofía antigua de una interpretación que tiene como fundamento la versión henológica de la metafísica, es decir, la tendencia progresiva a proponer un principio último de todas las cosas, que alcanza su punto culminante en el vértice propuesto por la filosofía neoplatónica, que lo hereda a la postre a las filosofías religiosas del Medioevo, a saber, el judaísmo, el cristianismo y el islam. La perspectiva henológica de la metafísica embona con estas corrientes religiosas henoteístas, por lo que su modelo pervive hasta la modernidad, y puede apreciarse en varias versiones metafísicas renacentistas, como en Nicolás de Cusa, Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola, entre otros. Es menester señalar, por último, que este trabajo sigue, en su ordenamiento, al *Sommario di storia della filosofia* de Mario dal Pra: nuestra deuda con su obra es incalculable. Es poco frecuente encontrar, en las historias de la filosofía, la división por siglos, que resulta de enorme provecho para fijar a los autores en su época, y no tanto por escuelas y filósofos, como generalmente sucede: esta división permite estudiar a la filosofía desde el punto de vista de su desenvolvimiento o desarrollo histórico. Esta utilidad se puede ver, como ha sucedido *de facto* para el autor, con la docencia de las materias de historia de la filosofía antigua, en cuyas *dispen-sae* tiene origen este escrito. Agradezco enormemente la lectura previa que ha efectuado de este texto la doctoranda Yesenia López. Mucho le debo.

⁵ Esposito, Costantino – Porro, Pasquale, *Filosofía antigua e medievale*, Laterza, Roma – Bari 2009, p. 6. En este trabajo, no abordamos ampliamente a los filósofos cristianos, sino sólo brevemente. Aunque estrictamente algunos de ellos pertenecen, desde la perspectiva histórica, a la filosofía antigua o tardo-antigua, desde la perspectiva histórico-doctrinal pueden estudiarse como parte de la filosofía medieval. El caso paradigmático es san Agustín: vive en el periodo tardo-antiguo, y desde esta posición es un filósofo antiguo (su producción va de finales del siglo IV a inicios del V), pero desde el punto de vista de su doctrina, resulta más conveniente contemplarlo desde la perspectiva medieval. En esto, seguimos a Heinzmann, quien inicia su *Filosofía de la Edad Media* precisamente con los Padres de la Iglesia.

CAPÍTULO I EL SIGLO VI A. C.

Los griegos son los primeros que, de manera consistente, se empeñan en buscar, en el siglo VI a. C., una explicación racional y crítica de la naturaleza. Sobre esto, tiene razón Severino al decir: “Por primera vez en la historia del hombre, los pensadores griegos más antiguos salen de la existencia guiada por el mito y la miran a la cara. En su mirada hay algo absolutamente nuevo, o sea, que aparece la idea de un saber que sea innegable; y que sea innegable no porque la sociedad y los individuos tengan fe en él, o vivan sin dudar de él, sino porque él mismo es capaz de rechazar a cada uno de sus adversarios. La idea de un saber que no puede ser negado ni por los hombres ni por los dioses, ni por mutaciones de épocas y costumbres. Un saber absoluto, definitivo, incontrovertible, necesario, indudable”¹.

Por lo anterior suele colocarse como inicio de la filosofía occidental la escuela de Mileto surgida en Jonia². En aquel tiempo, la ciudad de Mileto es la ciudad griega más importante, situada en el entrecruce entre Oriente y Occidente. Se trata de una ciudad de confín, de efervescente intercambio económico, organizada de acuerdo con la forma de gobierno aristocrática y no como súbditos de un monarca, como sucede con los vecinos persas. Estos rasgos diferencian a los pueblos griegos del siglo VI a. C. con otros pueblos antiguos. Precisamente en este cruce comercial y cultural es donde surge la filosofía. Algunas de las ideas antiguas, por ejemplo, que todas las cosas provienen del Océano, se ven plasmadas en la reflexión de los primeros filósofos milesios, como sucede con el padre de la filosofía, Tales de Mileto.

En el siglo VI a. C., reina una cierta estabilidad entre los pueblos griegos. Este signo se significa por el desarrollo de las polis, iniciado en el siglo VIII a. C., que tienen como resultado la reorganización social del mundo griego. En efecto, la polis es el marco esencial de la expansión del mundo griego, dado que es aquí donde se desarrolla la artesanía y el comercio, y se impulsa la cultura helénica. El desarrollo y expansión comercial supone el intercambio, no sólo de artefactos, sino de ideas con otros imperios como el egipcio y el persa, lo cual, indudablemente, influye en el pensamiento griego. Así

¹ Severino, Emanuele, *La filosofía antigua*, cit., p. 19.

² Cf. Sciacca, Michele F., *La filosofía nel suo sviluppo storico*, t. I, Cremonese, Roma 1969 (13a. ed.), p. 21.

pues, en el siglo VI a. C., existen ya una serie de ordenaciones más o menos definidas que permiten desenvolver las más elementales tareas comerciales a aquellos antepasados de los jonios que, mediante colonias, fundan Mileto, Éfeso, Colofón, Clazomene, primero, y después Focia y Samos. Destaca Mileto, república marinera enriquecida por una aristocracia comercial³; la estabilidad económica y política permiten el florecimiento de la filosofía, la cual, aunque gestada geográficamente en estas cosas de Asia menor, termina por pasar a la Italia meridional hacia finales del siglo debido a las invasiones persas encabezadas por Darío. En efecto, por esta razón puede entenderse que, en la primera mitad del siglo VI a. C., haya florecido la filosofía en Jonia, y en la segunda mitad de ese mismo siglo resplandezca en la Italia del sur (en Taranto, Metaponto, Elea y Nápoles) con los pitagóricos, y en Sicilia, por ejemplo, en Agrigento, con Empédocles.

A) *Tales de Mileto*. Es entre los milesios que se asiste al paso de las explicaciones míticas a las racionales, que es lo que suele llamarse paso del mito a la razón. Tales representa, en buena medida, este paso. Nace probablemente en el año 624 a. C., y muere en el 546. Diógenes Laercio le atribuye dos obras: *Sobre el solsticio* y *Sobre el equinoccio*; Simplicio dice que es autor de una *Astronomía náutica*. Se conoce que durante un tiempo es un militar y comerciante, que conoce algunas doctrinas egipcias, pues algún tipo de contacto tiene con sacerdotes de esa región, como relata Platón en la *República*, y que presta sus capacidades al servicio de la comunidad. También es recordado con frecuencia por su empeño por el estudio de los cuerpos celestes y por la predicción de un eclipse. Su aguda observación astronómica es fundamental para prever que, por determinado evento natural, comercialmente le era de provecho comprar olivos. De ahí proviene su fortuna. Se dice que él es quien introduce algunos elementos de geometría de los egipcios y caldeos entre los griegos; también se le atribuye una de las mediciones de la Tierra y el cálculo de la altura de las pirámides obtenido a través de la sombra que proyectan. Pero es más célebre por su tesis que reza que el principio de todas las cosas es el agua⁴.

³ Cf. Dal Pra, Mario, *Sommario di storia della filosofia*, t. I, La Nuova Italia, Florencia 1990 (26a. reimp.), p. 4.

⁴ Cf. Bernabé, Alberto, *Fragments presocráticos. De Tales a Demócrito*, Alianza, Madrid 2008 (3a. ad.), p. 48. Para este trabajo, nos hemos servido de esta edición que compila los fragmentos de los presocráticos. Para el caso de tales citamos la página, para el resto, de los que existe al menos un fragmento, seguimos la numeración de este autor, y no la clásica del Diels-Kranz, que hemos empleado en nuestros *Elementos de historia de la filosofía antigua*.

Para él, el agua es el principio de cualquier realidad y se advierte así, desde los primeros filósofos, la preocupación por encontrar el fundamento último de todo lo real, puesto que todo lo real es múltiple: en efecto, los sentidos constatan la diversidad inmediatamente, como los variopintos colores, sonidos, sustancias, etcétera. El pensamiento filosófico, en lo que es uno de sus rasgos más distintivos, busca la unidad, es decir, se cuestiona y responde de dónde provienen todas las cosas, a pesar de su multiplicidad, sea ésta aparente o genuinamente real. La tesis de Tales, probablemente asumida de la enseñanza egipcia⁵, es que el agua es de donde proviene la multiplicidad: así, todo lo real, en sus múltiples aspectos, se reduce a una sola cosa: se sintetiza en una sola cosa, el agua. El agua tiene, entonces, como característica ser el principio último de la naturaleza; por y a través del agua se responde qué es y de dónde provienen todas las entidades. El agua es el principio primero desde lo cual se genera y el término en que se corrompe toda la multiplicidad, toda la diversidad constatable a cada instante; toda ella tiene su origen en un solo elemento, y cuando se corrompe, se vuelve de nuevo ese elemento, es decir, vuelve a la unidad.

Hay varios argumentos que la tradición filosófica atribuye a Tales para dar cuenta de su afirmación. Por ejemplo, afirma que la tierra flota sobre el agua⁶; sin el agua no habría tierra, como se constata al observar al planeta Tierra: descansa sobre las aguas, como seguramente advierte el propio Tales como buen habitante de Jonia. Además, cuando una cosa está nutrida, está húmeda, y cuando deja de ser, se seca; observando estos fenómenos naturales, corrobora que todas las cosas son agua, que requieren de ella. Incluso la humedad del ambiente, que mantiene con vida a las cosas que en él habitan, requiere del agua. Así pues, el agua puede considerarse el sustrato universal de todo lo que es; lo que cambia son las propiedades. Lo importante de estos argumentos y tesis, más allá de su verdad, es que Tales deja de servirse de las divinidades para dar cuenta de los fenómenos. Es el paso de lo mítico a lo racional: ya no se requiere que las divinidades antropomorfas intervengan para afirmar que la realidad es como es; la naturaleza tiene su propia legalidad, se rige bajo ciertas leyes independientes de los dioses del Panteón. Es menester encontrar cuáles son las pautas universales de acuerdo con las cuales la naturaleza se despliega o repliega. Es fundamental para la filosofía, esto es, para el pensamiento científico de esta época, que

⁵ Cf. Bernabé, Alberto, *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito*, cit., p. 48.

⁶ El testimonio es de Aristóteles (*De coelo*, 294a28), Cf. Bernabé, Alberto, *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito*, cit., p. 49.

ya no se recurra a los dioses, sino que la misma realidad física tiene sus principios explicativos en sí misma; se rige bajo sus propias leyes. Es preciso descubrir estas leyes para dar cuenta de los múltiples fenómenos que se presentan.

Otro aspecto importante que la tradición transmite sobre Tales y que es preciso mencionar, se refiere a la visión que mantiene sobre el alma. Para él, todas las cosas están en movimiento, lo que significa que están animadas. No deja de ser complicado interpretar el lenguaje de los primeros filósofos, pues, por razones históricas, se sirven de términos que no tienen necesariamente la connotación que, gracias a ellos, a la postre, tendrán. En efecto, a esta animación universal Tales se refiere diciendo que “todas las cosas están llenas de dioses”, justamente en el sentido de que todas están animadas, como sucede con los imanes que se reclaman entre sí. El agua misma está en constante movimiento, posee su propio dinamismo, es decir, no es estática. Todo en el cosmos está atravesado por fuerzas dinámicas: “Aristóteles, que es la fuente casi exclusiva para el estudio de los jónicos de este periodo, dice de ellos que no distinguían entre el *principio material* y el *principio formal* de la vida. Es afirmar sencillamente que dotaban de vida a la misma naturaleza y que el *animismo* (dar alma a las cosas) y el *hilozoísmo* (o que la vida es inseparable de la materia) eran doctrinas corrientes entre los jónicos”⁷. Finalmente, en consonancia con la cosmología de la época, para Tales la Tierra no se mueve, sino que es estática y descansa sobre el agua; giran alrededor de ella los astros.

B) *Anaximandro*. Según los testimonios, se afirma que es originario de Mileto, discípulo de Tales y que vive entre los años 610 y 546 a. C. A su obra se le conoce con el título genérico de aquel tiempo: *Sobre la naturaleza*, del que resta un fragmento. También se asevera que escribe sobre las estrellas fijas. Tiene fama de inventor, pues hay quien le atribuye la invención del reloj, el gnomon (que es un tipo de escuadra que sirve para la medición del sol) y la primera cartografía, o sea, el primer trazo de la tierra, por lo que tiene fama de geógrafo. Según Hipólito cristiano, es el primero en utilizar el término *arché* en el sentido en que habitualmente hoy se tiene de este concepto. Según él, ni el agua, ni ninguno de los elementos, es el principio; más bien, el principio es una naturaleza infinita de la que proviene el cosmos; a esta naturaleza infinita se le suele dar el nombre de *ápeiron*, que significa ilimitado: “El principio de los seres es indefinido..., y las cosas perecen en

⁷ Vargas, Samuel, *Historia de las doctrinas filosóficas*, Porrúa, México 1982 (10a ed.), p. 60.

lo mismo que les dio el ser, según la necesidad. Y es que se dan mutuamente justa retribución por su injusticia, según la disposición del tiempo”⁸. En lo ilimitado no se da la destrucción entre los elementos mismos, ya que todos tienen sus contrarios, como el calor del fuego y la humedad del agua. El *ápeiron* es algo distinto y que supera cualquier oposición. En efecto, debe haber algo que supere a los supuestos, algo que esté más allá de los contrarios, porque estos últimos se destruyen entre sí. Tales propone el agua, Anaxímenes propondrá el aire, es decir, apuntan a elementos físicos con algún grado de abstracción ciertamente (no es esta o aquella agua, sino el agua); pero la propuesta de Anaximandro supera lo que se siente y percibe a través de los sentidos; este autor apunta a algo que supera a los elementos, algo que no es propiamente uno de ellos, sino que de él derivan y que, además, los gobierna: “Que lo abarca todo y todo lo gobierna”⁹. “En concepto de algunos comentaristas, ello es algo como *la Divinidad*, dotada de vida propia y eterna. Tendríamos así una forma de *panteísmo emanatista*. Otros, con bastante fundamento, ven aquí una anticipación curiosa del *evolucionismo universal* a lo H. Spencer y en el cual la materia evoluciona por sí y ante así y da origen a todas las demás cosas”¹⁰. Además, en cuestiones cosmológicas sostiene que la Tierra ocupa el centro del universo y que no está necesitada a moverse en una dirección: es semejante a una columna de piedra¹¹.

En otros temas, sostiene que los primeros entes vivientes son acuáticos, o sea, que ciertos peces son los primeros entes vivos, y que de ellos derivan el resto; el hombre está incluido en esta misma tesis: también el hombre proviene de entidades acuáticas. No se sabe propiamente, por los términos en que se constituyen estas teorías, qué grado de especificidad puede alcanzar Anaximandro, pero resulta de interés que se sostenga que el hombre no fue hecho inicialmente con su forma actual, sino que esta última proviene de una serie de cambios escalonados ordenadamente.

C) *Anaxímenes*. Se dice que es discípulo de Anaximandro y que vive entre los años 586 y 528 a. C. Se sabe que escribe algún texto cuyo título es el habitual *Sobre la naturaleza*. La propuesta de Anaxímenes estriba en que el principio de todas las cosas es el aire: “Anaxímenes... declaró que el principio de los seres es el aire. Pues todo nace de él y en él se resuelve. Dice: Así como nuestra ánima, que es aire, mantiene nuestra cohesión, así también

⁸ Anaximandro, fr. 1.

⁹ Ibid., fr. 6.

¹⁰ Vargas, Samuel, *Historia de las doctrinas filosóficas*, cit., p. 61.

¹¹ Cf. Anaximandro, fr. 5.

al mundo entero lo abarca un hálito, el aire”¹². Entre las razones que pueden aducirse está, en primer lugar, que el aire tiene carácter divino y, de hecho, entre las religiones antiguas también se produce esta identificación: el vapor y el aire tienen carácter divino como, por ejemplo, en la tesis de que la vida es insuflada. Hay que concebir al aire con las connotaciones de principio, análogo a como sucede con Tales. En efecto, el aire siempre ha existido, tiene carácter único y se puede eventualmente concretar en las diversas entidades, por ejemplo, cuando se condensa produce entidades más bien pesadas. Además, el aire está siempre en movimiento, por tanto, se aprecia su carácter dinámico y divino. Dice el propio Anaxímenes que del aire infinito brotan todas las cosas, incluidos los dioses. En la mentalidad de esta época, los dioses también tienen carácter generado y, por tanto, eventualmente pueden decaer: tienen, por decir así, carácter de criaturas en relación con el principio, que es el aire. Sólo de manera hipotética, en cuanto no hay mucho material a partir del cual obtener una imagen más nítida de la doctrina de Anaxímenes, puede decirse que, hasta los dioses, al dispersarse, vuelven al aire. Anaxímenes también afirma que el Sol es de fuego, pero considera que es plano, como una especie de disco, como se desprende la observación directa (resulta imposible, a simple vista, constatar su esfericidad); también estima que los astros revolucionan en torno a la tierra y son empujados bajo la resistencia del aire; el aire es lo que impulsa finalmente las cosas y, por otro lado, lo que las detiene, como puede testimoniarse por observación directa.

Otras de las explicaciones que da Anaxímenes es que el frío y el calor no existen en sí mismos, sino que se derivan de sus rotaciones en el aire. Efectivamente, los procedimientos de condensación y rarefacción son de gran importancia para este autor: “afirma que lo contraído y condensado es lo frío, y que lo raro y «laxo»..., lo caliente. Por lo que dice, no sin razón, que el hombre echa por su boca cosas calientes y frías. Pues el aliento se enfría al verse comprimido y condensado por los labios, pero, expulsado por la boca abierta, se vuelve caliente, por rarefacción”¹³. La condensación y la rarefacción permiten advertir la unidad del principio, por un lado, y la multiplicación de las cosas, por la otra. Hay un cierto vínculo entre todas las cosas y esto se debe a que comparten el mismo principio: el aire. El aire se despliega y repliega por rarefacción (o separación) y condensación. En alguna medida, en cuanto el planteamiento no es todavía nítido, aparece el eterno problema de la metafísica, que consiste en la pregunta por la unidad y la

¹² Anaxímenes, fr. 2.

¹³ Ibid., fr. 1.

multiplicidad de todo lo real, como habrá todavía oportunidad de insistir más abajo. Ahora bien, según él, el carácter divino del aire se debe a que tiene cierto rasgo de similitud con lo inapresable y es, además, infinito (es algo interesante en el caso de la escuela de Mileto, pues no todos los autores griegos consideran que lo infinito es equivalente a lo divino; muchas veces, para ellos, lo infinito es sinónimo de imperfección). Es sobresaliente que entre los milesios se atisba una posición positiva sobre lo infinito que irrumpe más claramente en autores neoplatónicos en el culmen de la especulación griega.

Lo más interesante, sin embargo, es que los filósofos apuntan a un principio, es decir, hay una preocupación henológica, en el sentido de que se busca cierta unidad o algo único que supere la multiplicidad de las cosas que observamos y que pueblan la realidad. Así, es característico del pensamiento filosófico buscar la unidad o, para decirlo platónicamente, la sinopsis, la unidad o punto en donde todas las cosas convergen en la multiplicidad o lo diverso. Los primeros filósofos de Mileto sostienen que todo parte de un principio y todo vuela a ese principio unitario o unificador del mundo. Por ello, puede sostenerse que se advierte una preocupación de carácter henológico entre ellos: hay un solo principio y nada está fuera de él, ni siquiera los dioses: hasta ellos dependen de este principio. Se trata, a la postre, de una constante del pensamiento griego, a saber, la búsqueda de la unidad en la amplísima multiplicidad de lo real.

D) *Pitágoras*. Hacia la segunda mitad del siglo VI a. C., los persas invaden las provincias jónicas y Mileto termina por ser llevada a la ruina. En efecto, Mileto no es una ciudad que prospere más allá del siglo VI, por lo que la reflexión filosófica se traslada en sus tonalidades más potentes, por decir así, al occidente, a la Italia meridional y a Sicilia. Empero, se piensa que Pitágoras es natural de Samos, una de las islas jónicas, en donde ve la luz hacia el 570 a. C. Sobre su vida hay muchas incertidumbres; no se sabe a ciencia cierta si se trata de un individuo determinado, o de un grupo de personas que giran en torno a un mítico personaje legendario. Por ejemplo, Jámblico lo considera Apolo hiperbóreo, indicando con esto que es una especie de hombre iluminado. Algunos dicen que el alma de Pitágoras es el mismo Apolo o que está dirigido por algún *daimon* iluminado, pues tiene fama de taumaturgo.

No hay textos escritos por Pitágoras; lo que hay son testimonios. Entre ellos, se dice que efectúa muchos viajes, que desde muy joven sale de Samos, viaja por Egipto y que se instala en Crotona, en el golfo de Taranto. Entre

las cosas que se recuerdan de él, se le atribuye la creación de una secta religiosa, semejante a un monasterio, es decir, con una regla con normas, como abstenerse de ciertos alimentos (es recurrente que la carne esté prohibida, de guisa que los pitagóricos son estimados vegetarianos), el estudio de las obras de Homero y Hesíodo, los bienes en común, etcétera. La secta posee sus propias tierras, por lo que son autónomos y, al producir su propio alimento, autárquicos. La escuela pitagórica es una de las más influyentes de la Antigüedad, pues garantiza la continuidad de una enseñanza, como la transmigración de las almas (probablemente por influencia del orfismo), etcétera. A Pitágoras se le atribuye también el uso del término “filósofo”; puesto que sólo Dios es sabio, al hombre resta el anhelo del conocimiento pleno y perfecto, por lo que corresponde más bien que se le denomine filósofo. Sobre su muerte hay dos versiones, una dice que fue degollado en una rebelión en Metaponto, donde había una congregación; la otra dice que muere por un ayuno prolongado de cuarenta días. Se dice que muere en el año 497. La influencia de Pitágoras y los pitagóricos es gigantesca; tiene un fuerte ascendente en los principales pensadores de la Antigüedad y, en consecuencia, también en la Edad Media. Sobre Platón tiene gran influjo y, así, en la escuela platónica, especialmente en Espeusipo y Jenócrates. Hacia el siglo I d. C., hay un renacimiento de su pensamiento (neopitagorismo) que marca en alguna medida la pauta de las reflexiones del platonismo medio.

Pitágoras se ocupa de los números y las matemáticas, que en el siglo VI a. C. tienen todavía una función básicamente comercial, mercantil. Lo interesante para Pitágoras es que los números pueden dirigirse a algo más elevado, esto es, ayudarnos a especular sobre la realidad desde una perspectiva más abstracta. En otros términos, con las matemáticas se puede ejercitar la filosofía. Los pitagóricos sostienen que los principios de todas las cosas son los números, estudiados por la matemática; así como en el caso de los milesios el agua, el aire, el *ápeiron* son estimados principios, en el caso de los pitagóricos los números son elevados a ese rango. En efecto, mientras que los jonios se proponen una explicación física, los pitagóricos una matemática. El número es el principio de la realidad pues la fundamenta en último análisis. Cuando la especulación filosófica se refiere a los principios, adquiere carácter metafísico. Tanto los milesios como los pitagóricos proponen modelos metafísicos, si bien diferentes, todavía no se logra un paradigma ontológico, porque ninguno de los dos propone el ser como principio. Estos presocráticos han alcanzado un alto grado de abstracción, ya sea físico, ya matemático, pero todavía no al ser como principio metafísico.

Ahora bien, las semejanzas y diferencias entre las cosas se pueden cuantificar numéricamente, de manera que, de esta forma, se pueden clasificar

los entes. La tesis consiste en sostener que la naturaleza se presenta como semejante a los números; efectivamente, los números aparecen como los primeros elementos de toda la naturaleza. Además, la naturaleza en su conjunto posee su propia armonía plasmada, por ejemplo, en los ciclos, el movimiento de los astros, la generación y corrupción de los entes, etcétera. Asimismo, las sociedades, la vida moral, etcétera, pretenden la armonía, y la armonía implica numerar. Ahora bien, el número tiene siempre un origen, a saber, el uno, y es a partir de él que se genera el resto. “El número uno, que es el origen de todos, debe encerrar igualmente el origen de los principios contradictorios o contrapuestos que integran el origen del mundo”¹⁴. En efecto, lo mismo sucede con la figura, pues el punto, que es análogo al uno, es el principio de la línea. De alguna manera, la tendencia henológica se encuentra también presente en esta vertiente de la filosofía antigua.

Para la escuela de Pitágoras el mundo natural tiene una estructura cuantitativa y matemática y, al interior de esta estructura, podemos hablar de las oposiciones. En este asunto también han sido célebres los pitagóricos. Una de las oposiciones se da entre el límite y lo ilimitado, dispar e impar, positivo y negativo, etcétera. El cosmos está constituido por estas oposiciones, justamente, pues a la vez es uno y múltiple, derecho e izquierdo, masculino y femenino, inmóvil y movimiento, derecho y curvo, luz y tiniebla, bueno y malo, cuadrado y rectángulo. Explica Casertano: “Esto significa que en la realidad se expresan siempre, y siempre son reconocibles, antítesis: a todos los niveles, en los números, en las figuras, en la física y en la dinámica de los cuerpos, en la vida fisiológica y en la ética. Los *contrarios* son, entonces, principios de la realidad, de cada cosa que es”¹⁵. En el cosmos encontramos estas oposiciones que guardan también una cierta armonía, pero son oposiciones que se dan dentro de la naturaleza, pues ella es sede de los contrastes. Como bien destaca Mario dal Pra, “Los milesios no van más allá de señalar el contraste entre lo caliente y lo frío, lo húmedo y lo seco; los pitagóricos extienden la gama de contrarios y echan luz sobre la contrariedad que domina en la naturaleza recurriendo al contraste de los pares y impares que es interno al número o cantidad”¹⁶.

Las relaciones sociales y las propiedades espirituales también se explican desde la matemática. En efecto, el ámbito espiritual se explica como armonía o equilibrio entre las facultades. De aquí proviene la tesis de que lo alto tiene por cometido gobernar lo bajo, es decir, las facultades superiores a las

¹⁴ Vargas, Samuel, *Historia de las doctrinas filosóficas*, cit., p. 63.

¹⁵ Casertano, Giovanni, *I presocratici*, Carocci, Roma 2009, p. 60.

¹⁶ Dal Pra, Mario, *Sommario di storia della filosofia*, t. I, cit., pp. 10-11.

inferiores. Precisamente la música¹⁷, el ascetismo, la gimnasia ayudan a producir la armonía espiritual. Y en esta armonía el hombre logra una cierta semejanza con Dios, por lo que puede decirse que dicha armonía es el bien al que debe tender el hombre: aquí se encuentra ya una postura importante que configura la teoría clásica de la virtud. Sin embargo, no es del todo compaginable la teoría de los números con la tesis, seguramente extraída del orfismo o de oriente, de la metempsicosis o transmigración de las almas¹⁸, que muchos seguidores de esta escuela sostienen con diversos matices.

E) *Jenófanes*. Es originario de Colofón, por lo que es jónico. Como se dijo, la primacía entre las ciudades jónicas la ostenta Mileto, pero, debido a las guerras contra los persas, se asiste a su declive. Lo mismo sucede con otras ciudades circunstantes a Mileto, como Colofón. Por ello, algunos de los más insignes pensadores jónicos terminan por abandonar su tierra natal para trasladarse a otros sitios de la Magna Grecia, como sucede con Jenófanes. Nace este importante pensador hacia el 580 y muere en el 480 a. C. De los testimonios que se tienen sobre él, se dice que desarrolla su actividad intelectual en la Italia meridional. Se sabe que se traslada por varios sitios de la Magna Grecia, pasando de Sicilia a Elea. Por ello algunos estiman que el fundador de la escuela eleata o eleática es precisamente Jenófanes. Entre los rasgos característicos de esta escuela cabe señalar la tendencia a ir más allá de lo que ofrecen los sentidos y alcanzar un conocimiento más bien intelectual. Esto conduce a algunos de sus representantes, como Parménides, Zenón de Elea y Meliso, a sostener la noción abstracta de ser que se capta mediante la inteligencia; sólo así podría inteligirse el aparente devenir. En palabras de Vargas: “los eleáticos formulan que para que una cosa *cambie*, necesita primero *ser* o *existir* y que el cambio no es sino un llegar a ser (posible) o *devenir* del ser que existe. Como se observa, el énfasis recae sobre el *ser* o *existir* y los eleáticos hacen del ser *uno* e *inmóvil*, su idea fundamental [...]. En la doctrina eleática se ve como un anticipo de los conceptos de *substancia* (ser o existir) y *accidente* (cambio o devenir), que pertenecen a la mentalidad aristotélica”¹⁹.

¹⁷ Cf. Molina, Francisco, *La música de Orfeo*, en: Bernabé, Alberto – Casadesús, Francesc (eds.), *Orfeo y la tradición órfica*, Akal, Madrid 2008, p. 38.

¹⁸ Cf. Vargas, Samuel, *Historia de las doctrinas filosóficas*, cit., p. 64.

¹⁹ *Ibid.*, p. 65.

Sobre la cosmología de Jenófanes se tienen muy pocos datos. Sostiene que el elemento de la tierra es el origen de todo, pues incluso el agua procede de la tierra y vuelve a ella; además, la tierra se extiende de manera indefinida hacia abajo: está suspendida de alguna manera indefinidamente. El planeta Tierra estaría compuesto por este elemento. Sobre el Sol, Jenófanes asevera que está compuesto por partículas ígneas, y que en torno a él se pueden apreciar ciertas evaporaciones que parecieran denotar el hálito solar. No hay mayores datos sobre su cosmología, aunque no es en lo que más destaca Jenófanes. Lo más sobresaliente tiene que ver con su concepción del principio y con la crítica racional que hace a la religión griega (no hay una ortodoxia entre los griegos, como se sabe), por lo que recibe el sobrenombre de “teólogo”. Puesto que no existe una organización estamental del clero, como sí sucede con otras culturas, la religiosidad griega permite que ya en el siglo V se critiquen las distintas maneras de concebir a los dioses. La crítica fundamental de Jenófanes es el antropomorfismo con el que popularmente se conciben las divinidades. Esta crítica es impensable en el seno de otros pueblos antiguos, especialmente donde el dogma está consolidado. Ahora bien, Jenófanes no es ateo; es un crítico de la religiosidad griega que discrepa con las teogonías por su marcado antropomorfismo, como puede verse en la *Teogonía* de Hesíodo o en los poemas de Homero. En efecto, en los poemas homéricos, los dioses aparecen sujetos a sus pasiones, por lo que es menester cuestionar cómo es posible que los dioses sean susceptibles de padecer, en este caso las pasiones, es decir, que sean afectados por otras fuerzas; además, estas pasiones los conducen a muchos de ellos a cometer inmoralidades.

Para Jenófanes, Dios es objeto de la filosofía, y en esto sigue a la reflexión jónica apuntando a un principio de todas las cosas; pero, al mismo tiempo, parece recordar al modo de proceder de Hesíodo, que, aunque poeta y a pesar de sostener una visión antropomórfica de los dioses, apunta también hacia algo que fundamenta al resto, como se vislumbra en su *Teogonía*. Pero la visión de Jenófanes es mucho más refinada filosóficamente, por lo que asevera, en uno de sus fragmentos, “Uno solo es dios, entre hombres y dioses el más grande, ni un cuerpo parejo a los mortales, ni en entendimiento”²⁰. Apunta a un principio que lo es incluso del resto de los dioses, al que llama precisamente “Dios máximo”. En primer lugar, no es semejante a las creaturas; en segundo lugar, todo conoce y las mueve sin ser movido. A partir de estas consideraciones, se observa la crítica que encamina hacia los dioses del panteón griego. Para él, los hombres que no han alcanzado

²⁰ Jenófanes, fr. 26.

una elevada concepción de la Divinidad, construyen a los dioses a imagen y semejanza. Uno de los fragmentos más celebrados de Jenófanes dice: “Los etíopes afirman que sus dioses son chatos y negros, y los tracios, que ojizarcos y rubicundos son los suyos”²¹. La postura que hace de los dioses una proyección humana tiene consecuencias morales, como se ha entredicho: “A los dioses achacaron Homero y Hesíodo todo aquello que entre los hombres es motivo de vergüenza y de reproche: robar, adulterar y engañarse unos a otros”²², como los seres humanos.

Jenófanes critica férreamente que el hombre represente sus debilidades en los dioses, a los que termina produciendo. Sin embargo, existe algo que trasciende tal nivel, que es el del Dios único que sostiene al cosmos entero como si fuese su vértice, rasgo característico del pensamiento filosófico occidental. En otras palabras, la búsqueda de un vértice, de un punto de origen que no esté contaminado, de acuerdo con la concepción de este autor, con las más bajas pasiones del ser humano, sino que las trasciende. Es importante resaltar que Jenófanes no parece negar la corporeidad, en cuanto estos autores son generalmente físicos, esto es, consideran que todo lo que existe es de alguna manera corpóreo, aun cuando hay distintos grados de corporeidad. Además, dice que sin fatiga gobierna todas las cosas con la fuerza de su mente: es importante indicarlo porque no sólo a través de la causa agente las cosas se mueven; puede haber otro tipo de causalidades que no se reduzcan a ella. ¿Cómo es esta causalidad? El filósofo de Colofón advierte que el conocimiento humano es muy limitado: “En verdad, ningún hombre conoce lo verdadero e inteligible, al menos por lo que concierne a las cosas no manifiestas, pues, aunque por azar venga a dar en ello, sin embargo, no sabe que ha dado en eso mismo, sino que se limita a creer y opina”²³. Aquí Jenófanes expresa que el conocimiento que puede adquirir el ser humano sobre las cosas es muy fragmentario, de manera que casi todo lo que conoce o dice conocer se mantiene en el ámbito de lo opinable, esto es, de lo que puede ser de un modo u otro, posicionamiento que eventualmente conduce al agnosticismo y a la filosofía de los sofistas, aun cuando no sea su intención explícita.

En resumidas cuentas, Jenófanes es recordado como uno de los primeros filósofos en sostener el “henoteísmo”, posición que se consolida entre los

²¹ Ibid., fr. 18.

²² Ibid., fr. 15.

²³ Ibid., fr. 11. Este texto, proveniente de Sexto Empírico, ha conducido a algunos a sostener que Jenófanes podría ser padre del escepticismo (cf. Sánchez, Liliana C., *Jenófanes, ¿padre del escepticismo?*, «Ideas y valores», 72, 2023, pp. 15-19), aunque no hay unanimidad al respecto.

griegos más tardíos, los cuales pasan de un politeísmo a un henoteísmo que se plasma de manera muy acabada en el neoplatonismo de los siglos segundo y tercero de nuestra era. No se trata de una religión propiamente, pero sí del hecho de sostener que Dios es sólo uno y que de Él derivan el resto de las cosas, incluidos el resto de los dioses. Paulatinamente la filosofía griega toma este sendero, como sucede con la Idea de Bien de Platón o en Aristóteles con el Motor Inmóvil. El henoteísmo sostiene que no puede haber dos principios iguales entre sí, lo cual, traducido a términos teológicos, significa que no puede haber dos principios divinos de igual categoría: si hubiera más, habría conflictos eternamente. Por último, cabe apuntar que la tradición doxográfica y las opiniones de los filósofos antiguos sostienen que Jenófanes es maestro de Parménides. El Dios inmutable e inmóvil del filósofo de Colofón parece convertirse en el punto de partida de la doctrina sobre el ser que sostiene Parménides.

CAPÍTULO II

PRIMERA MITAD DEL SIGLO V A. C.

Es preciso destacar que, durante la primera mitad del siglo V a. C., las ciudades griegas orientales, o sea, las situadas en Asia menor, están en conflicto constante, lo que conduce a su decaimiento, en las llamadas guerras médicas contra el Imperio persa. “El principio del siglo V a. C. se caracteriza por el intento de los medas y persas por conquistar Grecia”¹. Como explica nuevamente Juan Brom, “Darío destruyó Mileto y exigió la sumisión de los griegos, quienes se negaron a ello. La causa profunda de estas guerras estaba en la gran rivalidad económica y política entre los comerciantes fenicios, que estaban bajo el dominio persa, y los griegos”². En este marco histórico, Atenas comienza a tener una cierta primacía paulatina en comparación con el resto de las ciudades helénicas, pero se trata de una primacía desde el punto de vista geopolítico, no todavía cultural. Es aquí donde surge imponente la figura de Pericles, quien preside un gobierno de tipo aristocrático, modelo de organización entre los antiguos; además, no permite que los persas continúen su marcha hacia la Hélade. Desde el punto de vista cultural, sin embargo, continúa siendo la Italia meridional la que mantiene la preponderancia: hay un círculo de pensadores que, a la postre, reciben el nombre de eleatas, entre los que descuellan Parménides, Zenón y Meliso, que se posicionan decididamente en el panorama filosófico con gran realce. De entre ellos, Parménides marca las pautas que han de continuar los seguidores de esta escuela itálica.

A) *Parménides*. Se piensa que nace en Elea entre el 544 y el 541 a. C., pues Diógenes Laercio señala que hacia el año 500 es un hombre maduro. Parte de su *Poema* ha pervivido hasta la actualidad, especialmente la primera parte, que contiene la doctrina metafísica, por la cual se destaca la escuela itálica precisamente. A Parménides suele considerársele el primer metafísico de la historia de la filosofía. Si bien sus antecesores apuntan de alguna manera a algo que trasciende a los sentidos, como los jónicos, Parménides es el primero en estudiar explícitamente al ser. Se dice que conoce el pitagorismo, las doctrinas jónicas y las de Jenófanes, su maestro. El pen-

¹ Brom, Juan, *Esbozo de historia universal*, Grijalbo, México 2004 (21a ed.), p. 65.

² *Ibid.*, pp. 65-66.

samiento de Parménides puede estudiarse en lo que resta del *Poema*, equivalente a diecinueve fragmentos. Parece que, en su forma original, posee dos partes: en la primera habla sobre la verdad y en la segunda sobre la opinión; los fragmentos que han pervivido corresponden a la primera parte, que versa sobre la verdad, que es, para su autor, el saber genuino, el conocimiento que tiene un origen divino.

Al inicio del *Poema*, Parménides describe el camino que lo conduce hacia la verdad: narra que es llevado a encontrarse con las hijas del Sol montado en un carro tirado por unos caballos alados; describe que sale de la noche para alcanzar la luz del día, representando, con esto, el paso de la ignorancia al conocimiento. Se encuentra frente a unas puertas, a las que llama de la Justicia. Las hijas del Sol lo acompañan ante ellas y piden que se abran para que Parménides continúe su escalada. Traspasando las puertas se encuentra con una diosa, de la que no da ningún nombre, que acoge benignamente al filósofo: “Y la diosa me acogió benévola; tomó en su mano mi mano diestra y así me dirigió la palabra y me decía: «Joven acompañante de aurigas inmortales, llegado con las yeguas que te traen a nuestra casa, salud; que no fue un hado malo quien te impulsó a tomar este camino (pues de cierto que está fuera de lo hollado por (hombres) sino ley y justicia”³. Esta misma diosa le dice: “Ea pues, que yo voy a contarte (y presta tú atención al relato (que me oigas) los únicos caminos de búsqueda que cabe concebir”⁴. ¿Cuál es la doctrina que le revela la diosa a Parménides en el *Poema*? Se trata de una revelación que permite el paso de la ignorancia al conocimiento; es una revelación divina, esto es, un tipo de intervención o raptó de lo divino con el fin de que Parménides, que representa al filósofo, alcance a ver algo de la verdad que trasciende lo opinable: es interesante notar que, ya desde los eleatas, la captación de la verdad tiene cariz divino, como eventualmente habrá de caracterizarse la metafísica misma, a saber, como la más divina de las ciencias. Parménides trasmite que el conocimiento de la verdad supera todo; trasciende nuestra cotidianidad, nuestra vulnerabilidad, nuestra finitud: la verdad es indestructible, como lo divino.

En primer lugar, hay que destacar que Parménides habla de las hijas del Sol: ¿por qué el Sol adquiere un papel central, si bien de carácter representativo, en la reflexión filosófica? Porque para explicar el conocimiento, los griegos se pliegan a utilizar metafóricamente todo lo relacionado con la visión sensible pero trasladado a la intelección. El Sol tiene una característica que permite comprender, como un símil, lo que sucede con el ser. En efecto,

³ Parménides, fr. 1, 22-28.

⁴ Ibid., fr. 2, 1-2.

el Sol, de manera independiente a lo que se encuentre en la Tierra, siempre está iluminado: su iluminación no depende de lo que pueble a la Tierra, que es siempre cambiante; independientemente de ello, el Sol siempre ilumina, ejerce incesantemente su acto iluminante. Además, el Sol no viene a menos, no se debilita, no cambia por iluminar una miríada de cosas o a una sola; en esto no se juega su naturaleza: es más, si no hubiera ninguna cosa iluminada, no por eso dejaría de brillar el Sol. Lo mismo sucede con el ser. Independientemente de los entes, el ser siempre es, de la misma manera que la luz del Sol; pero, así como para que las cosas estén iluminadas y sean visibles requieren de la luz solar, análogamente los entes, para ser tales y ser inteligibles, requieren del ser. En efecto, desde el punto de vista gnoseológico, todo lo que conocemos, lo conocemos en cuanto es partícipe del ser, es decir, en cuanto es ente; no hay algo que conozcamos o que se pueda pensar que no sea de alguna manera ente: en este sentido, el ser impregna todo, está entreverado en todo, ya sea en cuanto a su entidad, ya en cuanto a su cognoscibilidad e, incluso, apetibilidad. Si el ser es análogo al Sol, entonces no aumenta ni disminuye, no viene a más, no viene a menos, no se crea, no se destruye, piensa Parménides. Por ende, el ser es eterno e inmutable, imperecedero e inmóvil; lo que cambia son los entes: lo que se genera y corrompe son los entes, pero no el ser. Según Parménides, es una tesis incontrovertible; en consecuencia, es verdadera, y esto es relevado por la diosa en su *Poema*: el ser es y el no-ser no es, formulación que posteriormente se concreta en el principio de contradicción plasmado por Aristóteles. El argumento es básicamente el siguiente: el ser es necesario y el no-ser no puede salir del ser, por lo cual sólo hay ser y no hay no-ser. El ser es eterno, necesario, inmutable y no se puede dar el paso del no-ser al ser, porque, si fuese así, ya no sería eterno, necesario, inmutable, etcétera.

Ahora bien, así como el Sol es condición de visibilidad para lo visible y, en consecuencia, para que sea posible la visión; de la misma manera, como se entredijo, el ser es condición de posibilidad del conocimiento. Esta tesis es expresada por Parménides como “pensar y ser son lo mismo”. Cuando, en efecto, el intelecto piensa las cosas tal como son, el intelecto está invadido o lleno de la verdad; en consecuencia, está invadido o lleno del ser⁵. Cuando el intelecto piensa lo que es, se deja penetrar por la verdad, y la verdad, como se ha dicho, es el ser. Cuando se dice que algo es verdadero, no es

⁵ Vargas piensa, por el contrario, que Parménides cae en el idealismo al señalar la equivalencia entre pensar y ser (Vargas, Samuel, *Historia de las doctrinas filosóficas*, cit., p. 66), pero se equivoca, a nuestro juicio, pues lo que el filósofo eleata sostiene es, más bien, que la mente está abierta al ser y, cuando se adecúa a él, hay verdad. De lo contrario, no tendría sentido que distinguiera entre opinión y verdad.

porque lo produjo el intelecto, sino porque el pensamiento se adecúa a como son las cosas, y sobre este principio no puede haber duda alguna, pues es la expresión misma de la verdad. Entonces, para Parménides, pensar y ser son lo mismo, lo cual implica que, para poder pensar, debe haber alguna facultad que sea capaz de apresar al ser, la cual no pueden ser los sentidos. Parménides se percató de que hay alguna facultad que sobrepasa a los sentidos, pero todavía no le pueda dar un nombre como tal, pero se refiere ciertamente a la facultad para pensar, que es el intelecto. En efecto, en Parménides existe una distinción de planos de la realidad, una de carácter inteligible, que es la región del ser, y otra de carácter sensible, en la que se encuentra la opinión reflejada por los sentidos. Lo ingenerado, impercedero, eterno no se encuentra propiamente en el ámbito de los sentidos, sino que en esta dimensión se encuentran sólo entes que se generan y se corrompen: aquí se hallan los opuestos, el nacimiento y la muerte, el bien y el mal, lo grande y lo pequeño. Parménides apunta que, en realidad, estas cosas niegan al ente o al ser, como lo pequeño, el mal, la muerte, etcétera, no tienen consistencia en cuanto tales, sino merced al ente y al ser: la tiniebla, por ejemplo, no existe en cuanto tal, sino merced a la luz, es decir, a su carencia; la muerte, en cuanto tal, no es, sino la vida: la muerte es la ausencia de vida, etcétera. La luz, la vida, son lo que existen, y las tinieblas, la muerte, son la negación de la luz y la vida, el no-ser de la luz y la vida.

B) *Heráclito*. Nace en Éfeso hacia el 535 a. C., proveniente de una familia de la más alta aristocracia de su ciudad. En el año 500 se afirma que Heráclito está en su apogeo, y que muere en el 480. Hay varias noticias sobre su muerte, pero todas coinciden en que ha contraído hidropesía, por lo que busca con afán una cura para “secarse”, lo que lo conduce a la muerte. Se piensa, asimismo, que es discípulo de Jenófanes (otros dicen que de Hípaso, pitagórico), aunque él afirma no tener a nadie por maestro. Ya desde la Antigüedad, se suele estudiar el pensamiento de Heráclito y Parménides como si fueran opuestos, como lo hace Platón. De manera simplificada, sostiene Heráclito que todo cambia, aunque sugiere que hay algo que permanece, de lo contrario no se podría afirmar que hay cambio, con lo que parcialmente concordaría con el pensamiento de Parménides, ya que el ser parmenídeo es, como se ha visto, inmóvil. Heráclito, sin embargo, subraya el cambio constante que se aprecia gracias a los sentidos, aun cuando en el fondo pueda hallarse cierta estabilidad. Se aprecia que conoce las doctrinas de la escuela de Mileto y también las de Pitágoras y Jenófanes, pues en varios de sus fragmentos se refiere a ellas (fragmentos conservados gracias, sobre todo, a Clemente de Alejandría e Hipólito de Roma). Sobre sus fragmentos,

algunos críticos consideran que componen una sola obra, llamada *Sobre la naturaleza*, y otros que se trata de tres libros distintos.

Suele iniciarse el recorrido por el pensamiento de Heráclito destacando la tesis del movilismo, esto es, que todo está en devenir, en perpetuo cambio, como se desprende de algunos fragmentos emblemáticos: “No se puede bajar dos veces al mismo río y no se puede tocar dos veces una sustancia mortal en el mismo estado, pues a causa de la impetuosidad y velocidad del cambio se dispersa y de nuevo se junta”⁶. Esta doctrina destaca que todas las cosas cambian y, sin embargo, algo permanece. Al cambio se le denomina devenir: la realidad de las cosas, es decir, su esencia consiste en devenir, en venir a ser. Nunca son de manera definitiva o estable, pero tampoco son la nada, no son no-ser, sino que están viniendo a ser; lo característico de lo real es la fluidez, pero hay también una cierta unidad que se debe a los contrarios. “La guerra de todos es padre, de todos rey; a los unos los designa como dioses, a los otros, como hombres; a los unos los hace esclavos, a los otros, libres”⁷. Las cosas pasan de un estado a otro en cuanto el paso de un punto a otro es un contrario; no se podría dar el movimiento si no existiesen en la realidad las cosas opuestas. Por ejemplo: el paso del movimiento parte del reposo, que es su opuesto. Lo que permite entender la fluidez de lo real es el paso de una posición a su contraria. Es lo que Heráclito denomina *polemos*, guerra entre los opuestos.

