
IGNACIO GARCÍA PEÑA - PABLO GARCÍA CASTILLO

MATERIALES DIDÁCTICOS
DE HISTORIA
DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA



Ediciones Universidad
Salamanca

MATERIALES DIDÁCTICOS
DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA

IGNACIO GARCÍA PEÑA
PABLO GARCÍA CASTILLO



MATERIALES DIDÁCTICOS
DE HISTORIA
DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA

2.^a Edición corregida y aumentada



Ediciones Universidad
Salamanca

MANUALES UNIVERSITARIOS, 89

©

Ediciones Universidad de Salamanca
y los autores

1ª edición: septiembre, 2018
2ª edición corregida y aumentada: septiembre, 2021
ISBN: 978-84-1311-548-1 (PDF)
ISBN: 978-84-1311-549-8 (POD)

Ediciones Universidad de Salamanca
Plaza San Benito s/n
E-37002 Salamanca (España)
<http://www.eusal.es>
eus@usal.es

Hecho en UE-Made in EU

Composición y realización:
Cícero, S.L.U.
Tel.: 923 123 226
37007 Salamanca (España)

*Todos los derechos reservados.
Ni la totalidad ni parte de este libro
puede reproducirse ni transmitirse sin permiso escrito de
Ediciones Universidad de Salamanca.*

Ediciones Universidad de Salamanca es miembro de la UNE
Unión de Editoriales Universitarias Españolas
www.une.es



CEP. Servicio de Bibliotecas

GARCÍA PEÑA, Ignacio, autor

Materiales didácticos de historia de la filosofía antigua / Ignacio García Peña,
Pablo García Castillo.—2a. edición corregida y aumentada: septiembre, 2021.
—Salamanca : Ediciones Universidad de Salamanca, [2021]

1 recurso en línea (259 páginas) (PDF). —(Manuales universitarios ; 89)

Título tomado de la portada del PDF

ISBN 978-84-1311-548-1

Modo de acceso: WWW. URL:<http://edicionesusal.com/978-84-1311-548-1>

1. Filosofía antigua-Estudio y enseñanza. I. García Castillo, Pablo, autor.

1(3):37.02

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
ADQUISICIÓN DE COMPETENCIAS	9
OBJETIVOS Y ACTIVIDADES	11
SELECCIÓN DE TEXTOS	11
DEFINICIONES DE TÉRMINOS Y COMENTARIOS DE TEXTOS.....	12
BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA	13
FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA.....	14
MODO DE CITACIÓN.....	14
BIBLIOGRAFÍA GENERAL	15
BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA	16
TEMA 1. ANTECEDENTES Y ORÍGENES DE LA FILOSOFÍA: DEL MITO AL LOGOS. FUENTES DE LA FILOSOFÍA GRIEGA..	19
TEMA 2. LOS FILÓSOFOS DE MILETO	39
TEMA 3. LOS PITAGÓRICOS Y ALCMEÓN DE CROTONA.....	55
TEMA 4. JENÓFANES Y HERÁCLITO.....	73
TEMA 5. PARMÉNIDES, ZENÓN Y MELISO	91
TEMA 6. LOS FILÓSOFOS PLURALISTAS	111
TEMA 7. LOS SOFISTAS.....	135
TEMA 8. SÓCRATES.....	163
TEMA 9. PLATÓN.....	183
TEMA 10. ARISTÓTELES.....	217
APÉNDICE – CUADRO CRONOLÓGICO.....	253

INTRODUCCIÓN

Existen muchos y muy variados manuales de Historia de la Filosofía Antigua, que sin duda constituyen una valiosa herramienta de trabajo tanto para el alumno como para el docente. En ellos encontramos muy diversos grados de profundidad y detalle junto con la pretensión de abarcar, en la mayor medida posible, los diversos problemas y autores que son y serán siempre punto de referencia ineludible en la Historia de la Filosofía.

Nuestro propósito, sin embargo, ha sido el de elaborar una serie de materiales con una función eminentemente práctica, como guía para el estudio y esquema para la comprensión de los temas fundamentales de las asignaturas relacionadas con la Historia de la Filosofía Antigua, entendiendo por tal el período que abarca desde el surgimiento de ese peculiar tipo de pensamiento con los milesios (aunque tratando de señalar los antecedentes míticos, en ocasiones impregnados de elementos filosóficos) hasta la monumental obra de Aristóteles. Por cuestiones de tiempo y extensión, hemos considerado que debía establecerse una separación entre el período Antiguo y el Helenístico, aunque como es sabido se trata más bien de categorías historiográficas y no tanto cronológicas.

ADQUISICIÓN DE COMPETENCIAS

Estos materiales están diseñados para complementar las tareas docentes, de manera que los alumnos dispongan de materiales que les puedan servir de apoyo, aclaración o ampliación. Por lo tanto, se trata de proporcionar una herramienta que contribuya a la consecución de los objetivos de las diversas asignaturas, lo cual, en nuestro contexto académico, no es otro que la adecuada adquisición de una serie de competencias.

