

ÍNDICE

PARTE PRIMERA LA FILOSOFÍA EN GRECIA

CAPÍTULO 1: La filosofía de los presocráticos	13
Introducción	13
Los milesios	21
Tales de Mileto.....	21
Anaximandro	22
Anaxímenes	23
Pitágoras	25
Heráclito	29
Los eleatas	32
Parménides	32
Zenón	32
Los pluralistas	38
Empédocles	38
Anaxágoras	41
Los atomistas	44
CAPÍTULO 2: La filosofía de Platón	51
Lenguaje y realidad	51
Poetas y sofistas	55
El saber y la opinión	60
Conocer es recordar: la teoría de la <i>anámnesis</i>	66

El camino hacia la Idea de Bien	69
La Idea de Bien y los grados del saber	72
Sobre la política: del filósofo-rey a las leyes	77
La inteligibilidad de lo real	82
En contra de Parménides: el no-ser y el mundo sensible	88
El mal y la crítica al mecanicismo	93
La racionalidad matemática del universo	101
CAPÍTULO 3: La filosofía de Aristóteles	109
Interpretaciones de Aristóteles	109
Investigaciones meta-teóricas: sobre lo «universal»	112
Las causas y el cambio	119
El ser se dice de muchas maneras	122
La dialéctica y el problema de los principios	126
La <i>physis</i> y los elementos	132
La crítica del materialismo mecanicista	138
<i>Physis</i> y <i>téchne</i> : cosas artificiales y cosas naturales	145
El azar y lo automático: las cosas mecánicas	149
El alma y sus funciones	156
La felicidad, la virtud y el término medio	169
La <i>polis</i> y la vida política	178

PARTE SEGUNDA

LA FILOSOFÍA DEL HELENISMO

CAPÍTULO 4: El primer helenismo	187
Características generales de la época helenista	187
Epicuro	192
Canónica	193
Átomos y vacío	196
Esencialismo e instrumentalismo	199
Los placeres	201
La superación de los temores	206
Sobre la política	210

El estoicismo	212
El conocimiento y el lenguaje	213
<i>Logos</i> y materia	217
Obedecer a la naturaleza: acciones apropiadas y acciones rectas y virtuosas	222
Algunos problemas: obrar irracionalmente	227
La transformación del estoicismo: Panecio	232
El escepticismo	234
El escepticismo como actitud vital	235
La indeterminación de la realidad	239
El problema de la acción	242
El escepticismo de la Academia	245
CAPÍTULO 5: El estoicismo en Roma	251
Introducción	251
Cicerón	253
Valor y sentido de la filosofía	253
Sobre los deberes y la virtud	256
La ley y el derecho	260
El estoicismo en la época del Imperio	265
Séneca	265
Epícteto y Marco Aurelio	275
CAPÍTULO 6: El pensamiento helenístico tardío	283
Características generales	283
Plotino	286
Algunas cuestiones previas	288
Las tres hipóstasis	291
La materia y el hombre	298
El retorno: éxtasis y unión mística	302

Capítulo 1

LA FILOSOFÍA DE LOS PRESOCRÁTICOS

INTRODUCCIÓN

«Presocráticos» es una denominación puramente convencional que sólo se impuso a partir de 1903, cuando Diels publicó *Die Fragmente der Vorsokratiker* [Los fragmentos de los presocráticos], un texto que reelaborado posteriormente por Kranz continúa siendo imprescindible para el estudio de estos primeros filósofos y por el que se citan sus textos. Diels dividió los testimonios de estos pensadores en dos grandes grupos: A y B, en el primero de ellos reunió los textos que no eran del autor, sino noticias, comentarios o alusiones, en el segundo los que él creía que había que atribuirle fuera de toda duda razonable; si se lee, por ejemplo, *Heráclito D[iels]-K[ranz] 3 B* sabemos que se trata del fragmento tercero en la edición de Diels, y también que estamos ante un texto del que cabe presumir que Heráclito fue su autor directo. *Die Fragmente der Vorsokratiker* son una colección de textos debidos directa o indirectamente a un conjunto de pensadores que por sus planteamientos e intenciones se diferencian de la perspectiva intelectual que cabría llamar socrático-platónica, la mayoría de ellos cronológicamente anteriores a Sócrates, aunque algunos, como Anaxágoras, vivieron con posterioridad.