Otra de las metáforas de las que se sirve Heráclito para exponer su enseñanza es el fuego. La flama del fuego siempre está en movimiento, nunca es estable. De esta naturaleza es la realidad; lo que pone de realce esta idea es que el fuego está en mutación incesante, pero no deja de ser fuego, por un lado, y no puede darse el fuego sin el combustible, por otro. Heráclito introduce un término sobre el fuego que resultará de enorme trascendencia en la filosofía, a saber, *logos*. Dice uno de los fragmentos: “Canje del fuego son las cosas todas, y de todas las cosas, el fuego, igual que las mercancías lo son del oro y el oro de las mercancías”⁸. Todas las cosas que son tienen naturaleza ígnea, es decir, provienen de una sola realidad y se intercambian con ella; son, así, equivalentes, como las mercancías y el oro. El fuego permite representar algo que está cambiando, pero, a la postre, equivalen a algo primordial. Otro fragmento dice: “el fuego periódico es Dios eterno, todo proviene de Dios”, fragmento que es menester enlazar con el fuego: puesto que es así, no hay irracionalidad en todo lo que existe, pues tiene su origen

⁶ 22 B91 (=Plutarco, *De E apud Delphos*, 392b).

⁷ Heráclito, fr. 29.

⁸ *Ibid.*, fr. 54.

en Dios, representado como fuego, razón por la cual Heráclito incluye al *logos*, que en griego significa, entre otras cosas, medida: efectivamente, todas las cosas se originan con una cierta medida, con un cierto *logos*. Además, Heráclito sostiene que todo es cíclico, o sea, se da con ciertas medidas, como las estaciones. Todo sucede con una cierta medida, con una cierta razón, con ciertas proporciones, por lo que dice otro pasaje “fuego siempre vivo, prendido según medidas y apagado según medidas”⁹. Además de la racionalidad que envuelve y se despliega en lo real, este último fragmento permite entrever la cosmología heraclítica, a saber, que todo en el cosmos tiende a apagarse y, eventualmente, a resurgir de sus propias cenizas. El cosmos continuamente está generándose y destruyéndose.

Existe también el fragmento que dice así: “De esta razón, que existe siempre, resultan desconocedores los hombres, tanto antes de oírla como tras haberla oído a lo primero, pues, aunque todo transcurre conforme a esta razón, se asemejan a inexpertos teniendo como tienen experiencia de dichos y hechos; de estos que yo voy describiendo, descomponiendo cada uno según su naturaleza y explicando cómo se halla”. Aun cuando todo está atravesado por el *logos*, por la medida, por la razón, no siempre los seres humanos son capaces de entenderla; se nos escapa por las limitaciones y fragmentaciones de nuestra mirada: nos es muy complejo advertir por qué las cosas suceden, pues, aunque acaezcan por una razón, somos inexpertos para apresarla. Heráclito piensa que estamos acostumbrados a ver las cosas desde la perspectiva de los sentidos; es menester habituarse a ver las cosas desde la perspectiva del intelecto. Heráclito parece entreverar lo que la tradición filosófica denomina bajo intelecto: enfrentarse a la realidad desde este punto de vista, pues ahí es donde captamos las verdaderas razones de las cosas, no en las sensaciones. La razón metafísica de esta tesis es que dice él mismo que el fuego es inteligente y causa de la organización de todas las cosas; si el hombre quiere captar la estructura última de la realidad, debe habituarse a verla desde el intelecto. Las sensaciones tienen precisamente carácter cambiante; no son estables, como la fluidez de la realidad. Lo permanente es lo que se capta con el intelecto.

Regresando al tema de la unidad y la multiplicidad que se aprecia con el movimiento, pues en él se halla la multiplicidad, hay, empero, una indicación constante hacia la unidad. Los opuestos dan cuenta del movimiento, pero estos opuestos sólo se pueden dar en el marco de cierta unidad, esto es, de algo que los encuadre. La unidad, sin embargo, no es algo externo a los opuestos: son los mismos opuesto encuadrados, estando estos últimos

⁹ Ibid., fr. 51.

enmarcados en una síntesis que cabe tildar de unidad de los opuestos. Esta posición puede advertirse en otro ejemplo tradicional de Heráclito, a saber, el arco y la lira. “No comprenden cómo lo divergente converge consigo mismo; ensamblaje de tensiones opuestas, como el del arco y el de la lira”¹⁰. Para que haya arco, es menester que haya opuestos: por un lado, el palo de madera y, por el otro, el cordón que se tensa. El palo por sí solo y el cordón por otro, no son el arco. Se requieren ambos, y se tensan cuando se dirigen hacia los opuestos: hacia adelante y hacia atrás. Así es la realidad heraclítica. La realidad se conforma en la tensión o polémica de los opuestos; cuando no hay esta tensión, deja de haber realidad. Desde la perspectiva del eterno retorno, el arco se deja de tensar cuando deja de haber realidad; eventualmente se vuelve a tensar y, así, se da de nueva cuenta la realidad. En la cosmología de los antiguos es habitual encontrar que consideran que las cosas suceden una y otra vez de manera cíclica, como en el caso de los opuestos que luchan entre así, a saber, la vida y la muerte, el bien y el mal, etcétera. Para que haya armonía es necesario que haya opuestos; la armonía, en definitiva, se da entre opuestos, no entre lo mismo.

Para Heráclito, como en general para los filósofos de este periodo, el alma no es propiamente inmaterial: se asemeja al fuego y tiene, además algún componente acuoso, por lo que suele representarse como vapor. Puesto que lo real está constituido por las oposiciones, que el alma esté constituida por fuego y agua no contiene ninguna contradicción. Al contrario, subraya la materialidad del alma. Lo que sí afirma Heráclito, y que, de alguna manera, se corrobora con su propia muerte, es que idealmente el alma debe alcanzar cierto grado de sequedad en vez de humedad. Debe asemejarse más al fuego, que para Heráclito significa que debe alcanzar más sabiduría, pues están vinculados ambos conceptos. El alma va adquiriendo sus propias especificaciones, las cuales configuran su *daimon*. La manera en que cada uno se conduce en la vida es el demonio que uno tiene. En un fragmento aparece esta doctrina plasmada con elocuencia: “el carácter (el daimon) es para el hombre destino”. El hombre feliz es quien tiene un daimon sabio, que corresponde a un hombre bueno moralmente: es el hombre que se hace cargo de sí mismo, quien cultiva el conocimiento. Para Heráclito, la felicidad está en la intelección, en comprender: “el comprender es la suprema perfección y la verdadera sabiduría hablar y obrar según la naturaleza estando atentos”. Utiliza asimismo la metáfora de estar despierto: ser consciente significa conocer las cosas y actuar en consecuencia con su naturaleza. El conocimiento es el que otorga el fundamento del actuar moral.

¹⁰ Ibid., fr. 27.

C) *Empédocles*. Nace en hacia el año 464 a. C., en Agrigento. Resulta ser el autor presocrático más estudiado en los últimos decenios. Se dice que es cuarenta años más joven que Heráclito y Parménides. Destacan las diversas leyendas sobre su muerte, sobre todo la que dice que se arroja al monte Etna porque ha alcanzado la divinización y, así, logra escapar del ciclo de las reencarnaciones en el que cree. Explica Vargas: “vestido de púrpura y con el laurel sacerdotal en la cabeza, recorría todas las comarcas de Sicilia, llegando hasta reclamar para sí honores divinos”¹¹. Según algunas fuentes, Empédocles es discípulo de Pitágoras y Jenófanes y maestro, a su vez, de Gorgias, célebre entre los sofistas. Sobre su obra escrita se cuentan unos doscientos fragmentos, que los estudiosos suelen dividir en dos partes, por un lado, sobre la naturaleza, sobre la metafísica de los elementos; por la otra, segmentos de *Las purificaciones*, obra de carácter más bien moral. Muchas veces los críticos encuentran cierta oposición entre una parte y la otra, pues parecen encontrarse la reflexión del físico con la del moralista, el taumaturgo, el mago. *Las purificaciones* versan sobre el alma, que no es objeto de estudio de la naturaleza con propiedad.

En cuanto a su visión cosmológica y metafísica, ha pasado a la historia por sostener no solamente un principio primero para todas las cosas, sino seis principios. Empédocles asevera que todas las cosas que constituyen la realidad están constituidas, a su vez, por cuatro raíces o rizomas y por dos fuerzas. Las cuatro raíces son los famosos elementos, a saber, agua, fuego, aire y tierra. Las fuerzas son el amor y el odio. Estos seis principios no tienen origen alguno, sino que siempre han sido y, por ende, permanecen incesantemente. Lo real se deriva de los cuatro rizomas que se unen o separan debido a las fuerzas del amor y el odio. Por ende, el odio y el amor son los que disgregan o congregan, lo que separa o une; mientras más separados estén estos elementos, más predominio del odio habrá; mientras más unidos estén, se puede predicar un mayor predominio del amor. Según Empédocles, hay tres ciclos cósmicos: el primero es aquel donde predomina el amor y, en consecuencia, los elementos están más unidos entre sí; hay un segundo ciclo que consiste entre el predominio del odio y, por tanto, los elementos están más separados entre sí; el último es el cosmos, que consiste en una especie de equilibrio entre el amor y el odio. Empédocles explica la variedad de las realidades utilizando la metáfora de un pintor; en efecto, este último sólo posee pocos colores primarios, pero, a partir de ellos, da origen a una enorme multiplicidad de paisajes, animales, dioses, etcétera. Efectivamente,

¹¹ Vargas, Samuel, *Historia de las doctrinas filosóficas*, cit., p. 74.

también los dioses están constituidos por estos rizomas; lo único que varía es la proporción en que se encuentran. Las proporciones de amor y odio con las que están mezclados los colores dan origen a los entes, de guisa que todas las tonalidades, texturas, etcétera, que nos encontramos en las pinturas, proviene de una unidad originaria, que son estos cuatro elementos primarios. Cada una de estos elementos es irreductible al otro, pero de su mezcla se producen infinitud de realidades.

Los seres humanos están constituidos asimismo por estas raíces. Por esta constitución, se entiende su teoría del conocimiento que establece con claridad un principio: lo semejante se conoce por lo semejante, de manera que podemos conocer los elementos porque estamos constituidos por ellos. Entre otras cosas notables de su teoría del conocimiento, dice Empédocles que la capacidad pensante del ser humano está constituida por la sangre que fluye en torno al corazón, de manera que la sede del pensamiento es física y se localiza en el corazón. Conocer, para Empédocles, no significa otra cosa que la asimilación exclusivamente desde la perspectiva material de las cosas externas. Esta es la razón por la que a muchos críticos les parece notable que hay una oposición entre la posición fisicalista y naturalista del ser humano con la que nos presenta en *Las purificaciones*. El conocimiento cognitivo es puro y llanamente mecánico-materialista; conocemos la semejanza de las cosas a través de efluvios, de guisa que el pensamiento no sería más que sangre.

Pero en *Las purificaciones* Empédocles aborda el tema del alma y pone de especial realce al *daimon*. El destino de cada uno se debe al demonio; el demonio de Empédocles lo ha de liberar del ciclo de las encarnaciones. En esta parte de su obra, Empédocles se dirige a Pausanias para explicarle cómo funcionan ciertos fármacos que permiten estabilizar el equilibrio en el cuerpo; además, afirma que él ya no es un hombre, sino que es un dios que está liberándose del ciclo de las reencarnaciones. Ha superado la etapa humana y, por ello, se diviniza. Ahí explica también que originalmente el alma es expulsada del ámbito de su existencia por una especie de pecado, merced al cual se precipita en un cuerpo, y en numerosos ciclos se reencarna eventualmente de acuerdo a la perfección que adquiera por su demonio. El propio Empédocles dice que previamente ha sido pez, arbusto, mujer y varón. Estos ciclos de reencarnaciones duran unos diez mil años: de ahí que la tarea del alma sea la de purificarse para dejar de reencarnar y elevar el alma a su morada. Este pensamiento se engrosa en el pensamiento antiguo, pues se halla, por ejemplo, entre los platónicos y los neoplatónicos. Puesto que el alma tiene como finalidad librarse del cuerpo, es menester que practique ciertas pautas de carácter acético-moral. La idea central es que el ser

humano tiene el propósito de purificarse para ser perfecto, de guisa que, para lograrlo, debe colocar su mirada en las realidades que valen verdaderamente y despreciar las cosas banales, lo cual se logra mediante la catarsis ascético-moral.

D) *Anaxágoras*. Es natural de Clazomene, ciudad jónica. Se suele fechar su nacimiento entre el 500 y el 499 a. C. Conoce las doctrinas de los milesios, que son coterráneos suyos, y las de Parménides y Empédocles, de las que eventualmente se sirve. Se traslada a Atenas, donde transcurre entre veinte y treinta años de su vida, durante el gobierno de Pericles, quien reorganiza a Atenas y la proyecta como una capital cultural. Se afirma que es maestro de Eurípides, uno de los famosos trágicos, de Temístocles y de Sócrates. En este ambiente ateniense se sabe que convive con Sófocles y Protágoras, el sofista. Hay una enorme efervescencia en Atenas en asuntos culturales. La iniciativa de Pericles deriva a la postre en la época dorada de la filosofía griega, representada por las dos grandes cimas especulativas de Platón y Aristóteles. Entre sus cincuenta y sesenta años, es expulsado de Atenas debido a cargos de impiedad: considera al Sol como una piedra incandescente y a la Luna un cuerpo terrestre en vez de dioses. Se dirige a Lámpsaco, donde se establece y muere. También en esta ciudad de orillas del Helesponto adquiere gran renombre y es venerado, según Aristóteles.

Se poseen veintidós fragmentos de Anaxágoras, pertenecientes todos ellos a un solo libro, merced, sobre todo, a Simplicio. Se desconoce su título, pero se supone que trata sobre la naturaleza como argumento central. Platón expresamente se refiere a este libro, pues en sus días goza de enorme difusión. Platón le tiene en gran estima, pero, a la postre, no termina por satisfacerlo, por lo que se transmuta su entusiasmo original. El desencanto se debe a que, según Platón, Anaxágoras no extrae todas las conclusiones que se esperarían de los postulados de su libro. Para Anaxágoras, el cosmos es originariamente un conglomerado, análogo a la primera etapa cósmica de Empédocles: todo está unido primigeniamente; todo es un solo conjunto en el que todas las cosas se encuentran. En el primero de sus fragmentos dice: “Juntas estaban todas las cosas, ilimitadas, tanto en cantidad como en pequeñez, pues también lo pequeño era ilimitado. Y, dado que todas las cosas estaban juntas, ninguna era manifiesta, por causa de su pequeñez. Y es que a todas las sujetaban el aire y el éter, por ser ambos indefinidos. Éstas son, en efecto, las más grandes entre todas las cosas, tanto en cantidad como en tamaño”¹². Vargas con gran tino explica: “Enseña Anaxágoras que todas las

¹² Anaxágoras, fr. 1.

cosas fueron hechas de un *conglomerado* de substancias, en la cual, los *elementos* de todas las cosas: carne, sangre, nervios, huesos, oro, piedra, agua, aire, etcétera, estaban mezcladas en partículas infinitamente pequeñas. El conglomerado así constituido fue el germen de todas las cosas”¹³. Desde la perspectiva de Anaxágoras, cada una de las cosas está presente en el conglomerado, de manera que nada nace y nada se destruye, sino que las cosas, todas, son siempre iguales, tesis gracias a la cual se pliega al eleatismo, por ejemplo, de Parménides, para quien lo real es inmóvil en su conjunto. El ser siempre es; no se pasa del ser al no ser y del no ser al ser. El conglomerado es un ser unificado y en él se encuentran todas las cosas, aunque no estén de manera indiferenciada. Pero, hablando con propiedad, no hay origen o generación ni desaparición o corrupción de las cosas; cuando se hace referencia a tales realidades, nos referimos más bien a una mezcla o disgregación especial o particular. Los entes particulares son los que, en efecto, se conglomeran o disgregan, pero estrictamente considerado, el ser no deja de ser. En esta tendencia henológica que hay ente los griegos, Anaxágoras sostiene que todo es un conjunto inmóvil: todo lo que es está contenido en él; nada está fuera ni nada entra a él, como si pasara del no ser al ser. Dice el filósofo de Clazomene: “Ahora bien, antes de que se separaran estas cosas, cuando todas estaban juntas, tampoco era manifiesto ningún color, pues lo impedía la mezcla de todas las cosas; de lo húmedo y de lo seco, de lo caliente y de lo frío, de lo brillante y de lo tenebroso, de la mucha tierra que allí había y de las semillas, incontables en cantidad, en nada semejantes unas a otras. En efecto, ninguna de las demás semillas se parece una a la otra. En esta situación, es preciso pensar que todas las cosas se hallaban en el todo”¹⁴. Cuando nos referimos al ser y al no ser, a la aparición o desaparición de algo, nos referimos a una mutación particular pero que se halla dentro del conglomerado. Este último, en cuanto totalidad, nunca se disgrega.

La mezcla o separación tiene lugar en las entidades particulares, no en el conglomerado en cuanto tal. En el conglomerado, a diferencia de lo que sostiene, por ejemplo, Empédocles, a saber, que hay cuatro rizomas, para Anaxágoras hay infinidad de ellas: “Mientras que para Empédocles la mezcla da lugar a todas las cualidades a partir de las cuales cuatro, cada una de las cuales es en sí misma, para Anaxágoras toda cualidad es siempre sólo ella misma, pero se presenta en la mezcla con todas las otras cualidades”¹⁵. Por ejemplo, la sangre, los huesos, la piel, etcétera, mantienen lo que son en sí

¹³ Vargas, Samuel, *Historia de las doctrinas filosóficas*, cit., p. 76.

¹⁴ Anaxágoras, fr. 4.

¹⁵ Dal Pra, Mario, *Sommario di storia della filosofia*, t. I, cit., p. 26.

mismos en el conjunto o mezcla que es el hombre. Aristóteles, a los componentes infinitos de la realidad, les llama homeomerías: son las semillas de todas las cosas contenidas en el conglomerado único original. Cada una de estas semillas infinitas que constituyen la realidad se encuentra en el resto de las cosas reales. Así, por ejemplo, en todas las cosas hay algo del resto, como en el caso del pan, el cual, al ser comido, produce en el animal huesos, carne, sangre, etcétera. Originariamente, el conglomerado tiene todas las cosas, pero los hombres nos referimos a cada uno de los entes en razón del mayor número de partículas que posee. En el hombre hay elementos de lo mineral, pero no es mineral; se diferencia por las propiedades emergentes más predominantes que posee. Así se comprende el siguiente testimonio: “Decía que en la misma semilla hay pelos, uñas, venas, arterias, nervios y huesos; resultan invisibles por la pequeñez de sus partes, pero, al crecer se van dividiendo poco a poco. En efecto, dice, ¿cómo se generaría pelo de lo que no es pelo y carne de lo que no es carne? Y hacía tal afirmación no sólo acerca de los cuerpos, sino también de los colores. Pues hay negro en lo blanco y blanco en lo negro. Lo mismo suponía con respecto a los pesos, al opinar que lo ligero está mezclado a lo pesado y éste, a su vez, con aquél”¹⁶. No es posible que el cabello salga de lo que no es cabello o la carne de lo que no es carne; pero, puesto que las homeomerías están en todas las cosas, la carne sale de la carne y el cabello del cabello.

Pero además de por la propuesta de las homeomerías, Anaxágoras es más célebre por su doctrina del Intelecto. No se sabe, a ciencia cierta, si con esta segunda doctrina supera el fisicalismo característico de los primeros filósofos, pero al menos sí apunta a dicha superación. El Intelecto es un principio de la realidad que no está mezclado, sino que se diferencia del conglomerado originario, y esto es lo que fascina a los filósofos clásicos, a saber, que hay algo más allá de la dimensión física. Escribe Anaxágoras: “En todo hay una parte de todo, menos de Intelecto; pero hay algunas cosas en las que también hay Intelecto”¹⁷. El conglomerado originario, que se asemeja a lo indeterminado de Anaximandro y a la esfera de Empédocles, comienza a moverse merced a la impresión del Intelecto. En otro orden, es una entidad Inteligente y, presumiblemente inmaterial, la que causa el movimiento e imprime su orden en el conglomerado. El fragmento siguiente es célebre en grado sumo: “Las demás cosas tienen una porción de todo, pero el Intelecto es infinito, autónomo y no está mezclado con ninguna cosa, sino que está solo y por sí mismo. Y es que, si no existiera por sí mismo, sino que

¹⁶ Anaxágoras, fr. 10.

¹⁷ Ibid., fr. 11.

estuviera mezclado con alguna otra cosa, tendría una parte de todas las cosas, caso de estar mezclado con alguna, pues en todo hay una porción de todo, como al principio he constatado. Y las cosas mezcladas lo obstaculizarían tanto como para no dejarlo prevalecer sobre ninguna cosa, como sí que lo hace estando solo por sí mismo. Y es que es la más sutil y la más pura de todas las cosas y tiene todo el conocimiento sobre cada cosa y el mayor poder. Y cuantas cosas tienen alma, tanto las mayores como las menores, a todas gobierna el Intelecto. También gobernó el Intelecto toda la rotación, de manera que girase al principio. Empezó a girar al principio, a partir de una zona pequeña. Ahora gira en una mayor y girará en otra aún mayor. Tanto las cosas mezcladas, como las separadas y divididas, a todas las conoció el Intelecto, y cuantas iban a ser y cuantas eran, pero ahora no son, y cuantas ahora son y cuantas serán, a todas el Intelecto las dispuso ordenadamente, así como a esta rotación en la que giran ahora los astros, el sol, la luna, el aire y el éter que se están separando. La propia rotación hizo que se separaran: de lo raro se separó lo denso; de lo frío, lo cálido; de lo tenebroso, lo brillante, y de lo húmedo, lo seco. Hay muchas porciones de muchas cosas, pero completamente separadas y divididas una de otra no está ninguna, salvo el Intelecto. El Intelecto es en todo semejante, tanto el mayor como el menor. Ninguna otra cosa es semejante a ninguna otra, sino que cada cosa es evidentemente y era aquello de lo que hay más”¹⁸.

Anaxágoras es un hito en la historia del pensamiento, los filósofos no han logrado, hasta él, una cosmología en la que haya un Intelecto que conozca la realidad en todas sus particularidades y que produzca el movimiento y, por ende, sea su principio. Esta doctrina impacta a Platón y Aristóteles, filósofos seguramente poco susceptibles a ser conmovidos. La enseñanza del Intelecto supera al *ápeiron* de Anaximandro, no posee necesariamente un componente material, sino que lo supera, aun cuando no sea del todo claro al respecto Anaxágoras. Y es que, en efecto, como dice Vargas, “Algunos opinan, con buen fundamento, que Anaxágoras fue víctima de la pobreza del vocabulario filosófico reinante y que al hablar del *nous*, necesitó usar expresiones que asimilan aquél a lo corpóreo, siendo otra su intención al respecto”¹⁹. Lo cierto es que, con el filósofo de Clazomene, se asiste al paso que a la postre diferencia entre lo físico y lo metafísico; no todo lo existente se reduce a ser materia, tesis que se encuentra a las claras en Platón y Aristóteles. Existe algo todavía más fundamental y que funda a las realidades materiales, que es lo suprasensible; entonces, Anaxágoras plantea un

¹⁸ Ibid., fr. 12.

¹⁹ Vargas, Samuel, *Historia de las doctrinas filosóficas*, cit., p. 77.

principio de otra índole que no está en pugna con lo material, sino que lo supera; está por encima de ella y, además, al conjunto originario, lo separa a través de los contrarios que produce la generación de los entes más allá de las fuerzas del amor y odio de Empédocles. Anaxágoras, en efecto, propone un principio universal de todas las cosas de acuerdo con un cierto orden, y además se entiende que persigue ciertos fines porque es Inteligente, admitido que el orden es impensable si no tiene un fin: una cosa está ordenada cuanto tiene un propósito. En consecuencia, el Intelecto obra por un fin, el cual, según Anaxágoras, piensa, tiene propósitos, etcétera, pues asimismo conoce a todos los particulares.

CAPÍTULO III

SEGUNDA MITAD DEL SIGLO V A. C.

Desde el punto de vista histórico, la segunda mitad del siglo V a. C., abre con la guerra de Atenas y Esparta, encabezada por Pericles, y se concluye con la Guerra del Peloponeso. Las dos ciudades representan dos modelos políticos y sociales diferentes y contrapuestos: Atenas representa al modelo democrático; Esparta a la oligarquía aristocrática. Esta última se alza con la victoria ante los persas, que rechazan la invasión de este pueblo. En Atenas, se producen facciones que disputan entre sí, especialmente representadas por los aristócratas y los que buscan la democracia. Desde el punto de vista de la cultura, Atenas adquiere centralidad, razón por la cual varios importantes exponentes se trasladan a ella. Esto explica por qué varios de los filósofos de esta época, aunque desarrollan su enseñanza en Atenas, no son naturales de esta ciudad. Algunos filósofos originarios de la Magna Grecia, por ejemplo, dejan la península itálica y se trasladan ya sea a Atenas, ya a Tebas, ciudad esta última donde florece alguna variante del pitagorismo.

A) *Filolao*. No se sabe con certeza si es originario de Crotona o de Taranto. Se sabe que Platón tiene noticias de este autor y que conoce el pitagorismo a partir de su versión. Se dice que incluso visita a Atenas, antes de la muerte de Sócrates, acaecida en el 399 a. C. Es, pues, muy probable que Platón haya tenido contacto con él y aprendido algo de pitagorismo a partir de su enseñanza. Se piensa que dirige una comunidad pitagórica en Taranto, la cual, además, detenta el poder político de la ciudad: esta organización sirve como modelo a Platón, quien la visita, para su república ideal de filósofos¹. Entre otras cosas, Filolao sostiene que la Tierra no es el centro del universo, sino que en tal centro se encuentra un fuego, en torno al cual gravitan los cuerpos. Así se explica, desde esta variante del pitagorismo, el fenómeno del día y la noche, considerando al fuego central. En cierta manera, Filolao es un precursor de la visión infinita del cosmos, que se aprecia con mayor claridad hasta el Renacimiento, con Giordano Bruno, por ejemplo.

B) *Demócrito*. Es alumno de Leucipo, genuino iniciador de la escuela, pero de este último hay pocos fragmentos. Aparece referido siempre junto

¹ Berti, Enrico – Volpi, Franco, *Storia della filosofia. Dall'antichità ad oggi*, Laterza, Roma – Bari 2007, p. 18.

al discípulo, Demócrito, quien al parecer es quien desarrolla con mayor alcance la enseñanza. Demócrito nace en torno al año 480 a. C., y vive unos novena años, por lo que muere hacia el 370. Ambos son originarios de Abdera. La tesis central de estos autores es el atomismo, es decir, que los principios son muchos; hay una pluralidad de principios de lo real, lo cual cuenta con ciertos antecedentes en Empédocles, con el pluralismo cualitativo, y con las homeomerías de Anaxágoras. El atomismo tiene su singularidad, pues proponen explícitamente los átomos como principios, y su diferencia intrínseca se debe a caracteres cuantitativos.

La manera en que los atomistas llegan a plantear su teoría es por el recurso de que no es posible ir al infinito en la división de la materia, constitutivo de la realidad sensible. Es necesario alcanzar alguna unidad o unidades, ciertamente, porque se trata de un pluralismo unidades últimas e indivisibles: el átomo es etimológicamente lo indivisible. Ahora bien, los átomos difieren entre sí cuantitativamente hablando; los atomistas los describen de manera física eminentemente, por ejemplo, los hay cóncavos, planos, angulosos, etcétera. Entre ellos se unen y constituyen, de esta guisa, a los entes, es decir, a las realidades del cosmos. Dependiendo de su ordenación, es el cuerpo que se produce.

Otra de las teorías que introducen los atomistas es la del vacío, a saber, aquel espacio que no está todavía lleno de átomos, lo cual les permite explicar por qué éstos se mueven de un punto a otro, o porqué cambian de posición: el vacío es igual de real que los átomos. “Los eleáticos niegan la posibilidad del vacío, al afirmar que el ser es idéntico a lo material, o un *ser pleno* que lo llena todo. Para los atomistas, el vacío (*kenón*) existe y posee las cualidades del ser, siendo este principio fundamental para las explicaciones de su teoría. En efecto, sin espacios vacíos, los átomos quedarían inmóviles”². Asimismo, Leucipo y Demócrito sostienen que los átomos son eternos, que no provienen de la nada ni de nadie, porque el movimiento que los agita es eterno y están siempre en movimiento. Así pues, los dioses no tienen ninguna participación en el sistema de los materialistas o atomistas, pues ni siquiera tienen la tarea de ordenar. Los átomos se ordenan azarosamente, por lo cual el acaso produce todo tipo de entidades. Para ellos, los dioses son aparte del pensamiento mítico; no es necesario recurrir a ellos para explicar el movimiento intrínseco, la unión y dispersión atómica. Puesto que los átomos siempre han existido, perpetuamente se han movido y, en consecuencia, se disgregan o se unen eternamente, dan origen a los innumerables mundos y las entidades que los pueblan. Siempre ha habido cosmos, y

² Vargas, Samuel, *Historia de las doctrinas filosóficas*, cit., p. 79.

el cosmos en el que vivimos originalmente también es una mezcla en el que el aire y el fuego se separan; hay también elementos líquidos que provocan el mar y elementos sólidos que producen la tierra.

Empero, hay átomos que poseen una mayor sutileza que otros. Hay átomos ígneos y redondos que constituyen lo que se denomina “almas”. Admiten, en efecto, el alma material, constituida por átomos de tal cuño. Pero el alma muere cuando los átomos ígneos se disgregan. Los animales se producen por la fermentación del calor solar sobre la superficie de la tierra; paulatinamente, originando diferentes tipos de entidades vivientes, hasta el hombre, que también proviene del calentamiento de la tierra y la humedad. De inicio, aseguran los atomistas, los seres humanos viven como las bestias, esto es, sin leyes, pero eventualmente se dan cuenta de que es útil unirse; la utilidad es el criterio a partir del cual se producen la vida social, las artes, las ciencias, etcétera.

Sobre el tema del conocimiento, aseveran que hay dos modos de conocer, uno confuso u oscuro o sombrío, que es el conocimiento de los sentidos; el otro es más claro, en el cual se halla la verdad, y es el conocimiento intelectual. Sostienen que las cualidades secundarias de las cosas son subjetivas, como el sabor, el olor, el color, de donde se produce la opinión, porque se aprecia que lo que es dulce para algunos, para otros no lo es. Es tesis atomista que los juicios verdaderos no dependen de las cualidades secundarias de las cosas.

Restan muchos fragmentos de la moral atomista. En efecto, se cuentan más de trescientos atribuidos a Demócrito. Se trata, en suma, de máximas que conducen o tienen un concepto muy elevado de la vida moral. Afirman que la finalidad de todas las acciones debe ser la tranquilidad del alma, perturbada muchas veces por la vehemencia de las pasiones; hay que someter a estas últimas, de modo que la tranquilidad del alma no se extravíe. Demócrito expresamente habla de medidas racionales, preámbulo de la recta razón, afianzadas en las cosas, es decir, sostiene que el hombre debe ajustarse al ser de las cosas: sólo así se logra la felicidad o tranquilidad de ánimo, fin supremo de la vida humana. Algunas de sus máximas dicen: “Quien escoge los bienes del alma escoge algo más divino; quien escoge los de su morada corporal escoge lo humano”³; “Es preciso, o bien ser bueno, o bien imitar al que lo es”⁴; “Gran cosa es, aun en las desgracias, tener presente lo que es debido”⁵; “Lo adecuado es ceder ante la ley, ante el gobernante y ante el

³ Demócrito, fr. 37.

⁴ Ibid., fr. 39.

⁵ Ibid., fr. 42.

más sabio”⁶; “Quien se halla enteramente dominado por la riqueza nunca podría ser justo”⁷.

C) *Sofistas*. Los sofistas son “sabios”, maestros itinerantes provenientes, muchas veces, de distintas regiones, como Protágoras, quien es de Abdera, y Gorgias, de Leontini, en Sicilia, instalados en Atenas. Ofrecen lecciones sobre todo a los aristócratas atenienses, quienes se preparan para la vida política. Por ello, muchos de los sofistas tienen especial interés por el lenguaje; la filosofía, en este aspecto, recibe una enorme ganancia: por ejemplo, en la retórica, dirigida a la persuasión del auditorio. El lenguaje y la retórica son elementos indispensables para la vida pública, pues en buena medida se construye precisamente a partir de tales dimensiones. Sin embargo, debido a Aristóteles, algunos de los procedimientos lógicos de los sofistas son considerados, examinados con propiedad, inválidos: los *Elencos sofísticos* reciben su nombre precisamente de los sofistas. Además, en temas de filosofía política también hay notables avances entre los sofistas, pues se cuestionan las condiciones de posibilidad de lo político: el acento reflexivo va trasladándose de los asuntos cosmológicos a los antropológicos. Hay más interés por las cuestiones antropológico-políticas que por los asuntos físicos; este cambio de acento permite entender cómo en Sócrates existe asimismo una tendencia a concentrarse en los asuntos humanos.

En términos más abstractos, las consideraciones anteriores permiten visualizar que lo más importante para la *polis* es que haya consensos, lo cual constituye de nueva cuenta un cambio de enfoque: el problema nuclear no es propiamente la verdad, sino el consenso, pues en este último es en el que se desenvuelve la ciudad. En efecto, el consenso busca que los intereses de los individuos concuerden entre sí, idealmente entre todos los que componen la sociedad. Es cierto que cada individuo posee sus propios intereses, pero la política busca la concordia entre todos ellos, de suerte que la verdad se encuentra en este acuerdo y no en el ser de las cosas. Algo es verdadero, si todos se ponen de acuerdo; así se produce la verdad, cuyo ser está evidentemente en el consenso. Y puesto que el consenso se produce en la intersubjetividad, en el entrecruce de los intereses individuales, entonces es preciso argumentar en la plaza pública, que es donde se encuentran los diversos participantes sociales. Es mediante el consenso que se guía la vida pública, en suma.

⁶ Ibid., fr. 47.

⁷ Ibid., fr. 50.

De entre los sofistas destaca Gorgias, cuyo libro más importante se titula *Sobre el no ser o Sobre la naturaleza*, constituido en una franca oposición a la escuela eleata; otro sofista de enorme realce es Protágoras. Ambos se mueven en el presupuesto de que hay un desfase entre la realidad, el sujeto y el lenguaje: no encontramos la armonía entre el pensamiento, la palabra y la realidad que se encuentra, por ejemplo, en la escuela de eleata. En efecto, Parménides afirma la concordia entre el pensar y el ser; en cambio, para la sofística lo que el sujeto concibe no es exactamente concorde con lo que existe en la realidad: hay diferencias entre la realidad y el pensamiento, lo cual se patentiza en el lenguaje. De ahí el *dictum* de Protágoras, vuelto clásico, que dice “el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son, y de las que no son en cuanto no son”. A este *dictum* Platón lo denomina *homo mensura*: las cosas son medidas por el hombre y no al revés, a saber, no son las cosas la medida del pensamiento. En la sofística, al haber una ruptura o incisión entre el sujeto y la realidad, las cosas ya no dicen lo que son, sino lo que el hombre diga de ellas (relativismo). Por eso puede decir Gorgias que nada existe, y si algo existiera, no podríamos conocerlo, y si fuese conocido, no seríamos capaces de comunicarlo al resto de los seres humanos”. También se le adjudica una postura agnóstica frente a los dioses, esto es, que no puede dirigir si existen o no, pues la brevedad de la vida impide averiguarlo.

Pero hay otra ganancia notable que se debe a la sofística, en este caso en el campo de la filosofía moral. En efecto, innovan sobre uno de los conceptos centrales de la ética, a saber, el de virtud moral. Para la aristocracia ateniense, la virtud es un concepto de acuerdo con el cual la bondad o la nobleza, la grandeza o la magnanimidad o la prodigalidad, se heredan a través de la cuna donde nace un individuo; si los antepasados han sido virtuosos, entonces también lo deben ser los descendientes. En estricto sentido, esta aseveración conduce a afirmar que, quienes no provienen de una noble cuna, no pueden alcanzar la virtud. Los sofistas enseñan, por el contrario, que la virtud se puede enseñar: esta posición la asimilan incluso algunos detractores de la sofística, como Platón y Aristóteles.

Relacionado también con las cuestiones de cuño moral, es célebre la distinción de algunos sofistas entre naturaleza y ley. Para algunos, se oponen entre sí, en cuanto la naturaleza tiene carácter inmutable y la ley, por el contrario, está sujeta a mutaciones. En efecto, la ley cambia, por lo cual es contingente y depende del hombre; su validez está determinada por las decisiones del ser humano. Según Protágoras, la naturaleza del hombre consistiría en darse a sí mismo la ley, y puesto que el hombre es cambiante y mutable, se sigue que las leyes se mantienen en el mismo registro. Pero, aun con todo,

la ley posee una ventaja para todos, pues es la que permite la convivencia armónica entre los individuos. Sobresalen Calicles y Trasímaco en el tema de la ley, inmortalizados merced a la pluma magistral de Platón en el *Gorgias* y la *República*. Para el primero, la naturaleza divide a los hombres en fuertes y débiles, y las leyes son propugnadas por estos últimos para su propia defensa frente a los fuertes. Por su parte, Trasímaco sostiene una tesis parcialmente opuesta: la ley es la expresión con mayor provecho de la que se sirve el fuerte. En efecto, los hombres fuertes imponen su realidad y sus utilidades a través de la ley, en donde determinan lo justo y lo injusto. En ambos casos, las leyes son variables y mutables: en el primero, los débiles pueden ir cambiando las leyes de acuerdo con su protección y, en el segundo, los fuertes hacen exactamente lo mismo siguiendo el criterio de su utilidad.

D) *Sócrates*. Nace entre el 470 y el 469 a. C., de un escultor y una partera. De ahí que de él se afirme que es, como los padres, un escultor que da forma a los conceptos y quien ayuda a dar la luz a los universales. Nunca abandona Atenas, aunque por tres ocasiones participa en las guerras del Peloponeso, lo cual le da cierta autoridad entre sus compatriotas. Para algunos, como Aristófanes, Sócrates es un sofista, porque cobra por sus lecciones, como lo hicieran aquéllos; según Jenofonte y Platón, su maestro no cobra las lecciones, sino que son un ejercicio libre y gratuito, por lo que sin ataduras desarrolla su pensamiento. Sabemos que las acusaciones que se vierten sobre Sócrates estriban en corromper a la juventud con sus discursos y, además, es señalado por impiedad. Un tribunal ateniense lo condena a muerte en el año 399 a.C. La sentencia dice “Sócrates es culpable de no reconocer a los dioses en los que cree la ciudad, introduciendo, en cambio, nuevas divinidades. También es culpable de corromper a la juventud”⁸, y, por ende, debe beber la cicuta. Jenofonte mismo expresa su extrañamiento sobre la acusación de corromper a la juventud: “También me parece sorprendente que algunos se dejaran convencer de que Sócrates corrompía a los jóvenes, un hombre que, además de lo que ya se ha dicho, era, en primer lugar, el más austero del mundo para los placeres del amor y de la comida, y, en segundo lugar, durísimo frente al frío y el calor y todas las fatigas; por último, estaba educado de tal manera para tener pocas necesidades que con una pequeñísima fortuna tenía suficiente para vivir con mucha comodidad”⁹. Sobre el proceso judicial, hay dos Apologías, una de Platón y la otra de Jenofonte. En la prisión, sabemos gracias al *Fedón* de Platón, que narra los últimos

⁸ Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, I, 1, 1.

⁹ *Ibid.*, *Recuerdos de Sócrates*, I, 2, 1-2.

momentos de vida del maestro, la oportunidad de la que goza para escaparse. Sócrates argumenta que se debe a Atenas, y que, si la ciudad lo ha condenado, tiene que cumplir la sentencia. No hay ningún texto escrito por Sócrates, como sucede con Pitágoras, de donde brota el problema de la objetividad que se puede alcanzarse al trabajar la filosofía socrática (se trata de la llamada “cuestión socrática”). A pesar de que no escribe nada, su influencia es enorme, pues marca un ascendente sobre la filosofía clásica inmediata y sobre las escuelas post-aristotélicas. Al parecer, sólo sobre el epicureísmo no tiene algún influjo; pero sobre el resto hay marcas de socratismo.

Sobre su pensamiento, se han establecido cinco fuentes. En efecto, se cuenta con las representaciones de Aristófanes en *Las nubes*, en las que resulta plasmado como un sofista más. Una segunda fuente, poco atendible por la escasez de noticias, son los socráticos menores, esto es, discípulos directos de Sócrates, pero menos aventajados en relación con Platón y Jenofonte. Estos socráticos menores son Esquines, Antístenes, Aristipo y Euclides de Megara. Otra fuente, muy privilegiada hasta finales del siglo XIX, es la de Jenofonte: al igual que los anteriores, discípulo de Sócrates, y autor de varias obras en diálogo, en los que su maestro ocupa un papel central. Además de la *Apología*, ya mencionada, aparece en sus *Las memorables*, así como en su *Simposio*. Actualmente, la fuente más atendible de Sócrates es Platón, el más aventajado de los discípulos directos. También encarna el papel de interlocutor central en varios de los diálogos, lo cual conduce a la formulación de la “cuestión socrática” ya indicada. Por último, también Aristóteles se refiere a Sócrates en varias partes de su obra, especialmente en los libros de ética, donde la postura del maestro de su maestro es evaluada insistentemente: para el Estagirita, Sócrates es fundador genuino de la ética. Durante periodos sumamente prolongados, se ha privilegiado alguna de estas fuentes, sobre todo dos de ellas, a saber, Jenofonte y Platón, quienes, como se ha dicho, son discípulos directos del maestro.

Puede afirmarse que, junto a los sofistas, Sócrates representa el paso de una reflexión cosmológica a una antropológica, o antropológico-moral, si se quiere. Dice Jenofonte: “Tampoco hablaba, como la mayoría de los demás oradores, sobre la naturaleza del universo examinando en qué consiste lo que los sofistas llaman *kósmos* y por qué leyes necesarias se rige cada uno de los fenómenos celestes, sino que presentaba como necios a quienes se preocupan de tales cuestiones”¹⁰. De esta manera, se diferencia de los filósofos jónicos e itálicos, más preocupados por los problemas cosmológicos, por la centralidad que da a las cuestiones antropológico-morales, de guisa

¹⁰ Ibid., *Recuerdos de Sócrates*, I, 1, 11-12.

que es posible decir que la antropología de Sócrates está al servicio de la ciencia moral, pues es central aclarar cuál es la manera correcta de vivir, pues tiene resonancias ultraterrenas. Estas doctrinas se revelan en los diálogos. Ciertamente, los diálogos socráticos están estructurados por preguntas y respuestas, poniendo de realce, en general, que el dialogante no posee un conocimiento certero, como supone. El método socrático se destaca por la confutación, por hacer ver al dialogante que no sabe a las claras de lo que habla, haciéndose pasar, él mismo, por ignorante. Muchas veces, por reducción al absurdo, quien conversa con Sócrates cae en la cuenta de que no sabe con precisión aquello de lo que habla. Ahora bien, mientras que para los sofistas la verdad no tiene un papel relevante en la discusión, para Sócrates es central, pues es necesario descubrirla, y en buena medida se encuentra alcanzado el universal (los universales), que es independiente del sujeto. En efecto, las definiciones deben valer *per se*, independientemente de la manera concreta en que alguien las considere. Por eso Sócrates suele preguntar por la esencia de las cosas, por ejemplo, qué es la justicia, qué la piedad, etcétera. Lo universal es precisamente la verdad, lo que todos pueden admitir. De alguna manera se atisba la abstracción en la propuesta socrática, pues, mediante ella, se obtiene la esencia de la cosa, la *quidditas* de la cosa. Precisamente su método se direcciona a obtener esta esencia, como se advierte en los diálogos juveniles de Platón. Aun cuando se tenga experiencia sobre la cuestión tratada, no es suficiente con ella: es preciso volver a ella, o sea, reflexionarla. Al artista se le cuestiona la esencia de la belleza, al jurista la justicia, y así sucesivamente.

Para llevar a término esta labor reflexiva, Sócrates se sirve de un método, que tradicionalmente se denomina mayéutica, la cual, a su vez, se compone de algunos elementos. Uno de ellos es la ironía, la cual es, en su núcleo más básico, una actitud psicológica mediante la cual un individuo quiere aparecer como inferior a lo que realmente es. En cierta manera, puede decirse que se menosprecia, pero lo hace con una finalidad metodológica. En efecto, Sócrates la emplea afirmando que él no sabe qué es algo (el asunto del cual se discute), para que el interlocutor exponga su posición. Es una estrategia argumentativa. Así pues, Sócrates menosprecia su conocimiento en el diálogo, de suerte que espera que el otro exponga su posición y, a partir de ella, irrumpe la refutación, en primer lugar, y postteriormente una reconstrucción. Sócrates va a hacer ver que también su interlocutor ignora lo que expone, o lo conoce con insuficiencia, para lo cual se sirve de la refutación, como se dijo: es la parte *destruens* o crítica de su método, por decir así, pero que se complementa con la constructiva, caracterizada sobre todo en la formulación de las preguntas correctas, que tiene por finalidad extraer,

junto con el interlocutor, el universal. Es necesario saber cuestionar al interlocutor, o sea, formular la pregunta correcta, la cual se caracteriza por permitir conocer lo cuestionado. Así pues, la mayéutica es una metodología que tiene varios momentos, no siempre entrelazados de la misma manera, pero que incluyen la ironía, la ignorancia, la refutación y la búsqueda del universal.

Ahora bien, en todos los casos se encuentra entreverado el problema del bien y el mal moral. La moralidad es la dimensión humana que, independientemente de la actividad que un sujeto realice, la desempeña irremediablemente. En efecto, la moral es el conjunto de normas, preceptos, etcétera, que plasman lo que se entiende por una vida buena o lograda, lo cual es equivalente, para muchos autores, entre ellos Sócrates, a la felicidad. En este sentido, para el socratismo hay una cierta universalidad de la dimensión moral, afianzada o arraigada en todo ser humano. Sócrates es quien se percata de manera explícita, al menos por lo que se descubre en los diálogos juveniles de Platón, que la dimensión moral es universal, independientemente de aquello que el individuo realice: siempre es posible hallar el elemento moral. En efecto, el panadero, el comerciante, etcétera, aunque se dediquen a actividades diversas, realizan a través de ellas la dimensión moral: si el primero utiliza los mejores ingredientes, si el segundo vende lo acordado, etcétera. La bondad moral, independientemente de las actividades desempeñadas por el individuo, se actualiza de una manera u otra; el socratismo, por esto, es fundamental en la historia de la ética.