Desde la presentación de los objetivos hasta las selecciones de textos y bibliografía, lo que se persigue no es otra cosa que la mejora de las competencias del alumnado a través de recursos que complementen la docencia presencial.

Como en el caso de cualquier obra del ámbito filosófico, el propósito primordial es el desarrollo de la capacidad crítica del alumno o lector, especialmente a través de la comprensión de muy diversos, y hasta contrapuestos, modelos de explicación de la naturaleza, del ser humano, de sus actividades y relaciones, del conocimiento mismo y sus aplicaciones.

Todo ello ha de contribuir asimismo a una mejora en la capacidad expositiva, en el desarrollo de los razonamientos y justificaciones, así como a una adquisición de las destrezas lingüísticas y terminológicas, tan importantes en todos los ámbitos del saber y especialmente en la filosofía.

Por otra parte, una obra como esta ha de favorecer la capacidad de trabajo autónomo, en la medida en que ofrece direcciones y sugerencias que sólo resultarán fructíferas si se desarrolla un esfuerzo personal e independiente.

Los textos de los autores, así como los comentarios de texto resueltos, permitirán una mejora en el manejo de las fuentes, que siempre supone el primer paso de cualquier tarea académica o científica.

Este trabajo no es, por tanto, una obra que deba ser estudiada o memorizada, sino una guía orientativa que constituya un punto de partida para la comprensión de temas y autores básicos en la filosofía, para la búsqueda de bibliografía que permita la profundización en determinados temas. Los textos seleccionados a partir de la bibliografía secundaria, así como las definiciones de términos, deben servir para aclarar las lecturas ya realizadas por el alumno y para facilitar las que vaya a realizar en el futuro.

No hay, en consecuencia, una pretensión de exhaustividad; lo cual, por otra parte, resulta tremendamente complicado en una época tan fructífera en el plano filosófico y científico y que, tanto por su propia naturaleza como por las características de los textos y noticias que nos han llegado, está abierta a muy distintas interpretaciones y lecturas. Precisamente, uno de los motivos por los cuales decidimos emprender la tarea de elaborar un conjunto de materiales como el que aquí se ofrece, es el de conseguir que el alumno se inicie en el tratamiento crítico y analítico, tanto de los textos antiguos como de las interpretaciones contemporáneas de tal forma que, tras el esfuerzo que implicará la consecución de los objetivos aquí propuestos, se encuentre en condiciones de establecer sus propios juicios y valoraciones de un modo razonado y coherente.

OBJETIVOS Y ACTIVIDADES

En cada uno de los temas de que consta esta guía para el estudio de la filosofía antigua se enumeran unos objetivos, que constituyen la finalidad de los materiales didácticos que se ofrecen y que no es sino alcanzar una comprensión de los problemas filosóficos, que pueda traducirse en un análisis lingüístico y conceptual de los mismos desde el horizonte hermenéutico de nuestro tiempo. Conocer, estudiar, analizar, comprender y exponer los primeros pasos de la filosofía occidental no sólo son objetivos ineludibles para cualquier lector o estudioso que se acerque a los orígenes de nuestra tradición, sino que constituyen los objetivos esenciales de cualquier aproximación a las cuestiones fundamentales de la filosofía, ya sea de forma histórica o sistemática.

Además de los mencionados objetivos, ofrecemos también una serie de actividades específicas para cada uno de los temas, teniendo en cuenta sus respectivas particularidades. Cada autor, época o escuela se inserta en un contexto, plantea unos problemas y ofrece ciertas respuestas sirviéndose de unos medios concretos, por lo que se ha de prestar atención al mejor modo de afrontar sus textos filosóficos para alcanzar los objetivos con mayor facilidad. En algunos casos, sugerimos una mayor atención al contexto político; en otros, resulta más importante el modo de expresión o el género literario, mientras en ocasiones debe centrarse la atención en la herencia recibida o en las importantes consecuencias de ciertos autores o ideas.

Así pues, las actividades son un conjunto de sugerencias que pretenden servir de orientación y cuyo propósito no es otro que el de contribuir a una mejor adquisición de las competencias.

SELECCIÓN DE TEXTOS

Con el fin de permitir un conocimiento adecuado del pensamiento de los primeros filósofos, hemos seleccionado los textos más significativos de cada uno de ellos. Hemos realizado una antología de textos, tomados de las ediciones críticas y de las mejores traducciones para que puedan cumplirse los objetivos propuestos.

Tanto en las clases presenciales como en la lectura silenciosa de los manuales y la bibliografía secundaria es posible descubrir el contexto en el que surgieron los textos de los filósofos. Pero sólo el contacto directo con estos últimos puede llevar a una

adecuada comprensión de las preguntas y las reflexiones con que se inicia la filosofía occidental.