Estos textos que por comodidad y convención seguimos llamando «presocráticos» nos han llegado en estado fragmentario y siempre de manera indirecta. Es un dato a tener en cuenta porque cuando otros autores introducen opiniones de filósofos del pasado en sus propias obras no siempre reparan en la exactitud y la fidelidad histórica. No es extraño, por ejemplo, que se supriman partes importantes de una teoría para acomodarla a propósitos críticos o polémicos; en otras ocasiones la reinterpretación surge al expresar las tesis más antiguas con terminología posterior y ocurre también que de las palabras usadas por los filósofos antiguos se extraen implicaciones que éstas sólo recibirán más tarde.

Todo ello obliga a tomar con muchas precauciones los testimonios que nos han llegado sobre los presocráticos.

Sin embargo, de los pocos fragmentos que nos han quedado se desprende que estos primeros filósofos tenían una preocupación común. Aristóteles, por ejemplo, suele referirse a ellos con la expresión «filósofos de la naturaleza» señalando así que en sus reflexiones no se ocupaban de los «asuntos humanos», aunque muchos de ellos, al menos en tanto que ciudadanos, sí se interesaron por cuestiones éticas y políticas. Pensemos, por ejemplo, en los pitagóricos y su concepción de la filosofía como un medio de purificación interior, o en el interés de esta Escuela por la formación de minorías dirigentes (una especie de aristocracia del espíritu destinada a gobernar). Recordemos también a Anaximandro, que traslada la idea de justicia al universo, viendo en él un orden, un *kosmos*, que se le presenta como una *polis* en grande, una especie de comunidad sometida a una ley ordenadora. Heráclito está próximo a esta idea. O ya en el siglo V Anaxágoras, cuyo *nous* ordenador es como el Pericles que puso orden en el caos de la *polis*. Si hemos de creer a Plutarco (*Adv Colot.* 1126 = D.K. A 12) el mismo Parménides se dedicó a «poner orden en su patria con las mejores leyes, de modo tal que cada año los ciudadanos hacían jurar a sus magistrados que respetarían las leyes de Parménides»¹.

Lo que sí puede decirse, al menos, es que la mayor parte de los textos de los presocráticos que nos han llegado versan sobre la *physis*, que es el término que los griegos empleaban para referirse a lo que nosotros llamamos «naturaleza». La palabra *physis* está relacionada con el verbo *phyô* («producir», «nacer», incluso «hacer»), cuya voz media, *phyomai*, menta aquello que se produce, nace o se hace desde sí mismo: lo que crece. De manera muy general, sin limitarnos ahora al campo de la reflexión más estrictamente filosófica, puede decirse que una cosa posee *physis* porque tiene capacidad para hacer nacer algo; el resultado de este proceso «natural» es de igual modo «naturaleza»². De aquí que la naturaleza sea principio (*archê*) de crecimiento y, más en general, de movimiento.

Los filósofos presocráticos presupusieron que la totalidad de la realidad debe y puede explicarse en función de un principio o de unos pocos principios. Este darse cuenta de que frente a la multiplicidad que muestran los sentidos hay una unidad supone el alejamiento de la tradición y el nacimiento de la filosofía, pues la afirmación de la unidad exige dis-

¹ Me he ocupado de estas cuestiones con detalle en *Ethos y polis. Una historia de la filosofía práctica en la Grecia Clásica*, Madrid, Itsmo, 2003.

² Cfr. R. Panikkar, *El concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*, Madrid, CSIC, 1946.

tinguir entre el mismo mundo y su interpretación, distinción esta totalmente ajena a la conciencia mítica, pero decisiva en la configuración de la filosofía como actividad consciente. De la lectura de estos primeros filósofos puede extraerse la idea de que a diferencia de otras formas de pensamiento, la filosofía es un *lógos* abstracto, capaz de separarse de lo concreto; un *lógos* que tiende a esencializar las cosas fijándolas en contra de la experiencia cotidiana del devenir, pues es característico de estas primeras formas de pensamiento filosófico postular la unidad de las cosas rompiendo la pluralidad y buscando aquélla en ésta. Esta unidad es la *arché*. *Arché* y *physis* son, quizá, los conceptos fundamentales de la especulación filosófica presocrática.