La moralidad es la dimensión universal del hombre, como se dijo, pero para poder fundamentar la acción moral, hay que saber qué es lo que se hace; por ende, se presupone el conocimiento. De este hecho parte el llamado intelectualismo socrático. En efecto, para él, la acción moralmente virtuosa o reprobable se juega, en último término, en que sabemos qué es lo que hacemos; y si se sabe, en consecuencia, poseemos conceptos de ello. Por ejemplo, si el agente sabe que una cosa le conviene más que otra, por ende, debe actuar conforme a lo más conveniente. Si el agente no actúa de acuerdo con él, entonces es ignorante, pues desconoce las razones por las cuales debería seguir tal bien. Si el agente supiera a cabalidad las razones por las cuales es mejor perseguir un bien en vez de otro, entonces es preciso que lo persiga. Si el hombre, en cuanto agente moral, conociera profunda y razonablemente las cosas y las razones por las que unas son preferibles y otras aplazables, actuaría correctamente. Cuando el hombre actúa erradamente, en consecuencia, lo hace por ignorante. Y para poder conocer con profundidad, se precisan universales.

Puede decirse que Sócrates mantiene algunas de las enseñanzas de la sofística, especialmente la idea de la universalidad de la virtud. La virtud no se hereda, como sostiene la moral homérica, sino que es aprendida y desarrollada por cada agente moral. En este sentido, hay cierta igualdad entre los seres humanos, pues, como se ha dicho, el ámbito nuclear o central es la moralidad, que se expresa en términos de la filosofía antigua como cuidado de la propia alma: efectivamente, todos los hombres deberían cuidar su propia alma, independientemente del resto. El alma, para el socratismo, es el centro de la personalidad, y este centro se caracteriza por la moralidad. El resto de las facetas en las que el individuo se desenvuelve tienen mayor o menor afinidad con tal centro, y es en estas facetas donde el ámbito moral se expresa: y lo hace en términos de moral o inmoral. Este es el sentido al que se refiere que el núcleo sea el alma; por ello, el primer deber que tiene todo ser humano es el que se expresa en el oráculo de Delfos, a saber, conocerse a sí mismo.

Sócrates propone que para poder actuar bien moralmente hay que estudiarse a uno mismo; es preciso reflexionar: es necesario pensar constantemente en uno mismo, volver sobre las propias acciones morales para ver cómo se configuran, si con ellas se cuida o no a la propia alma. Y, puesto que en el socratismo se sostiene la inmortalidad del alma, en consecuencia, es de importancia mayúscula para la vida presente y la ultraterrena que el alma sea cuidada. Dado que el alma no perece con muerte la del hombre, su cualificación moral pervive: en efecto, se mantiene su virtud o vicio en la vida del más allá. Por ende, hay que conocerse a uno mismo, pues en esto estriba el paso inicial de toda virtud: es un trabajo individual destinado a descubrir la propia esencia que permite advertir cuáles son los bienes que deben perseguirse, etcétera. Asimismo, el conocimiento de uno mismo puede conducir a un conocimiento reflejo del universal humano: al conocerse uno mismo, se puede conocer, de manera refleja, lo que son los otros; por ejemplo, que el intelecto y la voluntad de los otros, se ejerce análogamente al de uno mismo. Puesto que nadie puede tomar el puesto del otro, es decir, nadie puede ser otro, sino uno mismo, se presupone que la manera en que uno entiende es análoga a la forma en que los demás entienden, o la manera en que los demás quieren es análoga a la manera en que uno quiere. Si el agente tiene necesidad y se procura el alimento, el vestido, el sosiego, el conocimiento, etcétera, de manera análoga sucede en el resto de los hombres.

Lo que dice Sócrates basándose en el oráculo es que hay que estar en escrutinio constante; es necesario estar en constante autoexamen: y esto puede enseñarse; y puesto que el conocimiento de uno mismo es el origen de la

virtud, entonces todos pueden eventualmente aprenderla y, por ende, cultivarla. Es interesante que en el socratismo se asiste al paso de los bienes exteriores, muy cultivados por la tradición helénica, a los bienes interiores; los bienes fundamentales no son ya la riqueza, la fama o los honores, que son bienes ciertamente, pero que no dependen de uno mismo, es decir, por mérito propio; en aquéllos no está el talante de un individuo, sino en el dominio que tenga de sí mismo, y lo más importantes es el cultivo de la propia alma, como se dijo; por ende, los bienes interiores son los que genuinamente perduran, como marcas precisamente del alma en el mundo ultraterreno. En resumen, puede decirse que el conocimiento es el origen de la virtud, para Sócrates, y la ignorancia la fuente a partir de la cual anidan los vicios; si el hombre entendiera qué es lo bueno, actuaría persiguiéndolo.

Entre los estudiosos de la ética socrática, Gómez Lobo señala que las virtudes se concretan para este filósofo en tres primordialmente. La primera virtud es el autodominio: es básicamente el señorío que tiene el alma sobre el cuerpo, el autocontrol sobre los apetitos, por ejemplo, concupiscibles, los cuales son dominados por la razón. Una segunda virtud es la libertad interior, es decir, que cada uno elija a qué someterse, lo cual debe tener como carácter propio la racionalidad. La tercera es la autarquía, es decir, la autosuficiencia para ejercer el bien moral, en la cual no requiere el agente moral que otro lleve a cabo dicho bien en su lugar, sino que lo produce él mismo: es decir, el individuo virtuoso es capaz de alcanzar su propia perfección por sí solo; además, también puede entenderse como la capacidad para llevar a cabo el bien moral sin necesidad de recurrir a los bienes externos.

Por último, en relación a asuntos teológicos, en la *Apología* de Platón, Sócrates habla de una “voz interior” que le dicta qué hacer y otras veces especifica esta voz interior como el Dios, lo cual no es del todo extraño en el marco de las tradiciones antiguas. Es parte de la religiosidad del tiempo. Además, para Sócrates hay un Dios único, insuperable, Principio inteligente, como sostiene Anaxágoras, el cual es ordenador. En efecto, el cosmos mismo está ordenado; por ende, exige un ordenador, el cual no puede ser más que Inteligencia. Es verdad que no hay orden, si no hay inteligencia; en definitiva, si las cosas están ordenadas y en el orden existe una inteligencia, por tanto, existe una Inteligencia que es a la que se llama Dios.

CAPÍTULO IV

PRIMERA MITAD DEL SIGLO IV A.C.

De capital importancia es la victoria espartana en la guerra del Peloponeso frente a los atenienses. En efecto, por un lado, se enfrentan la Liga del Peloponeso (con los espartanos) y la Liga de Delos (con los atenienses). Sólo al final de esta guerra, los persas apoyaron a Esparta, y así se alza de nueva cuenta con su victoria. Los persas habían conquistado prácticamente el Asia Menor, pero en su avance rumbo a occidente son detenidos por los espartanos. A diferencia de Atenas, que a la sazón es un estado democrático en la que por un intervalo de treinta años gobiernan los tiranos, Esparta es un estado aristocrático, como se ha dicho. Por dicha victoria y la hegemonía que adquiere, Esparta expande sus dominios en términos políticos, lo cual significa que Atenas no posee la primacía política que había mantenido unos años antes con Pericles. También Tebas, por otra parte, compite en este mapa político y se alía con Atenas para servir de contrapeso a Esparta: desde una perspectiva geopolítica, estas dos facciones no toman en cuenta a otras posibles ciudades-estado que eventualmente, en un futuro cercano, se eleven y compitan con ellas, como sucede con la septentrional Macedonia. Sin embargo, en asuntos culturales Atenas sigue manteniendo primacía, esto es, mantiene la centralidad intelectual de Grecia y la afianza en el año 387, fecha histórica en la que se erige la Academia de Platón, la cual se mantiene en pie hasta el 529 d. C. Durante novecientos años, la Academia mantiene su vigencia y es central al momento de estudiar la historia de la filosofía.

A) *Platón*. Aristocles o Platón, como se le conoce más ampliamente, nace en Atenas aproximadamente en el año 427 a. C., en el seno de una familia acomodada, entre cuyos ascendientes se cuenta Solón. Tiene otros dos hermanos filósofos, menos renombrados, pero que aparecen en algunos de sus diálogos: Glaucón y Adimanto. Durante su juventud, Atenas se debate entre seguir una forma democrática o aristocrática de estado, siendo su familia partidaria de la segunda (Critias y Cármides, parientes de Platón, se dedican a asuntos políticos). Sin embargo, sucumbe Atenas momentáneamente ante los espartanos, quienes derriban las murallas atenienses bajo las órdenes de Lisandro, cuando Platón cuenta unos veinte años. Le sigue el gobierno de los tiranos. Es discípulo de Sócrates, con quien mantiene un estrecho

vínculo, y de quien describe su proceso y muerte en la *Apología* y el *Critón*. Con Sócrates se forma en la dialéctica, de la que se aprecia su maestría a lo largo de los diálogos que deja por escrito, y que viene a ser el método caracterizado como el inicio por sí mismo que, aboliendo las hipótesis, pretende un inicio seguro¹. Son conocidos los viajes que efectúa Platón a la muerte de Sócrates, signada en el 399 a. C. En efecto, se dirige a Megara, donde habitan unos socráticos menores, entre los que descuella Euclides. Después se dirige a la isla de Creta, luego a Egipto y finalmente a Cirene. En el 396 vuelve a Atenas, pero vuelve a salir en el 388, esta vez a Tarento y Sicilia, donde entabla relación con el tirano Dionisio el viejo. Aun cuando tiene buena relación con él, es apresado y condenado y eventualmente vendido como esclavo hasta que Anníceris lo rescata y regresa a Atenas. En el 387 está en su ciudad natal y funda la Academia cuando cuenta los cuarenta años. Se trata de una escuela propiamente dicha, que supera a los gimnasios de los tiempos de su maestro, que son sitios en los que, además de ejercicios físicos, se discuten temas de interés científico. Entre los años 367 y 366 vuelve a Siracusa, sin éxito; lo mismo ocurre en el 361, por lo que vuelve a Atenas inmediatamente y desde el año 360 no deja su ciudad, en la que muere en el 347 a los ochenta años.

A diferencia de sus predecesores, la totalidad de las obras de Platón ha llegado hasta la actualidad. No se poseen sólo fragmentos, como de muchos presocráticos, sino los textos enteros. Se advierte el paso de las preocupaciones prioritariamente de carácter moral y retórica a temas metafísicos y cosmológicos. En efecto, pasa de asuntos prácticos a las cuestiones cada vez más teóricas, puesto que el propio filósofo ateniense se percata de que la moral requiere de una fundamentación metafísica que le otorgue solidez: sus últimas elucubraciones sobre estos temas se plasman, por ejemplo, en los diálogos *Filebo* y *Las leyes*. Ahora bien, si algo se mantiene vivo en el pensamiento platónico es el diálogo: el discurso dialógico no es estéril, sino que es capaz de reproducirse indefinidamente e intenta plasmar de manera duradera la ciencia². En efecto, Platón se sirve de esta forma literaria hasta prácticamente el final de sus días. En muchas ocasiones la doctrina de Platón, puesto que se trata de diálogos, está expuesta en boca de Sócrates, sobre todo en los primeros, pero en los postreros en las palabras de, por ejemplo, el Extranjero (en el *Sofista*) y el Ateniense (en el caso de *Las leyes*). Por ello, es posible aseverar que se advierte, si no un distanciamiento de la figura

¹ Cf. Larsen, Jens – Haraldsen, Vivil – Vlasits, Justin (eds.), *New Perspectives on Platonic Dialectic*, Routledge, Nueva York – Londres, 2022, p. 14.

² Cf. Migliori, Maurizio, *How Plato Writes*, Academia, Baden 2023, p. 55.

del maestro, sí cierta independencia de él en los diálogos más tardíos. Por ejemplo, en el *Parménides*, que es una obra de importancia capital de la historia de la filosofía, buena parte de la doctrina está en las cuestiones que Parménides formula a Sócrates, el cual aparece en su juventud. Sócrates aquí ya no posee la centralidad que tiene en los diálogos más tempranos, como el *Gorgias*.

Desde el siglo I a. C., se han organizado las obras de Platón: es el caso de Trasilo, quien las ordena en nueve tetralogías más las cartas. En la historiografía más reciente, se clasifican en tres grupos de acuerdo con la edad cronológica de Platón, esto es, en escritos de juventud, madurez y vejez. Esta clasificación permite corroborar el paso de la preocupación de carácter práctico a la metafísica y cosmología. En los escritos juveniles se colocan los textos que elabora Platón de sus veintinueve a los treinta y nueve años aproximadamente, esto es, desde el 399 al 390, aproximadamente. Aquí se encuentran: (i) *Apología* de Sócrates, que expone la defensa del maestro frente al tribunal que lo condena a muerte; (ii) *Critón*, en el que se describen los últimos momentos de Sócrates en la prisión y el rechazo de la huida, pues, para el maestro, no es menester contrariar la justicia y el deber que debe a Atenas, la cual, con el veredicto del tribunal, expresa su voluntad; (iii) *Eutifrón*; (iv) *Lisis*; (v) *Cármides*; (vi) *Laques*; (vii), *Hippias mayor*; (viii) *Menón*; (ix) primer libro de la *República*; (x) *Ión*; (xi) *Alcibíades primero*, en donde se plantea el tema del alma expresamente como problema filosófico; (xii) *Hippias menor*; (xiii) *Gorgias*, que expone el tema de la felicidad; (xiv) *Protágoras*, que versa sobre la virtud y su enseñanza; (xv) *Eutidemo*, que trata sobre cuestiones de retórica, lenguaje y sofística; (xvi) *Menexeno*. En relación a las obras de madurez, se comienzan a tratar de una manera más explícita los problemas de metafísica, por lo que aquí se hallan los planteamientos célebres sobre el ser, lo trascendente, el mundo de las Ideas, etcétera, escritas entre sus cuarenta y sesenta años de edad, o sea, entre el 387 y el 367. Las obras de este periodo son: (i) *Crátilo*, que sigue trabajando temas de filosofía del lenguaje y su naturalidad; (ii) *Fedón*, genuino texto de metafísica donde explica la inmortalidad del alma y la vincula al mundo de las Ideas; (iii) *Banquete*, que trabaja sobre la Idea de Belleza; (iv) los libros restantes de la *República*; (v) *Fedro*, que también tiene por objeto al alma. La *República* es una obra muy amplia, pues abarca diez libros, nueve de los cuales son redactados en este periodo. Finalmente, durante el periodo de vejez, que va de sus sesenta los ochenta años, es decir, entre el 367 y el 348, los temas centrales son el mundo de las Ideas, la cosmología y la cosmogonía, por un lado, y los problemas políticos, por otro. Las obras son: (i) *Teeteto*, donde plantea su teoría del conocimiento; (ii) *Parménides*, en el

que critica las Ideas y se plantea el tema del Uno, que tiene enorme resonancia entre los platónicos medios y los neoplatónicos; (iii) *Sofista*, el cual versa sobre el ser y el no ser; (iv) *Filebo*, donde fundamenta la vida buena en la metafísica y trabaja el tema de lo limitado y lo ilimitado; (v) *Timeo*, que también ejerce una influencia muy notable en toda la historia de la filosofía, porque plantea la cosmogonía y su estructura metafísica fundamental; (vi) *Critias*, en el que habla sobre la Atlántida, reflejo de sus intereses políticos; (vii) *Político*, que responde a algunas cuestiones abiertas en la *República*; (viii) *Las Leyes*, en el que trata el tema del estado ideal. Además de los diálogos, existen las *Cartas*, siendo la más importante de ellas la VII. Ahí se plasma una guisa de autobiografía intelectual.

Ahora bien, Platón se puede leer desde diversos paradigmas. Durante el siglo XIX se privilegia el estudio exclusivo de los diálogos, esto es, su doctrina está contenida fundamentalmente en los textos, de guisa que, quien quiera conocer el pensamiento de Platón, ha de referirse exclusivamente a ellos. Es el paradigma, por ejemplo, de Schleiermacher. A partir, sin embargo, de la segunda mitad del siglo XIX, algunos autores interpretan a Platón sirviéndose de sus comentaristas y discípulos más allegados, de donde brota el paradigma de las “doctrinas no escritas”. Según este segundo paradigma interpretativo, las doctrinas de Platón no se agotan en los diálogos, sino que el propio Platón ha indicado en las *Cartas*, sobre todo en la VII, que las enseñanzas más importantes no se escriben, sino que se transmiten oralmente: “los escritos no han sido, para Platón, la expresión plena y la comunicación comprensiva de su pensamiento. En consecuencia, también, si nosotros poseemos todos los escritos de Platón, de todos estos escritos no podemos extraer todo su pensamiento y, por ende, la lectura e interpretación de los diálogos se afrontan bajo una nueva óptica”³. Los representantes más notables de esta perspectiva son Geiser, Krämer y Reale (Escuela de Tubinga y Milán). Para ellos, ya Aristóteles, al exponer la doctrina metafísica de Platón en su historia de la filosofía (contenida en el libro I de la *Metafísica*) refiere que los conceptos fundamentales de su maestro son el Uno y la Díada de lo grande y lo pequeño.

En el siglo I a. C., hay una serie de autores que buscan regresar a la genuina escuela de Platón, pues en el ínterin se ha desarrollado el peripatetismo, el escepticismo, el cinismo, el estoicismo, el epicureísmo, etcétera. Estos autores son los platónicos medios, quienes, inspirados por otras corrientes (especialmente neopitagóricas), leen a Platón a partir de registros que paulatinamente conducen a la visión, que se ha de volver dominante,

³ Reale, Giovanni, *Storia della filosofia greca e romana*, cit., pp. 472-473.

del neoplatonismo del siglo III d. C., con autores como Plotino, Porfirio, Jámblico y Proclo. Para el paradigma de Tubinga y Milán, es preciso, para entender a Platón, recurrir a toda esta tradición y no circunscribirse a los solos diálogos, porque Platón mismo dice que no todas las doctrinas deben dejarse por escrito, pues, de lo contrario, cualquier profano podría servirse de ellas. Es necesario iniciarse en la filosofía para poder entender que ciertos conceptos, en realidad, se refieren al Uno y la Díada. Esta doctrina, explica Roberto Radice, “establece que todo ente, inteligible o sensible, es el resultado de la cooperación de un principio que tiende a unir, llamado *uno* (no en el sentido de número sino de fuerza unificante) y de otro que tiende a dividir, llamado *díada*. Tales principios tienen carácter *polar*, como los polos de una pila: ninguno de los dos puede estar solo, sino que existe mientras y en cuanto existe el otro. Por ejemplo, en el mundo de las Ideas, la Idea de viviente es una sola, con connotaciones que la identifican y distinguen de las otras, pero incluye muchas otras Ideas –vegetales, animales, cuadrúpedos, mamíferos— y, entonces, es *una y muchas*. Sería como si el principio del uno recogiese en un vínculo racional y armónico varios entes ideales diversos [...] Algo análogo sucede también en el mundo sensible, con la diferencia de que aquí existe el tiempo que, en cambio, no se halla entre las ideas. Por ello, aquí abajo *lo uno y lo múltiple* se explicita en el cambio de los entes. Por ejemplo, yo mismo soy uno, y existo porque mis órganos físicos, y además los estados mentales, aun siendo muchos, encuentran una unidad armónica. Cuando, empero, prevalece la díada, o sea, la división, mi cuerpo gradualmente se deteriora hasta deshacerse del todo. Entonces, otros unos, por ejemplo, los elementos químicos que me componen, se formarán, pero serán menos potentes y sofisticados de lo que eran antes”⁴.

Así pues, en el platonismo existiría la tradición oral que permite entender, como clave de lectura, la doctrina metafísica definitiva del sabio ateniense. “En particular, Platón propondría la identificación de lo «bueno» con otro principio fundamental, el «uno»: el cual presentaba sin duda la ventaja de una mayor manejabilidad teórica en los procesos dialécticos de derivación del principio, y de reducción al mismo, de la pluralidad de los entes ideales y empíricos, y por otra parte era afín a la tendencia académica hacia una creciente matematización de la propia dialéctica. Si el «uno» asumía el estatuto de principio causal universal, se podía pensar que cada una de las ideas derivaba de él la propia unidad (frente a lo múltiple que «participa» de ellas), la propia unívoca «simplicidad», en definitiva, el carácter constitutivo de la identidad propia. Si el «uno» era además identificado con

⁴ Radice, Roberto, *Platone*, Il Corriere della Sera, Milán 2020, pp. 42-43.

lo «bueno», se podía pensar también que en esa unidad, simplicidad e identidad propia estribaba justamente el valor de las ideas, su carácter ético positivo”⁵.

Cabe apuntar, por último, que hay otros paradigmas menores, si se les compara con los dos anteriores. Uno de ellos es el anglosajón, que se sirve primordialmente de la lógica para estudiar los diálogos exclusivamente: se le lee cada diálogo en su estructura interna, es decir, con qué precisión lógica está elaborado, cuáles serían las tesis nucleares y cuáles las derivadas, etcétera. El otro paradigma, más abierto que el anterior, es el continental, para el que no solamente se debe buscar estudiar el diálogo específico en su individualidad, sino en conjunto de todos diálogos.

Ahora bien, el arco que permite articular el pensamiento de Platón es su metafísica, es decir, la reflexión filosófica sobre los principios últimos de todo lo real. En efecto, observando su metafísica, se pueden articular las diversas etapas de su pensamiento, desde su juventud a la vejez, advirtiendo que en la madurez ya plantea de manera muy clara qué es el mundo de las Ideas, aun cuando se puede entrever la intuición de esta importante tesis ya desde los diálogos de juventud, por ejemplo, en el *Menón*. En el *Menón* se aprecia que el esclavo es capaz de resolver ciertos problemas de geometría básica, a pesar de no contar con la formación profesional para ello; pero, a través de las preguntas convenientes, el esclavo logra extraer algunos de los principios de la geometría y se atisba el mundo de las Ideas. Pero no está todavía planteado a las claras ahí; hay que esperar a las obras de madurez, por ejemplo, al *Fedón*.

La premisa de esta tesis es parmenídea, pues, como se ha visto, pensar y ser son lo mismo. En efecto, cuando alguien genuinamente conoce o piensa, es porque ese conocimiento está enraizado en el ser, de suerte que, en el mundo sensible, no se encuentra con propiedad el conocimiento, sino un simulacro suyo o el inicio de su recuerdo; en consecuencia, no se encuentra el ser arraigado en el ámbito sensible, sino que en este último hay entidades cambiantes; por tanto, no se puede afirmar o aseverar algo con absoluta verdad del mundo sensible. Por ejemplo, una pared blanca hoy puede ser verde mañana, y dos días después no ser siquiera pared. En el conocimiento que brindan los sentidos, todo está en constante mutación, de guisa que no se puede afirmar con propiedad que hay conocimiento del mundo sensible. El conocimiento se localiza en el pensamiento, y el pensamiento lo que hace

⁵ Vegetti, Mario, *Platón*, Gredos, Madrid 2012, p. 256. El inconveniente de esta teoría es identificado por Aristóteles mismo, de quien puede derivarse la interpretación de que la Díada sería el origen del mal debido a que produce multiplicidad.

es atisbar al ser; en consecuencia, se requiere del mundo suprasensible o inteligible para dar cuenta del conocimiento. Por tanto, el fundamento del pensamiento es el mundo suprasensible. En otro orden, el mundo que nos rodea existe, que es el sensible, está constituido por meras apariencias, por entidades caducas y sometidas al cambio incesante y, por consiguiente, nunca siendo realmente: esto es, carecen de consistencias las cosas sensibles; son endeblés para poder fundamentar el conocimiento. Así pues, es necesario postular un ámbito en el que se fundamente tal conocimiento, que es inteligible.

A diferencia de Sócrates, para quien lo esencial se encierra en el concepto, para Platón es preciso superar al concepto y propone la Idea. El concepto es la manera en que el intelecto individual se vuelve partícipe de la Idea. Así, lo que interesa son las Ideas, que son lo que siempre son, lo que permanece invariablemente. Efectivamente, no puede aseverarse que alguien conoce a un ente humano sólo por conocer sus características físicas: no es, con propiedad, conocimiento, porque en otro instante puede ser de otra manera; al sabio interesa lo que siempre es, y esto es la Idea, por ejemplo, la Idea de hombre, que es independientemente de los individuos humanos particulares cambiantes, que hoy son infantes y mañana ancianos y, eventualmente, dejan de ser. Por ello, debe haber un nivel más elevado, que Platón llama Idea; es la *ousía*, lo consistente, lo sólido, lo permanente, lo firme. La Idea es independientemente de los depositarios particulares, de los singulares cambiantes. El concepto que el hombre alcanza de la Idea es la participación de la mente, la manera en que el intelecto particular capta la Idea, porque la Idea no es poseída por ninguna mente, en cuanto su ser es inapresable para el intelecto particular. Por eso es que ningún hombre posee la Idea plena de hombre, y así sucede con el resto de las Ideas que pueblan el mundo suprasensible. Por eso dice con mucha exactitud Dal Pra: “Para que nuestro conocimiento de las Ideas sea válido se requiere, según Platón, que sean realidades universales y permanentes, y no sólo criterios regulativos internos a nuestro intelecto; Sócrates había, precisamente, puesto a la luz la importancia conceptual del conocimiento universal y necesario: Platón insiste sobre el hecho de que el conocimiento conceptual presupone los modelos permanentes a los cuales se dirige la mirada de nuestro intelecto; se trata, obviamente, de modelos intelectivos y no sensibles”⁶. La Idea es la misma en todas las cosas que son partícipes de ella, como en el caso del *Menón* mismo al momento de abordar la virtud. La Idea es la

⁶ Dal Pra, Mario, *Sommario di storia della filosofia*, t. I, cit., p. 61.

misma para todas las cosas virtuosas, es el εἶν que se busca en todas las virtudes. Las Ideas son, pues, seres “objetivos”, “en el sentido más completo de la palabra, para garantizar precisamente la universalidad y necesidad del conocimiento intelectual. Se puede decir que el núcleo central de la búsqueda filosófica de Platón consiste justamente en pasar del concepto socrático a la Idea, o sea, de la instancia de un conocimiento universal y necesario al de los modelos ideales o esencial reales que la justifica y funda”⁷. Efectivamente, puede verse, por ejemplo, el célebre pasaje del *Banquete* donde dice: “Existe siempre y ni nace ni perece, ni crece ni decrece; en segundo lugar, no es bello en un aspecto y feo en otro, ni unas veces bello y otras no, ni bello y allí feo, como si fuera para unos bello y para otros, feo. Ni tampoco se le aparecerá esta belleza bajo la forma de un rostro ni de unas manos ni de cualquier otra cosa de las que participa un cuerpo, ni como un razonamiento, ni como una ciencia, ni como existente en otra cosa, por ejemplo, en un ser vivo, en la tierra, en el cielo o en algún otro, sino la belleza en sí, que es siempre consigo misma específicamente única, mientras que todas las otras cosas bellas participan de ella de una manera tal que el nacimiento y muerte de éstas no le causa ni aumento ni disminución, ni le ocurre absolutamente nada”⁸.

Platón, como se ha dicho, sigue en cierta manera a la escuela eleática en su concepción sobre el ser. ¿Dónde está propiamente el ser, o sea, lo que es genuinamente? Esta es la pregunta a la que apuntan diálogos como el *Fedón*. No puede estar en las cosas sensibles, pues lo sensible no tiene la consistencia que requiere el ser: las cosas que están mutando en todo momento no pueden ser consideradas consistentes; no pueden tener el peso ontológico tal porque nunca están siendo plenamente lo que podrían ser. Siempre hay imperfección o carencias en estas entidades. Por ejemplo, hay, en verdad, belleza en las cosas sensibles, pero lo que es bello en este instante eventualmente deja de serlo; lo que es justo en este momento, en otro ya no lo es; lo que es hombre hoy, mañana es cadáver, etcétera. El ser no está, con propiedad, en las cosas efímeras, cambiantes, ilusorias. Cuando se piensa el ser, no es a ellas a lo que se apunta. Como dirían otros platónicos posteriores, las cosas sensibles son simulacros de la realidad. Las cosas sensibles son, pues, contingentes, cambiantes; lo que es constante simulacro no es la realidad genuina, por lo que es lícito decir que cuando el hombre piensa al ser se refiere a otras realidades que no son las cosas sensibles. De manera tangible, en la *República* Platón expone, en el conocido mito de la caverna, que el

⁷ Ibid.

⁸ Platón, *Banquete* 211a-b.

hombre está habituado al conocimiento de los simulacros, de las sombras. Cuando alguien se esfuerza por salir de la caverna (sirviéndose, nos parece, de la dialéctica) y logra el escape, entonces se percata del mundo ideal, el cual se encuentra iluminado por la Idea del Bien. En efecto, hay jerarquía entre las Ideas, estando por encima del resto la Idea del Bien, que ilumina a las demás. A partir de ello, el resto de las cosas, entre ellas los entes sensibles, que son copias de las Ideas, reciben su iluminación de estas últimas, y en último término de la Idea del Bien.

De esta manera, Platón postula la existencia de entidades suprasensibles, como son la Belleza en sí, la Justicia en sí, el Hombre en sí, que son independientemente de las cosas sensibles y de la mente que las piensa. En otro orden, según Platón hay algo que está al margen de la belleza contingente y cambiante, y justamente lo que está allende a tal cosa es lo que la fundamenta: se trata de la belleza en sí. En el mundo sensible no se encuentra la justicia en sí, ni la belleza en sí. Por participar de la belleza en sí, las cosas sensibles son bellas. Las cosas que son bellas lo son por la belleza. Es a través de la segunda navegación que el hombre advierte la existencia de estas cosas que son genuinamente ser y que fundamentan a las cosas sensibles. La segunda navegación es una expresión del mundo marino que sirve para indicar el esfuerzo que uno mismo debe empeñar para alcanzar el objetivo propuesto. La primera navegación es la que efectúa la barca sin la necesidad de los remos, por ejemplo, se deja llevar por la marea; la segunda navegación implica el empleo de los remos: la metáfora sirve para indicar que, para poder alcanzar la firmeza, es decir, las cosas verdaderas, es menester servirse de la razón.

La manera en la que la razón se sirve de sí misma para alcanzar la realidad suprasensible se llama dialéctica. En efecto, es un procedimiento por el cual la razón se va alejando de las realidades sensibles para alcanzar las más consistentes. En todos los casos podemos advertir que las cosas o lo que se predica de ellas en el mundo sensible nunca lo son o poseen perfectamente. Esto es, las cosas sensibles no tienen nada por sí mismas: las realidades del mundo sensible tienen lo que tienen porque lo han recibido de algo más, a saber, porque son partícipes. De esta manera, Platón establece qué es lo que hace la razón sirviéndose de la dialéctica: buscar las causas de las cosas, o sea, preguntar por qué lo bello es bello, por qué lo bueno es bueno, por qué lo justo es justo. Lo bello es bello porque participa de lo bello en sí; lo justo es justo porque participa de lo justo en sí. En este entramado conceptual aparece la noción de participación, que tiene un eco enorme en la historia de la filosofía. Las cosas bellas, justas, etcétera, son tales porque participan de la belleza en sí, de la justicia en sí, etcétera.

Ahora bien, ¿qué características puede tener la realidad inteligible o suprasensible en comparación con las cosas sensibles? Si las cosas del mundo sensible mutan incesantemente, la realidad suprasensible, por oposición, es invariable, esto es, no cambia, siempre es la misma, independientemente de las cosas que participan de ellas. En términos más modernos, puede decirse que lo inteligible es lo idéntico consigo mismo; cada una de las realidades suprasensibles es una identidad. En el *Fedón*, por ejemplo, Platón se cuestiona sobre la virtud, y advierte que puede atribuir la virtud a individuos distintos en proporciones diversas, pero siempre se trata de lo mismo, a saber, la virtud misma. La virtud se predica de Juan, Pedro o Santiago; empero, la manera en que participan de ella se da gradualmente, mas todos son partícipes de la misma virtud. Por ende, tiene que ser algo que supere lo sensible y no se agote por las múltiples particiones. De nueva cuenta, por esta razón se asevera que lo inteligible tiene carácter idéntico y, por lo mismo, es eterno, porque siempre permanece.

Platón suele denominar a estas esencias inteligibles con el nombre de Ideas o Paradigmas. La Idea es siempre lo idéntico en sí mismo, mientras que el concepto, por su parte, es la manera en que participa un intelecto en particular de la Idea en cuanto la capta. En efecto, la Idea tiene otro carácter al concepto, siendo fundamento de este último. Ahora bien, las Ideas son múltiples y se colocan en el mundo inteligible. Ahí se sitúan lo bello en sí, lo justo en sí, el hombre en sí, etcétera. El concepto, por su parte, es la manera en que un intelecto participa de la Idea, pero esta última es inagotable; por ello, aun cuando la ciencia se dirige a la captación de las Ideas, estas últimas no logran ser agotadas por el intelecto particular. Todas las entidades bellas, a su vez, se identifican de alguna manera con lo que es idéntico a sí mismo, es decir, con la belleza en sí. Hay cierta unidad y diversidad entre la Idea y sus partícipes, o sea, en sus depositarios. En Platón se encuentra una explicación de la unidad y la diversidad entre lo uno y lo múltiple, y la manera en que se produce el vínculo es causal, a saber, por la participación; se trata de una participación de carácter inagotable, es decir, no fenece, como sucede con las cosas materiales participables.

A través de la dialéctica el hombre alcanza la dimensión inteligible. Expone ampliamente Platón de nuevo en el *Banquete*: “Es preciso en efecto –dijo– que quien quiera ir por el recto camino a ese fin comience desde joven a dirigirse hacia los cuerpos bellos. Y, si su guía lo dirige rectamente, enamorarse en primer lugar de un solo cuerpo y engendrar en él bellos razonamientos; luego debe comprender que la belleza que hay en cualquier cuerpo es afín a la que hay en otro y que, si es preciso perseguir la belleza de la forma, es una gran necedad no considerar una y la misma la belleza que hay

en todos los cuerpos. Una vez que haya comprendido esto, debe hacerse amante de todos los cuerpos bellos y calmar ese fuerte arrebató por uno solo, despreciándolo y considerándolo insignificante. A continuación, debe considerar más valiosa la belleza de las almas que la del cuerpo, de suerte que si alguien es virtuoso de alma, aunque tenga un escaso esplendor, séale suficiente para amarle, cuidarle, engendrar y buscar razonamientos tales que hagan mejores a los jóvenes, para que sea obligado, una vez más, a contemplar la belleza que reside en las normas de conducta y en las leyes y a reconocer que todo lo bello está emparentado consigo mismo, y considere de esta forma la belleza del cuerpo como algo insignificante. Después de las normas de conducta debe conducirlo a las ciencias, para que vea también la belleza de éstas y, fijando ya su mirada en esa inmensa belleza, no sea, por servil dependencia, mediocre y corto de espíritu, apegándose, como un esclavo, a la belleza de un solo ser, cual la de un muchacho, de un hombre o de una norma de conducta, sino que, vuelto hacia ese mar de lo bello y contemplándolo, engendre muchos bellos y magníficos discursos y pensamientos en ilimitado amor por la sabiduría, hasta que fortalecido entonces y crecido descubra una única ciencia cual es la ciencia de una belleza como la siguiente”⁹. Ahora bien, las matemáticas son precisamente una vía privilegiada para advertir cómo la propia experiencia está atravesada por la dimensión inteligible: las matemáticas las empleamos todo el tiempo y, así, de manera análoga, todo lo que nosotros experimentamos está atravesado por la Idea. No podemos ver las cosas sin las Ideas, por eso es que ellas son equiparadas a una especie de luces; cuando alguien carece de una Idea es como si estuviese apagado algo en su intelecto: cuando se concibe la Idea se enciende, pues, una luz. Las Ideas son absolutamente individuales, esto es, son comunicables, por ejemplo, la Idea de perro no es la misma que la de gato: no se confunden o comunican entre sí. Mediante el raciocinio, sin embargo, es posible advertir que hay Ideas que abarcan a otras, pero no que se comunican entre sí, por ejemplo, la Idea de animal abarca a todos los entes animados, pero las Ideas de perro y hombre no son comunicables, pues la primera implica la irracionalidad y la segunda la racionalidad, con lo que hay oposición en las especies.

De nueva cuenta aparece el problema de la unidad, el cual se concreta ya sea en el mundo sensible, ya en el inteligible. Las cosas del mundo sensible son partícipes de las Ideas, pero Platón quiere, de acuerdo con una posición henológica, reconducir la multiplicidad hacia la unidad; aun cuando

⁹ Ibid., 210a-e.

la multiplicidad del mundo sensible se reconduce al mundo inteligible, persiste todavía la multiplicidad, si bien más reducida, pero no deja de ser multiplicidad al cabo. En efecto, las Ideas son menos numéricamente que la realidad sensible, pero no se alcanza todavía la unidad. Es lo que Platón, en la *República*, ensaya con la Idea del Bien. En el sexto libro de la *República*¹⁰, el ateniense describe que la visión requiere de la luz, en este caso del Sol, pues el órgano por sí mismo no la posee *per se*; el Sol es, pues, en este sentido, causa de la visión: de la misma manera, las cosas, los entes, son vástagos del Bien, análogamente a como las cosas iluminadas lo son por el Sol. Cuando algo está iluminado, entonces el intelecto piensa; cuando está sumergido en la obscuridad, es decir, cuando la claridad no es total, entonces el hombre opina. La verdad y la ciencia son afines al Bien, pero este último tiene una condición más elevada que aquellas dos. Platón, de esta manera, busca fundamentar el mundo de las Ideas en la Unidad, porque, de no hacerlo, de nueva cuenta queda la multiplicidad, sólo que ideal, que era de lo que quiere escapar al proponer el mundo inteligible.

Lo que se sitúa allende a la Esencia es precisamente el Bien, siendo la Esencia otro nombre para designar a las Ideas o Paradigmas, pero considerado desde el punto de vista de lo que son las cosas. El Bien, para Platón, fundamenta a las Esencias y les otorga unidad. Todas las Ideas son tales porque en ellas se refleja la Idea del Bien. En el *Parménides*, en vez de referirse a la Idea del Bien para anudar la multiplicidad en la unidad, Platón habla del Uno como fundamento de las Esencias. Sin lo Uno, no puede haber multiplicidad; sin la Unidad, no puede haber siquiera opinión. El fundamento, pues, de la multiplicidad, de la diferencia, de lo opinable, etcétera, se encuentra en el Uno. ¿Cómo podría afirmarse que hay multiplicidad, que hay diversidad, si no hay algo que sea su punto de arranque? ¿Cómo podría decirse que hay múltiples individuos humanos, si no hay algo que permita advertir qué cosa es el hombre? El fundamento de la generación, de la multiplicidad, de la diversidad, es el Uno. El Uno del *Parménides* y el Bien de la *República* no son las únicas respuestas de Platón ante el problema de la unidad y la multiplicidad; existen también las del *Sofista* y el *Filebo*, que ahondan sobre el Ser y el no-ser, lo Idéntico y lo Diferente, etcétera.

En cuanto a la cosmología, Platón expone en su *Timeo* su perspectiva al respecto. Este libro tiene una enorme influencia en los filósofos posteriores, pues algunos de los conceptos centrales que ahí se manejan los asumen no sólo los seguidores directos de Platón, sino también algunos otros autores enriquecidos por la perspectiva helenística. Es el caso precisamente de los

¹⁰ 508a-509b.

judíos, entre los que descuella el emblemático Filón de Alejandría, que sigue muchos de sus planteamientos; también lo hacen, en su momento, los filósofos cristianos, quienes toman como modelo al *Timeo* para explicar racionalmente la producción del cosmos. Ahí, Platón sostiene que, por una parte, se encuentran las Ideas y, por otra, el principio que denomina *chora*, vacío, que equivale a la materia primordial de la que son hechas las realidades sensibles. Además, Platón sostiene que existe otro principio, aparte de los dos anteriores, que observa las Ideas y, a partir de ellas, conforma a la materia, esto es, le brinda estructura. Este tercer principio es el Demiurgo, el fabricante. Algunas tradiciones lo equipararan a Dios y, de hecho, durante un tiempo le denominan con este término. Ahora bien, la plasmación de las Ideas en la materia no se da con toda plenitud, debido a la limitación de la materia misma, de guisa que, aunque cumpla cabalmente el ente sensible con la esencia de lo que es (hombre, por ejemplo), no agota todo lo que puede ser el hombre en sí mismo o ideal: “Todo lo que deviene, deviene necesariamente por alguna causa; es imposible, por tanto, que algo devenga sin causa. Cuando el artífice de algo, al construir su forma y cualidad, fija constantemente su mirada en el ser inmutable y lo usa de ejemplar, lo así hecho será necesariamente bello. Pero aquello cuya forma y cualidad hayan sido conformadas por medio de la observación de lo generado, con un modelo generado, no será bello [...] Por otra parte, hay que observar acerca de él lo siguiente: qué ejemplar contempló su artífice al hacerlo, el que es inmutable y permanente o el generado. Bien, si este mundo es bello y su creador bueno, es evidente que miró el ejemplar eterno. Pero si es lo que ni siquiera está permitido pronunciar a nadie, el generado. A todos les es absolutamente evidente que contempló el eterno, ya que este universo es el más bello de los seres generados y aquél, la mejor de las causas. Por ello, engendrando de esta manera, fue fabricado observando según lo que se capta por el razonamiento y la inteligencia y es inmutable. Si esto es así, es de total necesidad que este mundo sea una imagen de algo”¹¹.

De esta manera, Platón explica el origen del cosmos: en efecto, el Demiurgo da forma a la *chora* a partir de las Ideas. Por eso es que la Idea es llamada Paradigma, a saber, para indicar que el orden que se encuentra en el mundo de las Ideas busca ser replicado por el Demiurgo en el mundo sensible. Visto desde la perspectiva del *Sofista*, por un lado, están las Ideas, que son propiamente el Ser, y por otro la materia, que es el no-ser; el Demiurgo contempla al Ser y, a partir de él, hace a la materia partícipe de Él, produciendo el ente sensible. De esta guisa se genera el cosmos sensible con

¹¹ Platón, *Timeo*, 29a-b.

multitud de individuos, los cuales son partícipes de las Ideas. Estos tres principios resultan ser el fundamento de todo lo que es. En el *Timeo* no queda claro si el Demiurgo es lo que llama el Bien o el Uno, pero parece no serlo, en cuanto está subordinado a las Ideas; efectivamente, no puede fabricar si no contempla las Ideas, por tanto, no las produce, sino que es algo externo a Ellas. Por ende, no hay propiamente creación, porque el Demiurgo es un fabricante. Lo cierto es que el Demiurgo es bueno, pues hace partícipes a los entes sensibles de las Ideas, los vuelve, de hecho, entes sensibles, y por ello se predica la bondad del Demiurgo, pero no es Dios. A propósito de esto, las escuelas de Tubinga y Milán, al abordar los principios del *Timeo*, sostienen que la *chora* de Platón es la *materia prima* y equivale también a la Díada, pues es indeterminada y amorfa, o sea, está a la espera de ser determinada y conformada. El perro no se confunde con el hombre, porque las ideas son determinadas. El Demiurgo es quien determina a la *chora* estableciendo una especie de medida a lo que en origen es indeterminado. En esta escuela también se afirma que el Demiurgo no es el Bien, sino que es bueno, y lo es por plasmar en las cosas sensibles algo bueno.

Existe una distinción importante contenida en la *República* en torno a los distintos grados de conocimiento. El grado superior es la *nóesis*, que es el pensamiento o intuición. En segundo lugar, aparece la *diánoia*, que es el razonamiento o raciocinio. Después presenta la *pistis*, que es la creencia. Por último, el grado de conocimiento menos firme, es la *eikasía* o conjetura. En efecto, la creencia y la conjetura se refieren a lo que se conoce a través de los sentidos, mientras que, con el razonamiento, perfeccionado con la dialéctica, y la intuición, se aprehende el mundo inteligible. Las realidades matemáticas son captadas, por ejemplo, por la *diánoia*, mientras que los principios constitutivos de la realidad, que son las Ideas, son aprehendidas por la *nóesis*. Platón con esto establece que la *nóesis* está por encima de la *diánoia*, es decir, el conocimiento directo o intuitivo está por encima del conocimiento discursivo, de manera que este último se dirige y se encuentra necesitado por la captación directa. La teoría del conocimiento de Platón tiene fuerte arraigo en su metafísica. Como se ha insistido, las entidades materiales están en incesante cambio, mientras que las Ideas son inmutables: por esto la *diánoia* apunta directamente a la *nóesis* o intuición directa de la Idea, mientras que el conocimiento del mundo sensible está dominado por la opinión, de manera que aquí se encuentran la *pistis* y la *eikasía*, que no son pleno conocimiento.

Es más certero el conocimiento de la naturaleza del cinco que el hecho de que la pared sea blanca, por ejemplo. Las Ideas son las que dan propia-

mente conocimiento, mientras lo que los sentidos a lo sumo brindan creencias o conjeturas, pues eventualmente la pared deja de ser blanca, mientras que el conocimiento del blanco, en cuanto a su esencia, es siempre constante. No es una opinión, por ejemplo, que el cinco sea cinco, o que dos más dos den cuatro. Hay un nivel de certeza mucho mayor en este conocimiento, por no decir absoluto, que no se encuentra en las cosas que conocemos a través de los sentidos, pues, en este ámbito, son conjeturables, no porque una pared no sea blanca, sino porque no siempre lo es. Sin embargo, el cinco nunca dejará de ser cinco. El teorema de Pitágoras, por ejemplo, no es una mera invención, y aun cuando no sea conocido, no deja de tener validez. El que alguien no conozca con certeza este teorema, no significa que no sea válido ni verdadero. La fundamentación ontológica platónica estriba en sostener que existe en sí mismo.

Lo anterior conduce a profundizar en su antropología filosófica, en donde sigue el pensamiento de Sócrates, los pitagóricos y remotamente a los órficos. La tesis central de la antropología platónica es que para el hombre es fundamental su alma; por ende, el cuerpo es una carga que nos impide el desarrollo de nuestras capacidades intelectuales, pues reclama nuestra atención, por ejemplo, debido a sus necesidades biológicas (hambre, descanso, etcétera). Por esta razón, no es posible al hombre una meditación continua; en consecuencia, para efectuar esta labor el cuerpo es un estorbo. La filosofía, en este sentido, es preparación para la separación del cuerpo: en consecuencia, es menester dominarlo. En efecto, el cuerpo ata a las realidades sensibles, mientras que donde se halla la plenitud existencial es en lo suprasensible. Originariamente, el alma está separada del cuerpo y contempla las Ideas, pero, por alguna razón, comete un cierto error y, entonces, se precipita en el cuerpo. Por ello, el filósofo busca retornar al estado originario. El alma encarnada está limitada espacio-temporalmente, por lo que se desconcentra de la dialéctica y la filosofía.