Por tanto, si los textos son siempre necesarios para la interpretación filosófica, aún más lo han de ser en este momento de la aurora de la filosofía, en que fueron acuñados los términos con los que comenzó a andar el pensamiento. De ahí la importancia y necesidad de esta antología de textos, que constituye el núcleo de cada uno de los temas.

DEFINICIONES DE TÉRMINOS Y COMENTARIOS DE TEXTOS

Para la comprensión e interpretación de los textos se necesita disponer al menos de un vocabulario mínimo con el que transitar por el interior de los mismos. La precisión conceptual resulta fundamental en cualquier ámbito filosófico, de manera que se hagan posibles las labores de comprensión y explicación, imposibles allí donde exista un alto grado de imprecisión o ambigüedad. Por otra parte, el caso de la filosofía griega es especialmente significativo, en la medida en que los términos se emplean en un contexto cultural muy diferente al nuestro en muchos sentidos, lo cual influye notablemente en la manera en que los autores los usan. Además, en muchas ocasiones, o bien tales conceptos filosóficos aparecen por primera vez, o bien se utilizan de una manera totalmente nueva, razón por la que una aclaración conceptual resulta indispensable en un ámbito como es el de la filosofía antigua.

Esta es la finalidad a la que obedece la inclusión de la definición de cuatro términos griegos en cada uno de los temas. Todos ellos forman un pequeño diccionario que proporciona un primer conocimiento mínimo para iniciar la lectura comprensiva de los textos seleccionados.

Por supuesto, un cierto conocimiento del griego antiguo supone una ayuda importante a la hora de aproximarse a esta terminología, aunque las traducciones castellanas son muy variadas y generalmente de una precisión filosófica y una calidad literaria sobresalientes. No obstante, hemos decidido mantener los términos en su lengua griega original, intentando explicar el sentido o los sentidos primordiales y el uso y sentido particular de cada caso.

No cabe duda de que, con la definición y explicación de términos como mito y logos, principio y causa, cuerpo y alma, naturaleza y cosmos, educación y virtud, ciencia y verdad y algunos más, puede alcanzarse un primer conocimiento de las

primeras inquietudes de los filósofos griegos, que han dejado su huella en toda la filosofía posterior.

Y, además de este vocabulario básico, hemos querido presentar también un comentario de texto en cada tema. Son ejemplos que pueden servir para incitar a la necesaria lectura de otros textos, siempre enmarcados en su propio contexto y dentro de una tradición filosófica. Los textos comentados pertenecen a géneros literarios y filosóficos diferentes. De este modo, se presenta el comentario del mito órfico y de la versión sofística del mito de Prometeo, además del comentario del mito platónico de la invención de la escritura. No faltan tampoco comentarios de fragmentos de algunos tratados aristotélicos, en los que atribuye a Tales una teoría filosófica sobre el alma y la naturaleza o expone la doctrina pitagórica de los números como principios del cosmos. De estilo semejante es el comentario del testimonio de Plutarco sobre el atomismo de Demócrito. Un tanto diferentes son los versos poéticos de Parménides o los aforismos de Heráclito, que han sido también comentados. Finalmente, también tienen rasgos peculiares y diferenciados tanto el texto de la *Apología de Sócrates* como el inicio de la *Metafísica* de Aristóteles, cuyos comentarios han sido incluidos entre los diez ejemplos elegidos como invitación a la lectura e interpretación de otros fragmentos de la filosofía griega igualmente sugerentes y atractivos para el lector actual.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

Un papel importante desempeñan, en esta guía de lectura de la filosofía griega, los fragmentos seleccionados de obras monográficas de especialistas de reconocido prestigio. No son ciertamente comentarios de textos, sino textos que cumplen una función complementaria, pero diferente.

Los fragmentos incorporados permiten fijar la atención del lector en aspectos que este no percibiría sin la ayuda de un especialista, cuya mirada penetra en el contexto de la obra de un autor o una escuela, en la influencia decisiva de una determinada tradición, en la importancia y trascendencia de un concepto que vertebra el pensamiento de un autor o en la repercusión fundamental que una obra o un autor han tenido en la filosofía posterior.

Se trata, por tanto, de aducir el testimonio de voces autorizadas que arrojan una luz esencial para la lectura y comprensión de los textos de un filósofo o que permiten percibir un problema o una pregunta que no ha sido vislumbrada por la hermenéutica precedente. Sus fragmentarias voces nos invitan a leer sus obras en toda su

integridad y nos ayudan a completar el conocimiento parcial que nos ofrecen los textos seleccionados y los términos definidos. Textos, términos y fragmentos son instrumentos que colaboran solidariamente para la comprensión adecuada de la filosofía antigua.

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

Como es de rigor, hemos diferenciado las fuentes de la filosofía de los estudios monográficos que ofrecen una interpretación de las mismas.