La *arché* es el principio de las cosas; más exactamente: es principio de la *physis* de las cosas que, en efecto, son. El estudio del universo en tanto que es *physis* (un producto surgido de un principio: la *arché*) centra el interés de los primeros filósofos. De aquí que las preguntas por la *physis* y por la *arché* sean como las dos caras de una misma moneda. Y esta cuestión bifronte admite toda una gama de respuestas, pues el principio puede ser material o inmaterial y puede ser uno, dos o muchos: agua, *apeiron*, fuego, aire, elementos, números, átomos... son intentos de responder a esta pregunta que constituye uno de los núcleos conceptuales vertebradores de la reflexión «física» griega. Los primeros filósofos se ocuparon de la naturaleza, buscaron cuál era su «principio» o «principios» y supusieron que en medio de todos los cambios y modificaciones del mundo empírico este principio o principios era algo que de un modo u otro permanecía inalterado y por relación al cual cabía dar cuenta de los procesos de *génesis* observables en el mundo de la experiencia.

Génesis significa «origen», «generación» o «nacimiento»; los presocráticos, en tanto que «filósofos de la naturaleza», se interrogan por el principio que explica el origen, la generación o el nacimiento de todo, en el sentido del «Todo» como *kosmos* y en el de «todo» como «todas las cosas». La pregunta por la *génesis* no es exclusivamente filosófica. Homero había dicho que Océano era la «*génesis*» de los dioses (*Il.* 14. 201) y a la misma pregunta Hesiodo había respondido ofreciendo una teogonía, una genealogía de los dioses:

¡Salud, hijas de Zeus! Otorgadme sempiternos el hechizo de vuestro canto. Celebrad la estirpe sagrada de los Inmortales, los que nacieron de Gea y del estrellado Urano, los que nacieron de la tenebrosa Noche y los que crió el salobre Ponto. Decid también como nacieron al comienzo los dioses, la tierra, los ríos, el ilimitado ponto de agitadas olas y, allí arriba, los relucientes astros y el anchuroso cielo. Y los descendientes de aqué-

llos, los dioses dadores de bienes, cómo se repartieron la riqueza, cómo se dividieron los honores y cómo además, por primera vez, habitaron el muy abrupto Olimpo. Inspiradme esto, Musas que desde un principio habitáis las mansiones olímpicas, y decidme lo que de ello fue primero (*Teogonía* 104-115).

Mantener que la filosofía es un producto cultural específico no debe conducir al error de pensar que ha nacido por generación espontánea. Al contrario: si bien, por una parte, las soluciones y la forma de llegar a ellas son distintas, por otra, los problemas filosóficos son en gran parte herencia de tradiciones míticas y religiosas. En los primeros momentos de la historia del pensamiento hay un conjunto de problemas planteados con lenguaje mítico pero que están exigiendo una solución de carácter filosófico. Se trata de reflexiones que a través del lenguaje mítico y de los personajes del mito intentan dar cuenta de la estructura general del universo y de los hechos de la experiencia común. Lo verdaderamente significativo del pensamiento griego prefilosófico es ver cómo en el carácter sistemático de estas explicaciones se va superando el horizonte puramente mítico y se abre paso la consideración filosófica, porque los mitos no son fabulaciones libres y gratuitas, sino intentos de ofrecer una explicación de lo que acontece.

Es cierto, como señala Kirk, que los mitos «son explicativos de maneras tan diversas y a niveles tan distintos, que asignarles sin más una función explicativa como su principal característica puede inducir a error»³. Sin embargo, tal vez no sea excesivamente arriesgado afirmar que al menos en el contexto griego las explicaciones míticas, por muy diversas que sean, tienen un denominador común: de un modo u otro los mitos tienen que ver con la religión en un sentido muy amplio, como conjunto de creencias sobre los dioses. Entre los griegos existía un consenso muy generalizado acerca de la naturaleza, funciones y exigencias de los dioses, expresado públicamente bajo la forma de narraciones míticas que aunque diferentes confluyen en un mismo espacio semántico que tiene una arquitectura conceptual oculta. En los mitos griegos hay «una concepción y una apreciación de las grandes fuerzas que, en sus relaciones mutuas y su justo equilibrio, dominan el mundo —naturaleza y sobrenaturaleza a la vez—, los hombres y la sociedad, y hacen de ellos lo que deben ser»⁴. Hasta cierto punto, pues, preocupaciones que heredará la filosofía pero que expresará con otro vocabulario y en otro registro de pensamiento.