Platón llega a sostener que las almas, antes de encarnarse, contemplan las Ideas, de suerte que, cuando decimos que conocemos con propiedad algo, en realidad se trata de un recuerdo (*anámnesis*). Y lo que el alma recuerda son la Ideas o Esencias de las cosas, de manera que cualquiera podría, con las preguntas adecuadas, recordar, por ejemplo, los principios de la geometría. La dialéctica es el método adecuado para formular estas preguntas. El ejemplo está en el *Menón*: un esclavo podría extraer algunos principios geométricos a partir de las preguntas correctas, en cuanto se trata de principios intuitivos, por ejemplo¹². Según ciertas teorías filosóficas, en el

¹² Cf. Platón, *Menón*, 82b-96c.

hombre hay ideas innatas: Platón se suele adscribir, por lo anterior, al innatismo.

Los argumentos que brinda Platón para mantener la diferencia entre alma y cuerpo son dos: uno de carácter moral y otro de carácter gnoseológico. El primer argumento se basa sobre un hecho: el alma racional manda al cuerpo; si no fueran distintos alma y cuerpo, sería absurdo que algo mande sobre el otro, pues no habría distinción, por ejemplo, al comer o al beber, el cuerpo tiende naturalmente a satisfacerse, pero el alma puede abstenerse de estos bienes. Además, el alma es anterior al cuerpo: “El alma ha existido antes que todos los cuerpos [...] el alma es más antigua que el cuerpo”¹³. El segundo argumento consiste en sostener, a partir de lo dicho, que con una parte el hombre capta las Ideas, y esta parte no es el cuerpo; en consecuencia, son captadas con el alma. Por ende, si el hombre realiza actividades de tipo inmaterial como inteligir, deliberar, elegir, etcétera, en consecuencia, posee una parte inmaterial. Para Platón, el hombre busca la superación y separación del cuerpo con vistas a obtener una recompensa extraterrena. En el *Gorgias*, que no deja de ser un diálogo juvenil, sostiene que el alma, en la muerte, se dirige al Inframundo y ahí es enjuiciada. En la *República* se expone el mito de Er, que versa sobre el inframundo y que da cuenta del hecho de la inmortalidad del alma¹⁴. En el *Fedón*, especifica Platón que el premio o castigo se refiere al carácter moral del alma, esto es, qué tan virtuosa ha sido: cuando el alma es virtuosa, recibe un premio. Es por eso que la filosofía tiene como objetivo persuadir al alma para que escape de la prisión del cuerpo, y la manera en que lo hace es cultivando la virtud y buscando la sabiduría.

En relación con la filosofía práctica, es decir, su ética y política, es habitual señalar que la *República* tiene, entre otros objetivos, describir la estratificación de la sociedad con vistas a identificar cuáles son los rasgos de cada individuo y colocarlo en la posición que le corresponde. En la *República* se plantea que hay hombres inclinados a lo concupiscible y les corresponde la vida de los fabricantes o artesanos: su virtud fundamental es la templanza. También se encuentran los hombres irascibles que corresponden a quienes conforman la milicia: su virtud es la valentía. Finalmente, los más racionales constituyen la ciudadela. La sociedad debe tener artesanos, milicia y gobernantes, siendo estos últimos los filósofos. El filósofo es tal por conocer al Bien, esto es, se ha elevado a su contemplación y, por ello, es capaz de guiar a los otros. El hombre que ha alcanzado esta contemplación es aquel en quien se dan cita las virtudes, y la virtud que caracteriza a la parte racional

¹³ Platón, *República*, 892a-b.

¹⁴ Cf. Schmidt, Ute, *Platón y Huxley. Dos utopías*, UNAM, México 1976, p. 16.

es la sabiduría. El sabio es quien posee el conocimiento de los principios que gobiernan todas las cosas, de suerte que, quien conoce los principios, es capaz de conducirse él mismo y a la comunidad. Cuando se capta la unidad del todo, se puede vertebrar la vida moral, por lo que el inicio de la sabiduría es la práctica de las virtudes morales.

La virtud ordenadora de la vida moral es la justicia. Ella permite enarbolar todas las partes de nuestro ser. Gracias a la concepción del Bien-Uno, el hombre sabio es capaz de jerarquizar, o sea, da su justa medida a cada cosa para liberarse del cuerpo. La naturaleza establece que lo correspondiente es que el alma domine el cuerpo, que lo racional domine a lo irracional, en lo cual estriba el orden natural de las cosas; el desorden, por el contrario, consiste en que lo inferior controle a lo superior. Por consiguiente, el cuerpo debe someterse al alma.

B) *Socráticos menores*. Las escuelas socráticas menores son tales en contraposición con las dos grandes cimas de la especulación filosófica griega que dependen inmediatamente de Sócrates, a saber, las de Platón y Aristóteles, que por ello pueden llamarse escuelas socráticas mayores, aunque en la especulación de ambas escuelas no hay dependencia total del maestro originario. Las principales son tres: la megárica, la cínica y la cirenaica.

La primera, fundada por Euclides de Megara, además de recibir la influencia de Sócrates, tiene un importante influjo de la escuela eleática, especialmente de la concepción del ser de Parménides. Efectivamente, “en Euclides fue precisamente el eleatismo el fermento apto para hacer surgir su pensamiento a una concepción que remediase la gran insuficiencia que, del lado especulativo, había en Sócrates, es decir, la falta de una visión metafísica del todo”¹⁵. Desde la perspectiva socrática, el bien es el objeto del conocimiento más importante, mientras que para Euclides es el único. En efecto, el bien uno y la virtud es una también, por lo cual esta última es el único bien y, en contraposición, el único mal resulta ser el vicio; algunos otros entes, considerados como bienes por la generalidad, como la riqueza, el honor y la libertad, y otros, considerados como males, como la pobreza, el deshonor y la esclavitud, son en realidad indiferentes. En otros términos, Euclides sostiene una especie de eleatismo, es decir, se adhiere más a la vertiente parmenídea de la escuela socrática: sostiene que el ser es. De igual manera, el bien es uno solo, pero recibe diversos nombres. Desde el punto de vista de la multiplicidad es donde se hallan estas múltiples denominacio-

¹⁵ Rotta, Paolo, *I socratici minori*, La Scuola, Brescia 1948, p. 42.

nes del bien, pero en realidad solamente hay un bien. El bien sería la felicidad. Ella puede tener, desde el punto de vista deviniente, diversos nombres, pero todas estas denominaciones se refieren a un único bien, la felicidad, que puede caracterizarse como tranquilidad del alma, sosiego, etcétera.

La escuela cínica, fundada por Antístenes de Atenas, recibe su nombre a causa de dos posibles razones: la primera, porque se reúnen en un gimnasio situado en el Templo de Cinosargos, lo cual significa “perro blanco”, o bien por la vida característicamente obscena que asumen. En teoría del conocimiento, se enfrenta frontalmente a la teoría de las Ideas de Platón y sostiene más bien que el conocimiento es sensitivo y en consecuencia siempre individualizado, siempre concreto. No hay conocimientos universales, en lo que coincide con Aristipo de Cirene. Antístenes sostiene el conocimiento del individuo, pero no del universal (se conoce a este hombre, pero no a la humanidad). Para muchos autores de esta época, el mundo de las Ideas es una afirmación gratuita de Platón. Se multiplican los entes sin necesidad; lo que hay es, exclusivamente, mundo sensible. No existe, por ende, la justicia; el conocimiento se circunscribe al mundo sensible y, en consecuencia, a las sensaciones. Además, cada cosa es incomunicable, por lo que no hay manera de comparar a los distintos individuos entre sí; si hubiera algo común, es decir, algo que permita compararlos, habría idea. Los cínicos recalcan la individualidad del ente: sólo hay entes individuales, y estos entes individuales son únicos e incomunicables e incomparables entre sí. La ética es una consecuencia de esta perspectiva sensitiva e individualista. Para Sócrates, es el individuo quien se procura el bien moral, o sea, quien ejercita la virtud. El cinismo lleva al extremo esta misma tesis al sostener una ética de tipo individualista. El genuino sabio, para Antístenes, es aquel que se separa de la sociedad, vive consigo mismo; en consecuencia, el sabio lo que debe hacer es librarse de todas las instituciones, consensos establecidos y, en último término, del resto de los hombres para ser feliz. En otros términos, partiendo de la tesis de que el bien supremo es la virtud y que todo lo demás debe supeditarse a ella, se sigue que todo el resto que las cosas deben considerarse despreciables, incluidas las normas sociales, por ejemplo, las relacionadas con la decencia. El ideal al que aspira el cínico es a la autarquía, en definitiva. El más preclaro representante de esta escuela resulta ser Diógenes de Sinope, quien vive entre Atenas y Corinto, y es célebre por sostener la supresión de la idea de patria, eliminar las diferencias de clase social, de sexos, de tradiciones, etcétera. Es preciso eliminar toda diferenciación y librarse de todo, para ser virtuoso.

Por último, la escuela cirenaica tiene como representante a Aristipo de Cirene, quien vive entre los años 436 y 360 a. C. Retoma algunas doctrinas de Protágoras, en especial la del *homo mensura*. Todo el conocimiento humano

se reduce a la sensación: Aristipo afirma que no puede negarse que el hombre conoce, por ejemplo, lo dulce, lo blanco, etcétera, pero no es posible mostrar que el objeto en sí mismo es dulce o blanco. El hombre se encuentra encerrado exclusivamente en la sensación, es decir, no es posible salir de la propia subjetividad y ver el objeto desde fuera (desde la perspectiva, pues, de un observador imparcial). En efecto, el conocimiento se reduce a lo que siente el sujeto sin que pueda dar una demostración efectiva de que es así. En consecuencia, no se puede afirmar que hay algún conocimiento común entre los hombres. En cuanto a la ética, tiene la misma finalidad que la escuela cínica, pero se diferencian en cuanto a los medios menesterosos para alcanzarla. Para estos últimos, el placer es el bien en sí mismo, por ende, es la vía que conduce a la felicidad, de guisa que, si la virtud es tal, lo es porque produce placer. Así pues, el hombre feliz es el que existe placenteramente. Aun cuando los cirenaicos aluden, como lo hacen posteriormente los hedonistas, al placer espiritual o intelectual, esto es, a los placeres del alma, consideran que son más fuertes los corpóreos. La tesis de Aristipo consiste en sostener que el ideal del hombre escriba en la liberación de todos los deberes y derechos que le corresponden en cuanto ciudadano; en otras palabras, sostiene que deberían diluirse todos los vínculos ético-políticos que eventualmente producen impedimentos para la felicidad individual.

Tal parece que lo común finalmente a las escuelas socráticas es el individualismo que después influye en las escuelas llamadas post-aristotélicas. Estas escuelas tienen su importancia relativamente a otras que se producen en el periodo helenístico, específicamente en el alejandrino y romano¹⁶, las cuales tienen una visión más completa de la filosofía, mientras que estas fuentes se decantan por una parte de ella. En alguna medida, de la escuela cínica se derivan algunas enseñanzas del estoicismo; de la escuela megárica algunas del escepticismo o pirronismo, y de la cirenaica algunas del epicureísmo o hedonismo helenístico¹⁷. En buena medida, los filósofos posteriores a Aristóteles se ven en la necesidad de aclarar como el individuo puede ser feliz, muchos factores conducen a la filosofía a mantener un cariz individualista, por ejemplo, el desarraigo de las comunidades, una vez que pierden parte de su identidad con el imperio de Alejandro Magno: ejemplo de esto es el estoicismo, que sostiene que el individuo, en realidad, no es ciudadano sólo de un Estado, sino que es cosmopolita.

¹⁶ Cf. Vargas, Samuel, *Historia de las doctrinas filosóficas*, cit., p. 97-99; cf. Dal Pra, Mario, *Sommario di storia della filosofia*, t. I, cit., pp. 93-95.

¹⁷ Se habla de tres periodos helenísticos: alejandrino, romano y bizantino, cf. Sciacca, Michele F., *La filosofía nel suo sviluppo storico*, t. I, cit., p. 114.

CAPÍTULO V SEGUNDA MITAD DEL SIGLO IV A. C.

Durante este periodo, Tebas lucha contra Esparta, comenzando la hegemonía en la Hélade de los tebanos, hasta que, precisamente, en el 338 Filipo II conquista toda Grecia. En efecto, los macedonios paulatinamente tienen mayor presencia política en el mundo helénico. En efecto, la influencia política de Macedonia se consolida en este periodo gracias a Filipo II y, por supuesto, a su hijo Alejandro Magno. Esto se debe, en primer lugar, a la batalla de Queronea, por la que Filipo II obtiene primacía política en toda la Hélade: “A mediados del siglo IV a. C., el rey macedonio Filipo conquista el predominio sobre toda Grecia Continental. Disponía para ello de un ejército bien organizado, y le ayudaban las luchas internas en las ciudades griegas”¹. En Atenas, por ejemplo, se constituyen dos facciones políticas en torno al mapa geopolítico, a saber, una conformada por los filo-macedonios, grupo que simpatiza con la causa macedonia, siendo Esquines es el autor más representativo de esta tendencia; por otro lado, se conforma la liga anti-macedonia, representada por Demóstenes, célebre orador. Este último dedica unas *Oraciones filípicas* en contra de los macedonios. Alejandro Magno, sucesor de su padre, cambia la faz de la tierra, pues, a partir de él, las diversas ciudades se unifican en tres grandes regiones. La primera es la región greco-macedonia; la segunda la asiática, con ejes en Asiria y Mesopotamia; la tercera es la egipcia, en donde gobiernan por un amplio periodo los Tolomeo. En todo este imperio se difunde la cultura griega, la cual, a su vez, se entrelaza con las idiosincrasias locales y da origen a lo que se conoce como helenismo.

La cultura helenística domina los siglos sucesivos. Se conforman otras ciudades culturales importantes como Alejandría, Antioquía y Pérgamo. Con ellas y otras, la cultura helénica se mezcla con otras, de suerte que los cultos griegos, por ejemplo, se entretajan con los propios de esos lugares: el culto a Isis y Osiris es un caso paradigmático. La cultura griega, entonces, aun cuando se mezcla con otras, mantiene cierta primacía, pues los hombres de ciencia se expresan en esa lengua. La influencia de este mestizaje es enorme, de guisa que, en la filosofía tardo-antigua, por ejemplo, no sólo se discuten los autores clásicos, sino también se dan cita los cultos místéricos y las tradiciones orientales: es a veces muy difícil diferenciar entre Oriente

¹ Brom, Juan, *Esbozo de historia universal*, cit., p. 67.

y Occidente en cuanto a temas filosóficos. En relación a la política, los ejércitos obtienen paulatinamente mayor importancia; además, la idea de soberano, propia de Oriente, termina por ser asimilada por los occidentales. La idea de imperio, por ejemplo, lleva a erigir emperadores occidentales, cortes, etcétera, en las que gravitan muchas veces los intelectuales de la época.

A) *Aristóteles*. Fuera de toda discusión, el mayor exponente de la filosofía de la segunda mitad del siglo IV a. C., es Aristóteles. Nace en el año 383 en Estagira, situada en la península Calcídica, bajo el dominio de los macedonios. Ahora bien, el padre de Aristóteles es un conocido médico de la corte macedonia de los tiempos de Filipo II. Es enviado a Atenas a estudiar a los diecisiete años a la Academia de Platón, donde permanece veinte años. Deja de estudiar en ella en el año 347, es decir, a la muerte del maestro. Se dirige a Esos, en Asia menor, donde existe un grupo de alumnos de Platón, a saber, Erasto y Corisco. Este grupo es protegido por el gobernante, el tirano Hermas. Permanece ahí tres años, una vez que se disuelve la escuela. Funda en Mitilene una escuela, pero la abandona al ser llamado por Filipo II a la corte macedonia para instruir a su hijo Alejandro; se mantiene ahí hasta que Alejandro sube al trono. Aristóteles vuelve a Atenas al filo de sus cincuenta años, donde funda el Liceo. A esta escuela también se le conoce como Peripato debido a los jardines con los que cuenta para estudiar mientras se camina en ellos. A partir de este tiempo, Aristóteles se dedica intensamente al estudio. Lo hace hasta el momento de su muerte, acaecida doce años después. Son los años más productivos de Aristóteles. En el 323, es decir, en el año de la muerte de Alejandro Magno, la facción anti-macedonia promueve la expulsión de los macedonios de Atenas. Acusado de impiedad por un sobrino de Demóstenes, Aristóteles decide dejar Atenas y se dirige a su ciudad natal donde muere poco después a los sesenta y dos años.

Se conoce la producción madura de Aristóteles casi en su totalidad, mientras que sus textos juveniles se han transmitido sólo fragmentariamente. Los más importantes de estos últimos son su *Protréptico*, los diálogos *Sobre el alma* y *Sobre la filosofía*. En ellos, la influencia de Platón es enorme. Sin embargo, los que más interesan a los estudiosos son sus textos de madurez. Estas últimas se dividen en los siguientes nueve grupos. El primer grupo es el *Órganon*, el instrumento metodológico que permite trazar el conocimiento universal. Las obras de las que se componen son las *Categorías*, *Sobre la interpretación*, los *Analíticos primeros*, los *Analíticos segundos*, los *Tópicos* (en ocho libros) y los *Elencos sofísticos* o *Confutaciones sofísticas*. El segundo grupo es la imponente *Metafísica*, en catorce libros. El tercer grupo

corresponde a las obras de física, siendo el principal la *Física* (en ocho libros), *Sobre el cielo* (en cuatro libros), *Sobre la generación y la corrupción* (en dos libros), *Sobre los meteoros* (en cuatro libros). El cuarto grupo es el que concierne a los estudios de biología, que incluye la *Historia de los animales*, *Sobre las partes de los animales*, *Sobre la generación de los animales*, *Sobre las transmigraciones de los animales*, *Sobre el movimiento de los animales*. El siguiente grupo estudia el tema del alma, siendo el más influyente *Sobre el alma* (en tres libros) y los *Parva naturalia* (conformados por *Sensación y sensible*, *Memoria y reminiscencia*, *Sobre el sueño*, *Sobre los sueños*, *La adivinación mediante los sueños*, *Amplitud y brevedad de la vida*, *Juventud y vejez* y *Sobre la respiración*). El sexto grupo contiene los textos de ética, que son básicamente tres: la *Ética a Nicómaco* (en diez libros), la *Ética a Eudemo* y la *Gran ética*. El séptimo grupo de obras son correspondientes a la política, de las que se destaca la *Política* (en ocho libros) y las *Constituciones de los atenienses*. El octavo grupo lo constituye la *Retórica* (en tres libros). El noveno grupo corresponde a la incompleta *Poética*.

Sobre lógica, puede decirse que Aristóteles es el gran sistematizador de la lógica formal y de la silogística. Su elaboración ha cursado los siglos. Esto no quiere decir que sus antecesores no se hayan ocupado en temas de lógica; por el contrario, Platón, los sofistas, Sócrates y algunos pre socráticos han generado conocimientos al respecto. Pero es Aristóteles quien le da su forma definitiva y tiene influencia hasta el periodo renacentista, cuando se critica la falta de la inducción para la elaboración de las ciencias experimentales. Pero nada obsta para asegurar que, durante prácticamente más de dos mil años, la lógica de Aristóteles se mantiene sin ningún agregado. Ahora bien, la lógica estudia el instrumento con el cual se regula cualquier discusión o investigación. Aristóteles establece que este instrumento tiene dos grupos de cuestiones, la primera es la llamada “dialéctica”, que estudia los criterios y los métodos de la discusión (los *Tópicos* de Aristóteles están dedicados a esta cuestión), la segunda es la “analítica”, que estudia el método del conocimiento científico en sentido estricto.

En cuanto a la *Tópica*, Aristóteles considera que efectivamente es objeto de la lógica y se vincula con la dimensión empírica del diálogo, o sea, con la discusión. El diálogo parte siempre de una pregunta en donde se expresa o pone la opinión, ya sea de todos los individuos, de la mayoría o de los sabios. Se plantea una pregunta a partir de las opiniones de cualquiera de estos grupos, lo cual se puede ver replicado en otras obras del propio Aristóteles. Por ejemplo, el *De anima* comienza exponiendo las opiniones de los sabios sobre el tema del alma, es decir, qué piensan Empédocles, Anaxágoras, Pla-

tón, etcétera, sobre este tópico, y a partir de estas opiniones Aristóteles formula preguntas. Además, se aprecia que hay disensos en las opiniones de los involucrados; de hecho, la pregunta se formula porque hay disensos. En efecto, Aristóteles encuentra que hay contradicciones entre lo que dicen los distintos exponentes de las escuelas, por ejemplo, le parece absurdo que el alma sea un número (como sostienen algunos pitagóricos); no encuentra del todo desacorde la opinión de Empédocles, pero no puede admitir que el alma sea esférica o circular; tampoco admite el alma del mundo, etcétera. Es decir, a partir del disenso de qué cosa es el alma, surgen precisamente las preguntas tópicas: hay una lógica en este proceder. De ahí extrae que hace falta matizar la manera en que se comprende el alma: en efecto, asevera que tiene distintas funciones, y no es lo mismo lo que significa cuando se habla de la función nutritiva que cuando se refiere a la función sensitiva o incluso intelectual. A partir de los disensos, Aristóteles hace distinciones, matizaciones, etcétera, de manera que la lógica enseña a discutir las distintas doctrinas con el fin de abrazar alguna.

Al igual que para Sócrates, para Aristóteles el arte dialéctico está en formular la pregunta; si no se cuenta con una pregunta adecuada, la investigación es inútil. Es preciso partir, en el caso del alma, sobre qué cosa es y no desde su inmortalidad: en efecto, partir de la inmortalidad del alma sería improcedente desde el punto de vista lógico, pues primero hay que saber qué cosa es. Para saber qué cosa es algo, es menester observar qué operaciones le atribuimos; si atribuimos el sentir al alma, en esta actividad hay algo de la esencia del alma; si se le atribuye la intelección, entonces se revela otro aspecto de ella. La lógica lo que permite es definir, distinguir, ordenar. Por eso, al inicio del libro II del *De anima*, Aristóteles propone una definición universal de alma como entelequia o forma del cuerpo organizado en potencia, pues no todos los cuerpos pueden albergar al alma. En comparación con sus predecesores, Aristóteles propone un procedimiento ordenado.

Aristóteles se percató de que uno de los principales problemas a los que se enfrenta el lógico es el significado de los términos que se emplean en la discusión. Para poder discutir adecuadamente, es necesario definirlos, saber qué se entiende por una realidad: qué tan amplio o restringido es el significado, y el significado se determina gracias al sentido del término. El sentido da el significado. Si no se define, la discusión es infructífera. Aristóteles dice que, para definir adecuadamente, es necesario tener en claro las categorías. En efecto, un término cae dentro de una categoría, que son las grandes clasificaciones de todos los entes: todos los entes, para el Estagirita, se pueden clasificar primariamente en alguna de las categorías. Por ejemplo, el término

caballo se encuentra dentro de la categoría de substancia o entidad propiamente, mientras que el termino blanco cae bajo la categoría de la cualidad, pues es una afección de la substancia. Los llamados accidentes de la substancia son afecciones suyas, pues la determinan en algún sentido, por ejemplo, la cualifica en este caso como blanca.

Por supuesto que hay inspiración en Platón y Sócrates en esta metodología, pues se discute para poder aclarar, para conocer, para sistematizar; es más, para estructurar el pensamiento. En efecto, la lógica busca dotar de estructura al pensamiento para que proceda de manera ordenada y rigurosa. Y el pensamiento se expresa en la proposición. En términos gramaticales, la proposición consta de sujeto, verbo y predicado: al sujeto se le adhiere el atributo, por lo cual las categorías corresponden a las estructuras ontológicas o reales. Las diez categorías son, según Aristóteles, los significados posibles que puede tener un término, por lo que establecerlas permite identificar sobre qué se discute. Ahora, las categorías, que son ontológicas, se relacionan con el sujeto en cuanto este último predica, de donde brotan los predicables, que no son más que la manera en que el sujeto enuncia, o sea, el modo en que quien discurre atribuye predicados al sujeto. Y esta predicación puede ser por género, diferencia, especie, propio y accidente.

Los predicamentos o categorías se refieren a las cosas, los predicables a la manera en que nosotros le atribuimos a los sujetos un atributo. Lo fundamental, para esta filosofía, es obtener la esencia de la cosa, es decir, atribuirle a un sujeto lo esencial. Lo accidental se puede predicar, y de hecho es así, pero entonces no se refiere a la esencia, aunque eventualmente brote de la esencia. Por ejemplo, Sócrates es un animal, y es verdad en cuando se le predica el género; se afirma que es racional, para resaltar su diferencia, por lo que se trata de una predicación más restringida. Cuando se conjuntan el género y la diferencia se obtiene la especie, que en este ejemplo es hombre. También recibir como predicación el propio, el cual no siempre está en acto en el sujeto y, sin embargo, está incluido en su esencia: por ejemplo, la risibilidad de Sócrates. Finalmente, el accidente también es un predicable, pero no tiene la misma necesidad que los anteriores. Sí tiene, en efecto, algún menester, como tener un color o una cantidad, pero son variables de individuo a individuo. Cuando se dice que Sócrates es blanco o músico, la predicación es accidental. La pregunta fundamental de una investigación se dirige a la esencia: por ello, para responder qué cosa es un ente, es necesario especificar la especie y, en consecuencia, conocer el género y la diferencia en que se inscribe.

Ahora bien, los términos, por sí solos, no tienen valor de verdad. El valor de verdad aparece cuando se unen los términos entre sí: la verdad sólo aparece en la proposición, y la proposición afirma o niega un atributo a un sujeto; solo aquí aparece el valor de verdad o falsedad². El término hombre, sin que se le atribuya algo, no es verdadero ni falso, no tiene valor de verdad; ahora bien, si en las proposiciones es donde aparece la verdad, hay que estudiarlas, piensa Aristóteles. Por ello, él distingue cuatro tipos de proposiciones básicas, que son la universal afirmativa, la universal negativa, la particular afirmativa y la particular negativa. Los ejemplos son sumamente claros: todos los hombres son mortales, ningún hombre es justo, algún hombre es justo y algunos hombres no son justos. Al interior de cada una de estas clasificaciones puede haber, en términos lógicos, aseveraciones contrarias, que son las que se dan entre universales, o contrariedad, cuando se da entre particulares. Las proposiciones se vinculan entre sí a través de lo que Aristóteles llama términos medios. En efecto, el término medio tiene que estar igualmente definido o distribuido en las distintas proposiciones, so pena de caer en equívocos o en falacias. El término medio es lo que permite la concatenación entre las proposiciones: a esta concatenación Aristóteles le llama “silogismo”, que es el razonamiento que, a partir de ciertas proposiciones, busca extraer conclusiones igualmente verdaderas. El proceso es válido, cuando cumple con las reglas lógicas, y es inválido cuando la concatenación no es correcta, independientemente de la verdad de las proposiciones. Los sofistas suelen servirse de los equívocos, esto es, de los términos medios no igualmente distribuidos. El razonamiento que emplean aparentemente es válido y, sin embargo, una vez que se examina a fondo el significado de los términos, se advierte que no lo es; o bien que utilizan algún vicio del razonamiento para extraer la conclusión que pretenden. El discurso, para el sofista, tiene carácter persuasivo, no veritativo, pues no es lo nuclear que sea válido o inválido, materialmente verdadero o falso, si no que persuade al auditorio. Los discursos sofistas, desde el punto de vista lógico, no soportan el análisis.

Hay tres tipos de silogismos para Aristóteles, que pueden caracterizarse con el nombre de “figuras”. La primera figura se obtiene cuando el término medio está implicado en el término mayor y comprende al término menor, por ejemplo, el término medio animal está comprendido en el término mortal y a su vez éste implica al término hombre, porque no nada más todos los hombres son mortales, sino que todos los animales lo son. En la segunda

² Cf. Mignucci, Mario, *Logica*, en: Berti, Enrico (ed.), *Guida ad Aristotele*, Laterza, Roma – Bari 2007, p. 51.

figura, el término medio es afirmado de todo el término mayor y es negado de todo el término menor. La tercera figura se da cuando tanto el término mayor como el término menor pertenecen a todo el término medio, por lo que se concluye una proposición particular, a saber, a veces el menor pertenece al mayor.

Ahora bien, el fundamento de todos los silogismos, y donde Aristóteles se retrotrae para evitar un regreso al infinito, esto es, es menester alcanzar alguna proposición que sea absolutamente verdadera que, desde el punto de vista silogístico, resulta una proposición absolutamente verdadera que no puede ser demostrable a su vez, y que tiene en sí misma carácter de verdad absoluta, es el principio de contradicción. En efecto, todos los razonamientos, todos los silogismos están fundamentados en el principio de contradicción: una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto. Por eso dice Berti con toda razón que por lógica aristotélica se entiende aquella concepción de la lógica que “tiene como su principio fundamental al principio de no contradicción”, por lo que explica: “puesto que es imposible que una cosa posea y contemporáneamente no posea el mismo predicado, entonces, en consecuencia, es también imposible pensar esto y es imposible expresarlo. El fundamento de tal imposibilidad está en la cosa, no en nuestro pensamiento o en nuestro lenguaje, porque pensar o expresar predicados opuestos equivaldría a apresar contemporáneamente en la propia mente caracteres opuestos”³. Esta proposición es absolutamente verdadera y evidente; para Aristóteles, resulta indestructible, incuestionable. Evidente significa que, con sólo conocer los términos de la proposición, salta a la vista su verdad; no es necesario demostrarla y, a su vez, es el fundamento de toda otra construcción racional, pues su fundamento está en el ser mismo. En efecto, las ciencias, para Aristóteles, parten de principios axiomáticos: cada ciencia arranca de ciertos principios axiomáticos que se refieren a la esencia de la cosa que estudian, por ejemplo, la definición de animal se vuelve axioma en la biología con el fin de que ella avance progresivamente; la definición de alma es axiomática en el caso de la psicología, etcétera.

Por último, hay una facultad humana que Aristóteles trae a colación para adjudicarle la captación de la esencia de las cosas, esto es, la capacidad humana por la que se aprehende qué cosa es un ente. Esta facultad es el *nous*, el intelecto, como también le llama Anaxágoras. Para Aristóteles, los seres humanos poseen esta capacidad que les permite aprehender la esencia, aprehensión que resulta ser el fundamento de las ciencias: con base en esto,

³ Berti, Enrico, *Logica aristotelica e dialettica*, Cappelli, Bolonia 1983, pp. 14 y 15.

la analítica se desarrolla. Como explica Armstrong, “Sigue conviniendo totalmente con Platón en que nuestra tarea como seres racionales es la de conocer la verdad objetiva y en que los objetos del conocimiento verdadero son inmateriales e inmutables. Pero le parece que, en la doctrina platónica, las Ideas se hallan tan completamente separadas del mundo material, que no pueden constituir los objetos de nuestro conocimiento, inmersos como estamos en el mundo material”⁴. Para el peripatetismo, además, las ciencias tienen carácter fundamentalmente deductivo-apodíctico, esto es, son demostrativas. La filosofía moderna, en sus mismos albores, critica esta posición de Aristóteles al señalar que falta en el *Órganon* un tratamiento adecuado de la experimentación y la inducción. Ya algunos filósofos renacentistas critican el proceder de Aristóteles, por ejemplo, Bernardino Telesio y Giordano Bruno. Pero durante mucho tiempo la concepción apodíctico-deductiva de la ciencia reina señora.

En cuanto a la física, tiene por objeto al ente móvil, esto es, los entes que incesantemente pasan de un punto a otro y están dotados de materia. La física abstrae la materia individualizada y especula sobre la materia tomada en su universalidad, en su generalidad. Por ejemplo, no estudia propiamente esta madera, sino que estudia el concepto de materia a partir de la constatación de que los entes materiales están mutando incesantemente, es decir, que se mueven siempre; por tanto, el objeto de la física es el ente móvil. Los principios generales de la física o filosofía de la naturaleza están contenidos en el libro homónimo, y ahí claramente Aristóteles establece que el ente móvil, objeto de estudio de esta ciencia abstracta, se concreta en el estudio de los entes naturales, que son, a diferencia de los artefactos, los que poseen el principio del movimiento en sí mismos, que se generan y corrompen. La filosofía ya ha estudiado estos temas desde los presocráticos; algunos han afirmado el movimiento como parte de la esencia de todas las cosas, otros han aseverado, como los eleatas, que el movimiento es meramente aparente y que lo único que existe es el ser, como en el caso de Parménides. Aristóteles, busca dar su justa dimensión a la naturaleza afirmando que efectivamente tiene estas características y que lo que existe propiamente son los entes individuales: entre ellos, los entes naturales o físicos, los cuales, a diferencia de los incorpóreos, por ejemplo, tienen como carácter el cambio. Es un dato de la experiencia que los entes materiales se mueven; en consecuencia, está equivocado Parménides, para Aristóteles, al afirmar que no

⁴ Armstrong, A. H., *Introducción a la filosofía antigua*, Eudeba, Buenos Aires 1962, pp. 125-126.

hay movimiento, que no hay generación ni corrupción, pero también lo están los partidarios de que no hay nada que permanezca en el movimiento, como sostienen otros presocráticos.

¿Qué es lo que se encuentra en movimiento? En devenir se hayan los entes individuales que poseen alguna privación con respecto a algo, es decir, los entes naturales carecen de algo y, en consecuencia, tienden a alcanzarla y, por esta razón, se mueven. Aristóteles establece que la finalidad es uno de los rasgos de la naturaleza, pues la naturaleza no hace nada en vano, o sea, todos los procesos corresponden a una finalidad, no necesariamente racional, porque las finalidades racionales se hallan en los seres humanos. Característica y principio de los entes móviles es la materia, pero esta materia se presenta a la experiencia estructurada, y a esta estructuración de la materia Aristóteles da el nombre técnico de *morphé*, forma. En efecto, todos los entes naturales están compuestos de materia y forma; en consecuencia, Aristóteles encuentra los rasgos de estabilidad del ser, en términos parmenídeos, en la forma, mientras que encuentra la mutabilidad en la materia. Eso no significa que la forma sea eterna en el individuo; este último, es decir, una materia determinada, porque es sujeto de determinación, eventualmente puede perder su forma, por ejemplo, los seres humanos pierden su forma con la muerte; cuando alguien muere, deja de ser un hombre y substancialmente se determina como cadáver, esto es, cambia su forma. El cadáver tiene, en efecto, figura humana y, sin embargo, no tienen una forma humana, como la estatua o la pintura, que por ningún motivo tienen forma de hombres.

Los únicos entes existentes, desde el punto de vista de la naturaleza, son los entes individuales compuestos de materia, la cual a su vez puede tener otros principios, y de forma, que no significa otra cosa que la estructuración de la materia. La figura es el contorno que posee un ente material, es decir, los límites que tiene un ente material en relación con el espacio, mientras que la forma es la estructura que adquiere la materia al ser determinada. En la *Metafísica*, Aristóteles se cuestiona qué es lo que existe propiamente, y enlista tres candidatos para ocupar este puesto, a saber, la materia, la forma y el compuesto. En el caso de los entes materiales, el compuesto es lo que existe: no hay antes materiales que no estén compuestos de materia y forma, conjunción de lo que Aristóteles llama *sinolon*. Desde una perspectiva más bien metafísica, empero, lo que existe propiamente es la forma, razón por la cual la física no es la filosofía primera. En efecto, se trata de dos planos diferentes: uno es el plano de la física, donde el *sinolon* es lo que existe, y

otro es el plano de la metafísica, donde la forma es la que existe; en consecuencia, la materia nunca es considerada un candidato para afirmar qué es lo que existe propiamente, pues no existe la materia informe o prima.

Aristóteles se refiere a la forma como la estructura que posee un ente. No hay ente sin estructura; todo lo que conocemos tiene alguna estructura, aunque no tenga la determinación que nosotros esperamos, por ejemplo, una masa de harina eventualmente puede ser un pan, pero la masa aparece informe desde el punto de vista de la estructura que eventualmente puede tener al volverse pan, pero en sí misma la masa posee forma, que es justamente la de masa. En otros términos, lo material requiere de la forma o estructura, pues no existe la *materia prima*; de esta manera, el Estagirita busca superar la visión de los naturalistas que sólo afirman la materia, y la de Platón, que estima a las Ideas como naturalezas en sí mismas. Es menester afirmar que la naturaleza es el compuesto de materia y forma. No hay entes materiales informes: todos tienen alguna forma, por más recóndita que parezca, aunque no podamos apreciarla de siempre se inmediato. Y es condición precisamente de la naturaleza, pues al ente material siempre le falta algo, por ejemplo, a la semilla le falta germinar; y al germen le falta volverse planta, y a esta última le falta crecer, robustecerse y dar frutos. En el mundo material hay, pues, siempre carencias, y por ello los entes materiales se mueven. Si estuviera completo el ente material, no se movería, no haría nada; porque todo lo que hace el ente material lo hace en vistas de algo: no hay nada gratuito en la naturaleza. Todo tiene una razón de ser: todos los procesos del organismo, por ejemplo, hasta el más mínimo, responden a una finalidad. Siempre le falta algo, solo que sus carencias tienen niveles. Los entes materiales no están completos, sino que requieren siempre buscar algo más y se sirven de otros entes.

El movimiento tiene diversos niveles, de acuerdo con Aristóteles. Puede haber movimiento de alteración, crecimiento, disminución y movimiento local. En el caso de la cualidad, se da la alteración, mientras que desde la perspectiva de la cantidad se da el movimiento de crecimiento y disminución. El movimiento local es el cambio de un lugar a otro, pero siempre hay un lugar que está de alguna manera conteniendo a la substancia; por eso Aristóteles lo usa en la filosofía de la naturaleza definido como continente, esto es, lo que contiene al ente. Para dar cuenta del movimiento de los entes materiales, Aristóteles introduce la noción de “causa”, que es aquello de lo que proviene algo. En efecto, Aristóteles distingue cuatro causas fundamentales: la causa material, que es aquello de lo que está hecha una cosa; la causa formal, que es la esencia a la que corresponde un ente material; la causa agente, que es la que produce la mutación; y la causa final, que es aquello a

lo que responde el movimiento. Para Aristóteles, en el mundo de la naturaleza la causa agente, la causa formal y la causa final se reducen a una sola, que es la misma forma del ente material; por ello, los entes de la naturaleza se constituyen de materia y forma. En la forma está incluida la agencia y la finalidad. Es característico de la física de Aristóteles el término del movimiento, o sea, el teleologismo: todas las cosas naturales tienen ínsita una finalidad, y entre ellas se subordinan para alcanzarla. El devenir de las cosas, en este aspecto, recibe una explicación teleológica de acuerdo con la cual todo ente apetece realizarse, volverse más real.

Para explicar la doctrina del devenir, Aristóteles introduce una innovación conceptual de enorme éxito en la historia del pensamiento: se trata de las nociones de potencia y acto. En efecto, para dar cuenta del movimiento, el Estagirita se sirve de estas dos nociones: siempre debe haber algo, pues de la nada, nada sale; este algo presupuesto posee justamente potencialidades, que se vuelven virtualidades cuando falta alguna condición para que se cumplan, que son, en cierta manera, un no-ser relativo, pero lo son en cuanto relativas a algo más: “todo lo que es movido, es necesario que sea movido por otro; en efecto, si no tiene en sí el principio del movimiento, es claro que es movido por otro; lo que mueve efectivamente no puede ser más que otra cosa”⁵. En el ente móvil debe existir un elemento que permita alcanzar el acto: por ejemplo, en el ente humano no hay potencia para poder volar con las propias fuerzas, como sucede, en cambio, con las aves. No existe esta potencialidad en el hombre, que corresponde a su propia estructuración; por ello, el hombre no puede ser todo lo que apetezca, pues la naturaleza humana, en este sentido, limita a un cierto número de posibilidades. Para profundizar en la estructura dinámica del ente móvil, Aristóteles advierte que la materia está estructurada por la forma; por ende, es ella la causa del devenir, o sea, es lo que se encuentra propiamente en potencia en relación con el acto, es decir, con la propia estructura del ente que, al mismo tiempo permite ciertas posibilidades, pero, contemporáneamente, establece ciertos límites. La materia está en correspondencia con la forma: en los tratados biológicos, por ejemplo, se sostiene con claridad esta doctrina: el cuerpo organizado del burro no puede albergar un alma humana, porque no tienen la estructuración suficiente desde el punto de vista material para ello. Hay una correspondencia con la materia, y ésta es la que eventualmente permite el movimiento porque es lo primero en recibir el acto.

En efecto, la materia no es independiente de la forma; por sí misma, la materia no puede nada porque le faltan las determinaciones de la forma.

⁵ Aristóteles, *Física*, VIII, 241b 34-37.

Por eso, la *materia prima* no es más que una especie de límite ideal, un concepto regulativo, esto es, sirve para explicar las cosas o lo que existe. Todo en la naturaleza está estructurado, por ende, no existe. Ahora bien, la naturaleza se brinda estructurada, y las jerarquías están determinadas fundamentalmente por la forma. Entre los entes naturales hay unos que son más, o que poseen más capacidades que otros, pero en esta jerarquización que se determina con las potencialidades se halla un principio, un punto firme que es el que condiciona al resto de las capacidades, por ejemplo, el hombre posee capacidades vegetativas y sensitivas, pero posee también potencialidades racionales. En este sentido, dado que el hombre posee un mayor número de capacidades correspondientes a su propia forma en relación, por ejemplo, con la planta, es que hay jerarquía natural.

Lo anterior conduce a Aristóteles, desde el plano de la física, a sostener que, en toda la naturaleza, debe de haber algún punto o principio del que penda toda la naturaleza. Este fulcro o principio es, para él, Dios, que se encuentra por encima de la naturaleza misma. En efecto, Dios no es naturaleza porque, por definición, la naturaleza está en movimiento, en constante cambio; como se ha visto, la naturaleza carece y, en consecuencia, se mueve para obtener su fin. En cambio, Dios no carece, esto es, es sumamente pleno; está, por ende, fuera de la naturaleza y es, más bien, principio de los entes naturales. Si no fuera así, Dios sería imperfecto porque se movería, cambiaría, sería, en suma, menesteroso, etcétera. Para Aristóteles, Dios es una substancia, pero de carácter distinto a las substancias naturales: no tiene, como estas últimas, términos. Por el contrario, es pura forma. En efecto, desde el punto de la física, la substancia es el *sinolon*, la conjunción de materia y forma. Desde el punto de vista metafísico, la substancia es forma: Dios es, entonces, forma pura. Esto es así porque la forma, para Aristóteles, es acto, perfección, etcétera. El resto de las substancias, aunque haya algunas que son pura forma, no son Dios, sino que se mueven buscándolo, anhelándolo, amándolo. Así, también el resto de los entes se encuentran en una situación semejante, aunque menos imperiosa cuando se refiere a los entes sublunares, y menos todavía en los entes meramente animales.

Otra tesis importante, que se encuentra en todos los discursos físicos posteriores hasta el Renacimiento, es la diferencia entre el mundo supralunar y el sublunar. Los entes que están por debajo de la luna se comportan de una manera y están compuestos por los cuatro elementos tradicionales que sostienen los griegos; los entes que están por encima de la luna están compuestos por un quinto elemento, que él llama el éter. “El éter, al que caracteriza Aristóteles como una suerte de materia sutilísima y de máxima homogeneidad y comportamiento noble y regular, es el elemento que

inunda plenamente las capas esféricas astrales, y también (en forma más densa) constituye la materia de los cuerpos astrales”⁶. En efecto, los astros, para Aristóteles, están compuestos de éter, y para él están vivos, son superiores al hombre. Entre las razones que hay para sostener esta perspectiva, está que es evidente que se mueven, y si están en movimiento, están vivos, se mueven por sí mismos, y lo hacen de manera circular; y puesto que se mueven de manera circular, son eternos, porque, para la mentalidad de los griegos, todo lo que se mueve en círculo es eterno, a diferencia de lo que sucede con los entes sublunares, los cuales se mueven en línea recta, tienen generación y corrupción. Los astros, entonces, al moverse eternamente en círculo, permiten sostener que el cosmos es eterno y que se mueve de esta guisa merced al Motor inmóvil. La distinción entre mundo supralunar y sublunar es importante: se precipita, como teoría física, hasta el periodo renacentista y, de manera definitiva, pierde todo interés científico en la modernidad. Todavía entre algunos renacentistas se distingue entre ambos mundos, pero desde Telesio, en filosofía, y Kepler y Galilei, en el ámbito científico, esta tesis se derrumba. Desde la perspectiva de Aristóteles, sin embargo, hay influencia del mundo supralunar en el sublunar, por ejemplo, en las mareas o en la reproducción de los animales. La influencia del Motor inmóvil entre los entes sublunares es débil, pero no deja de tener algún influjo.

En relación a los meteoros, por ellos entiende Aristóteles los vientos, las nubes, la lluvia, la nieve, el arcoíris, etcétera. Para dar cuenta de ellos, el Estagirita se sirve de los conceptos, ya tradicionales para él, de humedad, sequedad, agua, aire, tierra, fuego, etcétera. A partir de su mezcla, se comprende la aparición de los fenómenos meteorológicos.

En cuanto a la vida, Aristóteles es uno de los grandes autores que signa escuela en las ciencias biológicas; de hecho, es el padre de la biología históricamente considerada. Aristóteles tiene muchos tratados de biología, pero el más importante de todos, desde el punto de vista filosófico, es el *De anima*. Un cuerpo que está compuesto de órganos, está en potencia para recibir la vida; requiere, pues, de otro principio para decirse “viviente”, y este principio recibe la denominación de “alma”; entonces, el alma es el principio de la vida. La materia orgánica requiere de este principio para adquirir tal determinación y denominación; por eso, Aristóteles define al alma como la forma del cuerpo que está organizado en potencia. En efecto, tiene que haber una organización en la materia para que pueda habitar el

⁶ Botteri, Gerardo – Casazza, Roberto, *El sistema astronómico de Aristóteles. Una interpretación*, Ediciones Biblioteca Nacional, Buenos Aires 2015, p. 29.

alma; en este sentido, para Aristóteles, el alma no es un principio que esté separado del cuerpo, sino que viene a estructurarlo definitivamente como viviente, esto es, el alma es la estructura del cuerpo organizado que, en potencia, tiene vida. Una vez que se conjugan en el *sinolon* de cuerpo y alma, lo que tenemos es un viviente. El alma es un principio interno, a diferencia de lo que sostienen los platónicos: se dan al unísono, en un mismo y solo instante, la conjunción de alma y cuerpo. Esto le permite sostener sin mayor dificultad al Estagirita que las plantas poseen, por decirlo más modernamente, proto-órganos, por ejemplo, la boca de las plantas son las raíces: de ahí toman los nutrientes que requieren para su subsistencia.

Aristóteles dice que hay distintos tipos de alma que corresponden a distintos organismos, los cuales se pueden considerar jerárquicamente en relación a las funciones que realizan. Por ejemplo, la función nutritiva y generativa que se halla en las plantas, de donde viene la denominación de vida vegetativa, se debe a que el viviente posee tales funciones. Hay también funciones sensitivas, apetitivas y motrices que corresponden al alma animal; en efecto, los animales sienten, apetecen y se mueven localmente, aunque haya eventualmente algún animal que se asemeje más a las plantas o una planta que se asemeje, por sus funciones, más al animal. En la jerarquía de las entidades biológicas hay eslabones entre unos y otros entes. También entre los animales superiores y el hombre hay mayores semejanzas, pues algunos animales brutos realizan operaciones que parecen atisbos de las potencias racionales. En cuanto a las funciones intelectivas y volitivas, corresponden propiamente al alma intelectiva.