Las fuentes de la filosofía griega son muy variadas y aparecieron a lo largo de un milenio. Sólo tenemos conocimiento directo de los textos de Platón y de Aristóteles. De los demás, sólo nos quedan fragmentos.

Por ello, la enumeración de las fuentes es sencilla: obras de Platón y Aristóteles y fragmentos de los presocráticos. Hemos citado las ediciones canónicas y las ediciones en castellano utilizadas para la selección de textos, con referencia siempre a su traductor.

Junto a las fuentes, hemos incorporado en cada tema una bibliografía selecta que pretende ayudar a interpretar con mayor precisión los textos de cada autor en sus contextos y desde el horizonte hermenéutico actual. Tanto las fuentes como la bibliografía son las herramientas imprescindibles para el conocimiento de la filosofía antigua. Y sólo son accesibles a los lectores actuales gracias a la excelente labor de tantos editores y traductores, que han llevado a cabo una mediación ineludible. Por ello, los hemos mencionado siempre que era necesario.

Por otra parte, se han añadido las direcciones electrónicas que permiten acceder a artículos de revistas científicas, que pueden permitir a los alumnos ampliar sus conocimientos y profundizar en ciertos aspectos de cada uno de los temas.

Las fuentes y la bibliografía, los textos, los comentarios y la definición de términos son los materiales que integran este manual que pretende ser un instrumento eficaz para el conocimiento y la comprensión de la filosofía antigua.

MODO DE CITACIÓN

Las citas se indican siguiendo el método habitual, de acuerdo con las ediciones canónicas de cada autor o grupo de autores.

En los textos de los filósofos presocráticos, además de las correspondientes referencias, añadimos entre paréntesis el número del fragmento, siguiendo la clásica edición de Diels y Kranz citada más abajo. También nos basamos en ella para las referencias de las sentencias de los Siete Sabios, tal como figuran en el apartado diez de su impresionante obra, donde se encuentran recopiladas y ordenadas.

En los textos de Platón, se sigue siempre la edición de Stephanus, y en los de Aristóteles la de Bekker, como es acostumbrado en todas las ediciones castellanas de ambos filósofos.

Por otra parte, con el propósito de no interrumpir la lectura, las citas o referencias que se incluyan en los comentarios de texto o las definiciones de términos se llevarán a cabo de acuerdo con el modo de citación APA, señalando entre paréntesis el autor, si no se hubiera indicado, el año de publicación de la obra aludida, que podrá encontrarse más adelante en el repertorio bibliográfico, y la página o páginas a las que se hace referencia.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Manuales

- ABBAGNANO, N., *Historia de la Filosofía*, Vol. I, trad. de J Pérez Ballestar, Barcelona, Hora, 2000.
- BRÉHIER, E., *Historia de la filosofía*, Vol. I., trad. de J.A. Pérez, Madrid, Tecnos, 1988.
- CAPELLE, W., *Historia de la Filosofía Griega*, trad. de E. Lledó, Madrid, Gredos, 2003.
- COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía*, Vol. I, trad. de J.M. García de la Mora, Barcelona, Ariel, 2007.
- GARCÍA GUAL, C., *Historia de la Filosofía Antigua*, Madrid, Trotta, 1997.
- GUTHRIE, W.K.C., *Historia de la Filosofía griega*, 6 vols., trad. de A. Medina, J. Rodríguez y A. Vallejo, Madrid, Gredos, 1984-1993.
- KENNY, A., *Ancient Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2006.
- REALE, G., ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico*, trad. de J.A. Iglesias, Barcelona, Herder, 1991, I.
- RUSSELL, B., *Historia de la filosofía occidental, I-II*, trad. de J. Gómez y A. Dorta, Madrid, Espasa-Calpe, 2010-2011.

Fuentes

- AA.VV., *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 1981, 3 vols.
- BEKKER, I., *Aristotelis Opera*, Berlín, Academia Regia Borussica, 1831-1870, 5 vols.

- BERNABÉ, A., *Fragmentos presocráticos*, Madrid, Abada, 2019.
- COLLI, G., *La sabiduría griega*, trad. de D. Mínguez, Madrid, Trotta, 2008-2010, 3 vols.
- DIELS, H., KRANZ, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, 1951 (6ª ed.).
- KIRK, G., RAVEN, J., SCHOFIELD, M., *Los filósofos presocráticos*, trad. de J. García Fernández, Madrid, Gredos, 2014.
- LAKS, A., MOST, G.W., *Early Greek Philosophy*, 9 vols., Cambridge, Harvard University Press, 2016.
- Los sofistas: Testimonios y fragmentos*, prólogo, traducción y notas de J. Solana, Madrid, Alianza, 2013.
- Sofistas. Testimonios y fragmentos*, introducción, traducción y notas de A. Melero, Madrid, Gredos, 1996.
- STEPHANUS, H., *Platonis opera quae extant omnia*, París, 1578, 3v. (*Platonis Opera*, I-V, rev. de J. Burnet, Oxford, 1962).