³ G. S. Kirk, *La naturaleza de los Mitos Griegos*, Barcelona, Argos Vergara, 1984, p. 46.

⁴ J. P. Vernant, *Mito y religión en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 1991, p. 26.

Cuando Tales afirma que la tierra ha surgido del agua ofrece una explicación que tiene puntos de contacto con las narraciones míticas, pero que ya no es religiosa. No se podía ser griego sin hablar griego y sin compartir un fondo común de creencias religiosas; se puede serlo sin defender que la tierra ha surgido del agua. Hesiodo, por ejemplo, afirma:

En primer lugar existió el Caos. Después Gea la de amplio pecho, sede siempre segura de todos los Inmortales que habitan la nevada cumbre del Olimpo. En el fondo de la tierra de anchos caminos existió el tenebroso Tártaro. Por último, Eros, el más hermoso entre los dioses inmortales, que afloja los miembros y cautiva de todos los dioses y todos los hombres el corazón y la sensata voluntad en sus pechos. De Caos surgieron Érebo y la negra Noche. De la Noche a su vez nacieron el Éter y el Día, a los que alumbró preñada en contacto amoroso con Érebo. Gea alumbró primero al estrellado Urano con sus mismas proporciones, para que la contuviera por todas partes y poder ser así sede segura para los felices dioses. También dio a luz a las grandes Montañas, deliciosa morada de diosas, las Ninfas que habitan en los boscosos montes. Ella igualmente parió al estéril piélago de agitadas olas, el Ponto, sin mediar el grato comercio (*Teogonía*, 116-131).

Hesiodo habla de dioses, Tales o Anaxímenes de hechos principio accesibles para todos aquellos que tengan razón y se atrevan a usarla.

Sin embargo, tampoco conviene exagerar las diferencias entre el pensamiento mítico y estos momentos iniciales de la filosofía, aunque sólo sea porque la reflexión de los primeros filósofos se aferra firmemente a la exigencia de representaciones concretas e intuitivas para todos los conceptos básicos⁵. Para Parménides el Ser es una esfera material y Heráclito sostiene que el *logos* es fuego. El pensamiento mítico y el presocrático son «antropomórficos» en tanto que uno y otro tienden a representar(se) la realidad en su totalidad como más o menos análoga a la vida cotidiana. De hecho, la mayor parte de los conceptos con los que estos filósofos dan cuenta de la realidad están tomado directamente de la cotidianidad: arriba, abajo, centro, periferia, húmedo, seco, aire, fuego, tierra, condensación, rarefacción etc. son conceptos abstractos, pero también cosas y procesos que pueden verse: la teoría es *theoría*, palabra relacionada con el verbo *oraô* que significa «ver», «tener ojos», «di-

⁵ Se trata de un proceso que, como señala M. Sacristán, no culmina «hasta bien entrado el siglo XX, cuando la teoría de la relatividad, por un lado, y la insuficiencia de los modelos atómicos intuitivos, por otro, pusieron definitivamente de manifiesto que nociones no intuitivas pueden ser más operativas, más capaces de comercio real con la naturaleza, que otras más plásticas y concretas» («La veracidad de Goethe», en *Lecturas I. Goethe, Heine*, Madrid, Ciencia Nueva, 1967, p. 25).

rigir la vista hacia»... y, en efecto, podemos ver, por ejemplo, cómo se condensa un cuerpo o cómo el aire, que es más ligero que las piedras, va hacia arriba mientras que éstas van hacia abajo; pero a continuación, a partir de lo visible y cotidiano, puede extrapolarse a lo no visible y no cotidiano, pues aunque quien tiene ojos puede observar como flota un leño sobre el agua nadie puede ver con los ojos de la cara que la tierra flota sobre el agua. En este último caso, no «vemos», sino que «atendemos a» un determinado proceso, lo «tomamos en consideración» y llegado el caso lo «comprendemos», sentidos todos ellos que también posee el verbo *oraô*.