En el *De Anima*, Aristóteles dedica enorme atención al estudio de las sensaciones y de la percepción. Primero hace el estudio de los órganos sensitivos, y después hace las distinciones entre los sentidos propios, sensibles comunes, etcétera (es importante la doctrina de que el sentir es la unión del sensible con el sentido); estudia con gran profundidad los sentidos internos, especialmente la imaginación, pues en ésta se conglomeran las distintas sensaciones externas y se vuelve estímulo para la actividad intelectiva: lo que hace la imaginación o fantasía es prolongar la sensación y, eventualmente, promueve su almacenamiento, es decir, estimula al intelecto, cuya función es el conocimiento. El intelecto no produce su propia intelección, sino en cuanto recibe el estímulo de la fantasía: en efecto, es menester tener sensaciones e imaginación para poder eventualmente inteligir.

Aristóteles introduce una aplicación de su doctrina de la potencia y el acto al caso de la intelección. Las imágenes en potencia son inteligibles, pero, para que se puedan hacer inteligibles en acto, se requiere de una fa-

cultad que Aristóteles denomina intelecto agente. El intelecto está en potencia para recibir los inteligibles, y a esta función le denomina intelecto paciente; pero, para que se pueda dar el paso de la potencia al acto siempre se requiere de un ser en acto que permita este tránsito, Aristóteles establece que, a partir de las imágenes, el intelecto agente efectúa su función y extrae el inteligible en acto para colocarlo, por así decir, en el intelecto paciente. El intelecto paciente es eventualmente todas las cosas, dado que puede apresar todas las cosas. Aristóteles, en el libro III del *De anima*, compara este intelecto con una mano que puede apresar todo; por su parte, el intelecto agente es aquello que hace capaz al intelecto paciente de apresar todas las cosas. La página y la doctrina siguientes ha sido discutida por los más grandes filósofos: “El intelecto es en cierto modo potencialmente lo inteligible, si bien en entelequia no es nada antes de inteligir. Lo inteligible ha de estar en él del mismo modo que en una tablilla en la que nada está actualmente escrito: esto es lo que sucede con el intelecto. [...] Puesto que en la Naturaleza toda existe algo que es materia para cada género de entes –a saber, aquello que en potencia es todas las cosas pertenecientes a tal género– pero existe además otro principio, el causal y activo al que corresponde hacer todas las cosas –tal es la técnica respecto de la materia– también en el caso del alma han de darse necesariamente estas diferencias. Así pues, existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas; este último es a manera de una disposición habitual como, por ejemplo, la luz: también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto. Y tal intelecto es separable, sin mezcla e imposible, siendo como es acto por su propia entidad. Y es que siempre es más excelso el agente que el paciente, el principio que la materia. Por lo demás, la misma cosa son la ciencia en acto y su objeto. Desde el punto de vista de cada individuo la ciencia en potencia es anterior en cuanto al tiempo, pero desde el punto de vista del universo en general no es anterior ni siquiera en cuanto al tiempo: no ocurre, desde luego, que el intelecto intelija a veces y a veces deje de inteligir. Una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno. Nosotros, sin embargo, no somos capaces de recordarlo, porque tal principio es imposible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada intelige”⁷.

Sobre la metafísica de Aristóteles, no hay manera de compendiar sus tesis e influencia en pocas líneas. Sus propuestas son mayúsculas, pues prácticamente todo aquel que se decanta al estudio de esta ciencia *a fortiori* debe referirse a las posiciones del Estagirita. El texto que hoy se conoce como

⁷ Aristóteles, *De anima*, III, 429b31-430a25.

Metafísica es un conjunto de libros más o menos enlazados entre sí, pero que no responden a una sola finalidad. Cuando Aristóteles se refiere a lo que hoy se entiende por “metafísica”, en la mayoría de las ocasiones lo hace sirviéndose del concepto de “filosofía primera”. La *Metafísica* de Aristóteles es el conjunto de libros que versan sobre la filosofía primera, precisamente. El libro I es una continuación de la *Física*, los libros II, III, IV y VI constituyen la introducción general a la filosofía primera; los libros VII, VIII y IX tratan sobre la doctrina de la substancia, el accidente, la potencia y el acto; el libro XII contiene la teología racional aristotélica. El resto de los libros alimentan las diversas temáticas ya mencionadas. Mención aparte merece el libro V, el cual define muchos términos de la filosofía primera y enseña sus diversas acepciones.

Ahora bien, ¿qué es la filosofía primera? Aristóteles la define como el estudio del ente en cuanto ente⁸, y tiene por objeto los principios y las causas del ser y sus atributos esenciales. Aristóteles advierte que el término “ser” puede tener diversas acepciones, esto es, es multívoco, pero el principal de sus sentidos es el de “substancia”, que es aquello que existe en sí y por sí mismo, y que, en el caso de los entes materiales, como se ha dicho, constituye la conjunción entre materia y forma. Mas la filosofía primera no es la física. Por sus propiedades, “la física no es la filosofía primera porque sus objetos son entes generables y corruptibles. Si por filosofía primera se entiende la teología, o sea, el estudio de la substancia divina, inmóvil y separada, como hace Aristóteles en el libro L de la *Metafísica*, la física no es la filosofía primera porque sus objetos son entes generables y corruptibles. Si después por filosofía primera se entiende, como también hace Aristóteles, la ciencia de los axiomas, o sea, de los principios comunes a todas las ciencias, la física no es la filosofía primera porque se refiere sólo a un género de cosas que son, es decir, las cosas que son por naturaleza. Además, la física no es la filosofía primera ni en el sentido de sabiduría (*sophia*) de los principios y causas primeras en sentido absoluto de las cosas que son, ya que se ocupa de principios y causas primeras de las cosas de naturaleza, ni en el sentido de ciencia que se ocupa de las cosas que son en cuanto son, o sea, como estudio de la substancia en sí y por sí; ella se refiere efectivamente al género particular de las substancias que son en movimiento”⁹.

⁸ Estrictamente sobre el ente, y no sobre el ser en cuanto ser, como advierte con razón Berti: *Struttura e significato della Metafisica di Aristotele*, Università della Santa Croce, Roma 2006, p. 54.

⁹ Repici, Luciana, *Fisica e cosmologia*, en: Berti, Enrico (ed.), *Guida ad Aristotele*, Laterza, Roma – Bari 2007, p. 103.

La filosofía primera quiere dar realce a las características comunes de todas las sustancias, pero, en este ejercicio, Aristóteles advierte que el ser no deja de ser una noción generalísima y que lo que existe propiamente hablando son los entes individuales, que son lo verdaderamente real. El ser es una idea que está en la mente; lo real son entes concretos. En los primeros libros de la *Metafísica*, Aristóteles critica las teorías de su maestro (ciertamente esta crítica se encuentra espaciada a lo largo de la obra, pero se concentra en los primeros libros); rechaza la doctrina de las Ideas separadas de la materia, pues le resulta contradictorio que algo subsista y sea universal al mismo tiempo, pues todo lo que subsiste es individual; por ende, las Ideas no subsisten. Además, “Las Ideas se vuelven, así, más numerosas que las cosas sensibles, porque habrá una incluso para cada predicado común a cosas que no son siquiera sustancias (es decir, que no tienen, según Aristóteles, una existencia autónoma, como es el caso de las categorías diversas a la sustancia)”¹⁰. Lo que hay, por ejemplo, son individuos humanos, pero no la humanidad. El universal se da en el estudio de los entes individuales, pero se obtiene justamente por abstracción.

Continuamente Aristóteles se contrasta con su maestro a lo largo de la *Metafísica*. Sin embargo, al mismo tiempo asume que las ciencias tienen por objeto lo universal, con la diferencia de que, mientras para Platón el universal se obtiene, por decir así, de manera intuitiva, para Aristóteles es el resultado de un proceso abstractivo. Para poder obtener el universal, es preciso partir de las cosas mismas, o sea, es menester tener experiencia con múltiples entidades y, de esta manera, poder elevarse con la reflexión hacia el universal. En cierto modo, el alma, a través de la experiencia y de los múltiples actos abstractivos, adquiere los universales. En efecto, se puede entender, por ejemplo, el universal “blanco” teniendo experiencias continuas con el color blanco, que se da concretado en multiplicidad de objetos. Precisamente, para poder entender que lo común o lo universal de las cosas es el ser, es preciso experimentar al ente o, mejor, a los entes. Ahora bien, al igual que Platón, también para Aristóteles el universal es el objeto de la ciencia. El error de Platón está, como se ha dicho, en haber colocado los universales separados de las cosas concretas y, en cierto modo, al margen de la experiencia. El error del platonismo está en haber separado las Ideas de las cosas o de sus depositarios y en hacerlas independientes del intelecto.

En efecto, las Ideas, para Platón, están separadas, o sea, subsisten independientemente del intelecto. Para Aristóteles, en cambio, las ideas dependen de la existencia de un intelecto. En el caso de Platón, las Ideas existen

¹⁰ Donini, Pierluigi, *La metafísica di Aristotele*, Carocci, Roma 2007, pp. 63-64.

separadamente del intelecto, pero, para el discípulo, las ideas requieren de un intelecto que las conciba. En el caso del hombre, el intelecto produce por abstracción estas ideas universales a través de su experiencia. Esto es importante también para la teología aristotélica, puesto que Dios no tiene experiencia del mundo sensible, es decir, no lo conoce. En suma, el error del platonismo está en haber separado las Ideas de las cosas o de sus depositarios y en hacerlas independientes del intelecto. Para Aristóteles, la operación de Platón estriba en hacer substancia de lo que no es substancia, en términos categoriales. En efecto, Platón ha hecho de las Ideas substancias. Para el Estagirita, en cambio, las ideas no son substancias, porque lo propio de la substancia es subsistir, y las Ideas no subsisten independientemente de un intelecto. Las esencias de las cosas, esto es, las ideas, se conciben intelectualmente. Además, cae el platonismo en el inconveniente de que se multiplican gratuitamente las substancias. Por ejemplo, si se asevera que el hombre es un animal racional, tendrían que subsistir la animalidad y la racionalidad por separado.

Por último, adentrándose en la misma doctrina de las Ideas, Aristóteles señala que, si son inmóviles, ¿cómo es posible que causen, en cuanto agentes, el movimiento? Sería absurdo que algo inmóvil mueva, desde la perspectiva de la causa agente, a las cosas o depositarias, crítica que no vale, ciertamente, desde la perspectiva de la causa final, pues Aristóteles la emplea para demostrar la existencia del Motor inmóvil. En la metafísica de Platón, las Ideas son causa de las cosas sensibles, y dado que el sabio ateniense se percató de la dificultad que también le opone Aristóteles, introduce al Demiurgo para librar el escollo. En efecto, el Demiurgo tendría una función intermedia, en cuanto permitiría entender el paso del mundo inteligible al sensible. Magistralmente lo consigna así Dal Pra: “las Ideas, siendo inmóviles, no pueden ser causa de movimiento, pues no pueden actuar sobre las cosas estando separadas de ellas, ya lo particular sólo produce lo particular, de la misma manera en que un hombre es quien genera a otro hombre. Las Ideas, en conclusión, precisamente porque no son substancias, no explican verdaderamente la realidad y no dan, por ende, lugar a la verdadera ciencia”¹¹. Así pues, la tesis fundamental de Aristóteles es que, puesto que las Ideas no son substancias, no son susceptibles de considerarse como causas agentes para dar cuenta de las realidades sensibles.

Sin embargo, Aristóteles, como se dijo, mantiene la importancia del universal para la ciencia. En efecto, las ciencias trabajan sobre universales propiamente, y no sobre los particulares, que entran oblicuamente en ellas, es

¹¹ Dal Pra, Mario, *Sommario di storia della filosofia*, t. I, cit., p. 123.

decir, en cuanto caen bajo la consideración del universal. En efecto, por la experiencia es posible obtener representaciones, y estas últimas, siendo generales, pueden ser repetidas y dar origen a la memoria y, además, permiten reconocer el universal en el particular, de acuerdo con el proceso inductivo de los *Analíticos segundos* (II, 19)¹². El discurso científico tiene aspiraciones universales, so pena de carecer de interés en cuanto *episteme*. Que cierto individuo, por ejemplo, Sócrates, es blanco, no representa un conocimiento propiamente científico, sino sólo en cuanto se logre establecer la causa de por qué es blanco, con lo que el sujeto se coloca en el ámbito de lo universal. En términos modernos, conocer por qué y en qué medida la melanina produce la pigmentación del cuerpo, tiene ya carácter científico, pues se sitúa en un cierto punto de vista universal. Esta posición conduce a Aristóteles a sostener que la ciencia más universal es la filosofía primera, porque trata de lo más universal. ¿Qué puede haber de más universal que el ser? En consecuencia, todas las ciencias, de hecho, requieren implícitamente de la filosofía primera, porque todas las ciencias estudian un sector del ser. Los biólogos estudian el ser del viviente; los físicos estudian a los entes móviles, etcétera. Son sectores del ser, pero no lo agotan. La única ciencia que estudia al ente en cuanto tal es la filosofía primera.

De aquí surge asimismo la acepción de que el más excelso de los entes, el primero de entre todos, es Dios. Por ello, la filosofía primera es también teología, porque Dios es la más excelsa de las entidades que hay. Se puede decir que, desde cierta perspectiva, es también lo más universal. Como le llama Natoli, es la finalidad universal¹³: todo el universo está referido a Él. Desde el punto de vista del movimiento cósmico, Aristóteles se refiere a Dios como Motor inmóvil. Para poder escalar intelectualmente hasta las cimas de la filosofía primera, es necesario contar con un enorme cúmulo de experiencia, y el contacto con las entidades justamente la produce. No es posible hacer metafísica sin estudiar antes las otras ciencias, porque las otras ciencias son las que brindan información, esto es, generan experiencia. Es preciso paulatinamente adquirir madurez intelectual para percatarse de que, en efecto, en todo está inmiscuido el ser: toda experiencia está atravesada por el ser. La filosofía primera, por ello, es una ciencia madura. Por eso equivale, para Aristóteles, al término sabiduría, porque trata sobre los primeros principios de todas las cosas, en lo que coincide con la definición de sabio: el sabio, ciertamente, es aquel que conoce todas las cosas desde el punto de vista de sus principios. También es ciencia divina, porque Dios

¹² Cf. Natali, Carlo, *Aristotele*, Carocci, Roma 2014, p. 175.

¹³ Cf. *Ibid.*, p. 247.

conoce todas las cosas desde el punto de vista de sus principios, siendo Él precisamente el principio. La manera en que aparece la tesis henológica, en este caso concretada en la concepción metafísica de Aristóteles, es meridiana-mente clara¹⁴. Todo el universo depende, como de su causa final, del Motor inmóvil, que es Uno solo.

A partir del libro VII de la *Metafísica*, recuperando la tesis de la primacía del acto sobre la potencia, Aristóteles sostiene que, desde el punto de vista de las entidades, el acto está constituido por la forma. Las cosas materiales, en verdad, están constituidas por forma y materia, siendo esta última aquello de lo que está hecho algo y es susceptible de recibir al acto; por ende, la forma es el acto. La forma es lo estable, lo que da al individuo, al ente, su ser, aun cuando esté cambiando incesantemente, como en el caso de las entidades sublunares. Ahora bien, Aristóteles reitera que, por ejemplo, cuando nace un hombre, no es el ser humano el que se produce, sino sólo este particular individuo humano. La forma que cada uno de nosotros tiene, en este ejemplo, es el resultado de otro ser en acto, que sería la forma humana de nuestros padres; por tanto, la forma, el acto, se presupone en toda nueva producción. Aristóteles se sirve del ejemplo del calor: para que algo se caliente, es necesario el fuego, pues este último es el que tiene la forma o acto del calor: en consecuencia, lo calentado recibe el calor del fuego y, en este sentido, se calienta, es decir, recibe algo que ya tiene el fuego actualmente, que es el calor. Para que algo se caliente es menester algo que sea caliente en acto.

En suma, hay precedencia del acto sobre la potencia. Ahora bien, para Aristóteles, real es sólo el individuo, y aquello que constituye la substancia del individuo es la forma, y aunque la forma no exista separadamente del individuo, es objeto de la ciencia; las ciencias más abstractas se decantan por el estudio de las formas, de los universales. De aquí proviene, la demostración del libro XII de la *Metafísica* del Motor inmóvil. Puesto que todo movimiento presupone un ente en acto, y no es posible el regreso al infinito en el número de motores, en consecuencia, hay un Motor primero, el cual es, a su vez, inmóvil. Así como en el ejemplo del calor se requiere del fuego para que otro objeto se caliente, así, para que las cosas se muevan se requiere de un Motor inmóvil que es simple y está siempre en acto. Aristóteles describe una serie de movimientos astronómicos hasta llegar al Motor inmóvil,

¹⁴ Sobre el tema de la unidad, que la acepción de la que se sirven otros autores, en este caso para hablar del uno como trascendental, cf. Martí, Miguel, *La henología de Aristóteles a partir del libro X de la Metafísica*, «Ideas y valores», 71/180, 2022, pp. 263-280. Aquí nos referimos, más bien, a la tendencia constante a buscar un punto unitario para todo lo real, que en Aristóteles aparece concretado en la Causa final.

porque tiene que haber un Primer acto. “En efecto, el Principio y el primero de los entes es inmóvil tanto en sí mismo como accidentalmente, pero produce el movimiento primero eterno y único. Y, puesto que todo lo movido es movido necesariamente por algo, y el primer Motor es necesariamente inmóvil en sí, y el movimiento eterno tiene que ser producido por algo que sea eterno, y el movimiento único, por algo que sea uno, pero vemos que, además de la simple traslación del Universo, que decimos producida por la substancia primera e inmóvil, hay otras traslaciones eternas, que son las de los planetas (pues el cuerpo que se mueve circularmente es eterno e incesante en su movimiento; esto ya quedó explicado en la Física), es necesario también que cada una de estas traslaciones sea producida por una substancia inmóvil en sí y eterna. Siendo, en efecto, la naturaleza de los astros cierta substancia eterna, también el motor será eterno y anterior a lo movido, y lo anterior a una substancia será necesariamente una substancia. Está claro, por consiguiente, que tiene que haber otras tantas substancias eternas por naturaleza e inmóviles en sí, y sin magnitud, por la causa anteriormente dicha”¹⁵. Puesto que es acto, Dios es inmaterial. Además, Aristóteles lo caracteriza como pensamiento, como *nóesis*, esto es, la vida de Dios consiste en pensar, y piensa sobre lo más elevado y excelso; por tanto, piensa en sí mismo: sería indigno de Dios contemplar algo que no sea a Él mismo, y en esta actividad es sumamente feliz: es puro gozo, Él goza de sí mismo perpetuamente.

Puesto que en Dios no se da paso de la potencia al acto, sino que es acto puro, en consecuencia, Dios siempre conoce, siempre se contempla, por lo que puede definirse como Pensamiento del pensamiento, *nóesis noeséos*. El cosmos en su totalidad tiende a Él, es decir, aspira de alguna manera a alcanzarlo, aunque cada ente lo haga dependiendo de su propia esencia. El hombre, por ejemplo, aspira a Dios, que mueve como objeto del amor, y se asemeja de alguna manera a Él cuando lo contempla intelectualmente. En otras palabras, puede decirse que Dios es una substancia separada del mundo: existe en sí mismo y nada de lo que acaezca en el cosmos puede afectarlo; por tanto, no hay providencia, sino que es totalmente separado o trascendente. Su función, que no es por lo que existe, es hacer que las cosas se muevan como causa teleológica, en cuanto todas las cosas aspiran a la eternidad.

La ética de Aristóteles es una de las más influyentes de la historia. Sobre todo, su *Ética nicomáquea* ha gozado de enorme reputación y muchos filó-

¹⁵ Aristóteles, *Metafísica*, XII, 1073a 24-38.

sofos de la moral se han retrotraído a sus planteamientos. En primer término, al abordar los temas de moral, sostiene que, en el caso de estas ciencias, no se puede exigir el mismo rigor que en otras, porque trata con eventos contingentes. Contingente es el acto humano por el cual se actualiza el bien o el mal moral; por tanto, no tiene el mismo nivel de rigurosidad que posee, por ejemplo, la filosofía primera. Las ciencias morales son, en cierto modo, claro-oscurecidas: hay algo de luminosidad en ellas, pero no es completa; muchas cosas sólo reciben luz reflejamente y permanecen más bien en penumbras. Ahora bien, algunas de las cosas que sí son claras, que sí están en la luz, por seguir usando esta metáfora, es con lo que inicia la *Ética nicomáquea*, a saber, la tesis que afirma que todos los hombres buscan la felicidad, buscan la *eudaimonía*.

Sin embargo, los seres humanos difieren en su concepción de la felicidad. Unos hombres piensan que estriba en una cosa, otros en otra, y esto produce una discordia en cuanto al contenido de la felicidad. Muchas veces se concibe la felicidad dependiendo del género de vida que se ha adoptado. En aras a la clasificación, dice que estos géneros de vida se pueden clasificar en tres grupos. El primer grupo es el del vulgo, para quienes la felicidad consiste en el placer. Otros tienen por fin el honor, y es el de quienes se dedican, dice él, a los asuntos políticos. El tercer grupo que es el de los sabios, quienes colocan por fin el conocimiento, la ciencia, y en último término, la contemplación de Dios. Aristóteles afirma que, para poder dirimir la cuestión, hay que preguntar cuál es la función propia del hombre. Por ejemplo, la función del reloj estriba en dar la hora, la función de la silla en que sirve para sentarse, etcétera. La función propia del hombre es la razón. El hombre tiene por función propia, para Aristóteles, razonar. En consecuencia, para poder perfeccionarse, el hombre requiere servirse de la razón correctamente. Cuando se perfecciona la razón, Aristóteles utiliza el término técnico de “virtud”. El hombre que se perfecciona racionalmente equivale al hombre virtuoso.

Ahora bien, la razón es teórica y práctica. En consecuencia, hay dos géneros de virtudes. Las virtudes dianoéticas perfeccionan la razón teórica; las virtudes que perfeccionan la parte práctica se llaman morales. En suma, las dianoéticas perfeccionan la razón teórica y las morales a la razón práctica. Las virtudes que perfeccionan a la razón teórica se refieren a la función de la razón por la cual se obtiene la verdad. Distingue cinco virtudes, el arte o la técnica, la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el intelecto. Las virtudes morales, por su parte, se caracterizan como la búsqueda práctica del término medio. Las virtudes dianoéticas no tienen términos medios, por lo que sería errado definir a la virtud en abstracto como la búsqueda del término

medio. Solamente las virtudes morales pueden definirse así. Quien tiene la virtud del arte, por ejemplo, no puede no tenerla; se tiene o no, en definitiva: hasta el momento en que domine el arte, entonces se tiene la virtud, pero no hay término medio. En cambio, las virtudes morales sí, como la valentía, que está definida como el medio entre la temeridad y la cobardía.

Depende del individuo, de la constitución de cada uno, de su circunstancia, etcétera, el término medio. Lo explica Aristóteles lúcidamente con el alimento. Para mantener la salud, es menester alimentarse con suficiencia. Si el sujeto es un deportista, debe comer cierta cantidad de alimento; si alguien es sedentario, debe comer otra cantidad, pues si comiera la del primero, resultaría insano. Algo análogo sucede con la virtud moral: no se puede establecer aritméticamente el término medio. Lo que corresponde a él, depende del individuo, circunstancia, etcétera. Aristóteles distingue muchas virtudes morales: además de la valentía, examina la moderación, la generosidad, la magnificencia, la magnanimidad. Especial atención reclama para la justicia. La justicia, a su vez, se puede subdividir en tres tipos: legal, conmutativa y distributiva. La justicia legal consiste en el cumplimiento de las leyes del Estado; si la ley se aplica sin distinciones, es posible que se cometa eventualmente injusticia. La justicia conmutativa se refiere a las relaciones que se establecen entre individuos, por ejemplo, en la compraventa o intercambio. La justicia distributiva se refiere a la relación entre individuos y Estado, y específicamente a la distribución de los bienes. Aristóteles considera que el motor de la vida política es la clase media: a ella se debe el Estado. Si no hay clase media, no hay Estado que funcione a largo plazo.

Las virtudes morales descritas por Aristóteles son numerosas, pero la principal resulta ser la prudencia, la *phrónesis*, retomada por algunos autores contemporáneos, incluso considerándola modelo hermenéutico. El ejemplo más emblemático es el de la hermenéutica de Gadamer, quien propugna interpretar el texto en su contexto. Desde el punto de vista de la filosofía moral, la prudencia estriba en colocar el acto en el contexto correspondiente, de suerte que el acto es bueno si precisamente permite alcanzar la felicidad. Prudente es quien elige los medios buenos y adecuados en orden al fin. Aristóteles subraya constantemente en la *Ética nicomáquea* que, para poder ser prudente, se requiere tener un considerable bagaje experiencial; descarta que los niños y los jóvenes sean prudentes, pues carecen de experiencia, en consecuencia, les hace falta conocimiento para interpretar si la acción a ejecutar es buena y conduce al fin. Sólo una persona con experiencia y madurez puede ser considerada prudente.

En suma, el medio para lograr la felicidad, el estado perfecto del hombre, es la virtud. Lo común entre los hombres es que todos son susceptibles

de perfección moral; por tanto, pueden adquirir eventualmente las virtudes morales. Sin embargo, la verdadera felicidad, esto es, en toda su plenitud, para Aristóteles, no está en la virtud moral, sino que es condición de posibilidad para alcanzar la felicidad, para alcanzar las genuinas virtudes intelectuales, sobre todo, la sabiduría. La sabiduría radica en la aprehensión de los principios últimos de la realidad entera, y el acto que más logra la felicidad es la *theoría*, la contemplación. En efecto, el hombre, a través de la *theoría*, que es la *contemplatio* latina, captan los primeros principios, y Aristóteles asevera que, cuando se alcanza, se asemeja a Dios, porque, como se ha visto, Dios es contemplación de sí mismo. Esto sólo se logra en unos instantes de la vida humana, pero, para ello, es menester una preparación; no puede ser continua la contemplación del hombre porque, al ser una entidad corpórea, tiene necesidades físicas. Pero cuando se logra la *theoría*, se alcanza la felicidad, que no deja de ser momentánea. La mayor parte de los hombres, empero, en lo que estriba una felicidad secundaria o más humana, consiste en perfeccionarse, a través de las virtudes, moralmente, porque la virtud intelectual de la sabiduría solamente en algunos momentos se alcanza y, en este sentido, supera a lo humano.

El último aspecto a resaltar de la ética aristotélica es que, prescindiendo de alguna manera de la felicidad perfecta, que está en la contemplación, la ética aristotélica está muy pendiente de los asuntos humanos. Tiene una opinión del placer positiva: efectivamente, el placer es positivo en cuanto responde a la satisfacción corpórea de un fin sensible. Es natural que el hombre sienta placer, pero no es el fin último de la vida, puesto que el fin de la vida está en la razón; aun con todo, el placer tiene un puesto importante. Ahora bien, los mejores placeres son los que se derivan de la amistad, esto es, del compartir con nuestros iguales el bien y la virtud. Aristóteles dedica dos capítulos enteros al tema de la amistad en la *Ética nicomáquea*, y estima que la amistad es la comunión del bien, de la virtud, entre iguales, sobre todo la virtud moral: sólo los buenos pueden ser amigos genuinos; los malos, los perversos, por su parte, no pueden ser genuinos amigos, sino por accidente, por algún placer o por alguna utilidad. La amistad, con relación a la felicidad, coadyuva a lograr la meta, pero es un asunto personal; en efecto, no se alcanza la contemplación en comunidad, sino individualmente. La amistad y la comunidad no es el fin, sino una condición muy favorable que permite alcanzar la contemplación.

Sobre la política de Aristóteles, en el libro I de su *Política* se encuentra la famosa tesis que afirma que el hombre es un animal social por naturaleza: la unión con los otros individuos es natural, no convencional o arbitraria.

Esto es importante porque signa un buen número de tesis de filosofía política antigua y medieval. En la modernidad este paradigma entra en crisis con la tesis, que se ve claramente en Hobbes, que afirma que la sociedad es artificial, esto es, que el hombre se ha impuesto entrar en ella, de guisa que está sujeta al libre arbitrio. Para Aristóteles, en cambio, todos los hombres nacen ya en el seno de una comunidad, siendo la más básica y fundamental la familia; no hay hombres que nazcan por generación espontánea. La familia es el tipo más primitivo de comunidad; después puede darse que estas familias se unan con otras y generan villas; el conjunto de las villas constituye una ciudad. En consecuencia, la ciudad es la unión de villas y, por ende, la comunidad de muchos individuos que tienen algún interés en común para estar unidos: a este interés común se le llama bien común. En relación a la familia, Aristóteles piensa que el padre es un administrador que conduce la casa, esto es, a la esposa y a los hijos, sirviéndose eventualmente de esclavos, que son instrumentos animados. En efecto, para el Estagirita el esclavo es un operador que sirve para la acción, que por naturaleza no se pertenece a sí mismo, sino a otro, sin dejar de ser hombre.

También en la *Política*, Aristóteles estudia las formas de gobierno (ya delineadas en el libro VIII de la *Ética nicomáquea*), en donde advierte cierta libertad entre los individuos en cuanto a la forma que pueden adquirir los Estados. Es una libertad restringida, porque las formas de gobierno se reducen a tres: monarquía, aristocracia y *politheia* o república, como algunos la traducen. Estas formas de gobierno se denominan así cuando buscan el bien común, el bien de todos los participantes; pueden degenerar eventualmente en tiranía, oligarquía o democracia. Aristóteles oscila entre preferir la monarquía, por lo expedito que es en las decisiones (pero puede conducir a la peor forma de gobierno, que es la tiranía) y la aristocracia, pero no una radicada en la sangre o el origen, sino una de méritos: los mejores son los que deben gobernar. Lo ideal, para Aristóteles, sería la monarquía, pero es muy difícil que se establezca una con todo derecho. Cuando se dan las formas de gobierno degeneradas es porque se busca el interés privado. Aristóteles teoriza que, en el estado ideal, la clase que más predominante sería es la clase media, pues a ella pertenecen quienes trabajan, producen bienes y que, con el fruto de su trabajo, pueden vivir. Por último, Aristóteles subraya en la *Política* la importancia de la educación. Considera que debe ser una e idéntica para todos y está bajo el gobierno del Estado.

Puede decirse, sin duda, que la filosofía de Aristóteles se presenta como una construcción enciclopédica a la que ninguno había llegado antes que él. Por esta labor sistematizadora de todo el conocimiento, la vigencia de Aris-

tóteles permanece durante siglos y, sobre todo, es recuperada por los filósofos que tienen tendencias naturalistas, que subrayan la importancia de la realidad individual, pues es a partir de las realidades individuales que se puede extraer la estructura esencial, sin recurrir a realidades suprasensibles, etéreas o ideales, como en el caso de Platón. Por lo anterior, las escuelas que siguen en el tiempo a la enseñanza de Aristóteles se denominan post-aristotélicas. Sin embargo, durante la Antigüedad el filósofo que marca de forma decisiva el curso del pensamiento filosófico es Platón, pues los textos de metafísica de Aristóteles, por ejemplo, son menos socorridos que los del maestro, sobre todo teniendo en cuenta el constante interés que se presta al *Timeo*. Gracias a los musulmanes, el conocimiento de Aristóteles, desde el punto de vista de su metafísica, adquiere mayor realce en la Edad Media. En la Antigüedad, empero, la enseñanza del Liceo se decanta cada vez más por temas de carácter naturalista, sobre todo astronomía, biología, botánica y geología. Los alumnos de Aristóteles se empeñan, más que en otras, en estas áreas, sobre todo el discípulo Teofrasto, en quien queda la responsabilidad de dirigir el Liceo. El juicio de Reale es del todo convincente: “la época helenística leía predominantemente, incluso casi exclusivamente, las obras publicadas por Aristóteles, que faltaban –al menos en parte– de esa fuerza y profundidad especulativa que caracterizan las obras de la escuela. Así, el Peripato no pudo ejercer ninguna influencia filosófica significativa y sus disputas poco traspasaron los muros de la Escuela”¹⁶. Contemporáneamente, la Academia es dirigida por Espeusipo, sobrino de Platón, quien posee tendencias más pitagorizantes. De la misma época son las llamadas escuelas socráticas menores, ya mencionadas.

B) *Pirrón de Elis*. Durante la segunda mitad del siglo IV a. C., se asiste a la irrupción de otro pensador que se mantiene fiel a las investigaciones lógicas y dialécticas: Pirrón de Elis, nacido aproximadamente en el 365 a. C., recordado también por participar en la expedición de Asia con Alejandro Magno. En su ciudad funda una escuela de inspiración megárica y ahí mismo muere en el año 275. Pirrón es contemporáneo de Aristóteles, sólo que él continúa cultivando la vertiente megárica llevándola a una nueva etapa. La escuela que termina impulsando recibe el nombre de escepticismo. Todos los grandes escépticos se refieren a Pirrón como inspiración. En la historia del escepticismo suelen distinguirse tres grandes etapas en el periodo antiguo. El primero es justamente el pirronismo (en el que cabe incluir a Timón, su discípulo directo: Pirrón mismo, como Sócrates, no deja

¹⁶ Reale, Giovanni, *Storia della filosofia greca e romana*, cit., p. 1057.

textos), pero de él provienen otras derivaciones, a saber, el escepticismo académico. Aun cuando la influencia de Platón es enorme, en el seno mismo de la Academia no se suele seguir su filosofía; incluso, la dirección de la propia escuela asume más bien una perspectiva escéptica. Los mayores representantes del escepticismo académico son Arcesilao y Carnéades. En tiempos del platonismo medio también se observa que entre los académicos se mantiene esta posición escéptica, por ejemplo, en Filón de Larisa. Un tercer momento en la evolución del escepticismo corresponde al de los neopirronianos, y sus representantes más ilustres son Enesidemo y Sexto Em-pírico.

Se puede sintetizar la posición escéptica con las siguientes palabras: el pensamiento no puede traspasar la investigación y alcanzar conclusiones ciertas y verdaderas. Esto significa que el individuo no puede dejar de indagar el fenómeno y lograr el fin de la investigación. Para decirlo con términos más modernos, el escepticismo plantea una búsqueda sin termino; en consecuencia, no pueden alcanzarse conclusiones verdaderas y ciertas. Aulo Gelio, autor de las *Noches áticas*, dice que los escépticos no deciden, no determinan, sino que todo debe estar sometido a continuo escrutinio; puesto que todo está sometido a continuo escrutinio, no es posible arribar a conclusiones verdaderas y ciertas, de suerte que el escéptico no alcanza nunca una verdad última. Hay un cambio drástico en relación a la posición aristotélica, como puede advertirse. Hay al menos cuatro fuentes del pensamiento escéptico: la primera es la sofística (que Aristóteles rechaza), pues se dice que Pirrón es discípulo de Brisón de Heraclea, sofista menor; la segunda es el cinismo, corriente con la que Pirrón tiene cierta afinidad, que se caracteriza por su desprecio al placer. La tercera fuente se refiere a los gimnosofistas. Como se ha dicho, Pirrón, en su viaje a Asia con Alejandro Magno, conoce a los gimnosofistas: se trata de ascetas orientales que sostienen un desprecio precisamente hacia todo lo que tenga que ver con los placeres y dolores; es más, se afirma que puede soportar cualquier tipo de pasión sin alterarse. En el caso de Pirrón, también asume enseñanzas de la escuela de Demócrito y del eleatismo indirectamente; de aquí deriva la desconfianza pirrónica por el conocimiento sensible y por las opiniones¹⁷. Esto explica por qué se pasa de una posición como la aristotélica, en donde hay confianza en el conocimiento sensible, a una visión que tiene precisamente la opinión contraria, llegando a dudar no sólo de los sentidos, sino del intelecto: el escepticismo desconfía tanto del conocimiento que proporcionan los sentidos, como del intelecto.

¹⁷ Cf. Zanatta, Marcello, *Storia della filosofia antica*, BUR, Milán 2012, p. 331.

El escepticismo sostiene, pues, que es imposible conocer la verdad, o sea, cómo son las cosas en sí mismas, y las razones son las siguientes: los sentidos no consienten el conocimiento de cómo son las cosas y el intelecto es siempre capaz de oponer a toda afirmación una negación. Se niegan, así, las dos fuentes del conocimiento y, en último término, la capacidad para acceder a las cosas tal como son. De acuerdo con la posición escéptica, lo más sensato estriba en suspender el juicio: a esto se refiere el término *epoché*. Para Pirrón, hay que limitarse a los fenómenos, es decir, al modo en que aparecen las cosas, sin pretender afirmar cómo son realmente. En efecto, es preciso limitarse a decir cómo aparecen las cosas y no cómo son las cosas, porque ni siquiera los sentidos son fiables para ello. Al menos en Pirrón la duda no llega a la existencia de la cosa. En efecto, la duda solamente alcanza la inferencia de que como aparezcan las cosas sea como son efectivamente, pero no que las cosas sean. Se puede admitir, pues, que las cosas existen: lo que no se sabe es cómo son; sólo puede limitarse el sujeto cognoscente a aseverar cómo le aparecen, y no más. Así pues, la posición pirrónica segura que es menester suspender el juicio sobre cualquier doctrina que tenga como pretensión decir cómo son las cosas.

Ahora bien, el ser de las cosas debe ser inestable, porque lo que se presenta a los sentidos tiene este carácter; en consecuencia, es imposible aprehenderlo y, en este punto, Pirrón se sirve de sus habilidades como dialéctico aprendidas de la sofística y afirma que, en torno a una cosa, se puede decir lo siguiente: “no es ella de cuanto no sea, que es y no es, que ni es y no es”. Se trata de tres aserciones, ciertamente. La primera es la siguiente: toda cosa no es más de lo que no es; la segunda es que toda cosa es y no es, y la tercera dice que toda cosa ni es ni no es. Las tres aserciones están negando el principio de contradicción asumido por Aristóteles, y puesto que el principio de contradicción lo es también de discriminación, en consecuencia, no es posible, para Pirrón, diferenciar entre una cosa y otra en sí misma. ¿Qué significa que el principio de contradicción sea de discriminación? Significa diferenciar: en este caso, la diferenciación entre una cosa y otra, entre conceptos que designan o remiten a algo. Para Pirrón, al negar el principio de contradicción, niega consecuentemente el de discriminación; por ende, no se puede diferenciar entre una cosa y otra, todo puede ser y no ser. Así pues, las cosas entonces son indiferenciadas (*adiáphora*), no tienen estabilidad (*astátbmeta*) y son indiscriminadas (*anepícrita*). En suma, esta doctrina enseña la indiferencia, la *adiaphoría* de toda cosa con respecto a otra. Es preciso ser indiferente en relación a cualquier cosa con respecto a cualquier otra; para no ser indiferentes, se tendría que asumir el principio de contradicción de Aristóteles, porque sólo el principio de contradicción permite diferenciar.

De manera radical se puede decir que no hay verdad ni falsedad de las sensaciones y las intelecciones, lo cual se debe, en último análisis, a que no hay ser de la cosa, porque si hubiese tal ser, el aparecer se seguiría del ser, o sea, del ser dulce se le seguiría la dulzura; entonces, no se puede diferenciar entre un ente y otro¹⁸; por ello, no es posible tener una opinión de las cosas.

A través de Timón se sabe que, para Pirrón, el hombre que quiera ser feliz, no debe tener inclinaciones ni emociones, y del hecho de no decir nada, o sea, de la *aphasia*, se corresponde con la postura práctica de no turbarse por nada: éste es el significado de la *ataraxia* pirroniana, o sea, ser imperturbable. Es lo que se sigue, desde el punto de vista del comportamiento, cuando se niegan las diferencias. Por ello, Pirrón se mantiene inalterado ante la agresión de los perros, a la posibilidad de caer en un precipicio o a ser investido por los carros. Esta inalterabilidad es la *apatheia*, la falta de pasiones por las cosas; dice Pirrón que hay que ser como el cerdo que, estando sobre una nave, seguía comiendo, aun a pesar de la tempestad.

¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 336.

CAPÍTULO VI SIGLO III A. C.

En primer lugar, Macedonia mantiene su hegemonía, a pesar de la muerte de Alejandro Magno. Sus capitanes mantienen sus dominios en Grecia, Egipto y Asia, pero se empiezan constituir algunas ligas en Grecia central para disminuir el poder de los macedonios, concretamente en Etolia y en el Peloponeso occidental. Se forma otra liga de pequeños Estados que buscan disminuir la hegemonía macedonia, de donde se derivan luchas intestinas entre ellos y los macedonios. Es en Esparta donde se conforma nuclearmente esta oposición. En Esparta también comienza a darse un movimiento de corte democrático. Los macedonios, que mantenían una posición oligárquica desde el punto de vista administrativo, establecen relaciones con los pequeños Estados que no buscan asumir una forma de gobierno democrática, por lo cual Macedonia termina prevaleciendo sobre Esparta, renovando su hegemonía. La victoria macedonia mantiene las aperturas culturales y, en consecuencia, filosóficas. Comienza a tener un papel central, similar al de Atenas, la ciudad de Alejandría, donde se forman ramificaciones de las escuelas epicúreas y estoicas, que son las principales del siglo III a. C. Es interesante advertir cómo desde Atenas se expande la difusión de la filosofía en tierra alejandrina, que, con los Ptolomeo, comienzan a edificar la famosa biblioteca. Ahora bien, como se dijo, las dos grandes escuelas de este siglo son entonces el estoicismo, que surge con Zenón de Citio, por un lado, y por el otro, el epicureísmo.

A) *Epicureísmo*. El epicureísmo abreva de Antístenes, pero el filósofo más destacado de esta escuela es Epicuro, poco más joven que Pirrón, pues nace en Samos en el 342 a. C. A la edad de dieciocho años, se dirige a Atenas, donde aprende filosofía; después se dirige a Mitilene y Lámpsaco, donde comienza su enseñanza. A la postre, vuelve a Atenas, y en el año 305 funda una escuela a la que denominan escuela del jardín (es una novedad que no lo haga en un gimnasio, ciertamente), de la que se mantiene escolarca hasta su muerte, acaecida en el año 270. Esta escuela admitía todo tipo de individuos y se considera una especie de hermandad, esto es, amigos y hermanos unidos por una gran devoción al maestro, a Epicuro. Esta filosofía fue llevada por algunos de sus discípulos tanto a Egipto como a Asia; ahí, algunos de ellos reciben misivas del maestro: muchas doctrinas epicúreas se

conocen a través de ellas. De Epicuro quedan sólo fragmentos de sus obras, que se cuentan en trescientos. Se sabe que escribe un tratado *Sobre la naturaleza*, que consta de treinta y siete libros, así como un *Canon* o *Criterio*. Hoy en día se puede estudiar su filosofía de la naturaleza en una carta direccionada a Heródoto, discípulo suyo. Resta asimismo su carta sobre los meteoros, conocida con el nombre de *Carta a Pitócles*; asimismo, existe la síntesis de su ética, llamada *Carta a Meneceo*, así como una colección de escritos llamada hoy en día *Máximas fundamentales*. Es a través de estas obras menores que se conoce el pensamiento de Epicuro, así como algunos testimonios hallados en varios textos de la Antigüedad.

En algunos pasajes sobre el tema del conocimiento, Epicuro sostiene que los criterios de verdad están en las sensaciones, las anticipaciones y los sentimientos. Es criterio de verdad lo que brindan los sentidos, y esto no puede ser contradicho; nadie puede contradecir lo que alguien siente a través de los sentidos. “Contra todas las tendencias –desde las de los sofistas hasta las del incipiente escepticismo— que habían afirmado o seguían afirmando el carácter subjetivo y relativizador de la sensación, y por tanto su aleatoriedad desde el punto de vista de la certeza y la validez, Epicuro reivindicaba con la más vigorosa energía *la certeza y validez objetiva de la sensación*, que proclamaba ser incluso absoluta”¹. En segundo término, las anticipaciones se han conformado por las sensaciones, y no son otra cosa que una idea, opinión o concepto general que consiste en el recuerdo de lo que se nos ha presentado; para Epicuro, las anticipaciones tienen grado de evidencias, y a partir de ellas se alcanza la opinión que, a su vez, puede ser verdadera o falsa. La opinión implica una inferencia entre aquello que alguien anticipa de manera inmediata y aquello que en verdad es. Finalmente, son criterio de verdad los sentimientos, los cuales no son otra cosa que el placer y el dolor: ellos guían con absoluta seguridad en la confrontación con las cosas; son lo que permite dirimir entre aquello hacia lo cual hay que acercarse o de lo que se debe huir.

En física, la primera afirmación que se halla en la *Carta a Heródoto* es que el cosmos es eterno; el universo siempre ha sido como es, y si es así, entonces es eterno. Está compuesto de dos regiones, a saber, por una parte, por los cuerpos y, por otra, por el vacío; el universo, entonces, es el conjunto de cuerpos y vacío que siempre ha existido. Epicuro sostiene que los cuerpos existen: es evidente, pues los sentidos proveen de información de las cosas que existen. Ahora bien, los mismos sentidos permiten advertir que los cuerpos están en movimiento, y si se mueven es porque se dirigen hacia

¹ Reale, Giovanni, *Storia della filosofia greca e romana*, cit., p. 1161.

aquello que no contiene nada, a lo cual se llama vacío. Si no hubiera vacío, en consecuencia, no habría movimiento; por tanto, el vacío existe. Los cuerpos son compuestos o elementales. Estos últimos se asemejan a los átomos de Demócrito, esto es, son cuerpos primordiales a partir de los cuales se constituyen los cuerpos complejos. Los cuerpos elementales son indivisibles e inmutables, puesto que, si no fuera así, todas las cosas se resolverían en el no ser; más bien, todo está lleno de seres, en ese sentido. Los seres son originalmente estos cuerpos elementales que, de su mezcla o unión, se constituyen infinitos cuerpos compuestos e infinitos mundos, tesis que después aparece de nuevo en el Renacimiento: los mundos infinitos de Giordano Bruno, por ejemplo. Además, los cuerpos no obedecen a alguna ley física, sino que se mueven al azar; no obedecen a nada, por lo cual Epicuro es capaz de dar cuenta de los eventos impredecibles o contingentes. Estos cuerpos, a su vez, como también explica Demócrito, producen efluvios.

El hombre conoce a los entes a través de efluvios, que no es otra cosa que una especie de producción del mismo ente material que se transmite físicamente al sentido; para decirlo sin ambages, el ente desprende algún átomo suyo y se transmite, así, al sentido: por ejemplo, los efluvios de los colores entran en la córnea. El sentido, así, es recipiente en relación con los efluvios. La sensación consiste en la recepción de los efluvios de las cosas materiales. El mismo objeto produce distintos efluvios, ya sean olorosos, sonoros, etcétera. Se separan de las superficies de los cuerpos e impactan en los entes sensitivos. La idea nuclear es: los cuerpos desprenden estas partículas denominadas efluvios. Los efluvios, pues, producen las sensaciones, y así pueden sostener, frente a los escépticos, que hay conocimiento genuino, o sea, verdadero. Así se garantiza, en suma, la sensación, dado que los efluvios son copias de los entes, de sus superficies. El hombre conoce a través de los reflejos del ente: el ente conocido se refleja en el cognoscente. La teoría de los efluvios garantiza el contacto que se establece entre el sentido y lo sensible, entre el cognoscente y lo conocido, que son cuerpos.