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- BARNES, J., *Los Presocráticos*, trad. de E. Martín, Madrid, Cátedra, 1992.
- BERTI, E., *En el principio era la maravilla: las grandes preguntas de la filosofía antigua*, trad. de H. Aguilà, Madrid, Gredos, 2009.
- BOERI, M., *Apariencia y realidad en el pensamiento griego*, Buenos Aires, Colihue, 2007.
- BREMMER, J.N., *El concepto de alma en la antigua Grecia*, trad. de M. Gutiérrez, Madrid, Siruela, 2002.
- CAPPELLETTI, A.J., *Mitología y filosofía: los presocráticos*, Madrid, Ediciones Pedagógicas, 1994.
- CASSIN, B. (ed.), *Dictionary of Untranslatables*, trad. de S. Rendall, C. Hubert, J. Mehlman, N. Stein y M. Syrotinski, Princeton, Princeton University Press, 2014.
- COLLI, G., *El nacimiento de la filosofía*, trad. de C. Manzano, Barcelona, Tusquets, 2005.
- CORDERO, N.L., *La invención de la filosofía. Una introducción a la filosofía antigua*, Buenos Aires, Biblos, 2008.
- CUBELLS, F., *Los filósofos presocráticos*, Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 1979.
- DODDS, E.R., *Los griegos y lo irracional*, trad. de M. Araujo, Madrid, Alianza, 1993.
- FARRINGTON, B., *La ciencia griega. De Tales a Aristóteles*, trad. de E. Molina, Barcelona, Icaria, 1986.
- FURLEY, D.J., *The Greek Cosmologists*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- FURLEY, D.J., ALLEN R.E. (eds.), *Studies in Presocratic Philosophy*, Routledge and Kegan Ltd., 1970, 2 vols.
- GARCÍA GUAL, C., *Los Siete Sabios (y tres más)*, Madrid, Alianza, 2018.

- GIGON, O., *Los Orígenes de la Filosofía Griega*, trad. de M. Carrión, Madrid, Gredos, 2012.
- GILL, M.L., PELLEGRIN, P., (eds.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Oxford, Blackwell, 2006.
- HADOT, P., *¿Qué es la Filosofía Antigua?*, trad. de E. Cazenave-Tapie, México D.F., F.C.E., 1998.
- JORDAN, W., *Ancient Concepts of Philosophy*, London, Routledge, 1992.
- KENNY, A., *Ancient Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2006.
- LAKS, A., *Introducción a la filosofía presocrática*, trad. de L. Iribarren, Madrid, Gredos, 2010.
- NUSSBAUM, M.C., *La fragilidad del bien*, trad. de A. Ballesteros, Madrid, Antonio Machado Libros, 2015.
- ONFRAY, M., *Las sabidurías de la antigüedad*, trad. de M. A. Galmarini, Barcelona, Anagrama, 2007.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F., *Palabras e ideas. Estudios de filosofía griega*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1992.
- SEDLEY, D. (ed.), *The Cambridge companion to Greek and Roman philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- SNELL, B., *El descubrimiento del espíritu*, trad. de J. Fontcuberta, Barcelona, Acantilado, 2007.
- VALLEJO CAMPOS, A., VIGO A.G., *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*, Pamplona, Eunsa, 2017.
- VERNANT, J.P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, trad. de J.D. López, Barcelona, Ariel, 1983.
- VERNANT, J.P., *Los orígenes del pensamiento griego*, trad. de M. Ayerra, Barcelona, Paidós, 1992.

TEMA 1

ANTECEDENTES Y ORÍGENES
DE LA FILOSOFÍA: DEL MITO AL LOGOS.
FUENTES DE LA FILOSOFÍA GRIEGA

OBJETIVOS

- Describir el nacimiento de la filosofía griega a partir de sus orígenes enteramente griegos.
- Analizar el papel decisivo de la poesía en la formación del arte, la cultura y la filosofía en Grecia.
- Entender el sentido de los mitos de Homero y Hesíodo como relatos poéticos en los que se prefiguran los conceptos filosóficos.
- Comprender el carácter universal de la representación mítica y de la centralidad del hombre en su concepción del mundo.
- Identificar los elementos racionales que también forman parte de la narración mítica.
- Interpretar el carácter simbólico, antropológico y ético de algunos mitos y de algunas sentencias de la sabiduría popular atribuidas a poetas y sabios.
- Valorar las condiciones sociopolíticas que favorecieron el nacimiento de la filosofía: la polis, la moneda y la escritura.
- Identificar las fuentes en las que se hallan los textos canónicos de la filosofía griega.

ACTIVIDADES

- Lectura de algunos versos de Homero y Hesíodo en los que se ofrece una narración del origen del cosmos y de la genealogía de los dioses.
- Comentario del mito órfico como paradigma de la concepción antropológica de la cultura y la filosofía griegas.
- Lectura y comentario de algunas sentencias de los Siete Sabios, en las que se condensa el saber popular de los griegos que dejará su huella en la ética.