Sólo puede comprenderse lo que sucede con cierta regularidad y no es plenamente azaroso, lo que no depende, en definitiva, de la caprichosa voluntad de los dioses, sino que es un proceso natural. Por este camino volvemos a alejarnos del mito, pues a diferencia de las cosas que son porque así lo quieren las divinidades, los procesos naturales son autónomos y se verifican de acuerdo con leyes que cabe descubrir e investigar. Lo que dicen los «Inmortales» hay que escucharlo y acatarlo, lo que sucede en la naturaleza tiene el hombre que descubrirlo e investigarlo por sí mismo; pero cabe descubrirlo e investigarlo porque se trata de algo que también acontece por sí mismo. Dicho de otra manera, tanto la imaginación racional cuanto una experiencia que se interpreta racionalmente a la luz de tal imaginación racional son condición de posibilidad de la filosofía. Pero si este es el caso, también habrá que preguntarse por la validez de esta imaginación y de las palabras que la dicen, pues no sólo hay decir cosas más o menos alejadas del mito, sino que además hay que justificarlas de alguna manera, un imperativo epistemológico desconocido por los poetas, pues ellos se limitan a escuchar a las Musas, para actuar a continuación como una especie de intérpretes.

Dentro del contexto filosófico puede distinguirse entre el plano de la apariencia y el de la verdadera realidad, porque una cosa es decir lo falso, en el sentido de decir mentiras, y otra muy diferente poner nombres a lo que no es: lo que podríamos llamar el engaño ontológico frente a la simple mentira epistemológica. Parménides fue el primero en darse cuenta de que hay nombres que son meras palabras, nombres, en definitiva, que no dicen lo real; una idea revolucionaria, puesto que en un principio palabra y cosa aparecen inseparablemente unidas. Y esta unión entre palabra y cosa había sido el presupuesto esencial de los primeros poetas griegos, para los cuales es impensable el engaño ontológico. En tanto que inspiradas por las Musas las palabras del poeta dicen lo que es y lo que es es lo que dice el poeta, pues éste sabe escuchar a las Musas, que nunca engañan:

Decidme ahora, Musas, que habitáis los olímpicos palacios / pues vosotras sois diosas y doquiera asistís y sabéis todo; / (nosotros sólo oímos los rumores y no sabemos nada con certeza) / quiénes fueron los capitanes de los dánaos (*Iliada* II,484 y ss.).

Estos versos reflejan con toda claridad la distinción entre dos planos. En primer lugar, aquél en el que están las Musas, el plano de lo que es o de la misma cosa en su pregnancia ontológica; en segundo lugar, el que habitan los mortales, que es el de la inseguridad; no el del error —como afirmarán posteriormente los filósofos—, sino el del no saber distinguir entre el error y la verdad. En este contexto dibujado por una duplicidad de planos la situación del poeta es paradójica, puesto que es mortal y sin embargo dice la verdad de lo que es; el poeta dice la cosa: la palabra que dice el poeta está inseparablemente unida a la cosa que dice su palabra. Si es así, hay que concluir que lo que canta no lo dice en tanto que mortal, sino porque participa de aquello que dicen las Musas (de un modo extraño, difícilmente comprensible por la razón), pues los poetas saben escuchar a las Musas que, en efecto, dicen lo que es: las Musas nunca caen en el engaño ontológico puesto que su palabra es la misma cosa.

El poeta es un mediador entre los dioses y los mortales, una especie de intérprete que conoce dos idiomas, el que hablan los dioses y el de los mortales; y en tanto que habitado por un saber de inspiración puede traducir el primero al segundo. Las Musas dicen la cosa, pero la cosa está oculta y velada y la labor del poeta consiste en desvelarla; la verdad surge cuando el poeta la canta, lo cual presupone que el poeta tiene voz para cantarla. El verso 31 de la *Teogonía* («Infundiéronme voz divina para celebrar el futuro y el pasado») señala que el poeta debe su voz al «soplo» de las Musas; el siguiente verso indica que el poeta, ya en posesión de la voz, recibe un encargo: «... alabar con himnos la estirpe de los felices Sempiternos». Y esto último, los «himnos» del poeta, es lo que perciben los mortales, los cuales nada saben de las Musas, se limitan a escuchar el canto del poeta.

Si se toma en consideración todo el conjunto tendríamos un doble vínculo: entre las Musas y el poeta y entre el poeta y los mortales. Y así como el poeta sabe escuchar a las Musas, el mortal ha de escuchar al poeta, pues sólo de esta forma, a través de él, podrá establecerse el vínculo con los dioses, cuya condición de posibilidad es la unidad indisoluble entre palabra y cosa: sólo es posible establecer la relación con la divinidad si el poeta dice la cosa, la cosa previamente dicha por las Musas y que posteriormente será escuchada por los mortales.