El alma es material, para los epicúreos. En efecto, el alma es un cuerpo compuesto de partículas sutiles que está diseminado en todo el cuerpo y que se asemeja a un soplo cálido. Aunque el alma penetre todo el cuerpo, en una parte lo está más que en otras. Está más anclada en las funciones animales, esto es, en la sensibilidad; está más relacionada con las afecciones, con los movimientos del cuerpo. Así pues, con una figura sugerente, para los epicúreos el alma es como un hálito caliente compuesto de partículas sutiles. Es importante que sea caracterizada como algo caliente, pues, ya desde la Antigüedad, se asocia con la vida, el movimiento, etcétera: lo frío, por el contrario, produce inmovilidad, solidificación. Ahora bien, el alma es la

causa principal de la sensibilidad del hombre, y esta última desaparece cuando abandona al cuerpo. Entonces, la muerte no es otra cosa que la separación del alma del cuerpo, cuando el hálito caliente deja de producir su efecto en el cuerpo. Por supuesto que Epicuro conoce las teorías que sostienen la incorporeidad del alma, pero la niega expresamente: en efecto, incorpóreo es lo que puede ser pensado como existente en sí, pero sólo el vacío tiene tal carácter, pues es lo que se llena con los cuerpos y permite la transmisión de los efluvios; pero no hay nada incorpóreo más que el vacío. Ahora bien, el vacío en sí mismo no puede actuar, ni padecer, y sólo consiente a los cuerpos moverse. En consecuencia, los que dicen que el alma es incorpórea, yerran, pues si así fuese, el alma no podría ni actuar, ni padecer, porque se asemejaría al vacío. En suma, el alma no sentiría, y se ha dicho que merced a ella el cuerpo siente, lo cual encierra una contradicción.

Los epicúreos también niegan la divinidad de los astros: no son dioses y no gobiernan al cosmos deterministamente. Más bien, el cosmos está atravesado por el azar. En efecto, no hay leyes cósmicas, sino el azar. La afirmación sobre los astros es importante porque, de acuerdo con ellos, el hombre común piensa que los eventos astronómicos determinan el actuar. No hay, pues, voluntad de los dioses. Por tanto, no es racional temer al destino ni a los dioses, y mucho menos a los cielos. En este sentido, el hombre es autónomo; no está regido por lo que suceda en las esferas celestes. Los epicúreos, entonces, defienden la libertad, y lo divino no se identifica con los fenómenos celestes; de lo contrario, quedaría amenazada la libertad del hombre y, en consecuencia, su tranquilidad. El objetivo de la moral es la tranquilidad del alma, la cual depende exclusivamente del individuo, no de astros o los dioses. Esto no significa que los epicúreos nieguen a los dioses. Hoy en día es ampliamente aceptada la posición que afirma que Epicuro no es ateo². Los dioses efectivamente existen, pero no son como los concibe la plebe, o sea, como providentes o amenazantes; no están preocupados por lo que hacen los individuos humanos, premiándolos o castigándolos. La impiedad, de hecho, para un epicúreo, está en atribuirles funciones providenciales. En efecto, si quieren eliminar los males y no pueden, o pueden y no quieren, o no quieren ni pueden, o quieren y pueden. Si quieren y no pueden, entonces son impotentes. Si pueden y no quieren, entonces son malvados, envidiosos, lo cual es contrario a lo divino. Entonces, ¿por qué hay males? De esta manera, los epicúreos niegan la Providencia.

² Cf. Fallot, Jean, *Il piacere e la morte nella filosofia di Epicuro. La liberazione epicurea*, Einaudi, Turín 1977, pp. 30-31.

Lo que interesa a Epicuro es la ética; la ontología le sirve sólo para fundamentar la filosofía práctica³. Sin embargo, “No hay que olvidar que Epicuro se había formado en la tradición atomista, y que, entonces, su oposición a la escuela platónico-aristotélica no podría derivarse de un simple contraste de naturaleza estrictamente ética, en la que el concepto cirenaico de *hedoné* pudiese haber tenido, desde el inicio, una importancia predominante sobre los otros, más ligados a las secciones cosmogónica y física del sistema”⁴. En el campo antropológico-moral, Epicuro sostiene que hay apetitos naturales y apetitos vanos. No valen nada los apetitos vanos. Los apetitos naturales pueden ser necesarios y se requieren para obtener la tranquilidad del alma, que es el fin de la vida: son los que contribuyen, en definitiva, a la felicidad. Hay otros que contribuyen al cuerpo y son naturales, y otros que contribuyen a la vida. “Una de las distinciones más importantes es la que estableció entre lo que él llamaba placeres activos y los estáticos, que, para entendernos, sería la diferencia entre el placer obtenido de un proceso o una acción y el placer de encontrarse en un determinado estado o condición: o sea, hacer y estar. Por ejemplo, podemos distinguir entre el placer activo de comer y el posterior placer estático de hallarse satisfecho y no tener más hambre. Aunque disfrutemos del proceso de comer, Epicuro sostenía que el motivo por el que comemos es para alcanzar el estado de no tener hambre. Nuestro objetivo no es el placer de comer, sino aliviar el dolor del hambre”⁵. Lo fundamental, para Epicuro, es la salud del cuerpo y la tranquilidad del alma. Quien posea estos dos elementos, esto es, tranquilidad del alma y salud del cuerpo, es el que tiene una vida feliz. Lo interesante de la teoría de Epicuro es que afirma que el hombre busca el placer cada vez que experimenta el dolor. El placer de la comida se experimenta cuando tenemos hambre; el sueño, cuando tenemos el cansancio. En este sentido, tiene carácter de principio el placer para la vida, pues ella permite evitar el dolor. Ahora, es cierto que el placer es un bien, pero de aquí no se sigue que todo placer tiene que ser buscado. A veces se piensa que los epicúreos no utilizan el cálculo racional; por el contrario, Epicuro afirma que es menester saber calcular el placer, porque, si se exagera el placer, eventualmente produce dolor. La prudencia tiene también gran peso para Epicuro. Emilio Lledó, en su magnífico trabajo sobre este tema, escribe: “La *phrónesis*, la

³ Cf. Reale, Giovanni, *Storia della filosofia greca e romana*, cit., p. 1173.

⁴ Peratore, Ettore, *L'epicureismo e la sua diffusione nel mondo latino*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1960, p. 36.

⁵ Sellars, John, *Lecciones de epicureísmo*, Taurus, Barcelona 2022, pp. 28-29.

inteligencia práctica, el cálculo de las tensiones y posibilidades de existencia, que ya había ocupado a los filósofos griegos, concretamente a Aristóteles, aparece en Epicuro, como importante contrapeso y continuidad a la fugacidad de la sensación y del placer”⁶. Los placeres no se buscan de manera irrestricta, sino que es preciso buscarlos de acuerdo con una cierta medida. En otras palabras, hay una cierta medida para disfrutar el placer, so pena de caer en el dolor. Quien sabe calcular la búsqueda del placer es el sabio, el prudente. Es mejor tener un buen raciocinio que tener buena fortuna; es peor tener buena fortuna y un mal raciocinio, porque entonces se vive en los excesos. Lo mejor sería tener buena fortuna y buen raciocinio pues, así, se puede vivir como un dios entre los hombres.

Finalmente, sobre el tema de la justicia, el epicureísmo sostiene una postura acorde con los tiempos en que se produce. En efecto, se desdibujan los vínculos que caracterizan a la *polis*. Esta última no tiene la misma consistencia que en tiempos de Aristóteles, de suerte que, paulatinamente, se asiste a un fenómeno de individualización, es decir, la responsabilidad de ser felices es individual, algo que corresponde a cada uno y no depende tanto de los vínculos o de la sociedad. La ética adquiere una perspectiva más individualista en vez de comunitaria, como en los casos de Platón y Aristóteles, en donde cada que cada uno tiene su función en el todo social. La justicia sólo se establece en los vínculos entre individuos, y estriba en que ninguno debe dañar a otro. El no dañarse recíprocamente, eventualmente permite ciertas ventajas sociales, que son precisamente condiciones para que cada individuo pueda desenvolverse como calculador del placer.

B) *Estoicismo antiguo*⁷. La escuela estoica surge en el año 300 en Atenas, merced a Zenón de Citio, originario de Chipre, quien nace en el 332 a. C.

⁶ Lledó, Emilio, *El epicureísmo*, Taurus, 2003 (2a ed.), p. 103.

⁷ Téngase presente la siguiente precisión, compartida por muchos historiadores de la filosofía antigua: “El estoicismo no ha sido sólo la filosofía de Zenón de Citio, el fundador de la doctrina, sino también de una escuela que comprendía alumnos y escolarcas. Tradicionalmente se distinguen tres grandes períodos en la historia de la escuela: el antiguo estoicismo, que tiene su centro de actividad en la Atenas del siglo III a. de J. C. y en el que destacan tres grandes nombres: Zenón de Citio, Cleanto y Crisipo; el estoicismo medio, en el siglo II a. de J.C.; período en el cual el sistema pierde su vigor original y empieza a latinizarse (Diógenes el Babilonio, Antípater de Tarso, Panecio de Rodas y Posidonio de Apamea son en esta etapa los nombres principales); el estoicismo de la época imperial, en los dos primeros siglos de la era cristiana, que es esencialmente romano y abandona casi por completo la lógica y la física para no interesarse más que por la moral. Sus representantes principales son Séneca, si es que se le puede considerar como filósofo, Musonio Rufo

Después de haber escuchado a muchos filósofos, decide fundar una nueva escuela situada en las cercanías de un pórtico, de donde toma el nombre. Zenón muere hacia el 264 y asume como escolarca Cleantes, quien la dirige del 264 al 232. Durante este periodo, el estoicismo recibe numerosos ataques de Epicuro y Arcesilao, escolarca a la sazón de la Academia platónica. La Academia de Platón ya no sostiene las tesis del maestro, sino que se ha introducido el pirronismo en ella, de guisa que Arcesilao no es platónico, sino escéptico. No hay simpatía entre los estoicos y el pirronismo. Como se ha visto, el escepticismo tiene una visión negativa del conocimiento, mientras que el estoicismo sostiene una visión positiva. Arcesilao reacciona contra la visión positiva del conocimiento de los estoicos. Para él, así como para Pirrón, no existe ningún criterio objetivo que permita conocer la verdad ni dirigir la propia vida. Precisamente por esta razón, esto es, por las críticas de Arcesilao, el tercer director de la escuela, Crisipo, se dedica a revisar los fundamentos de la escuela, incluso a refundarlos, por lo que se es conocido como el segundo fundador de la Estoa. Los estoicos popularizan la distinción en tres ramas de la filosofía, muy socorridas en el mundo antiguo y tardo-antiguo: la lógica, que tiene por objetivo lo que hoy se llama teoría del conocimiento (se atribuye a Zenón el uso del término lógica por vez primera, dado que Aristóteles habla de analítica y los aristotélicos hablan de *órganon*). En segundo lugar, se coloca la física, que es básicamente la cosmología, el estudio del orden del universo y, en cierta manera, implica a la metafísica: no es estrictamente metafísica porque, para los estoicos, el cosmos en su totalidad, esto es, todas las entidades que existen, son materiales. Por eso le llaman física. La tercera es la ética, que estudia la vida práctica.

El estoicismo antiguo admite el valor de la sensación, contrariamente a lo que sostiene el escepticismo. El conocimiento, para ellos, se mueve a partir de la imagen o impresión que un objeto determina sobre el alma, y esto es objetivo. Las cosas producen impresiones en el hombre. Ahora bien, el sujeto puede dar asentimiento o refutar una representación o imagen, en donde se advierte otro nivel cognitivo. Por un lado, se hallan las condiciones sensitivas, y, por el otro, el asentimiento, que es una facultad que ellos distinguen en el hombre. En la facultad del asentimiento puede originarse el error, eventualmente. “Toda la tradición filosófica posterior atribuye unánimemente a Zenón la teoría de la *phantasía kataleptiké* (representación que comprende, que ‘aferra’) como ‘criterio de verdad’ o, en otras palabras, signo distintivo de realidad del objeto y la verdad de nuestro conocimiento.

y sobre todo Epicteto y Marco Aurelio”, Brun, Jean, *El estoicismo*, UAEM, Toluca 1997, p. 15.

No podemos comprender plenamente esta posición epistemológica si no tomamos en cuenta el enfoque físico zenoniano; como veremos cada vez mejor, la física y la lógica, en la filosofía helenística, se implican estrechamente, y la física es la condición primaria de la teoría del conocimiento. Para Zenón, en realidad no existe nada más que los cuerpos físicos; y de esto se sigue que el único y verdadero conocimiento, que tiene un referente real que le corresponda, es lo que concierne a la corporeidad y a las cosas sensibles. Sólo lo que es corpóreo es capaz de ser causa y producir efectos: por tanto, el único conocimiento que tiene el valor de conocimiento verdadero, como causado por algo real, es el del mundo sensible, producido en nosotros directamente por entidades corpóreas externas. Para Zenón, como para Aristóteles, este conocimiento también podría denominarse *phantasia* o representación, como formación de imágenes; pero, para ser verdad, tiene que revelarse capaz de ‘aferrar’ (aquel *katalambánein* que Cicerón más tarde tradujo como ‘comprender’) el objeto externo. Zenón se sirve de metáforas dotadas mucha inmediatez, como la del puño que toma y aprieta”⁸.

Cuando se da el asentimiento ante una imagen o impresión, puede haber verdad y falsedad. El punto crucial del conocimiento está en la capacidad para distinguir la representación fiel de la infiel a la realidad. Aquí se coloca el problema del conocimiento: ¿bajo qué criterios se puede diferenciar entre una imagen que corresponde a la realidad de la que no? En efecto, esta cuestión parte del supuesto de que no todas las imágenes o impresiones merecen el asentimiento. La tesis, por demás polémica del estoicismo, es que es preciso que tal imagen o impresión sea comprensiva, es decir, que sea evidente. Eso significa que el sujeto no podría racionalmente negarla porque, entonces, iría en contra de la evidencia. Es decir, la representación comprensiva posee en sí tanta luminosidad que es indicativa de la realidad. Cuando algo tiene carácter evidente, no es posible negarlo. Entonces, si se obtiene la representación comprensiva, en consecuencia, es indicativa de la realidad y, por tanto, debe ser conforme a ella. Así, no es racional dar asentimiento a la imagen o impresión, cuando no hay evidencia de que las cosas sean así. Más bien, habría que suspender el asentimiento. Arcesilao considera que este criterio es insuficiente. Si los estoicos quisieran ser coherentes, deberían suspender el asentimiento a cualquier impresión que no

⁸ Isnardi Parente, Margherita, *Introduzione a lo stoicismo ellenistico*, Laterza, Roma – Bari 1993, p. 12.

fuese comprensiva, porque no existen, según los escépticos, representaciones con estas características, es decir, que sean tan evidentes que no sea posible negarlas⁹.

La ciencia se da cuando la comprensión es tan firme y segura, que ningún argumento puede destruirla. Precisamente, esta capacidad innata para diferenciar entre una aprehensión y otra se puede ver corroborada en la capacidad que hay para distinguir entre razonamientos válidos e inválidos. No es necesario que alguien externo enseñe a otro a distinguir estrictamente, aun cuando sí a perfeccionar esta habilidad; lo cierto es que, con propiedad, puede desarrollarse independientemente a partir de la experiencia. Lo mismo ocurre con las diversas concepciones sobre la divinidad; en efecto, todos poseen de alguna manera la noción de lo divino, lo trascendente, pero, dependiendo de la experiencia, de las observaciones, etcétera, se va construyendo y desarrollando dicha noción, de suerte que puede decirse que se construye, pero el germen está ahí, latente, en la naturaleza humana. La manera en que crezca y desarrolle tal idea, como si fuese metafóricamente una planta, depende del sol que le dé, de la lluvia, de los nutrientes, pero la semilla se da de antemano. Esto explica la variación en los conceptos que se tienen, pues, de lo divino, pero también de lo justo.

Sobre cuestiones de lógica, los estoicos son ampliamente reconocidos por establecer que la dialéctica no versa sobre las cosas directamente, sino sobre los enunciados que se efectúan sobre las cosas. La dialéctica no versa sobre la realidad corpórea, sino sobre lo enunciable, sobre lo que significa o se puede significar en la proposición. En este sentido, los estoicos proponen, y en esto se diferencian de la lógica aristotélica, que, mientras el Estagirita está preocupado por los términos o los extremos de las proposiciones, los estoicos estiman que la lógica que ellos sostienen es proposicional. La lógica tiene que versar sobre las proposiciones, no sobre los términos. Lo enunciable mínimo no es el término, sino la proposición. ¿Qué es la proposición? Es la expresión del juicio. Para Aristóteles, el juicio se constituye a partir de términos; lo que hace es unir los términos, los extremos, pues, de la proposición. En el caso de los estoicos, la unidad mínima no es el término, sino la proposición misma. Es decir, la dialéctica se funda sobre la relación que hay entre los enunciados y no necesariamente sobre los términos. Hablan, además, de la proposición hipotética, por ejemplo, “si es de día, entonces hay luz”; ahora bien, “es de día; en consecuencia, hay luz”. También

⁹ Cf. Dal Pra, Mario, *Sommario di storia della filosofia*, t. I, cit., p. 148.

hablan sobre proposiciones disyuntivas, por ejemplo, “es de día o es de noche, pero es de día; en consecuencia, no es de noche”¹⁰.

En relación a la física, la tesis estoica es la siguiente: toda la realidad está compenetrada por un principio activo y uno pasivo. Esto no es ajeno a lo que ya aparece, de alguna manera, en la filosofía natural de Aristóteles: la forma es activa y la materia es pasiva. La materia recibe a la forma. Algo parecido sucede entre los estoicos. El principio activo, sin embargo, ya desde la cosmología, es racional: incluso podría decirse que es la razón y el alma, el principio activo. Pero no es formal, como en el caso de Aristóteles, sino que también es algo corpóreo. La razón y el alma, para los estoicos, son corpóreas. Para que algo sea activo, piensan los estoicos, tiene que ser corpóreo, como el recipiente. Consecuentemente, para que algo pueda tener efectivamente una modificación en las cosas materiales, tiene que ser corpóreo; tiene que ser también material. Comparten con los epicúreos la tesis de que todo en el universo es material. Por ende, la razón es material, pero, a diferencia de lo que sostienen los epicúreos, para quienes el universo era azaroso, el universo se desenvuelve de acuerdo con pautas ordenadas, de acuerdo con razón, en definitiva. La razón impregna a todas las cosas. Todo tiene razón, racionalidad. Por tanto, todo tiene un orden preestablecido; todas las cosas tienen esta estructura. Y, eventualmente, piensan los estoicos, la totalidad de la realidad asiste a una conflagración final, es decir, todo se reabsorbe en el principio racional, en el principio activo, al que conciben como una especie de fuego primigenio, al modo de Heráclito. Todas las cosas, por decir así, se desarrollan a partir de un principio activo que impacta uno pasivo. Por ejemplo, si el fuego está impregnando al madero, de suerte que el madero está caliente, está caliente porque está impregnado del principio activo, que es el fuego. Esta metáfora se aplica a la razón o *logos*: así como sucede con la madera, acaece en la totalidad de las cosas, esto es, están impregnadas de racionalidad. Y, eventualmente, así como sucede con la madera, que termina por ser absorbida por el fuego y se consume; al final, sólo quedan cenizas ardiendo, del mismo tipo es la conflagración total. Pero, eventualmente, vuelve a resurgir. El fuego vuelve a retomar su potencia, impregna al madero y, de esta guisa, indefinidamente.

Esta tesis tiene, a la postre, una cierta continuidad en la filosofía cristiana. En efecto, todo está impregnado por la razón, que es otro término empleado para referirse a la Palabra: hasta las cosas más pequeñas o mínimas están impregnadas por la sabiduría de Dios. No son gratuitamente, no son al azar, como sostienen Demócrito y los epicúreos. Las piedras, las rocas

¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 149.

y la arena no son sin razón alguna, sino porque tienen una racionalidad, esto es, hay una razón de ser por la cual son. La razón, el *logos*, la Palabra, impregna todo. Es posible dar razón de por qué son las cosas: no se dan azarosa o gratuitamente. Esto es lo que aprecian los estoicos, por ejemplo, los astros se mueven de acuerdo con una regla: “no por una regla matemática, sino por el alma del mundo; y, dado que el universo es un sistema divino, la colocación en él de la tierra al centro y de los astros en torno a ella, no es sólo una hipótesis matemática, sino una verdad física”¹¹. Los astros se mueven como lo hacen por razones que es posible determinar eventualmente de manera racional. Esta alma universal es la razón, el *logos* que impregna a todas las cosas, de suerte que el universo es un sistema divino. Y puesto que el cosmos es divino, significa que está animado, y la animación equivale a la razón, a la racionalidad y Dios, para ellos, es *logos*. En consecuencia, Dios es forma inmanente del mundo. Dios es inmanente a la materia y es un ordenador de la materia; rige las cosas y lo hace de acuerdo con un orden necesario, puesto que rechazan el azar. En consecuencia, el cosmos tiene una finalidad. Es consecuencia de que Dios sea inmanente, para los estoicos, dado que está presente en las cosas. A diferencia del Dios, por ejemplo, de Aristóteles, que está separado del cosmos, para los estoicos está presente y se interesa por los asuntos humanos, por lo que sostiene la *pronoia*, la Providencia. En efecto, Dios gobierna el mundo entero en favor de los hombres. Por ello muchos de los primeros pensadores cristianos, les parece conveniente dado que afirman la Providencia.

El Dios de los estoicos es sabio, puesto que conoce las cosas, ya que las impregna a todas; es un Dios sabio y providencial, preocupado por el destino del hombre y de las cosas. Por eso es que los estoicos, conforme se expanden en el tiempo y los lugares, se adaptan de alguna manera a los varios cultos de los pueblos en los que se sitúan, lo cual tiene especial repercusión entre los romanos. En cualquier caso, no se niega un principio único, omnipotente y omnisapiente. Se trata de una exigencia racional: se advierte, de nueva cuenta, la henología, que eventualmente conduce al henoteísmo, esto es, a sostener que solamente hay un Dios. Se trata de una visión progresiva de la mente humana que, de la multiplicidad, va buscando la unidad; de la multiplicidad del panteón, se busca un principio único, un Dios solo, en definitiva. Es una operación de la cual Platón es muy consciente: de la multiplicidad es menester irse elevando hasta la unidad, lo cual se observa en el culmen de la especulación griega, o grecorromana, que es el neoplatonismo. Ahí alcanza su madurez última la concepción de que hay un solo

¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 150.

principio y un solo Dios trascendente; hacia esta dirección se enfocan muchos esfuerzos reflexivos. Ahora bien, si el estoicismo se acomoda a los distintos cultos, eventualmente admite que no se trata más que de manifestaciones diferentes de los pueblos sobre la divinidad. Es necesario depurar los cultos multitudinarios y politeístas, para que la razón se acostumbre a ver que hay una sola cosa, un solo principio, no multiplicidad de principios. El estoicismo, así como el platonismo, el aristotelismo (a su manera), etcétera, se enfocan en sostener que hay un solo principio, como se percibe en el neoplatonismo. Por eso los grandes filósofos cristianos de finales de la Antigüedad asumen mayormente el sistema neoplatónico, con sus diversas variantes.

En relación a la ética, Zenón plantea el *dictum* estoico, es decir, el criterio de la conducta humana que han de seguir los estoicos posteriores, y entre ellos algunos también cristianos. Tal *dictum* dice que hay que vivir conforme a la naturaleza; esto es, hay que adecuar las acciones a la naturaleza. Ahora bien, si la naturaleza está impregnada de la racionalidad, en consecuencia, de la razón que es Dios, entonces, es menester vivir de acuerdo con Dios, que todo lo gobierna. Es más, Zenón llega a decir que hay que vivir de acuerdo con el diseño de Dios; las acciones particulares, que son siempre individuales, deben adecuarse a la razón universal, que es el diseño de Dios del cosmos. De esta manera, el agente moral vive una vida buena. Es preciso seguir a la razón, y la razón está adecuadamente informada cuando sigue el diseño de Dios. Hay que conservarse, dice Zenón, en la constitución natural, y atenerse a lo que ella confiere; por contraposición, es justo rechazar lo que es adverso a la naturaleza, lo que es adverso a la razón, lo que es adverso a Dios. Lo que es conforme a la naturaleza es el bien, y lo que es contrario es el mal. De suerte que la virtud, para los estoicos, a diferencia de los aristotélicos, es una sola. En efecto, los aristotélicos sostienen diversidad de virtudes, los estoicos una sola, y consiste en la manera en cómo se adecúa el agente moral con la razón universal. En este sentido, para ellos, la virtud es un fin, no un medio, como sucede muchas veces en la ética peripatética. A diferencia asimismo de Aristóteles, el estoico antiguo no admite progreso: o se es virtuoso o no; no hay término medio. Se vive o no conforme a la razón universal.

El gran problema antropológico, así lo describe Zenón, es el sometimiento de las pasiones. En efecto, las pasiones constituyen el elemento irracional de la naturaleza humana, y tienen origen, según Zenón, en hábitos, prejuicios y debilidades del alma. Las pasiones conducen a juzgar las cosas buenas como cosas malas, y viceversa; no permiten juzgar las cosas de acuerdo con su naturaleza. Cuando alguien está, por ejemplo, apasionado

por la ira, el juicio del que se sirve no es el mismo que utilizaría, si estuviesen en un estado sosegado. El impulso que brinda la pasión lleva a juzgar de manera distinta las cosas tal como son, es decir, contrariamente a la naturaleza. Por tanto, es preciso evitar apasionarse; las pasiones son, pues, malas: son una especie de enfermedad que resultaría provechoso arrancar, porque son irracionales; y esto lleva, a la postre, a la tesis definitiva de la ética estoica, a saber, que es necesario vivir en sosiego, sin perturbaciones de ningún tipo. La libertad estriba en no dejarse apasionar, sino en ver las cosas desde el punto de vista racional y natural. Ahora bien, esto no significa que el estoico esté encerrado en sí mismo; por el contrario, su filosofía tiene carácter cosmopolita. El agente moral no puede dañar a los otros, porque es contrario a la naturaleza, o sea, no se adecúa a la razón; en efecto, el individuo debe concebirse como parte del cosmos. Las divisiones y los límites no son más que creación humana: todos los hombres, así como las cosas, son partes del mismo todo.

Lo anterior conduce a conceptualizar al sabio, de acuerdo con el estoicismo. A pesar de la riqueza, la pobreza, la enfermedad, la salud, el sabio se mantiene incólume, sin perturbaciones; o sea, el sabio es aquel que se adhiere precisamente al orden racional del mundo. Hay, además, una especie de moral secundaria, la moral del individuo, que corresponde a algunos hombres con iniciativa en el campo de las acciones: aun cuando se sea rigurosamente indiferente, sin embargo, hay cosas más convenientes que otras. El sabio estoico posee verdadera libertad y riqueza, si se encuentra por encima del hombre común e imperfecto; por otra parte, representa una especie de símbolo de renovación racional abierta a todos los pueblos, esto es, el sabio estoico, con su ejemplo de racionalidad, de mesura, de sosiego, debe despertar en otros el apetito por vivir una vida de este tipo. Todos los hombres están llamados a esta perfección, y en este sentido aparece el cosmopolitismo. El mal moral, en cambio, se deriva de las pasiones. Efectivamente, la pasión de la avaricia, por ejemplo, esto es, querer privar al otro de sus bienes, desear su puesto, etcétera, es el mal porque está mediado por las pasiones. El hombre perturbado es quien actúa mal moralmente. Todos los hombres son conciudadanos, puesto que, para todos, existe una sola vida y un solo orden racional. Si todos vivieran de acuerdo a este orden racional, no habría necesidad de dividir en pueblos, ciudades, comarcas, etcétera. Lo común a los hombres es la racionalidad que se debe a la razón que impregna los cosmos y en lo que se finca la genuina igualdad.

CAPÍTULO VII SIGLO II A. C.

El poder militar de Roma comienza su expansión más allá de la Magna Grecia. Se expande, en primer término, de manera decisiva a Cartago, en el norte de África. Dominando las ciudades circunvecinas, los romanos tienen presencia en toda la África septentrional; de esta manera, los romanos se vuelven el pueblo más poderoso del Mediterráneo. En consecuencia, es necesario volcar las miradas ahora hacia Grecia y Asia. Los objetivos de los romanos en este siglo se concentran en el dominio de Macedonia, el resto de Grecia, Siria y Egipto. En primer lugar, se dirigen a Macedonia, que termina por sucumbir, en el año 168 a. C. Todavía los macedonios se rebelaron durante un tiempo, pero los romanos dividieron Macedonia en distintas fracciones y, con esto, logran menguar la rebelión. Después, los romanos se dirigen hacia Corinto, a la que constituyen en colonia romana en el año 146 a. C. Posteriormente, también Atenas se somete y, tiempo después, Egipto. En Atenas se mantiene viva todavía la Academia, bajo la dirección de Carnéades. Este último mantiene disputas con los estoicos, especialmente con las doctrinas de Crisipo. Pero en la segunda parte del siglo II a. C., el estoicismo recupera su vigor con la dirección de Panecio. Carnéades y Panecio son las dos grandes figuras filosóficas de este siglo: un académico, es decir, cultor del escepticismo, y otro que representa al estoicismo medio: Panecio es menos rígido que sus antecesores.

A) *Carnéades*. Nace en Cirene en el año 215 a.C., y asume la dirección de la Academia siguiendo las hormas de Arcesilao; tiene por objetivo principal, pues, criticar la filosofía estoica. Con él da inicio también lo que se denomina la “nueva Academia”, en términos historiográficos: Arcesilao representaría un punto intermedio entre este nuevo periodo y el de la Academia antigua, ciertamente representada por Platón. En algunos manuales historiográficos, al periodo de Arcesilao se denomina “academia media”, para distinguirlo del de Carnéades. Sobre la vida de Carnéades, se relata, habitualmente, el hecho de que forma parte de una embajada a Roma en el año 155 a. C., al lado de otros representantes de las escuelas de Atenas, en vistas a que el senado de la República sea indulgente con la ciudad de Atenas. En vestiduras de director de la Academia, se dirige a Galba y Catón, reconocido orador romano, a la sazón en el senado susodicho. Carnéades expone un

discurso sobre la justicia, en donde la alaba durante la primera jornada de la embajada; pero, durante el segundo día, habla en contra de la justicia misma, en cuanto escéptico. Estos discursos inducen al senado romano a apresurar la salida de la embajada, pues les demuestra que su poco aprecio por la filosofía está fundado (es decir, el pueblo romano de aquel tiempo tiene poca estima por la labor filosófica); en efecto este evento refuerza una posición negativa de la filosofía, pues ya desde el 161 se ha prohibido la entrada a filósofos y poetas. Carnéades muere en torno al año 129 y, al igual que Sócrates, no deja ningún texto, sino que se conoce su pensamiento a través de su discípulo Clitómaco y por algunos pasajes de Cicerón.

En primer lugar, en cuanto cultor del escepticismo, niega cualquier criterio de verdad, pero, más específicamente, que tenga carácter absoluto de verdad. Los estoicos aseveran que son posibles las representaciones comprensivas de la realidad, por lo cual, Carnéades opone que no hay representaciones comprensivas, es decir, no hay representaciones tales que permitan dirimirlas de las falsas, sino que siempre hay un resquicio para dudar que haya una representación verdadera y una falsa. No existen, pues, representaciones de tal cuño: el sueño no se distingue intuitivamente de la vigilia, por ejemplo, pues en ambos casos las aprehensiones aparecen como evidentes; entonces, no hay un criterio que permita diferenciar nítidamente entre las aprehensiones que se experimentan en el sueño y las que se experimentan en la vigilia. Tampoco hay manera de resolver el argumento del mentiroso, popular entre algunos filósofos griegos, de acuerdo con el cual el mentiroso afirma que lo que asevera es falso, lo cual, sin embargo, es verdadero; puesto que se trata de un argumento insoluble, en consecuencia, no hay criterio alguno para diferenciar entre lo verdadero y lo falso, puesto que, al afirmar que lo que se asevera es falso, al mismo tiempo se dice algo verdadero, lo cual encierra contradicción.

En cuanto a la teología, Carnéades rechaza la concepción estoica, la cual se difunde ampliamente en su tiempo. No admite las pruebas de la existencia de Dios que los estoicos extraen del consenso de los pueblos, y asegura, más bien, que no existe alguna idea de la divinidad, esto es, no es posible hablar de la divinidad. Rechaza también la noción de la naturaleza de Dios de los estoicos, quienes hacen de Él una entidad corpórea real; le parece contradictorio que Dios sea corpóreo, pues sería capaz de turbación, de cambio, y la mutación eventualmente puede conducir a algo peor; en consecuencia, tal representación de Dios no sería más que una proyección de mortalidad humana. Siguiendo la misma tesitura, tampoco acepta la idea de justicia, puesto que ella cambia de lugar a lugar: si el hombre probó obedece a las leyes, ¿cuáles son? Puesto que varían de lugar a lugar, entonces el justo

sería variable. En efecto el justo se ajustaría a ciertas leyes en determinados momentos, pero nunca de modo absoluto, definitivamente, lo cual está en concordia con su concepción sobre el criterio de verdad.

Pero es necesario seguir viviendo, más allá de la demostración de la existencia de Dios, de su naturaleza, e incluso del criterio de verdad. La convivencia se da *de facto*, pero es preciso saber cómo debe ser ella. Ahora bien, la experiencia es la que brinda representaciones persuasivas de lo que tiene apariencia de verdad o similitud; ya se sabe que no es posible dirimir entre lo verdadero y lo falso, pero en las representaciones con frecuencia se aparecen unas más verosímiles que otras: si lo que se presenta es una roca y es preciso comer, lo más verosímil es que no sea deglutida; aun cuando no haya certeza absoluta, sí es más probable que resulte dañina bajo tal respecto. En un segundo nivel, esta representación persuasiva adquiere mayor convicción porque no se contra-distingue de otra representación: por ejemplo, por experiencia se puede advertir que otros no se alimentan de rocas. En tercer lugar, Carnéades propone que este tipo de representaciones puedan someterse a control, por ejemplo, a una especie de experimentación; en efecto, puede experimentarse que la roca es demasiado dura para poder pasarla por los dientes. La posición de Carnéades recibe el nombre de “probabilismo practico”, y es probabilismo porque es avalado por la experiencia y la costumbre. Carnéades, aun siendo escéptico, se separa del pirronismo radical, ya que admite la importancia de la experiencia práctica, y a partir de esta última es posible encontrar las mejores maneras de actuar. De esta manera, el escepticismo de Carnéades no es del todo indiferente, como el de Pirrón, que busca la indiferencia, sino que su escepticismo es más mitigado, esto es, tiene en consideración la experiencia y la experimentación. Esto resulta así porque, más que dedicarse a los asuntos teóricos, esta escuela filosófica se preocupa por la vida práctica¹.

B) *Panecio*. Este filósofo representa a la Estoa media. A diferencia de sus predecesores, Panecio busca un estoicismo más mitigado y no tan estricto, como el de sus predecesores, que atacan con ahínco las emociones. Panecio busca asumir posiciones menos dogmáticas tanto desde el punto de vista metodológico como desde el práctico; asume posiciones menos rigurosas, como ha sucedido, de alguna manera, con Carnéades, que, aun sosteniendo el escepticismo, resulta menos rígido que Pirrón. Algo análogo sucede en el caso de la Estoa; siguen sosteniendo el estoicismo, pero sin la rigidez antigua. Panecio y los estoicos medios advierten que los romanos no tienen tendencias metafísicas,

¹ Cf. Dal Pra, Mario, *Sommario di storia della filosofia*, t. I, cit., pp. 158-160.

esto es, no se interesan por las construcciones sistemáticas de la filosofía; más bien, como se ha indicado, están inclinados a los ámbitos político y moral, es decir, les interesa la vida práctica. No se conoce la fecha de su nacimiento, pero se sabe que se encuentra en la Estoa ateniense entre los años 129 y 110 a. C. Parece que posteriormente vive en Roma y tiene vínculos con familias importantes; precisamente por la amistad que tiene con familias aristocráticas es que el estoicismo paulatinamente penetra en el mundo romano. Ahora bien, el estoicismo de Panecio no se preocupa por cuestiones de lógica y dialéctica, como sus antecesores; tampoco sostiene la conflagración universal de Zenón, sino que asume de Aristóteles la tesis de la eternidad del mundo: “Por las opiniones expresadas por Panecio en el campo físico, sabemos con certeza que disiente de una tesis fundamental de la escuela, la teoría de la conflagración periódica y la corruptibilidad del mundo”². Asimismo, niega la rígida concepción del destino y se desentiende por dar una concepción teológica, cosmológica, atravesada por la lógica, como la de los estoicos antiguos.

Se interesa, más bien, por una concepción cósmica con ciertas limitantes, es decir, como si fuese un espacio abierto a la actividad humana, diverso al espacio cerrado zenoniano. La vida del hombre y la vida civil se desenvuelven en este marco: es en el cosmos que la vida se desarrolla y desenvuelve. Le interesa situar la vida práctica del ser humano. Es más, en esta vida práctica tiene importancia sobresaliente la diversidad de cultos que hay; concede, pues, mayor atención a los cultos que se desenvuelven en la ciudad. En el campo de la ética, abandona el rigorismo, aunque sigue manteniendo la tesis de que es preciso seguir a la naturaleza, pero matizada, ahora, teniendo en cuenta los propios caracteres individuales. En efecto, cada uno debe desenvolver su propia naturaleza, sin contradecir a la humanidad en su conjunto, es decir, siempre y cuando no violente a la comunidad humana, a la *humanitas*, pues hay una unidad universal, la cual signa los límites de la moralidad. Cada uno tiene conocimiento de cómo actuar sin violentar a los demás en el marco de la general convivencia. Como se aprecia, se trata de una filosofía más modesta que las grandes filosofías antiguas, que busca el consenso, el desenvolvimiento del individuo en el marco del cosmos y de la *humanitas*, enraizada en la experiencia. En suma, los filósofos del siglo II a. C., están más preocupados por la filosofía práctica que por las construcciones teóricas; es una filosofía suficiente que permite vivir en dicha época, esto es, convivir con los otros en un estado de apertura que la misma República exige³.

² Alesse, Francesca, *Panecio di Rodi e la tradizione stoica*, Bibliopolis, Nápoles 1994, p. 221.

³ Cf. Dal Pra, Mario, *Sommario di storia della filosofia*, t. I, cit., pp. 160-161.

CAPÍTULO VIII

SIGLO I A. C.

Coincide con la conformación del Imperio romano a partir del 27 a. C. El contexto en que se desarrolla el pensamiento filosófico en el Imperio romano se caracteriza por, en primer término, su cosmopolitismo, debido al intercambio cultural. Gracias a la expansión romana, se traduce en el intenso intercambio de ideas, costumbres, etcétera. Las ciudades se transforman en centro de atracción cultural y, por ende, de conocimiento (Roma, Alejandría, Cartago). En segundo término, la influencia del mundo y cultura griega, especialmente en la filosofía, el arte y la literatura. En tercero, la adopción de dioses y elementos religiosos de otras creencias de pueblos conquistados que se traduce en un fuerte sincretismo religioso. El tercer lugar, el imponente desarrollo del Derecho romano, cuya influencia llega hasta nuestro tiempo en muchos sistemas legales. El Derecho romano se basa en el principio de igualdad ante la ley. Asimismo, el latín se convierte en la lengua oficial del Imperio.

En efecto, la expansión se mantiene hasta Medio oriente, abarcando la provincia de Judea, gobernada por Herodes el Grande, abuelo de Herodes, que reina durante el nacimiento de Jesucristo. Los romanos más importantes y sobresalientes son Julio César y César Augusto. Cleopatra gobierna en Egipto. Ahora bien, para obtener el panorama filosófico de la época, baste tener presente que las escuelas más notables son el estoicismo, la Academia, el epicureísmo y el neo-escepticismo. Los cuatro representantes principales de las distintas escuelas filosóficas son Posidonio, como representante del estoicismo, Cicerón, como representante de la Academia, Lucrecio, como representante del epicureísmo, y Enesidemo, que representa el neo-estoicismo.

A) *Posidonio de Apamea*. Se piensa que nace en el año 135 a. C., y muere en el 51. Se trata del mayor exponente de la estoa media, la misma que Panecio ha iniciado poco antes. En efecto, Posidonio la mantiene y la promueve durante su enseñanza en Rodas; entre sus alumnos se cuentan Cicerón y Pompeio¹. También se dice que mantiene buena amistad con Pompeio, político de primer orden y precursor de Julio César; sus vínculos con los ambientes culturales romanos son sumamente activos. Asimismo, se asegura

¹ Cf. Martin, Marco, *Posidonio d'Apamea e i celti*, Aracne, Roma 2011, 503pp.

que viaja por la Galia y que conoce las doctrinas celtas: tiene fama también de geógrafo². Se dice que escribe muchos tratados filosóficos, de los que restan solamente algunos pasajes que son sólo muestra de su mente enciclopédica. Tiene intereses de cuño naturalista y está interesado, por otra parte, en las cuestiones religiosas. Ejemplo es la tesis de que el calor es el principio animador del universo y tiene de carácter mítico-religioso: es el calor mismo el que produce la jerarquía entre los entes, esto es, la causa que los dispone, según la providencia, y equivale a lo que está más cerca del agente, mientras los entes que están más alejados de ella son caracterizados como inmóviles. En este sentido, el congelamiento y lo tenebroso equivalen a la antítesis, mientras que la animación se caracteriza por el fuego y la luz. La naturaleza, para Posidonio, está vinculada por las leyes, las cuales pueden ser objeto de la investigación científica; sin embargo, es posible predecir el futuro, lo cual se evidencia, por ejemplo, por boca de una profetiza inspirada, o a través de los sueños. Para él, Dios es capaz de raptar al alma y revelar algo, esto es, se puede revelar mediante un sueño profético. Ahora bien, el mundo es una unidad orgánica, y el alma es parte del mundo, pero puede tener una relación directa con Dios, mediante lo que él llama entusiasmo místico. El hombre está compuesto de dos partes, una demoníaca, que es la que se relaciona con Dios, e incluso que tiene la misma naturaleza que Él, y que corresponde a la parte divina del hombre (relacionada al soplo caliente), y la otra que es la irracional, que es contraria a la parte divina. Por eso piensa que, estrictamente consideradas, las pasiones y las emociones no se pueden erradicar del todo, ya que son parte de tal naturaleza, de dicho compuesto, constituido por lo concupiscible, lo irascible y lo racional³; no es posible erradicarlas, pero el hombre sí está llamado a dominar las partes irracionales, esto es, la parte inferior del hombre: “Según Posidonio, el fin consiste en vivir contemplando la verdad y el orden del todo, buscando consolidar lo más posible tal verdad, sin dejarse dominar por el componente irracional del alma”⁴. La parte demoníaca puede entenderse como el alma, es decir, el hombre tiene alma, y es por ella que se puede vincular a Dios, ya que poseen naturaleza análoga. Es interesante destacar, por último, que Posidonio muestra una apertura interesante a ciertas tradiciones místicas que, hasta ese momento, habían permanecido ajenas para la escuela estoica; efectivamente,

² Cf. Sciacca, Michele F., *La filosofía nel suo sviluppo storico*, t. I, cit., p. 131, nota 1.

³ Cf. Posidonio, f. A189 (=Galeno, *De placitis Hippocratis et Platonis*, VIII, 652-653).

⁴ Ibid, f. A218 (=Clemente Alejandrino, *Stromateis*, II, 21, 129, 1-5).

hay un interés religioso importante que ya se ve, de alguna manera, con Panecio, que se plasma como apertura y que, durante la filosofía imperial, se ve claramente enriquecido⁵.

B) *Cicerón*. Vive entre el 106 y el 43 a. C. Está allegado a la Academia de Platón, pero sostiene, más bien, las ideas de Filón de Larisa, que son de cuño escéptico. Contemporáneamente, Antíoco de Ascalón combate la visión escéptica en la que se compromete la Academia, y propone una vuelta a las enseñanzas de Platón. Antíoco promueve el encuentro entre el estoicismo y las tesis de la Academia antigua; para que pueda darse este paso, es preciso que la Academia regrese a sus orígenes, y estos últimos no están muy distantes las tesis de Aristóteles, es decir, el Estagirita representa la continuidad de la filosofía de Platón, y el estoicismo, precisamente, se mantiene en la misma línea. Por el contrario, los académicos han abandonado la visión originaria al decantarse por el escepticismo. De acuerdo con Antíoco, las teorías de Carnéades son absurdas: no es viable sostener que la probabilidad no implique un criterio de verdad firme, es decir, para Antíoco, para poder llevar a cabo una acción moralmente buena, es preciso tener un criterio de verdad absoluto, y esto conduce de nuevo a Platón. En este marco surge Cicerón, gracias al cual se conoce la discusión entre el escepticismo de Filón de Larisa y Carnéades con Antíoco, genuino impulsor del platonismo medio. De Cicerón perviven numerosos textos: *De finibus*, *Tusculanae disputationes*, *De natura deorum*, *De adivinatione*, *De fato*, y el enormemente influyente, en el campo ético-político, *De officiis*. Cicerón no se adscribe a una sola corriente, pero tiene elementos de escepticismo; sus inclinaciones no siempre son coherentes. A veces varía de un texto a otro, señal de que no tiene una ontología fuerte de por medio; tampoco sostiene una filosofía original. Sin embargo, Cicerón es meritorio porque es uno de los mayores artífices de la traducción de la filosofía del griego al latín. En efecto, muchos términos filosóficos técnicos, y muchas de sus etimologías, se conocen merced a Cicerón; como dice Messer, “tiene el mérito de haberles creado a los romanos -que en filosofía no fueron más que discípulos de los griegos— una terminología filosófica”⁶. En cuanto a posición filosófica, se advierte un cierto humanismo que es conocido como “humanismo ciceroniano”. En efecto, le interesa la vida individual y colectiva del hombre, y no está dentro de su espectro de interés adherirse a afirmaciones dogmáticas que estén

⁵ Cf. Dal Pra, Mario, *Sommario di storia della filosofia*, t. I, cit., p. 165.

⁶ Messer, Augusto, *Filosofía antigua y medieval*, Espasa Calpe, Buenos Aires – México 1939, p. 205.

fuera de la experiencia común. Con todo, le parece inadecuada la suspensión del juicio que proponen filósofos como Arcesilao y Carnéades.