- Explicación de las diferencias entre el lenguaje poético de los mitos y el carácter conceptual de los términos filosóficos.
- Establecimiento de la vinculación entre el arte, la religión y la política con el nacimiento de la filosofía, como expresión genuina de la cultura griega.
- Diferenciación entre la sabiduría oriental y la filosofía occidental como formas de expresión diferentes sobre el origen y principio del cosmos y del hombre.



Mapa de la Antigua Grecia en el Museo Arqueológico Nacional de Atenas¹.

¹ Fotografía de Ignacio García Peña.

SELECCIÓN DE TEXTOS

1. Homero, *Iliada*, I, 1-7

Canta, oh diosa, la cólera del Pelida Aquiles; cólera funesta que causó infinitos males a los aqueos y precipitó al Hades muchas almas valerosas de héroes, a quienes hizo presa de perros y pasto de aves (cumplíase la voluntad de Zeus) desde que se separaron disputando el Atrida, rey de hombres, y el divino Aquiles.

2. Homero, *Odisea*, I, 1-10

Háblame, Musa, de aquel varón de multiforme ingenio que, después de destruir la sacra ciudad de Troya, anduvo peregrinando larguísimo tiempo, vio las poblaciones y conoció las costumbres de muchos hombres y padeció en su ánimo gran número de trabajos en su navegación por el Ponto, en cuanto procuraba salvar su vida y la vuelta de sus compañeros a la patria. Mas ni aun así pudo librarlos, como deseaba, y todos perecieron por sus propias locuras. ¡Insensatos! Comiéronse las vacas de Helios, hijo de Hiperión; el cual no permitió que les llegara el día del regreso. ¡Oh diosa, hija de Zeus!, cuéntanos aunque no sea más que una parte de tales cosas.

3. Homero, *Iliada*, II, 484-493

Decidme ahora, Musas que poseéis olímpicos palacios y como diosas lo presenciáis y conocéis todo, mientras que nosotros oímos tan sólo la fama y nada cierto sabemos, cuáles eran los caudillos y príncipes de los dánaos. A la muchedumbre no podría enumerarla ni nombrarla, aunque tuviera diez lenguas, diez bocas, voz infatigable y corazón de bronce; sólo las Musas olímpicas, hijas de Zeus, que lleva la égida, podrían decir cuántos a Ilión fueron. Pero mencionaré los caudillos y las naves todas.

4. Hesíodo, *Teogonía*, 22-33

Ellas precisamente enseñaron una vez a Hesíodo un bello canto mientras apacentaba sus ovejas al pie del divino Helicón. Este mensaje a mí en primer lugar me dirigieron las diosas, las Musas Olímpicas, hijas de Zeus portador de la égida:

«¡Pastores del campo, triste oprobio, vientres tan sólo! Sabemos decir muchas mentiras con apariencia de verdades, y sabemos, cuando queremos, proclamar la verdad».

Así dijeron las hijas bienhabladas del poderoso Zeus. Y me dieron un cetro después de cortar una admirable rama de florido laurel. Infundiéronme voz divina para celebrar el futuro y el pasado y me encargaron alabar con himnos la estirpe de los felices Sempiternos y cantarles siempre a ellas mismas al principio y al final.

5. Hesíodo, *Teogonía*, 115-132

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.

Del 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 siempre 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 piélagos de agitadas olas, el Ponto, sin mediar el grato comercio.

6. Aristóteles, *Metafísica*, 982b

Los hombres –ahora y desde el principio– comenzaron a filosofar al quedarse maravillados ante algo, maravillándose en un primer momento ante lo que comúnmente causa extrañeza y después, al progresar poco a poco, sintiéndose perplejos también ante las cosas de mayor importancia, por ejemplo, ante las peculiaridades de la luna, del sol y de los astros, y ante el origen del Todo. Ahora bien, el que se siente perplejo y maravillado reconoce que no sabe (de ahí que el amante del mito sea, a su modo, amante de la sabiduría: y es que el mito se compone de maravillas).

7. Aristóteles, *Metafísica*, 1074b

Por otra parte, de los primitivos y muy antiguos se han transmitido en forma de mito, quedando para la posteridad, las creencias de que éstos [los astros] son dioses y que lo divino envuelve a la naturaleza toda. El resto ha sido ya añadi-

do míticamente con vistas a persuadir a la gente, y en beneficio de las leyes y de lo conveniente. Dicen, en efecto, que éstos tienen forma humana y que se asemejan a algunos otros animales, y otras cosas congruentes con éstas y próximas a tales afirmaciones; pero si, separándolo del resto, se toma solamente lo primitivo, que creían que las entidades primeras son dioses, habría que pensar que se expresaron divinamente y que, verosímelmente, tras haberse descubierto muchas veces las demás artes y la filosofía hasta donde era posible, y tras haberse perdido nuevamente, estas creencias tuyas se han conservado hasta ahora como reliquias. Ciertamente, la opinión original de nuestros antepasados y la procedente de los primitivos nos es conocida solamente hasta este punto.