En cuestiones metafísicas, afirma el *consensus gentium* de la existencia de los dioses, así como en la Providencia divina, pero rechaza la creencia en el destino y la adivinación. Asimismo, sostiene la inmortalidad del alma, aseverando que su sede genuina no es la tierra, sino el cielo, por lo que el cuerpo es una especie de prisión para ella. En sus *Disputaciones tusculanas* él mismo cita su obra, ahora perdida, titulada *Consolación*: “Es imposible hallar origen terrestre alguno de las almas, porque en ellas no hay huella de mezcla o composición ni nada que pueda considerarse nacido o modelado a partir de la tierra, nada siquiera que participe o de la humedad, o del aire, o del fuego. Es evidente que en ninguno de estos elementos naturales hay nada que tenga la facultad de la memoria, de la inteligencia, del pensamiento, que conserve el pasado, prevea el futuro y que pueda abarcar el presente. Estas son facultades exclusivamente divinas y nunca se hallará que le puedan venir al hombre de otra fuente que no sea la divinidad. Existe, por lo tanto, una naturaleza y una facultad característica del alma, separada de estos elementos comunes y conocidos. En consecuencia, cualquiera que sea la naturaleza de lo que siente, conoce, vive y es activo, debe ser necesariamente celeste y divina y, por esa razón, eterna. Tampoco la divinidad misma, tal y como nosotros la concebimos, puede ser comprendida de un modo diferente a una inteligencia independiente y libre, separada de todo agregado mortal, que lo percibe y lo mueve todo y provista ella misma de un movimiento eterno. El espíritu humano es de este mismo género y de esta misma naturaleza”⁷.

En ética, admira la filosofía moral estoica, pero también concede puntos importantes a la ética de los académicos y de los aristotélicos (que, para él, son idénticas⁸). De los estoicos, sin embargo, no admite la postura según la cual sólo el sabio es virtuoso, pues ningún hombre mortal la ha logrado. Por ende, le resulta más aceptable admitir lo que se encuentra en el consenso y la vida común. El principio que sostiene es seguir la naturaleza individual con respeto a la general naturaleza humana: “Este reclamo a la naturaleza del hombre, que es alma y cuerpo, permite a Cicerón temperar la moral estoica y reivindicar también los derechos del cuerpo, ya que es necesario vivir biológicamente, o sea, satisfacer las exigencias del cuerpo, precisamente para poder ulteriormente satisfacer las exigencias de la razón. Y, así, por este aspecto, él se coloca de parte de los peripatéticos, como ya Panecio

⁷ Cicerón, *Disputaciones tusculanas*, I, 27, 66.

⁸ Cf. Reale, Giovanni, *Storia della filosofia greca e romana*, cit., p. 1516.

y Posidonio habían hecho parcialmente”⁹. Finalmente, es muy conocida la tesis sobre el el *bonum honestum* que se acompaña del *decorum*: “se trata de un desarrollo armónico de las cualidades propias del hombre, en el que se equilibran los dones de la naturaleza y los individuales, la virtud como unidad. De hecho, Cicerón rechaza el ascetismo; el cosmopolitismo que él deriva de los estoicos se combina con el sentido de la patria y la tradición romana, así como con cierto conservadurismo propio de la aristocracia de su tiempo”¹⁰.

C) *Tito Lucrecio*. Este poeta y filósofo representa al epicureísmo en el siglo I a. C., junto a Filodemo de Gadara, quien cultiva esta corriente en una escuela cercana a Pompeya, a la que asiste, según algunos, Julio César, lo cual conduce a afirmar que se mantiene viva entre algunos aristócratas romanos. Otros intelectuales que mantienen contacto con esta escuela son Virgilio, el poeta de Mantua, y Horacio. Filodemo emprende la defensa del epicureísmo ante los embates estoicos y académicos, pero es Lucrecio el gran representante del epicureísmo de este siglo. Vive entre el 95 y el 55 a. C., y las causas de su muerte son inciertas: hay quien arguye el suicidio, otros el envenenamiento. De manera poética, Lucrecio plasma algunas de las principales tesis del epicureísmo, siendo concreción de lo que se conoce como “epicureísmo latino”, gestado en el seno del círculo de Filodemo. En *De rerum natura*, Lucrecio proclama que el hombre debe desechar la idea del temor de los dioses y a la muerte, la cual parece ser el motivo del poema: es preciso librarse de la *religio*, entendida como superstición, para lograr la *tranquillitas animi*. Expone la física atomista, de Leucipo y Demócrito: el mundo está compuesto por materia y vacío, como también asevera Epicuro mismo. Nada proviene de la nada, ni nada se dirige a la nada o desaparición total. Los *primordia* o *archai* son lo indivisible de la materia. Son principios de la materia, en definitiva. Se trata de una obra de amplio espectro, en donde se abordan temas que van desde la física hasta la ética.

En *De rerum natura* se aprecian las influencias que los epicúreos han tomado de otras escuelas, especialmente de Demócrito, pues la física puede tildarse de atomista, aunque hay también elementos del naturalismo peripatético y del estoicismo de Posidonio. Empero, lo fundamental es el atomismo, pero coloca al interior de esta concepción un concepto de enorme

⁹ Ibid., p. 1517.

¹⁰ Dal Pra, Mario, *Sommario di storia della filosofia*, t. I, cit., pp. 165-167. Dice Cicerón: “Lo decoroso es lo que está conforme con la nobleza del hombre, en aquello en que éste difiere, por su naturaleza, de los demás animales”, *De officiis*, I, xxxvii.

trascendencia, en cuanto es recuperado por otros autores, a saber, el de *clinamen*, que significa desviación (en griego, *parénklisis*), ya originalmente expuesto por Epicuro mismo. En efecto, los átomos se mueven, pero no de acuerdo con leyes rígidas y preestablecidas, es decir, de un modo determinado, sino de acuerdo con probabilidades; en resumen, los átomos tienen desviaciones, pues no siempre obran de la misma manera. Lucrecio, con este concepto, busca rechazar el fatalismo o el determinismo universal en el seno mismo de la naturaleza. El *clinamen* permite sostener que hay desviaciones físicas y, eventualmente, que no hay determinismo, sin necesidad de recurrir a los dioses. Lucrecio no parece profesar el ateísmo, pero no es menester hacer intervenir a los dioses, pues en el seno mismo de la *natura* se da cita la desviación, la ruptura, para poder hablar eventualmente de libertad en el hombre. Libertad significa indeterminación, esto es, que el hombre no está fijado a actuar de manera determinada; como hay desviaciones en los átomos, y el hombre está compuesto de átomos, de suerte que, al no ser un sistema rígido de la naturaleza, permite inteligir estas probabilidades estocásticas que pueden dar cuenta de la libertad. En términos geométricos, lo que transmite Lucrecio es que la desviación de la línea recta se da en el seno de la naturaleza misma, de guisa que el cosmos, aun cuanto generalmente sigue la rectitud de la línea, eventualmente encierra rupturas o saltos en su interior, lo cual permite explicar el libre arbitrio. Por el contrario, si los átomos actuaran siempre de la misma manera, puesto que el hombre está compuesto de átomos, no podría hablarse propiamente de libertad.

Lucrecio considera que se encuentra viviendo en un periodo de decadencia generalizada, o sea, la humanidad va menguando; sostiene una postura pesimista, por la que otros autores retrotraen este tipo de filosofía a partir de él. Por esta razón a quien le atribuye el suicidio. Sobre temas teológicos y religiosos, tiene también esta opinión negativa; considera que las representaciones del inframundo no son más que prolongación de las penas y padecimientos que ya se experimentan en el mundo terrenal; por ello, su opinión de la religión es negativa: sólo producen terror en los individuos humanos. Está de acuerdo con Epicuro: no hay que temer a los dioses, dado que ellos no se ocupan de las cosas mundanas. La concepción sobre los dioses prolonga las representaciones humanas, por la cuales el hombre sufre. Santayana explica a propósito de este tema: “El esfuerzo que realiza para demostrar que el alma es mortal está inspirado por el deseo de disipar todo temor a los castigos futuros y de facilitar así al alma la tranquilidad y el templado disfrute de este mundo. Indudablemente, algo puede conseguirse en este sentido, especialmente si los relatos acerca de las venganzas divinas del futuro se utilizan para sancionar prácticas irracionales y para impedir que la

pobre gente experimente un empeoramiento de su destino. Al mismo tiempo, es muy difícil admitir que el infierno sea la única perspectiva que la inmortalidad puede ofrecernos, y es poco sincero no observar que los castigos con que las fábulas religiosas amenazan a los muertos son en su mayor parte símbolos de la efectiva degradación que la maldad produce entre los vivos, de suerte que el temor al infierno no es más acobardador o represivo que la experiencia de la vida en el caso de que fuera claramente comprendida”¹¹. Los dioses son asimismo atómicos, mas no se sitúan en el mismo horizonte que el hombre; por tanto, no hay que temerles ni tampoco a la muerte.

D) *Enesidemo*. Del mayor representante del neo-escepticismo se sabe que enseña en Alejandría durante este siglo, pretendiendo retomar la tradición escéptica de manera más rigurosa. Deja una obra intitulada *Discursos pirronianos*, que contiene la sistematización de los argumentos del escepticismo. La primera parte de los *Discursos pirronianos*, que contiene, en sentido estricto, la sistematización de los argumentos de esta corriente, sostiene que la finalidad que pretenden es suspender el juicio. Los argumentos para suspender el juicio se manifiestan en los siguientes diez. El principal de ellos, y tal vez el más conocido, es el de los sentidos: en efecto, los sentidos o la sensación brindan contrastes, esto es, los datos de las sensaciones no son iguales a las de los animales; también varían de un hombre a otro, o en el mismo hombre en circunstancias distintas. La información que proveen los sentidos, en otras palabras, es siempre diversa. Por ejemplo, la temperatura a la que un hombre experimenta el frío varía, incluso en el mismo individuo; por tanto, hay una variación en el juicio, de suerte que resulta más deseable o conveniente suspender el juicio. Otro argumento corresponde a la variación de una cosa cuando cambia de lugar, de suerte que la valoración que dé sobre un objeto varía de un lugar a otro: por ejemplo, el agua resulta más deseable en el desierto que en las montañas nevadas. El escéptico puede servirse de tales *tropoi* para demostrar que la suspensión del juicio es una actitud racional deseable. Así pues, es necesario asumir la relatividad cognitiva: en efecto, para ellos, es la conclusión más racional, pues el conocimiento es relativo; por ende, no es posible alcanzar la verdad. De esta manera, los escépticos responden a lo que dicen los epicúreos y los estoicos: para distinguir las sensaciones verdaderas y falsas y para poder superar el ámbito de la sensación, con la determinación de causas mediadas por los

¹¹ Santayana, George, *Tres poetas filósofos: Lucrecio, Dante, Goethe*, Losada, Buenos Aires 1943, p. 49.

hechos, los epicúreos y los estoicos sostienen la confianza en el conocimiento humano, y no asumen la relatividad de tal conocimiento. De esta manera, el escepticismo de finales del siglo I a. C., pretende vaciar de contenido dogmático el conocimiento. Finalmente, puede decirse, junto a Reale, que “el único fin, como los escépticos precedentes, que podía darse, es la suspensión del juicio con el estado de ánimo de la imperturbabilidad que le sigue. Aristocles dice, incluso, que a la afasia (y a la suspensión del juicio) seguía, según Enesidemo, el placer. Si Aristocles no ha caído en el error —como han notado los estudiosos desde hace tiempo—, Enesidemo debió entender el término placer en sentido amplio y sustancialmente como sinónimo de ataraxia”¹².

Continúa esta tradición Agripa, quien plantea, en seguimiento de Enesidemo, otros tropos para defender el escepticismo. El primero asegura que hay diversidad de opiniones sobre una misma cosa, incluso entre los sabios: en efecto, entre ellos hay una discordia insuperable, es decir, aun entre ellos hay discrepancia de opiniones sobre las mismas cosas; esto se advierte en el caso mismo del conocimiento, ya que unos filósofos sostienen una teoría, otros una más que se le opone, etcétera; en consecuencia, resulta más racional abstenerse de afirmar algo. La segunda prueba es el regreso al infinito, y dice que, lo que se prueba de la cosa propuesta, se afirma que requiere de otra prueba, y así hasta el infinito; en consecuencia, nada se demuestra. Un tercer tropo se refiere a lo que ya el mismo Enesidemo ha dicho: las cosas se dan vinculadas entre sí y no hay cosas aisladas; en consecuencia, todo objeto se da en esa relación: cambiando la relación, cambia el juicio sobre el objeto. El cuarto es denominado hipotético, y afirma que, cuando cualquiera argumenta, los dogmáticos pueden dirigirse a opiniones indemostrables, como los principios que sostiene la escuela peripatética. El quinto es el dialelo: los dogmáticos, piensa Agripa, prueban una cosa con otra, y esta otra con la primera cosa, de suerte que se da un círculo vicioso en la argumentación¹³. Como atinadamente resume Reale, “los tropos de Agripa buscan atacar no sólo las representaciones, sino la posibilidad misma de los razonamientos, encarcelándola, por decir así, en una especie de triángulo mortal. Quien pretende explicar algo a través del razonamiento, cae en estos absurdos: a) o se pierde en un proceso al infinito; b) o bien cae en el círculo vicioso del dialelo; o bien asume puntos de partida meramente hipotéticos (o sea, indemostrados)”¹⁴.

¹² Reale, Giovanni, *Storia della filosofia greca e romana*, cit., p. 1549.

¹³ Cf. Dal Pra, Mario, *Sommario di storia della filosofia*, t. I, cit., pp. 168-169.

¹⁴ Reale, Giovanni, *Storia della filosofia greca e romana*, cit., p. 1555.

CAPÍTULO IX SIGLO I D. C.

El siglo I d. C., está signado por la predicación de Jesucristo y, por consiguiente, también, de san Pablo. César Augusto, durante esta época, impone muchas reformas, entre ellas el censo. El primer siglo de la era cristiana coincide con el Imperio romano, en cuanto poco antes ha dejado de ser propiamente una república; el gobernante máximo resulta ser el Emperador, siendo el más reconocido César Augusto. No deja de haber ejército, naturalmente, ni desaparecen el senado y la aristocracia romanas, pero el poder recae ahora en la figura del Emperador. En muchas partes se ejerce una dictadura militar, conocida como *Pax Romana*; los romanos mantienen a los pequeños gobernantes en sus poblaciones, para que ellos controlen sus propios territorios, pero siempre sometidos al Imperio. También existe una proliferación de diversas religiones místicas; en efecto, numerosos cultos orientales terminan por instalarse en Occidente, posiblemente transmitidos por los mismos soldados, los comerciantes o incluso por los esclavos. Por ello, no es de extrañar que los cultos orientales, muchas veces inclinados a tendencias místicas, pululen a la postre en los ejes políticos del Imperio romano. En cierta manera, este fenómeno coincide con la crisis a la que se enfrenta la filosofía griega concretada en el escepticismo. Por ello, “se busca un remedio para la filosofía en la otra fuerza o elemento con el cual conviviera en sus orígenes, y del que se apartara luego, en busca de una explicación natural de las cosas: *la religión*”¹. En efecto, el “movimiento alejandrino”, que culmina en el neoplatonismo pagano, abarca desde el siglo I a. C., hasta el sexto. Hay un profundo factor místico-religioso en esta escuela, que se concreta en dos grandes tendencias, a saber, una greco-judía, representada sobre todo por Filón, y otra neopitagórica y neoplatónica: “En la primera, la filosofía griega se inclina en el sentido de las tradiciones religiosas del Oriente. En el segundo grupo, ambas escuelas se orientan de preferencia hacia la iluminación mística y revelación de la Divinidad al alma, de acuerdo también con los sistemas del Oriente. Esta modalidad recibe su forma definitiva en el neoplatonismo, del cual el neopitagorismo no es sino la preparación”².

¹ Vargas, Samuel, *Historia de las doctrinas filosóficas*, cit., p. 151.

² *Ibid.*, p. 153. Entre los filósofos neopitagóricos se cuentan Apolonio de Tiana, Nigidio Figulo, Eudoro de Alejandría, Máximo de Tiro, Galeno, Celso, etcétera.

A) *Filón de Alejandría*. En este contexto, surge la figura de un filósofo de primer orden, a saber, Filón de Alejandría. Se piensa que nace hacia el 20 a. C., y muere en el 40 d. C. Se trata de un pensador hebreo que vive en Egipto, en Alejandría, y es sumamente destacado por la exégesis que realiza sobre el Antiguo Testamento, sirviéndose del método alegórico. Se aprecia que posee una cultura vastísima, y conoce excelentemente la tradición platónica, pitagórica y estoica. Promueve una fusión entre la filosofía griega y la religión hebrea, y es fundador de lo que hoy se conoce como “filosofía religiosa”, es decir, una reflexión racional rigurosa que tiene en cuenta a la Revelación. En la Escritura hay innumerables símbolos y sentido que es preciso descubrir; en efecto, el gran anhelo de Filón es descubrir aquello que se encuentra en la Revelación: la Escritura tiene excedencia de sentido, y es preciso descubrir estos sentidos que no aparecen *prima facie* o de manera inmediata, sino hay que penetrar en ellos. Todo en la Escritura tiene un por qué; nada está gratuitamente ahí, y hay que ver por qué cada cosa está colocada en su sitio. Entre las tesis principales que sostiene la filosofía religiosa de Filón están que Dios crea con bondad; que, siendo Bien, se desborda al crear al cosmos, siendo el primer don que otorga a la criatura el de la existencia. Este modelo filosófico se ve replicado en otros campos, como puede verse en los Padres de la Iglesia. Muchos de ellos siguen el ejemplo de Filón. Ahora bien, las líneas generales de su filosofía se encuentran en el *De opificio mundi*, sobre la creación del mundo. Es propia de Filón la interpretación de la Palabra de Dios en sentido filosófico, esto es, como *logos*. La creación del cosmos está mediada por el *logos*, que se entiende como las Ideas de Dios mismo, es decir, se trata del mismo Dios, pero en cuanto expresa interiormente su pensamiento.

Considera Filón que algunas de las propuestas de los filósofos griegos, en especial de Platón, abrevan del Antiguo Testamento. En efecto, algunas de las tesis del Antiguo Testamento, sobre todo de Moisés, son la fuente de la sabiduría de Platón. De hecho, para Filón, Platón es un Moisés ático. Ahora bien, la principal tesis de Filón, en el campo de la historia de la filosofía, es que hace de las Ideas Pensamientos de Dios. La potencia divina del Verbo o Palabra de Dios, que Filón recupera de la filosofía platónico-estoica, es al mismo tiempo Dios y el primero de los entes sapientes y perfectos creados por Dios. El mundo corpóreo o sensible tiene su fundamento en el mundo incorpóreo e inteligible, que es asimismo criatura de Dios. A diferencia de las Ideas de Platón, para quien Ellas se colocan en el mundo inteligible, para Filón se sitúan en la Mente de Dios, o en Dios en cuanto expresa al *Logos* o Mediador. Sciacca es meridianamente claro al escribir:

“Dios, para Filón, trasciende al mundo y a nuestra inteligencia limitada: sabemos *que es*, no *qué cosa es*; es *inefable*. Más allá del bien y la unidad, Dios puede ser llamado sólo el *Ser* (Jehová o *Aquel que es*). Como Bondad es propiamente Dios; como Poder es el *Señor*. Entre estas dos potencias, hay una tercera, la *Sabiduría* o *Logos* o *Verbo*, que es Su imagen más perfecta: es el pensamiento mismo de Dios, así como su expresión o palabra”³.

En otro orden, Dios, una vez tomada la resolución de crear el mundo visible, proyecta con anterioridad el modelo inteligible. Valiéndose del modelo incorpóreo, crea el mundo corpóreo, en definitiva. Lo importante es que el Demiurgo, con el que a veces Filón habla de Dios, a diferencia del platónico, no está sometido a algo más para crear. Mientras que para Platón el Demiurgo requiere de algo externo a él que le dicte las normas para producir, en el caso de Filón Dios mismo las produce. Por decir así, se autorregula, a través de sus propias Ideas, para producir el mundo sensible. Dios tiene, en su Mente, la producción del modelo; por ende, no requiere salir de sí, como sí acontece con el Demiurgo de Platón. Ahora bien, las Ideas no pueden tener otro lugar que el Verbo divino ordenador. Sin embargo, Dios no es, para Filón, un mero ordenador del mundo: es su Creador. Afirma, a diferencia de los filósofos anteriores, que Dios crea a partir de la nada, del no-ser. Desde Parménides se asevera que no puede salir el ser del no-ser; lo que está haciendo Filón es asegurar que del no-ser viene el ser creado. Desde el punto de vista óntico, o sea, a partir de la constitución del ente en concreto creado, para Filón proviene de la nada. Es verdad que nunca ha habido nada absoluta, pues siempre ha habido ser, esto es, el Ser de Dios mismo. A veces el propio Filón no es del todo consecuente, pues pueden encontrarse algunas expresiones suyas más helenizadas, donde la materia aparece como preexistente.

Sobre el hombre, sigue las enseñanzas del *Génesis* interpretadas a la luz de las doctrinas hilemórficas. Para Aristóteles, como se ha visto, el cuerpo requiere ser capaz de albergar al alma; en este sentido, Dios primero conforma al barro y después le infunde el espíritu, que es una suerte de participación de Dios, según la lectura filoniana, es decir, en el hombre hay una partícula de la Inteligencia divina, sin caer en el panteísmo. El hombre tiene como cometido antropológico-moral, cultivar esta luz, de manera que coloque como bienes más valiosos los inteligibles; la Ley lo que hace es justamente plasmar la manera en que el hombre debe preferir unas cosas por encima de otras, ya desde el Mandamiento primero: amar a Dios sobre todas las cosas. Si el hombre coloca a Dios como el objeto más amado, entonces

³ Sciacca, Michele F., *La filosofía nel suo sviluppo storico*, t. I, cit., p. 135.

obtiene un adecuado desarrollo moral y, eventualmente, una mayor unión con Él. Por ello, con frecuencia afirma que el ser humano debe dominar el cuerpo, a las pasiones, y encaminar todo el propio ser hacia Dios: en efecto, es menester hacer todo por amor a Dios, de guisa que termine por impregnar al hombre en su totalidad. Es preciso dejar que Dios ilumine al hombre, o sea, que el hombre esté lleno de Dios. No le falta razón a Messer al escribir: “El orgullo de los estoicos, que creían deber a la propia fuerza toda su elevación moral, se sustituye en Filón por la consciencia humilde de ser totalmente dependiente de la gracia divina. Surge aquí una diferencia profunda que separaba a la consciencia cristiana de la pagana, y que hacía ver a los cristianos en la *humildad* una virtud particularmente valiosa”⁴.

B) *Séneca*. Nace en Córdoba, en Hispania, en el año 3, y muere en Roma en el 65. Entre sus obras filosóficas, ha destacado a través de los siglos por sus *Cartas a Lucilio*, aunque redacta también una serie de *Quaestiones naturales*. Desde el punto de vista histórico, se sitúa en el marco de la filosofía estoica, aun cuando se separa de los modelos griegos tradicionales y originarios. En asuntos de carácter cosmológico y metafísico, Séneca mantiene la doctrina estoica de la Providencia que gobierna todas las cosas que aparece desde el fundador Zenón de Citio.

Entre muchas cosas, este filósofo considera que el alma tiene ciertos males que la filosofía puede ayudar a curar: “Rectamente decimos nosotros: «si cultivas la filosofía, me alegro». Porque esto es, en definitiva, tener buena salud. Sin esto el alma está enferma; hasta el cuerpo, por grandes energías que posea, no está vigoroso si no es a la manera de los furiosos y frenéticos. Así, pues, cultiva principalmente esta salud, y en segundo lugar la del cuerpo, que no te costará gran esfuerzo si deseas encontrarte bien”⁵. Séneca propone, entre otras cosas, que la salvación humana tiene carácter fundamentalmente moral, es decir, es de carácter racional, y, en consecuencia, cada uno tiene en sus propias fuerzas, en sus propias energías, la capacidad para hacer el bien y perfeccionarse. El esfuerzo por alcanzarlo es de carácter individual y racional. Sin embargo, está lejos de ser ateo; por el contrario, se aprecia en él un espíritu profundamente religioso, pues estima que, con la muerte, el hombre se adentra hacia lo infinito en una especie de regreso del alma hacia el ser del que ha venido. Así pues, sí existe la Divinidad, o sea, algo superior al hombre, pero no propone una unión mística con Dios, como sostendría san Pablo. Pero en lo que sí hay cierta coincidencia es en

⁴ Messer, Augusto, *Filosofía antigua y medieval*, cit., p. 209.

⁵ Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, II, 15, 1-2.

la tesis de la igualdad entre los hombres. Suele atribuirse sobre todo al cristianismo la propuesta de que hay una igualdad esencial entre los seres humanos; esto no deja de ser verdad, pero también Séneca, contemporáneamente, afirma algo semejante. Dice que no hay diferencia esencial entre el hombre libre y el esclavo, y esto se debe a que todos los seres humanos tienen cierta unidad: pertenecen a al cuerpo universal de la naturaleza que les brinda un mismo origen y dirigiéndolos hacia el mismo fin. El siguiente pasaje de la epístola 95 a Lucilio da muestra de esto: “¿cómo hay que tratar a los hombres? ¿Qué debemos hacer? ¿Qué preceptos damos? ¿No derramar sangre humana? ¡Bien poco es no hacer daño a quien debemos favorecer! Gran mérito supone, sin duda, que un hombre sea afable con otro hombre. ¿Le preceptuamos que alargue la mano al naufrago, que indique el camino al que se ha extraviado, que comparta el pan con el hambriento? ¿Por qué voy a enumerar todo cuanto hay que hacer y evitar? Puedo enseñarle en pocas palabras esta norma que regula los deberes humanos: todo esto que ves que incluye las cosas divinas y las humanas es unidad: somos miembros de un gran cuerpo. La naturaleza nos ha constituido parientes al engendramos de los mismos elementos y para un mismo fin; ella nos infundió el amor mutuo y nos hizo sociables. Ella estableció la equidad y la justicia; por decreto suyo es mayor desgracia dañar que ser dañado; por mandato suyo las manos han de estar dispuestas a ayudar. Esté siempre en nuestro corazón y en nuestra boca aquel verso: hombre soy y nada de lo humano lo considero ajeno a mí”⁶.

Asimismo, los hombres son iguales en cuanto poseen idéntica libertad del alma: se trata de la libertad para querer, que nadie puede suplir en otro. También propugna el amor universal, pues todos provienen de la misma *natura*: esto permite al estoicismo una mayor apertura, es decir, se abre a cuestiones y motivos más humanos e íntimos; existe una genuina preocupación por el individuo, que se consolida en el siglo siguiente. En realidad, esta posición parece ser un desarrollo histórico del cosmopolitismo estoico. En cuestiones de moral, el precepto.

⁶ Ibid., XV, 95, 51-53.

CAPÍTULO X SIGLO II D. C.

Desde el punto de vista político, el Imperio Romano mantiene su vigencia. Se trata de un Imperio eficiente de manera eminente, semejante a una maquinaria que funciona con precisión. Durante el gobierno del emperador Trajano, el Imperio mantiene su fuerza expansiva. Pero simultáneamente se promueve al interior del Imperio la extensión de la ciudadanía romana a todos los hombres libres, independientemente de su proveniencia. Aun cuando se mantiene alguna persecución contra los cristianos, en términos generales se mantiene la tranquilidad general. Es verdad que los límites del Imperio están expuestos, como en todo momento, especialmente en las fronteras gala y germánica, pero existe relativa calma. El cristianismo, por su parte, mantiene también su expansión, no nada más entre las clases agrícolas y campesinas, como en el siglo anterior, sino que también empieza a impregnar el ambiente intelectual; en efecto, algunos intelectuales se convierten en cristianos, así como otros más pertenecientes a las clases política y militar. Contemporáneamente, sin embargo, se manifiestan otras expresiones religiosas, sobre todo de carácter místico y mágico, y que muchas veces entroncan con el cristianismo: se trata de la gnosis, es decir, del gnosticismo. Efectivamente, el gnosticismo es de gran importancia para comprender, en su desarrollo histórico, la historia de la filosofía y del cristianismo. Por ejemplo, en el caso del cristianismo, algunos dogmas se delinean con mayor robustez gracias al enfrentamiento que se mantiene con los gnósticos. El siglo II es un periodo en donde se despliega enormemente el interés por los asuntos religiosos. Ejemplo de esto último es el Evangelio de san Juan: efectivamente, aunque de finales del siglo I, su influencia deviene mayúscula ya en el II: retoma elementos explícitamente de la filosofía, sobre todo la tesis del Verbo, muy trabajada por los estoicos y Filón Alejandrino. San Juan explícitamente explica la irrupción de Cristo en la historia y su centralidad en ella llamándolo Verbo de Dios. El Evangelio de san Juan tiene en claro que es menester destacar dos cosas: la primera, que Cristo es hijo de Dios y que es consubstancial al Padre; y, en segundo lugar, que es el Mesías y, por ende, tiene una misión o una vocación.

A) *Gnosticismo*. Durante este siglo, los diversos movimientos gnósticos alcanzan su punto culminante. Entre los distintos gnósticos se cuentan Valentín, Basílides, Carpócrates, Cerintus, Saturnino y Marción. La idea nuclear de los gnósticos es que la salvación está reservada exclusivamente a los iniciados en sus doctrinas, que tienen carácter esotérico. En otro orden, este conocimiento conduce, a la postre, a la salvación. El hombre común, es decir, el no iniciado, puede conocer las doctrinas exotéricas; es preciso, según el gnosticismo, profundizar e iniciarse en algunas doctrinas que no son para la mayoría, sino exclusivas de unos cuantos, de guisa que profundizan en la fe a través de ellos. Esto después tiene cierta resonancia en algunos importantes filósofos cristianos, como Clemente de Alejandría. Algunos pensadores cristianos, en efecto, estiman que este esquema es válido: la salvación se da al profundizar en la fe.

Ahora bien, este conocimiento esotérico proviene de lo alto y se transmite a través de alguna revelación que tiene carácter místico. Este conocimiento ilumina a los adeptos de estas doctrinas y, mediante grados, profundizan en él, alcanzando rangos elevados. Es común a las doctrinas gnósticas el elemento místico y que Dios o el Principio permanece fundamentalmente desconocido: es inagotable e inabarcable; efectivamente, nunca se agota el conocimiento de Dios y no es posible atribuirle cualidades positivas: a lo sumo puede conocerse a través de negaciones, lo cual numerosas corrientes retoman en lo sucesivo mediante la teología negativa. Para decir algo de Dios, hay que negarle imperfecciones, porque Él no tiene nada en común con las realidades caducas del mundo sensible; Dios es una realidad distinta radicalmente y no puede equipararse a las realidades finitas; por ello, debe distinguirse nítidamente el Principio o Dios, de otras realidades, incluidas algunas inteligibles, como el Demiurgo. Para los gnósticos, Dios está separado totalmente de la materia.

El origen del cosmos se explica mediante una degradación progresiva del Principio. El principio, que es el Dios invisible, se mantiene incólume siempre y definitivamente. A partir de Él, en una escalada degradante, se produce el cosmos. Se trata de una degradación en cuanto el Principio es trascendente, totalmente otro y no puede compararse con las realidades finitas; en consecuencia, las realidades finitas son una degradación del principio. El mayor crítico del gnosticismo en la Antigüedad es san Ireneo de Lyon, quien carga contra los diversos movimientos gnósticos en su *Contra haereses*. Gracias a este último, entre otras fuentes, se conoce *grosso modo* el contenido doctrinal del gnosticismo. La degradación tiene un primer momento en el Pléroma, que es como una especie de plenitud de realidad di-

vina y, a partir de ahí, tienen su origen otras entidades. En efecto, en el Pléroma hay Eones, una especie de ángeles o criaturas espirituales que lo pueblan, y es a partir de ellos que se deriva eventualmente el cosmos sensible.

El resto de los entes se producen por la degeneración o degradación del Pléroma. El ser humano padece también los efectos de la degradación y esto se aprecia en su unión con la materia, cuyo principio no es Dios. En efecto, es tradicional entre los gnósticos afirmar que la materia no tiene su origen en Dios, sino que es eterna, tesis que combatirán abiertamente los neoplatónicos y los cristianos. Ahora bien, el hombre tiene, para los gnósticos, un elemento espiritual, pero también posee el elemento material. Y puesto que las doctrinas gnósticas son doctrinas de salvación, estiman que esta última consiste en liberarse de la materia. El conocimiento que brindan los gnósticos es para que los iniciados logren dicha liberación. En efecto, la liberación se explica mediante el concepto de un Eón redentor, una criatura espiritual que viene a redimir al hombre. Este Eón es una especie de intermediario divino entre el mundo espiritual y el mundo material en el que está inmerso el hombre, y tiene la figura de un profeta que es capaz de luchar contra el mal.

Las diferencias entre el pensamiento griego y estas tesis consisten básicamente en lo siguiente: los griegos plantean, en general, un universo ordenado con sus propias leyes y racionalidad, como se advierte ya en las elucubraciones de los jonios. Los gnósticos, por el contrario, ven el cosmos como una realidad decaída, degradante y que, además, de la que es preciso huir. En efecto, la diferencia fundamental entre la cosmovisión de los griegos, que ven en el cosmos cierta autosuficiencia, con la otra visión que ve la realidad como la decadencia y que requiere reivindicarse, se aprecia, sobre todo, en el campo moral. En efecto, en este ámbito tiene repercusiones enormes: la primera es que, en general, los gnósticos sostienen un rigorismo práctico. Buscan separar al hombre de lo sensible, rechazando, incluso, la generación, o sea, el matrimonio y el engendrar. Resulta conforme a sus enseñanzas mantener el celibato. La segunda consideración de carácter moral es el planteamiento del mundo sensible como indiferente desde este punto de vista, lo cual conduce a concebir la libertad sin ningún vínculo con la sensibilidad, como si la libertad actuará en abstracto. La afectividad moral queda totalmente anulada.

B) *Apologistas cristianos: san Justino*. En el ámbito estrictamente cristiano (pues algunos de los gnósticos lo son también ellos, como Valentín), son importantes en este tiempo los apologistas, que son quienes defienden la fe de los ataques paganos; en otras palabras, los apologistas son quienes

defienden la predicación de Jesús en los ambientes culturales y filosóficos del siglo II. Muchos tenían formación de filósofos, como es el caso de san Justino. En efecto, él promueve los estudios filosóficos entre quienes quieren formarse como cristianos; es preciso saber dialéctica, lógica, para discutir con quienes no admiten la fe cristiana. Justino vive entre los años 100 y 163, y su obra más famosa es la defensa cristiana frente a los griegos que lleva por título *Apología*. Puede advertirse que está muy familiarizado con algunos diálogos de Platón y conoce las doctrinas estoicas y pitagóricas. Utiliza el concepto de *logos* para vincular el cristianismo con la filosofía, y sostiene que el Verbo se ha encarnado en Jesús y, de esta manera, se ha revelado Dios a los hombres. La encarnación del Verbo signa la plenitud de los tiempos porque Dios se ha ido revelando a través de la historia y lo hace de manera plena en Jesucristo. En efecto, antes de Él, Dios se ha revelado de manera parcial a los hombres. Ejemplo de esto es que las naciones antiguas conocen la distinción entre el bien y el mal; para Justino, tal distinción la ha colocado Dios en los corazones previo a la revelación definitiva.

Piensa también que la verdad, en cuanto los contenidos doctrinales, tiene sus preliminares en Sócrates y Platón, de manera que, en el pensamiento griego, ya aparecen muchas verdades que después, con la revelación total en la plenitud de los tiempos, se aprecian como patrimonio del cristianismo. En el cristianismo aparecen en plenitud estas verdades esparcidas en el pensamiento griego. Lo que debe hacer el filósofo cristiano es recuperar estos elementos de verdad para verlos en el marco de la Verdad revelada con plenitud. La tesis definitiva de estos apologistas es que el pensamiento cristiano puede servirse de la filosofía griega y helenística para clarificar sus propias doctrinas. Discípulo de san Justino es Taciano, de quien se conserva su *Discurso a los griegos*, a quienes ataca fuertemente, a diferencia de lo efectuado por su maestro. Cabe mencionar, por último, a Atenágoras, quien defiende al cristianismo frente a los emperadores Marco Aurelio y Cómodo¹.

C) *Platónicos medios: Plutarco y Apuleyo*. El platonismo medio es el nombre que actualmente recibe el movimiento filosófico de renovación del pensamiento de Platón efectuado desde el siglo I a. C., hasta la aparición del neoplatonismo. Aun cuando algunos otros autores anteriores se clasifican doctrinalmente en este grupo de autores, pues se alimentan de la misma finalidad, es en el siglo II d. C. donde se consolidan algunas de sus doctrinas y preparan, así, al neoplatonismo del siglo siguiente. Hay fundamentalmente

¹ Cf. Vargas, Samuel, *Historia de las doctrinas filosóficas*, cit., p. 168.

dos autores importantes de este tiempo en los que se ve la influencia de la gnosis que se entremezcla con las doctrinas platónicas: Plutarco y Apuleyo.

Plutarco vive del 46 al 125, y conoce ya el cristianismo y las corrientes gnósticas. Al conocer diferentes corrientes religiosas, Plutarco se esfuerza por hacerlas converger con la filosofía helenística, especialmente con el platonismo (en este caso, medio). El punto central es que pretende restaurar la religiosidad griega, sobre todo frente a otras doctrinas religiosas más de carácter místico. La tesis estriba en sostener que es necesario volver a impulsar la religión, y lo hace enfrentándose al estoicismo y al epicureísmo. Para él, la cultura griega se encuentra en franca desventaja en el período helenístico e imperial. En efecto, las otras religiones, además del enorme cultivo de la magia y las doctrinas esotéricas, han dejado a la religiosidad griega postrada. De ahí su insistencia en retornar a la religiosidad griega a través de la filosofía y, especialmente, a través del platonismo. Piensa que el platonismo puede eventualmente reconectar con la religión helénica. Es sobresaliente, en temas de contenido, la admisión, de parte de Plutarco, de los demonios, que para él son los entes intermedios entre Dios y el hombre.

En una línea análoga se mueve Apuleyo, pero él apuesta más bien por una tradición teúrgica y mágica. Piensa en la adivinación, en los milagros que se pueden obtener a través de la magia, pues esta última es una especie de técnica que permite someter a las fuerzas naturales. Lo más interesante de la filosofía de Apuleyo se contiene en su texto *De Platone*. Aparecen delineados muy bien que los principios de Platón que sostienen los platónicos medios, a saber, las Ideas, el Demiurgo y la materia. Otros autores siguen una senda análoga, como Alcínoo, autor del importante *Didaskalikós*.

También es importante hacer mención de Numenio, que, en cierta medida, permite establecer un puente de unión entre el platonismo medio y el neoplatonismo del siglo III. La metafísica numeniana sostiene tres Dioses, pero el primero de ellos se encuentra totalmente separado del resto, es decir, es trascendente; los dos restantes son derivación suya. En efecto, concibe que el Dios primero es como una especie de isla y hay un océano de distancia entre las derivaciones y Él. Numenio apunta claramente hacia un principio único de la realidad, principio del cual se deriva el resto. En este sentido, el principio henológico resplandece plenamente en estos autores, y se ve todavía con mayor nitidez en los neoplatónicos.

D) *Epicteto*. Durante este mismo siglo alcanza su plenitud el estoicismo. Las dos figuras preminentes de este periodo son Epicteto y Marco Aurelio; en efecto, son las cumbres de la especulación estoica, única corriente de este siglo que no se abandona al misticismo. Se considera que Epicteto nace en

el año 55 y muere en el 135. Por ciertas vicisitudes, se encuentra como esclavo en Roma. Tiempo después adquiere su liberación y se dedica a la enseñanza; funda alguna escuela en Epiro y uno de sus discípulos, de nombre Arriano, es a quien se le debe el conocimiento de las doctrinas de este filósofo. En la actualidad se cuentan dos obras de Epicteto, a saber, *Manual* y *Discursos*. El estoicismo de Epicteto es mucho más fiel a las fuentes griegas de lo que había sido en el siglo precedente, es decir, que lo que sucede, por ejemplo, en el caso de Séneca. Se puede caracterizar su estoicismo como cínico. En efecto, las cosas que están sometidas a la potestad propia, se debe a que el hombre tiene libertad; las acciones libres, estrictamente hablando, nadie puede mandarlas ni impedir las, más que uno mismo; en consecuencia, para ser feliz, se requiere que el individuo se dedique únicamente a las cosas que están en su poder, es decir, que cultive exclusivamente sus actos libres. Los seres humanos se turban no tanto por las cosas, sino por las opiniones que tienen sobre las cosas. Por ende, está en cada uno el poder para ser feliz o infeliz.

También sugiere, como buen estoico, y como buen cínico, la separación de las cosas materiales, esto es, de las cosas externas. El hombre sabio se dedica al cultivo de sus deseos y a su propio interior. Es estoica la tesis de que el curso de las cosas tiene un orden proveniente de Dios, que es la Providencia; en consecuencia, puesto que la Providencia no depende de uno mismo, es menester, si se quiere ser feliz, aceptarla sin dilación alguna. En relación al tema antropológico, sostiene lo que tradicionalmente han mantenido estas teorías, a saber, que el hombre es un compuesto de alma y cuerpo, pero que la parte racional es de cuño distinto, o sea, divina. Por último, Epicteto sostiene que el ser humano debe vivir de acuerdo con la razón, esto es, de acuerdo con la naturaleza, y que el genuino comportamiento religioso consiste en la firmeza de ánimo al momento de vivir de acuerdo con la razón y no en la unión mística con Dios, ni tampoco en abandonarse a la fe, sino sólo en vivir de acuerdo con la razón.

E) *Marco Aurelio*. Vive entre los años 121 y 180 (año que coincide con el término de la conocida *Pax Romana*). La obra por la que se recuerda, además de por ser Emperador, lleva hoy en día el título de *Meditaciones*. Son un conjunto de doce libros sin organización sistemática, pero que muestran el punto al que ha llegado la filosofía estoica en su largo recorrido histórico. El texto está escrito en frases, muchas de las cuales son aforismos y que, por tanto, requieren una exégesis. Por ejemplo, para Marco Aurelio, todo está vinculado entre sí. El mundo, en realidad, no sólo está constituido por las partes vinculantes, sino por Dios. En efecto, Dios está difundido en

el universo, esto es, es inmanente al universo. Otras corrientes filosóficas de su tiempo, por el contrario, aseveran que Dios es trascendente. Pero, para el estoicismo, todos los entes son como miembros de un cuerpo único, como sucede en el caso del cuerpo humano y, a su vez, todo individuo humano pertenece a otro conglomerado más amplio, a saber, la humanidad, y esta última, a la postre, es parte del universo. El conjunto de los entes racionales constituye la unidad de la humanidad, del cual cada uno es miembro, es decir, no está aparte, y el vínculo se refuerza por la *ratio*. Por ello, preciso es vivir de acuerdo con la naturaleza, que es sinónimo de razón universal, y esta última equivale a la Providencia. En efecto, Dios es Providencia, es la razón de todas las cosas, por lo cual, cuando el agente racional dispone de cada cosa de acuerdo con el orden óptimo, efectúa el bien; quien se enfrenta a la Providencia es, más bien, un insensato: le falta razón, pues la razón universal es más grande y amplia o más que la razón individual. Por ende, sería insensato, falta de buen sentido, enfrentarse a la razón universal. La razón individual se debe ajustar a la razón universal. Hay solo una razón universal, hay solo un Dios; no hay, pues, muchas razones compitiendo entre sí. De lo contrario se caería en otro sistema, como el de los epicúreos, en cuanto el átomo es un principio, o el maniqueísmo que estima, al menos, dos principios, etcétera.

En el campo antropológico, Marco Aurelio es importante para comprender los últimos desarrollos del estoicismo. Mientras que la Estoa ha distinguido clásicamente entre alma y cuerpo, pero hace de aquélla algo todavía material, Marco Aurelio distingue entre cuerpo, alma (que es el *pneuma*) y el intelecto o mente (*nous*). “Y mientras la Estoa identificaba lo hegemónico o principio director del hombre con la parte más alta del alma, Marco Aurelio lo pone fuera del alma y lo identifica con el *nous*, con el intelecto”². En un texto particularmente nítido, Marco Aurelio expresa: “Tres son las cosas que integran tu composición: cuerpo, hálito vital, inteligencia. De éstas, dos te pertenecen, en la medida en que debes ocuparte de ellas. Y sólo la tercera es propiamente tuya. Caso de que tú apartes de ti mismo, esto es, de tu pensamiento, cuanto otros hacen o dicen, o cuanto tú mismo hiciste o dijiste y cuanto como futuro te turba y cuanto, sin posibilidad de elección, está vinculado al cuerpo que te rodea o a tu hálito connatural, y todo cuanto el torbellino que fluye desde el exterior voltea, de manera que tu fuerza intelectual, liberada del destino, pura, sin ataduras pueda vivir practicando por sí misma la justicia, aceptando los acontecimientos y profesando la verdad; si tú, repito, separas de este guía interior todo lo que depende de la pasión,

² Reale, Giovanni, *Storia della filosofia greca e romana*, cit., p. 1725.

lo futuro y lo pasado, y te haces a ti mismo, como Empédocles «una esfera redonda, ufana de su estable redondez» y te ocupas en vivir exclusivamente lo que vives, a saber, el presente, podrás al menos vivir el resto de tu vida hasta la muerte, sin turbación, benévolo y propicio con tu divinidad interior”³.

El *nous*, que es lo que constituye al verdadero yo, ha sido expresado con la feliz metáfora de la “ciudadela interior”, esto es, la parte más elevada del alma y que funge como refugio en la interioridad (tema que proviene del platonismo medio y es trabajado profusamente por el neoplatonismo, por ejemplo, de Plotino). Dice Marco Aurelio: “En ninguna parte un hombre se retira con mayor tranquilidad y más calma que en su propia alma; sobre todo aquel que posee en su interior tales bienes, que si se inclina hacia ellos, de inmediato consigue una tranquilidad total. Y denomino tranquilidad única y exclusivamente al buen orden”⁴. A partir de este mismo texto, explica Reale: “Lo hegemónico –esto es, el alma intelectual— que es nuestro Demon, es invencible, si quiere. Nada lo puede obstaculizar, nada lo puede plegar, nada lo puede golpear, ni fuego, ni fierro, ni violencia cualquiera, si no quiere. Sólo el juicio que él da sobre las cosas, puede golpearlo; pero, entonces, no son las cosas lo que lo afligen, sino las falsas opiniones que ha producido. Mantenido recto e incorrupto, el *nous* es el refugio que da al hombre la paz absoluta”⁵.

La vida moral tiene mucha importancia para el estoicismo imperial. Puesto que todos los hombres están conglomerados en el universo de la humanidad, es un principio de carácter ético amar al resto de los humanos, al resto de los entes, pero el estoicismo no sostiene una visión de tipo místico o religioso, sino que se trata de un mandato racional. Escribe en las *Meditaciones*: “cada ser tiende hacia el fin por el cual ha sido constituido y en virtud del cual ha sido constituido. Y donde está el fin, allí también el interés y el bien de cada uno se encuentra. Naturalmente, el bien de un ser racional es la comunidad”⁶. Puede decirse que la razón misma manda ajustarse a las cosas, y aunque un individuo sea esclavo, no guarda ninguna diferencia, simplemente su condición de sometimiento jurídico le limita bajo ciertos respectos. “La perfección moral consiste en esto: en pasar cada día como si fuera el último, sin convulsiones, sin entorpecimientos, sin hipocresías”⁷.

³ Marco Aurelio, *Meditaciones*, XII, 3.

⁴ *Ibid.*, IV, 3.

⁵ Reale, Giovanni, *Storia della filosofia greca e romana*, cit., p. 1732.

⁶ Marco Aurelio, *Meditaciones*, V, 16.

⁷ *Ibid.*, VII, 69.