8. Cleóbulo de Lindos (DK 10 α)
 1. La medida es lo mejor.
 4. Sé amigo de escuchar y no muy hablador.
 10. Domina el placer.

9. Solón de Atenas (DK 10 β)
 1. Nada en demasía.
 5. Sella tus palabras con el silencio, y el silencio con la oportunidad.
 20. Conjetura lo invisible por lo visible.

10. Quilón de Esparta (DK 10 γ)
 1. Conócete a ti mismo.
 13. Gobierna tu propia casa.
 16. No ansíes lo imposible.

11. Tales de Mileto (DK 10 δ)
 3. No embellezcas tu aspecto, sé hermoso en tus actos.
 9. Es difícil conocerse a sí mismo.
 18. Usa la medida.
 20. Gobiérnate por principios.

12. Pítaco de Mitilene (DK 10 ϵ)
 1. Conoce el momento oportuno.
 3. Usa lo conveniente.
 12. Sé dueño de lo tuyo.

13. Bías de Priene (DK 10 ζ)
- 7. Ama la prudencia.
 - 9. Piensa lo que has de hacer.
 - 11. Habla lo oportuno.
14. Periandro de Corinto (DK 10 ζ)
- 2. La serenidad es algo hermoso.
 - 6. La democracia es mejor que la tiranía.
 - 10. Muéstrate digno de tus progenitores.



Reconstrucción del tímpano del frontón oeste del Partenón,
en el que se representaba la lucha entre Poseidón y Atenea por el patronato de Atenas.
En el Museo de la Acrópolis de Atenas².

COMENTARIO DE TEXTO

Clemente de Alejandría, *Protréptico*, II, 18

Los misterios de Dioniso son totalmente inhumanos. Cuando aún era un niño y a su alrededor bailaban en tumulto los Curetes en una danza armada, se introdujeron los Titanes con engaño y, tras engañarle con juguetes infantiles, lo descuartizaron, a pesar de ser aún muy niño, como afirma el poeta de esta iniciación, el tracio Orfeo:

*una piña, una rueda y muñecas articuladas,
hermosas manzanas de oro de las Hespérides de armoniosos sonidos.*

² Fotografía de Ignacio García Peña.

No es inútil mostraros los vanos símbolos de esta iniciación para condenarlos: ¡una vértebra, una pelota, una bola, manzanas, una cuerda, un espejo y un copo de lana! Así pues, Atenea, que se apoderó del corazón de Dioniso, fue llamada Palas por el hecho de agitar fuertemente el corazón.

Los Titanes, que lo habían descuartizado, colocaron un caldero sobre un trípode y arrojaron los miembros de Dioniso. En primer lugar, lo cocieron y luego, tras atravesarlo con pequeñas jabalinas, lo «pusieron sobre Hefesto».

Apareció poco después Zeus (si fuera un dios, al punto hubiera cogido su parte de humo de la carne asada, el que vuestros dioses están de acuerdo en «recibir como homenaje»); hirió a los Titanes con el rayo y confió los miembros de Dioniso a su hijo Apolo, para que los enterrara. Éste llevó el cadáver despedazado hasta el Parnaso y lo depositó allí, sin desobedecer a Zeus.

Este relato de Clemente de Alejandría pertenece a su *Protréptico*, un escrito de finales del siglo II, en el que exhortaba a los paganos a abrazar la nueva fe cristiana, abandonando los mitos antiguos de los griegos. Por ello, recoge algunos de los más significativos mitos de la cultura griega, como éste en el que se narra la muerte del niño dios Dioniso, que es asesinado por los Titanes, que cocieron su cuerpo y se lo comieron, siendo castigados por el rayo de Zeus, que los convirtió en cenizas, de las que hizo al hombre.

Es una de las diferentes versiones de este mito, denominado órfico, pues se atribuye a Orfeo su creación legendaria, que dejó su huella en diversos *Himnos órficos*, que constituyeron el núcleo de una tradición religiosa de largo alcance por su posterior interpretación filosófica a partir de los pitagóricos y llegó a servir de base a las doctrinas sobre la inmortalidad del alma, tal como aparece en los versos de Empédocles y los *Diálogos* de Platón.

Es sin duda una paradigmática expresión de lo que fueron los mitos griegos. Es decir, unos relatos simbólicos que, mediante imágenes, generalmente dinámicas y dramáticas, cuentan hechos legendarios de personajes extraordinarios como dioses o héroes, en un lenguaje poético que permite su recuerdo.

El término griego μύθος, además de palabra, discurso, conversación, proverbio, tiene el significado más restringido de historia, relato, fábula. Posiblemente se da preferencia al sentido de historia inventada, no verdadera.