Con Marco Aurelio, el estoicismo cumple su ciclo histórico. En términos generales, el siglo II marca el fin del estoicismo como escuela filosófica, pero pervive en otras filosofías, como el neoplatonismo pagano o el neoplatonismo cristiano. En efecto, algunos de ellos abrevan de la filosofía estoica, pero no se cuenta ya con filósofos tan renombrados como Epicteto o Marco Aurelio. Hay que esperar al Renacimiento para observar algún brote, alguna floración estoica, así como de escuela epicúrea.

CAPÍTULO XI

SIGLO III D. C.

Se trata de un siglo con enormes aristas. En primer lugar, hay una crisis económica galopante que conduce a una devaluación de la moneda romana a la que se añaden sucesivas crisis de subsistencia, a consecuencia de la disminución de la producción agrícola. En segundo, se asiste a una inusitada inestabilidad política con sucesivos malos emperadores, lo cual termina por debilitar el poder central. En tercer lugar, lo anterior conduce o trae como consecuencia la incursión de los pueblos germánicos en territorio imperial, mientras que otros grupos étnicos presionan en las fronteras del Imperio con la intención de invadirlo igualmente. En cuarto, se asiste a una decadencia de la cultura clásica afectada por la disminución de los mecenazgos artísticos a causa de la crisis económica. Por último, pero no menos importante, el desarrollo del cristianismo dentro del Imperio, debido a la crisis de la religión tradicional romana propiciado por el sincretismo de creencias y su fusión con la religión romana (por ejemplo, el culto a Isis o el mitraísmo).

La crisis política se advierte particularmente en la colaboración entre el senado y el Emperador se va debilitando y toma fuerza la figura del ejército. Adquieren importancia los militares porque en las fronteras del Imperio comienza a resquebrajarse la unidad y algunas provincias buscan con afán independizarse. Hay algunos grupos bárbaros hostiles al Imperio (godos, sajones, francos) y, por ello, resulta que adquiere mayor importancia la milicia. Durante este siglo, en el que la *Pax Romana* ya no tiene la fuerza de antaño, algunas corrientes filosóficas y religiosas adquieren realce. Es el caso, por ejemplo, de la Escuela de Alejandría, encabezada por Clemente y Orígenes. Es el siglo de Plotino, quien consolida la senda neoplatónica, y de Sexto Empírico, quien lleva a un nuevo nivel al escepticismo.

En el campo religioso y esotérico, toma forma el hermetismo, en especial un grupo de textos que se atribuyen al legendario Hermes Trismegisto (*Corpus hermeticum*): son un conjunto de obras elaboradas probablemente en Alejandría por grupos filosóficos en los que domina el sincretismo religioso; se trata de textos de carácter esotérico, en los que se sostiene que el alma tiene un origen divino, como han sostenido los órficos y los pitagóricos, y se sostiene que el hombre que se encamina hacia la Unidad, es aquel que conduce su vida en correspondencia con lo más elevado, esto es, con el Principio. Actúa moralmente de acuerdo con ello, como cuando explica, con

enorme claridad: “aquellos que tienen su parte del don que procede de Dios, Tat, son inmortales más que mortales, si hemos de comparar sus acciones con las de los otros, pues han logrado captar con su propia mente todas las cosas: las de la tierra, las del cielo e incluso las que se hallan más allá del cielo. Al haberse elevado hasta tan alto, han visto el Bien y, tras haberlo visto, han empezado a considerar la estancia aquí abajo como una desgracia. De modo que desprecian todas las cosas corpóreas e incorpóreas, y se apresuran hacia el Único”¹.

Se cultivan, además, elementos de ocultismo, como se plasman en los *Oráculos caldeos*; se conforma la *Cábala* de los judíos, textos de inspiración mística bíblica y alegórica. La postura que maneja la *cábala* es que, más allá de la realidad cognoscible por la sola razón, hay otra realidad que sólo es accesible si se pasa por un proceso de iniciación ya trazado por la más remota antigüedad. Muchos de estos textos mantienen elementos de teúrgia, magia, etcétera. Por otra parte, es el siglo en que se funda el maniqueísmo. Mani, en efecto, vive entre el 205 y el 274. Su idea central es que existen dos principios que constituyen el universo. El principio llamado Ormuzd, principio que representan lo bueno o el bien, y el otro principio que es opuesto, llamado Ahriman, que representa al mal. Según Mani, estos dos principios luchan y enfrentan; de dicha lucha se produce el mundo. Para él, el hombre se encuentra entreverado en lucha entre el bien y el mal, en la que el bien se erige, a la postre, con la victoria. El maniqueísmo sostiene un dualismo originario y se enfrenta, por ejemplo, en el plano teórico, al estoicismo, para el cual solamente hay una razón universal.

A) *Clemente de Alejandría*. En la Escuela de Alejandría se encuentra una sistematización de la filosofía cristiana que abreva de los modelos de la filosofía religiosa. Por supuesto que ya hay un cierto trayecto marcado por los apologistas y por los críticos del gnosticismo pagano, como san Ireneo de Lyon; san Hipólito continúa esta tradición con su *Refutatio omnium haeresum*, que circula ya a inicios del siglo III. Tertuliano, crítico de la filosofía, indica una senda que no habrá de ser muy transitada por sus correligionarios, pues, para él, la filosofía es fuente de errores; por tanto, el cristianismo no requiere de la filosofía. Pero la mayor parte de los pensadores cristianos sí hacen uso de la filosofía, y la Escuela de Alejandría es un ejemplo preclaro: Clemente, quien vive del 160 al 215, escribe un *Protréptico* que invita a los griegos a la filosofía cristiana; publica un *Pedagogo*, de gran influencia, y unos *Strómata*, que se han vuelto fuente importante para conocer la filosofía

¹ *Corpus hermeticum*, IV, 5.

anterior a él. Conoce y retoma a Platón para elaborar la relación entre fe cristiana y filosofía, pues otras doctrinas filosóficas, como las naturalistas, de Tales a Empédocles, y de los ateos, no conducen a afianzar dicho vínculo². La filosofía de Platón, en cambio, permite advertir que hay acercamientos entre la razón y la fe, sobre todo el Platón del *Timeo*: reconoce, pues, que hay un solo Dios y que no nace ni muere; cuando los hombres expresan la verdad, lo hacen porque están inspirados por Dios, y Platón es muestra de ello. Pero la fe, por sí sola, requiere de profundización. En efecto, la fe se puede consolidar por el conocimiento, *a fide ad cognitionem*, reza su intención; la fe no debe circunscribirse a creer, sino que la creencia debe permitir conocer con mayor profundidad. Por ello, se habla de una gnosis cristiana. Sobre las postrimerías, sostiene una tesis que va tener relativo éxito, aunque no se sabe a ciencia cierta si se trata de una hipótesis o una aseveración; en efecto, asegura que en la vida futura un fuego inteligente conducirá a los malvados a arrepentirse de sus culpas y, en consecuencia, no habrá dañados eternos, esto es, no habrá condenados eternamente, sino que todos eventualmente se salvarán³. Aquí se encuentra un guiño al neoplatonismo, pues todo, para estos últimos, debe volver a la unidad originaria de manera necesaria.

B) *Orígenes de Alejandría*. Considerado como el primer gran filósofo y teólogo del cristianismo, Orígenes es originario de Alejandría, en cuya Escuela se forma bajo la dirección de Clemente. Tiene enormes influencias platónicas y algunas semejanzas con el neoplatonismo, que es contemporáneo a su doctrina; tiene también influencia estoica y, en menor medida, aristotélica. Su obra más importante lleva por título *Sobre los principios*, pero escribe muchas más, entre ellas una *Refutación a Celso* y comentarios numerosos a los libros de la Escritura. También recomienda el martirio, pues su propio padre, Leónides, muere así. Orígenes es el gran maestro de la alegoría. Las imágenes que logra plasmar Orígenes son impresionantes. Como redacta Vargas, “Es gloria de este insigne filósofo haber completado las enseñanzas de su maestro Clemente de Alejandría sobre problemas de gran significado filosófico y teológico. Tal es la *trascendencia divina* en oposición al panteísmo monista: la *creación* del universo, por un acto libre del querer divino, en oposición al dualismo que al respecto enseñaran Platón, Aristóteles, estoicos y neoplatónicos; la *libertad moral*, en contra del determinismo

² Cf. Dal Pra, Mario, *Sommario di storia della filosofia*, t. I, cit., p. 190.

³ Cf. *Ibid.*, p. 191.

de los gnósticos y estoicos”⁴. Como puede apreciarse, la amplitud de miras de Orígenes lo vuelven imprescindible en el escenario de la filosofía antigua, específicamente como filósofo cristiano. Pero las doctrinas que asume de la filosofía griega son sometidas a fuerte crítica por Orígenes. Un excelente resumen lo ofrece Claudio Moreschini en estas líneas: “Orígenes, en efecto, al igual que Clemente, subraya a menudo su insuficiencia, aunque admite que coincide en algunos puntos con la doctrina cristiana. Sobre la base de la doctrina revelada, no duda en criticar a los filósofos, incluso al propio Platón. Los filósofos que critica son los condenados por la tradición: más dura, como ya en Clemente, es la crítica dirigida a los epicúreos, a causa de su moral hedonista, la física atomista y la negación de la Providencia divina. Lo mismo puede decirse de Aristóteles, que había argumentado -según una tradición posterior sobre él- que la Providencia divina no se extiende hasta el mundo sublunar, sino que se limita a regular el movimiento perfecto de los cuerpos celestes; además, Orígenes reprocha a Aristóteles la doctrina de la distinción de los bienes en bienes del alma (las virtudes), bienes del cuerpo (salud y belleza) y bienes externos (riquezas y honores). Asimismo, los estoicos son reprobables por su materialismo en teología y cosmología, aunque su moral muestre motivos aceptables, que son comunes al cristianismo; inaceptable, por último, es su doctrina del destino, que destruye el libre albedrío del hombre”⁵.

En otros temas doctrinales, para los cristianos resulta crucial o central la caridad, que es entendida tanto como virtud infusa como por la búsqueda del bien por sí mismo y no en razón de algo más. En efecto, “Los cristianos subrayaron que su caridad era superior y diferente a la *evergesis* clásica porque ésta, a su parecer, perseguía la admiración colectiva plasmada en estatuas, inscripciones y asientos para el benefactor”⁶.

C) *Plotino*. El neoplatonismo proviene doctrinalmente del platonismo medio y del neopitagorismo, que muchas veces se entreveraron. Se piensa que el neoplatonismo surge gracias al pensamiento de Amonio Sakkas, quien nace en 175 y muere en 242, de quien se cuenta es un pagano convertido al cristianismo y que, a la postre, termina renunciando a esta última para regresar al paganismo. Entre sus discípulos se cuentan Orígenes, el pagano, y el filósofo Plotino (nacido en Licópolis en el año 204, y muerto en

⁴ Vargas, Samuel, *Historia de las doctrinas filosóficas*, cit., p. 170.

⁵ Moreschini, Claudio, *Storia del pensiero cristiano tardo-antigo*, Bompiani, Milán 2013, p. 369.

⁶ Ramírez, Miguel Ángel, *Un lugar en el cosmos. Reflexión del cristianismo y la filosofía en torno al mundo en los siglos II y III*, «Fortunatae», 40/2, 2024, p. 93.

el 270), quien resulta ser el representante más importante de este movimiento. Las cincuenta y cuatro obras de Plotino son editadas por su discípulo Porfirio, quien les da el nombre de *Enéadas*.

Todo ente, para Plotino, es por su unidad o forma, es decir, por el orden que armoniza sus partes y las hace converger al mismo fin⁷. Si el ente se divide, deja de existir. Ahora bien, ningún ente es de manera absoluta, sino que su unidad se deriva del Uno, que es el único que se basta a sí mismo. El Uno excluye toda multiplicidad y está más allá de lo existente y lo pensable. El Uno es todas las cosas, sin ser una de ellas; está más allá del ser y de toda categoría; en consecuencia, para Plotino, el Uno es el Absoluto. Aunque es Platón quien entreve esta tesis, Plotino es quien la desarrolla. Por ello, suele decirse que el filósofo de Licópolis es el pensador del Absoluto. Efectivamente, el Uno es el primero y todas las cosas se derivan de Él y, por ende, son secundarias en relación a Él. Además, como ya se entrevé en la *República* de Platón, este primero es el Bien; en consecuencia, el Uno es el Bien: se trata del Uno-Bien, en definitiva.

El Uno es inefable, y esta inefabilidad se debe a que es indefinible. Efectivamente, no se puede dar una determinación positiva de su esencia, sino que, a lo sumo, es posible hablar de Él en términos negativos (en términos apofáticos). Esto no significa que, aplicándole la preposición “hiper”, no pueda concebirse algo de lo que es Él, porque, en efecto es “hiper-Bien”, “Hiper-uno”, “Hiper-ser”. Se suele utilizar el nombre Uno para excluir la multiplicidad y para significar que está más allá de cualquier determinación; incluso puede afirmarse que se halla más allá del pensamiento. En verdad, para Plotino, el pensamiento implica la dualidad de lo pensante y lo pensado y, en consecuencia, encierra una dualidad originaria, pero el Uno está más allá de esta dualidad; en consecuencia, está más allá del pensamiento. Como se puede apreciar, Plotino sostiene una concepción mística del Absoluto que influye en el misticismo racionalista, por ejemplo, de Spinoza, o en el religioso que cualifica a la mística cristiana como teología negativa.

Lo más característico, sin embargo, de la metafísica de Plotino, es que el Uno es considerado actividad. Y la actividad significa que, necesariamente, produce algo fuera de sí. Es decir, no se queda estático, inmóvil, como muchas veces suele concebir Platón a las Ideas. Sin embargo, es cierto que, en el *Sofista*, Platón asevera que las Ideas tienen vida y movimiento. En Aristóteles también hay una concepción de este cuño sobre Dios, que es concebido como vida y actividad plenas. En Plotino, esta concepción evoluciona hasta alcanzar la posición de que el Uno es actividad generadora. En este

⁷ Cf. Sciacca, Michele F., *La filosofía nel suo sviluppo storico*, t. I, cit., pp. 138-145.

sentido, el Uno es el origen de todo, o sea, produce todas las cosas, aunque permanece en sí mismo de manera inmóvil e inmutable.

Ahora bien, Plotino se sirve del concepto procesión (*próodos*) para hablar de la actividad del Uno. No se trata estrictamente hablando de creación, como lo hace la filosofía cristiana, sino que se asemeja más bien a la “emanación”. Sin embargo, aunque se trata de una emanación, no se confunde la fuente o lo generante con el resultado o lo generado. Es cierto que la emanación que proviene del Uno puede caracterizarse como una necesidad racional. En este sentido, es preciso que todos los entes sigan unos a otros en un proceso eterno. Aún con todo, Plotino sostiene la noción de libertad, que caracteriza de manera primordial al Uno mismo, pero hay que comprender que la libertad coincide en este sentido con la necesidad racional susodicha. Efectivamente, el Uno no puede ser o querer ser diverso de lo que es, y en este sentido su libertad estriba en el hecho de que nada puede impedirle ser lo que es y querer ser lo que es. Para utilizar una metáfora muy socorrida por Plotino mismo, hay que entender que el Uno es semejante al sol, es decir, a un centro luminoso que irradia sus rayos a los distintos entes, que no serían tales si no fuese porque son tocados por el rayo luminoso; pero conforme se alejan los entes de este núcleo, se van degradando las entidades, esto es, se alejan de la fuente y se sitúan en zonas menos luminosas, hasta que deja de alcanzarse la irradiación. Esta irradiación es equivalente a la emanación. Lo fundamental es que las cosas no son tales, si no son iluminadas por este rayo. Y es en estos intermedios en donde se encuentra la multiplicidad que llega hasta las postrimerías, a saber, hasta la materia, que es entendida por Plotino como el no-ser.

Ahora bien, las grandes emanaciones que indica Plotino son el Intelecto, el Alma y el mundo sensible. Pero son el Uno, el Intelecto (o Inteligencia) y el Alma las tres hipóstasis o modos en que subsiste la realidad plena o ideal, y estas tres hipóstasis constituyen el mundo inteligible, mientras que las cosas que están constituidas por la materia forman el mundo sensible. La primera emanación o irradiación del Uno es el Intelecto, que ya no es el Uno porque incluye la dualidad originaria, es decir, la diferencia entre pensamiento y pensado, y conforma lo que tradicionalmente se conoce como las Ideas platónicas, que son concebidas por el Pensamiento. Se trata de las formas eternas y perfectas de las que deriva eventualmente el mundo sensible. Sin embargo, el Intelecto también es una cierta unidad, en cuanto las esencias, que son múltiples, forman un todo intuitivo con el acto del intelecto, que es la intelección. De hecho, los inteligibles no podrían darse sin la Inteligencia, y en este sentido son sus pensamientos. Ahora bien, Plotino subraya que la Inteligencia es intuitiva y no discursiva, como en el caso de

los hombres. Y puesto que es intuitiva, no pasa de un punto a otro, sino que de manera contemporánea es todo acto, es acto puro o “pensamiento del pensamiento”, como diría Aristóteles. Por tanto, la alteridad está subsumida en la unidad del Intelecto. Ahora bien, si algo distingue a Plotino de Platón es que, aunque ambos admiten la multiplicidad de las esencias, en Platón se restringen a lo universal, mientras que, en el caso de la Inteligencia plotiniana, existen también las Ideas particulares de cada cosa. Por ejemplo, en el caso de Platón todos los hombres sensibles son determinaciones de una sola Idea universal de hombre (el Hombre en sí), y esto no lo niega Plotino, sino que agrega que hay Idea de cada uno de los hombres individuales, además del Hombre universal. En este sentido, Plotino tiene mayor atención por cada persona individual y lo aleja en cierto modo del pensamiento griego clásico y se acerca a la visión cristiana del alma personal.

Del Intelecto irradia el Alma del mundo. El Alma es la irradiación exterior del Intelecto: observa al Intelecto y lo apresa en sí como reflejo de las Ideas y, además, observa contemporáneamente a la materia y le imprime las formas que recibe del intelecto: de aquí la tesis del *Dator formae*. El Alma es intermediaria entre la materia y el Intelecto, en suma. En cuanto tal, es la causa productiva de las cosas sensibles. Por eso, a veces Plotino subraya que el Alma puede ser considerada como Alma superior, que es la que se acerca al Intelecto y está eternamente satisfecha, pues recibe su iluminación, mientras que, por otro lado, el Alma inferior, aunque participa de la primera, produce eternamente las formas en la materia. La parte superior del Alma permanece inmóvil, mientras que la otra, procediendo, se aleja de ella y, por ende, no es igual a la primera. Por debajo del Alma se sitúa el mundo sensible, que es el grado más bajo de ser y que, además, se somete a las leyes temporales. En efecto, a diferencia de lo que acaece en el mundo inteligible, en el que reina la eternidad, el tiempo, que es su imagen, se extiende originalmente en el Alma inferior y se concreta en el mundo sensible. Algo semejante puede decirse sobre el espacio, que a diferencia de las esencias que hay en el intelecto, en donde una es transparente con relación a la otra, en lo sensible se diferencian irremediabilmente, puesto que se acercan al fondo tenebroso de la materia. Por último, el proceso de emanación llega aquí a su límite. Este límite es la materia indeterminada; por ello, es considerada, por Plotino, como ausencia de ser, como indeterminación total. La materia en cuanto tal no es cuerpo, ni es los cuerpos, ni tiene cualidades, sino que está privada de toda determinación y cualidad sensible. Es un principio de apariencia y no de realidad, y se asemeja a un espejo en el que se reflejan las formas inteligibles.

Lo característico de la filosofía neoplatónica, especialmente de la vertiente plotiniana, y que tiene un éxito enorme en la filosofía tardo-antigua, medieval y moderna, es que no se limita a describir el proceso de emanación o procesión que va de lo Uno a lo múltiple, sino que también subraya el proceso inverso, llamado conversión o *epistrophé*, que va de lo múltiple a lo Uno. En este sendero, la filosofía de Plotino subraya su carácter antropológico. Efectivamente, las almas individuales están contenidas en el Alma universal, que es reflejo de los espíritus individuales que constituyen el contenido del Intelecto y, en consecuencia, cada hombre es una esencia originaria, o sea, una Idea, un ente inteligible espiritual que se sitúa en el Intelecto. En cuanto al Alma, es un reflejo del alma universal y, así, es un principio que vivifica al cuerpo en la materia. Como subrayaría Aristóteles, el alma es la que da vida al cuerpo y de ella brota el cuerpo vivificado. Pero es preciso reconducir al alma a su origen divino, esto es, regresarla al Uno. Es necesario, como ha afirmado Platón, convencerla de su superioridad a la materia a la que, con frecuencia, se vincula. La filosofía tiene por meta despertar el deseo de volver a la Unidad⁸.

A través del proceso de la dialéctica que caracteriza a la filosofía platónica, el individuo es capaz de apreciar que el mundo sensible es apariencia y provisional. En este sentido, la filosofía ayuda a que el alma individual no olvide que se halla inmersa en lo cambiante y que, muchas veces, esto último la inclina a amar lo corpóreo, es decir, la imagen, la imitación de lo inteligible. Es característico de la antropología de Plotino sostener que el alma es la que contiene al cuerpo y no, como diría Aristóteles, el cuerpo el que contiene al alma. En este sentido, es tarea de la filosofía, y del filósofo en particular, esto es, de aquel que aspira a la sabiduría, liberarse de las ataduras sensibles para volver al Uno. El proceso de liberación o conversión del alma puede considerarse como un procedimiento de ascesis. El primer grado estriba en la disciplina de la vida sensible a través de las virtudes morales, específicamente de las virtudes cardinales, mediante las cuales el alma se purifica de las pasiones sensibles y busca asemejarse a Dios, como sostienen Platón y Aristóteles también. Esta purificación se dirige a la vida contemplativa, que es su verdadero fin. La filosofía cumple aquí un papel fundamental, pues permite advertir que lo inteligible se halla en lo sensible. Por ello, se puede servir de las cosas corpóreas bellas, por ejemplo, para elevarse a la Belleza, como sostiene Platón en el *Banquete*. De esta manera, el alma

⁸ Cf. Buganza, Jacob, *En busca de la unidad perdida: la ética de Plotino*, Torres, México 2024 (2a ed.), 285pp.

humana, en este segundo grado, percibe lo inteligible para alcanzar la pureza de la Idea. De esta guisa, el alma se eleva al Intelecto y la filosofía alcanza su tercer grado de conversión. Con la Inteligencia, el alma alcanza la contemplación intelectual pura o intuición inmediata, que es superior al conocimiento discursivo: de hecho, este último es tal en virtud de aquél. Por ello, sostiene Plotino, la vida del intelecto constituye la felicidad humana, ya que está por encima de las vicisitudes de las cosas exteriores y, así, se engancha en la eternidad. El último grado, que se halla por encima de la contemplación de lo inteligible, consiste en la unión con el Uno, a lo cual se denomina *éxtasis*, o sea, el salir de sí mismo y de cualquier determinación en la que se funde el objeto con el amor supremo, que es el Uno.

Desde una perspectiva mística, el éxtasis ya no es conocimiento, pues supera al pensamiento. Lo propio del éxtasis es el silencio. Se debe a la presencia inmediata de lo que está allende o por arriba del Pensamiento; de esta manera, por el alma se abandona a la ciencia y solamente se decanta por la actividad contemplativa y guarda silencio. Por ello, la contemplación suprema es inefable. El pensamiento es penetrado por el misterio y alcanza la tranquila soledad. Ya no razona, ya no observa las cosas bellas, deja de filosofar. Todo es superfluo cuando se alcanza este grado silencioso. Se trata, en definitiva, de un acto de unión suprema; por consiguiente, es un acto de amor supremo en el que la personalidad se desvanece y vuelve a entrar en el seno del Uno, como reza en las *Enéadas*: “la consecución del Bien es para los que suben hacia lo alto, para los que se han convertido y se despojan de las vestiduras que nos hemos puesto al bajar (como a los que suben hasta el sanctasanctorum de los templos les aguardan las purificaciones, los despojamientos de las vestiduras de antes y el subir desnudos), hasta que, pasando de largo en subida todo cuanto sea ajeno a Dios, vea uno por sí sólo a él solo, incontaminado, simple y puro, de quien todas las cosas están suspendidas, a quien todas miran, por quien existen y viven y piensan, pues es causa de vida, de inteligencia y de ser”⁹.

A partir de estas consideraciones, puede advertirse que la opinión de Mario dal Pra resulta fundada: “La de Plotino es la respuesta que la tradición de la filosofía helenística da a la general aspiración religiosa del mundo contemporáneo, dada fuera tanto de la religión cristiana como de la judía, así como de la gnosis. No debe creerse que Plotino haya estado fuera de los actos religiosos y las oraciones, evocaciones de espíritus, encantamientos mágicos, prácticas rituales; ciertamente, empero, concede a todo esto menor crédito de cuanto hubiesen logrado, antes de él, tanto las corrientes de la

⁹ Plotino, *Enéadas*, I, 6, 7, 1-12.

gnosis religiosa como algunos filósofos que se habían plegado al platonismo y al pitagorismo. En su síntesis revive sobre todo una parte relevante de la más alta especulación griega; al neoplatonismo se debe buena parte del influjo que el mismo platonismo ejercerá sobre la historia del pensamiento, y principalmente sobre la formación del mismo pensamiento cristiano”¹⁰. En efecto, las doctrinas plotinianas tienen gran influencia en la filosofía posterior, hasta la actualidad. Plotino es un pensador que contribuye enormemente en la configuración de la filosofía, desde san Agustín de Hipona y Proclo, pasando por su discípulo Pseudo Dionisio. Mediante el Areopagita y el Hiponense, actúa sobre filósofos de gran talla como Escoto Eriúgena, san Anselmo y santo Tomás de Aquino, pasando por su maestro san Alberto Magno. Discípulo de Plotino es Porfirio (232-304), el cual sintetiza la metafísica platónica con la lógica aristotélica y sostiene que la filosofía, como para Séneca, consiste en buscar la salud del alma. Discípulo de Porfirio es Jámblico, quien tiene mayores tendencias teológicas que el maestro. El emperador Juliano, llamado erróneamente el Apóstata, también es neoplatónico, y pretende atacar al cristianismo con las armas del paganismo. Jámblico y Juliano mueren durante en la década de los treinta del siglo IV.

D) *Sexto Empírico*. Se sabe que vive entre los siglos II y III d. C., específicamente en las postrimerías del primero e inicios del segundo. De profesión médico, es el más importante exponente del escepticismo tardo-antiguo. Así como en otros autores de la época, el ambiente religioso también está presente en él, pero con otras determinaciones. Sin duda, es el continuador de la escuela inaugurada por Pirrón. Tres son sus obras: *Esbozos pirronianos*, tratado básico sobre escepticismo; *Adversus dogmaticos*, que incluye cinco libros críticos sobre lógica, física y moral; y *Adversus mathematicos*, en el sentido tradicional del término, a saber, científicos, en donde critica la gramática, la retórica, la aritmética, la geometría, la astronomía y la música. Lo más sobresaliente de sus obras es que brinda organicidad al escepticismo, cosa que no es ajena a Enesidemo y Agripa. “La dirección escéptica se llama *investigativa* por la acción de investigar e indagar; *suspensiva* por la disposición de ánimo que, después de indagar, conserva respecto al objeto indagado, y *dubitativa* precisamente por dudar e investigar en torno a todo, como algunos afirman, o bien, por su irresolución a afirmar o negar, y *pirroniano* porque nos parece que Pirrón, mayor y más manifiestamente de quienes preceden, ha contribuido a dar cuerpo al escepticismo”¹¹.

¹⁰ Dal Pra, Mario, *Sommario di storia della filosofia*, t. I, cit., pp. 198-199.

¹¹ Sexto Empírico, *Schizzi pirroniani*, I, 3.

La posición fundamental de Sexto es la contraposición a toda forma de dogmatismo, que pretende el conocimiento absoluto, y reivindica la tesis gnoseológica del conocimiento perfectible y sujeto a revisión. Por tanto, sostiene la parcialidad del conocimiento y la continua apertura de la investigación. Admite, además, que, más allá de los datos inmediatos de los sentidos, el hombre obtiene nexos que no son inmediatamente presentes a ellos, pero que se adquieren mediante la repetición de los fenómenos observables. Rechaza, de los estoicos, los “signos indicativos”, que son los datos sensibles que revelan vínculos necesarios que escapan al ámbito de la experiencia. En física, niega que se pueda demostrar la existencia de Dios y que la vida deba conducirse de acuerdo con dogmas, sin negar la importancia de vivir de acuerdo con la costumbre y la ley. La consigna estriba en vivir pragmáticamente¹². En efecto, Sexto Empírico es un filósofo de la “vida ordinaria”, que es la otra cara de la moneda de la crítica al dogmatismo: “La vida ordinaria está regulada por la *naturaleza* y por una consecuente disciplina inmediata que se sustrae a todas las abstracciones dogmáticas. A ella se reclama no sólo aquella forma de conocimiento que se mantiene dentro del ámbito del fenómeno, sino también la vida práctica, tanto en la disciplina que ella deriva de las actitudes individuales, como de aquella que corresponde a la organización social de la costumbre y la tradición”¹³.

¹² Cf. Dal Pra, Mario, *Sommario di storia della filosofia*, t. I, cit., pp. 199-200.

¹³ Dal Pra, Mario, *Lo scetticismo greco*, t. II, Laterza, Roma — Bari 1975, p. 525.

CAPÍTULO XII SIGLO IV D. C.

Durante el siglo IV, se divide el Imperio romano entre Oriente y Occidente, es decir, entre Bizancio y Roma. Esta división tiene importantes resonancias culturales, pues en Oriente la ciudad de Constantinopla adquiere sus propios bríos, mientras que en Occidente se afianza la cultura latina. Ahora bien, mientras Diocleciano había mantenido una política contraria a la expansión del cristianismo, Constantino sigue la vía opuesta. En el edicto de Milán del 313, concede libertad a las comunidades cristianas y asume el propio Constantino profesión de fe, con lo cual se consolida la expansión del cristianismo en Europa.

También durante este siglo, el pensamiento cristiano experimenta una importante consolidación, concretada en la imponente especulación de grandes Padres de la Iglesia, como San Basilio de Cesarea, Gregorio de Nisa, Ambrosio de Milán y Gregorio Nacianceno. Aunque existen contrastes doctrinales dentro del cristianismo, el Concilio de Nicea intenta establecer las bases sólidas de la fe. Paralelamente, el pensamiento helénico ya no alcanza el nivel de Plotino; sin embargo, el neoplatonismo pagano sigue desarrollándose, destacando Jámblico, quien conecta esta teoría filosófica con las teorías pitagórico-caldeas y las prácticas teúrgicas de manera decisiva.

A) *Jámblico de Calcis*. Discípulo de Porfirio, vive entre el 250 y el 330; en Siria funda una escuela filosófica centrada en el neoplatonismo. Es conocido por escribir los textos *De vita pythagorica* y *De mysteriis Aegiptiorum*. El neoplatonismo de Plotino posee ya carácter religioso: en la de Jámblico, es todavía más marcada esta inspiración. “La figura del teúrgo en el pensamiento de Jámblico tiene una función de mediación entre el hombre y lo divino. Éste es concebido como el hombre sagrado que conserva la comunión entre dioses y hombres”¹. Para él, la verdadera unión teúrgica con los dioses no se logra sólo a través de la especulación filosófica; es necesario realizar obras inefables y actividades que trasciendan el pensamiento común, siendo estas acciones dignas de Dios. Los símbolos también juegan un papel importante en este proceso. Al igual que otros filósofos neoplatónicos, concibe la realidad como una emanación a partir de un Principio supremo,

¹ Hermoso, María J., *El filósofo y el teúrgo en el pensamiento de Jámblico: una metafísica del símbolo*, «Éndoxa. Series filosóficas», 35, 2015, p. 37.

y esta emanación está organizada jerárquicamente. Sin embargo, a diferencia de Plotino, quien simplifica esta estructura, Jámblico introduce varios grados intermedios entre el Uno y el mundo sensible. En estos niveles intermedios sitúa diversas divinidades del paganismo helénico, como dioses, demonios y fuerzas. Propone un movimiento ternario donde lo que procede y el acto de proceder se transforma en la fuente de la cual proceden. Así, las tríadas se multiplican más allá del Intelecto, el Alma y el mundo, con numerosas poblaciones entre ellas.

Jámblico, influenciado seguramente por el pitagorismo, integra una concepción esotérica y mágica de los números en su doctrina, que guarda semejanza con la de los “oráculos caldeos”. Considera que la elevación espiritual y la salvación provienen de la teúrgia, en contraposición con la sabiduría griega tradicional. Los misterios platónicos, a los que frecuentemente recurre, son considerados por Jámblico como fenómenos prodigiosos y arcanos que alimentan la fe popular en lo misterioso y enigmático, y de esta manera busca preservar los valores de la tradición filosófica. Pero se trata, como advierte Hermoso, de una religiosidad nada vulgar la que busca el filósofo de Calcis: “Jámblico, lejos de proponer una serie de prácticas cercanas a la magia vulgar para influir en la divinidad, propone mediaciones que faciliten el camino de apertura de la mirada del alma a su naturaleza primera. El *telos* de la filosofía platónica, la semejanza a lo divino, es seguido en todo momento por este pensador”². Treinta años después de su fallecimiento, el emperador Juliano intenta revivir el politeísmo inspirándose en el neoplatonismo y en Jámblico, particularmente. En sus escritos y política, Juliano pretende restaurar los antiguos cultos y su teología, pero su muerte en la campaña contra los persas impide completar su proyecto de renovación cultural y filosófica.

B) *Arrio*. La filosofía cristiana experimenta un notable desarrollo en el siglo IV con la fundación de la Escuela de Antioquía, que se centra en una interpretación literal e histórica de la Biblia, a diferencia de la Escuela de Alejandría, más especulativa. En Antioquía se formó Arrio, quien sostenía que el Verbo es la primera criatura y, en consecuencia, está subordinado al Padre. La idea de fondo es que, para él, es menester defender la naturaleza unitaria e indivisible de Dios, esto es, su simplicidad. Esta visión provoca en parte el Concilio de Nicea, celebrado en 325, donde se establece el símbolo niceno que afirmaba la divinidad de Cristo como consubstancial al Padre, con Atanasio como figura central del debate. Posteriormente, surge otra

² Hermoso, María J., *El filósofo y el teúrgo en el pensamiento de Jámblico*, cit. p. 45.

controversia sobre la naturaleza del Espíritu Santo, encabezada por Macedonio, patriarca de Constantinopla, niega su divinidad, al volverlo un servidor de Dios, análogo a los ángeles. El Concilio de Constantinopla, celebrado en 381, se opone a estas ideas, declarando que el Espíritu procede del Padre y debe ser glorificado junto al Padre y al Hijo. Estas discusiones reflejan un trasfondo filosófico sobre la noción de *ousía* o substancia, buscando aclarar que, aunque la Divinidad es una sola, existen tres hipóstasis o depositarios de Ella.

C) *Los filósofos cristianos capadocios*. El grupo de estudiosos de Capadocia, en Asia Menor, compuesto por los santos Basilio, Gregorio de Nisa y Gregorio Nacianceno, es conocido por su profundo conocimiento filosófico y especulativo, especialmente del neoplatonismo, así como de las obras de Platón, Aristóteles y los estoicos. Inspirados por Orígenes y la Escuela de Alejandría, estos pensadores buscan continuar su legado. Basilio de Cesarea, activo entre el 330 y el 379, se destaca por defender la doctrina del Concilio de Nicea y escribir obras notables como *In Hexaemeron*, donde interpreta los seis días de la creación bíblica con un enfoque filosófico-teológico profundo. Es un crítico vehemente de los arrianos, a quienes acusa de minimizar la divinidad de Dios al sugerir que no puede generar al Hijo con la misma perfección. Además, Basilio muestra un vasto conocimiento de las ciencias naturales, influenciado por el aristotelismo, y en el ámbito moral, sigue la filosofía cínico-estoica, reinterpretada a través de las enseñanzas bíblicas.

Destaca también la figura de Gregorio de Nacianzo, quien vive del 330 al 389, a quien se le deben muchas aclaraciones terminológicas de espesor específicamente teológico, pero cuya proveniencia es filosófica. En efecto, se le recuerda por aclarar que el significado de los términos griegos *ousía* e *hypóstasis* se pueden entender como “naturaleza” y “persona”, de guisa que, en el marco del problema trinitario, es posible sostener la unidad de la naturaleza divina (*ousía*) se distribuye en la trinidad de las personas (*hypóstasis*).

El más alto ingenio de los filósofos y teólogos capadocios es Gregorio de Nisa, hermano de Basilio, quien vive entre el 335 y el 394. Admira profundamente a Orígenes y en muchas de sus posiciones puede rastrearse el pensamiento del alejandrino. Sus textos más importantes son *De hominis opificio*, *Explicatio in hexaemeron*, *Dialogus de anima* y el diálogo *Contra fatum*, donde defiende la libertad frente a la influencia de los astros. En temas nitidamente filosóficos, el Niseno insiste en la incomprensibilidad de la esencia de Dios, que no puede expresarse por algún nombre, como también

afirma Orígenes, quien ya cultiva la teología negativa. Asegura que algunas almas pueden gozar de la iluminación de parte de Dios y alcanzar a conocerlo mejor que otras, pero esto no significa que el intelecto finito del hombre pueda comprender la infinitud de la naturaleza divina. Sigue la teoría platónica sobre la unidad del universal en relación al problema de los individuos y a sus elementos en común, y esto también le sirve para explicar la consubstancialidad de las personas divinas. A diferencia de Orígenes, no admite la tesis platónica de la preexistencia de las almas, pero afirma que la Idea arquetípica producida por Dios es anterior a la creación del hombre individual o concreto. En la Idea arquetípica no hay originalmente sexos, sino que la diferencia entre varón y mujer se debe a la corrupción y a la caída del hombre en el pecado. La resurrección de la muerte es concebida por Gregorio como un regreso a la naturaleza de su Arquetipo, y admite que en las postrimerías todas las almas se salvan, aunque no admite de su maestro Orígenes que haya, después de la muerte, una serie sucesiva de pruebas.

Otros Padres de la Iglesia de este periodo son san Juan Crisóstomo (344-407), san Ambrosio de Milán (340-397) y san Jerónimo (340-420). De san Juan Crisóstomo se recuerda su inspiración platónica y sus discursos religiosos; de san Ambrosio, se conoce su inspiración neoplatónica aplicada en sus sermones y la conversión de san Agustín; de san Jerónimo, la versión latina del texto canónico de la Biblia que lleva su nombre.

Cabe señalar, por último, la influencia de la época de Constantino, ya que marca un punto de inflexión no sólo en el Imperio, sino además en su contexto cultural y filosófico. En efecto, el cristianismo se convierte en religión dominante gracias a la adopción, de parte del Emperador, y convertirla en la religión oficial. De ello deriva un engrosamiento de la filosofía patristica, ya trazada por san Justino y los apologistas, por una parte, y la Escuela de Alejandría, por otra, con Clemente y Orígenes a la cabeza, y seguidos de cerca por los Padres capadocios. Finalmente, la adopción del cristianismo como religión del Imperio lleva de la mano una nueva filosofía oficial, cuyo eje vertebrador es la fe, la caridad y la vida después de la muerte, transformándose en una nueva filosofía de vida.

BIBLIOGRAFÍA

- Alesse, Francesca, *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, Bibliopolis, Nápoles 1994, 310pp.
- Armstrong, A. H., *Introducción a la filosofía antigua*, Eudeba, Buenos Aires 1962, 357pp.
- Aristóteles, *Física* (traducción de Guillermo de Echandía), Gredos, Madrid 1998.
- Aristóteles, *Metafísica* (edición de García Yebra), Gredos, Madrid 1982 (2a ed.).
- Aristóteles, *Acerca del alma* (edición de Tomás Calvo), Gredos, Madrid, 2000.
- Bernabé, Alberto, *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito*, Alianza, Madrid 2008 (3a. ad.), 400pp.
- Bernabé, Alberto, *El mito órfico de Dionisio y los Titanes*, en: Bernabé, Alberto – Casadesús, Francesc (eds.), *Orfeo y la tradición órfica*, Akal, Madrid 2008, pp. 591-607.
- Berti, Enrico – Volpi, Franco, *Storia della filosofia. Dall'antichità ad oggi*, Laterza, Roma – Bari 2007, 406pp.
- Berti, Enrico, *Logica aristotelica e dialettica*, Cappelli, Bologna 1983, 63pp.
- Berti, Enrico *Struttura e significato della Metafisica di Aristotele*, Università della Santa Croce, Roma 2006, 227pp.
- Botteri, Gerardo – Casazza, Roberto, *El sistema astronómico de Aristóteles. Una interpretación*, Ediciones Biblioteca Nacional, Buenos Aires 2015, 398pp.
- Brom, Juan, *Esbozo de historia universal*, Grijalbo, México 2004 (21a ed.), 308pp.
- Brun, Jean, *El estoicismo*, UAEM, Toluca 1997, 140pp.
- Buganza, Jacob, *En busca de la unidad perdida: la ética de Plotino*, Torres, México 2024 (2a ed.), 285pp.
- Casertano, Giovanni, *I presocratici*, Carocci, Roma 2009, 239pp.

- Cicerón, *Disputaciones tusculanas* (edición de Alberto Medina), Gredos, Madrid 2005, 469pp.
- Cicerón, *De los deberes* (edición de Badomero Estrada), UNAM, México 1962, 145 y XLIVpp.
- Copenhaver, Brian P., *Corpus hermeticum y Asclepio*, Siruela, Madrid 2000, 480pp.
- Dal Pra, Mario, *Sommario di storia della filosofia*, t. I, La Nuova Italia, Florencia 1990 (26a. reimp.), 360pp.
- Dal Pra, Mario, *Lo scetticismo greco*, Iitt., Laterza, Roma — Bari 1975, 562pp.
- Donini, Pierluigi, *La metafísica de Aristotele*, Carocci, Roma 2007, 174pp.
- Esposito, Costantino – Porro, Pasquale, *Filosofía antigua e medievale*, Laterza, Roma – Bari 2009, 532pp.
- Fallot, Jean, *Il piacere e la morte nella filosofia di Epicuro. La liberazione epicurea*, Einaudi, Turín 1977, 152pp.
- Hermoso, María J., *El filósofo y el teurgo en el pensamiento de Jámblico: una metafísica del símbolo*, «Éndoxa. Series filosóficas», 35, 2015, pp. 27-48.
- Isnardi Parente, Margherita, *Introduzione a lo stoicismo ellenistico*, Laterza, Roma – Bari 1993, 206pp.
- Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, Gredos, Madrid 1993, pp. 19-200.
- Larsen, Jens – Haraldsen, Vivil – Vlasits, Justin (eds.), *New Perspectives on Platonic Dialectic*, Routledge, Nueva York – Londres, 2022, 308pp.
- Lledó, Emilio, *El epicureísmo*, Taurus, 2003 (2a ed.), 143pp.
- Marco Aurelio, *Meditaciones* (edición de Ramón Bach Pellicer), Gredos, Madrid 1977, 225pp.
- Martí, Miguel, *La hermenéutica de Aristóteles a partir del libro X de la Metafísica*, «Ideas y valores», 71/180, 2022, pp. 263-280.
- Martin, Marco, *Posidonio d'Apamea e i celti*, Aracne, Roma 2011, 503pp.
- Messer, Augusto, *Filosofía antigua y medieval* (traducción de X. Zubiri), Espasa Calpe, Buenos Aires – México 1939, 307pp.
- Migliori, Maurizio, *How Plato Writes*, Academia, Baden 2023, 202pp.
- Mignucci, Mario, *Logica*, en: Berti, Enrico (ed.), *Guida ad Aristotele*, Laterza, Roma – Bari 2007, pp. 47-101.

- Molina, Francisco, *La música de Orfeo*, en: Bernabé, Alberto – Casadesús, Francesc (eds.), *Orfeo y la tradición órfica*, Akal, Madrid 2008, pp. 33-58.
- Moreschini, Claudio, *Storia del pensiero cristiano tardo-antigo*, Bompiani, Milán 2013, 1406pp.
- Natali, Carlo, *Aristotele*, Carocci, Roma 2014, 372pp.
- Nicol, Eduardo, *Los principios de la ciencia*, Fondo de Cultura Económica, México 1965, 510pp.
- Peratore, Ettore, *L'epicureismo e la sua diffusione nel mondo latino*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1960, 99pp.
- Platón, *Banquete* (traducción de Martínez Hernández), en: *Diálogos*, t. III, Gredos, Madrid 2000, pp. 143-285.
- Platón, *Timeo* (edición de Francisco Lisi), en: *Diálogos*, t. VI, Gredos, Madrid 2000, pp. 125-255.
- Platón, *República* (edición de Conrado Eggers), Gredos, Madrid 2000, 503pp.
- Platón, *Menón* (traducción de F. J. Oliveri), en: *Diálogos*, t. III, Gredos, Madrid 2000, pp. 271-333.
- Plotino, *Enéadas* (traducción de Jesús Igal), 2tt., Gredos, Madrid 2015, 392 y 536pp.
- Posidonio, *Testimonianze e frammenti* (al cuidado de E. Vimercati), Bompiani, Milán 2004, 807pp.
- Radice, Roberto, *Platone*, Il Corriere della Sera, Milán 2020, 206pp.
- Ramírez, Miguel Ángel, *Un lugar en el cosmos. Reflexión del cristianismo y la filosofía en torno al mundo en los siglos II y III*, «Fortunatae», 40/2, 2024, pp. 89-108.
- Reale, Giovanni, *Storia della filosofia greca e romana*, Bompiani, Milán 2018, 3200pp.
- Repici, Luciana, *Fisica e cosmologia*, en: Berti, Enrico (ed.), *Guida ad Aristotele*, Laterza, Roma – Bari 2007, pp. 103-142.
- Rotta, Paolo, *I socratici minori*, La Scuola, Brescia 1948, 130pp.
- Sánchez, Liliana C., *Jenófanes, ¿padre del escepticismo?*, «Ideas y valores», 72, 2023, pp. 15-19.
- Santayana, George, *Tres poetas filósofos: Lucrecio, Dante, Goethe* (traducción de José Ferrater Mora), Losada, Buenos Aires 1943, 197pp.

- Schmidt, Ute, *Platón y Huxley. Dos utopías*, UNAM, México 1976, 95pp.
- Sciacca, Michele F., *La filosofía nel suo sviluppo storico*, t. I, Cremonese, Roma 1969 (13a. ed.), 258pp.
- Sellars, John, *Lecciones de epicureísmo*, Taurus, Barcelona 2022, 115pp.
- Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, 2tt., Gredos, Madrid, 1985-1989, 511 y 456pp.
- Severino, Emanuele, *La filosofía antigua*, Ariel, Barcelona 1986, 222pp.
- Sexto Empírico, *Schizzi pirroniani* (edición de Onorato Tescari), Laterza, Bari 1926, 304pp.
- Vargas Montoya, Samuel, *Historia de las doctrinas filosóficas*, Porrúa, México 1982 (10a. ed.), 438pp.
- Vegetti, Mario, *Platón*, Gredos, Madrid 2012, 280pp.