Tal vez podamos resumir los rasgos del mito en los siguientes:

- a. El mito es relato, narración o fábula que se expresa en el lenguaje oral de la poesía, lleno de imágenes fáciles de recordar, como las de Homero y Hesíodo.
- b. Siendo creaciones anónimas de una sociedad oral, se confían a la memoria, que ha de salvarlos como fuente de educación de las generaciones futuras, pues en ellos se encierra la esencia de la tradición.
- c. Por ese carácter oral, presentan diversas versiones complementarias y, a veces, opuestas.
- d. Son expresiones simbólicas y religiosas que pretenden dar un sentido humano a la realidad natural y social en que vive inmerso el hombre.

Concretamente este mito órfico es un relato poético en el que se narran sucesos del mundo de los dioses, pero en el que se pretende explicar el origen mismo del hombre, como un ser compuesto de un cuerpo malvado y un alma inmortal. Es, por tanto, un mito etiológico, es decir, una narración que, mediante alegorías e imágenes, explica la causa de la naturaleza de algo, en este caso, de la naturaleza dual del ser humano.

A primera vista, el relato es un conjunto de hechos inventados y fabulosos que hablan de dioses y de sus conflictivas y violentas relaciones. Zeus, el padre de los dioses y de los hombres, de sus relaciones con diosas y mujeres mortales, tuvo innumerables hijos, entre los cuales se menciona en este relato a Dioniso. Los Titanes, hermanos de Cronos, el padre de Zeus, que ya habían gobernado durante la Edad de oro, sintieron celos de Dioniso, cuyos encantos desde niño cautivaron a su padre, que le prodigó siempre un afecto especial. Ésta fue la causa de la ira y el comportamiento violento de los ambiciosos Titanes, que engañaron al niño Dioniso con juguetes y atractivos regalos y le dieron muerte. Y, no sólo eso, sino que le descuartizaron y se comieron sus pedazos en una orgía ritual.

Hasta ahí la primera parte del relato que adquiere su pleno sentido con la actuación de Zeus, que todo lo ve y que lleva el rayo en su mano, según le retrata la tradición mitológica. Zeus fulminó a los Titanes, pero no podía destruirlos para siempre, como tampoco podía morir del todo Dioniso. Y, tras pensarlo, decidió crear un ser con las cenizas de los Titanes y la sangre y el corazón de Dioniso que, según algunas versiones, salvó Atenea o, en este relato, el mismo Apolo llevó hasta el monte Parnaso. Esta nueva criatura fue el hombre, hecho de un elemento titánico y malvado, el cuerpo, y de un principio divino e inmortal, el alma. Una imagen que refleja la dualidad y la contradicción que anidan en la misma esencia del ser humano. Pero un ser que manifiesta también la voluntad de Zeus: que en él renazca lo divino y que domine el instinto y la atracción del cuerpo para dedicarse al cultivo del alma, de la parte divina que ha de gobernar la vida humana.

Ciertamente es un bello mito, configurado con elementos extraños y maravillosos, que nos dejan perplejos y nos incitan a buscar su sentido y su verdad. Y así

debe ser, ya que, según Aristóteles (*Metafísica*, I, 2, 982b), el mito se compone de maravillas y el amante del mito es en cierto modo filósofo, amante de la sabiduría, pues parte del reconocimiento de su ignorancia y busca las causas de las cosas. De modo que la filosofía es en gran medida mito, cuyas imágenes son sometidas a la interpretación de la razón.

Es un mito de enorme trascendencia en la filosofía griega y en la cultura occidental. Como ha indicado Ricoeur (2004, pp. 419-420), es el único mito en que aparece una interpretación dual del hombre y es también la expresión más pesimista de la existencia humana, tal como se deduce de la versión pitagórica de este dualismo que implica una primera culpa originaria, un pecado original prehumano, cometido por los titanes, pero heredado por el alma humana, condenada a vagar de un cuerpo a otro, mediante las sucesivas reencarnaciones, hasta lograr purificarse de la culpa y volver a su estado de libertad que le permitirá volar de nuevo junto a los dioses.

Pero las filosofías pitagórica y platónica rompen con el mito etiológico, aun conservando sus elementos esenciales. Los órficos prescribían unos determinados ritos para la purificación del alma, pero la filosofía transforma el mito y propone la salvación del alma de la rueda de las reencarnaciones por medio del conocimiento, de la contemplación de la armonía del cosmos, mediante las ciencias matemáticas y la música, para hacer al hombre, al alma, semejante a la belleza y el orden contemplado por ella.

Lo más negativo del mito y de su interpretación filosófica lo recoge Platón, cuando recuerda que *“fueron Orfeo y sus seguidores quienes acuñaron el término «sôma» (cuerpo) como sinónimo de «sêma» (tumba, cárcel), queriendo indicar con ello que el alma paga la pena de las culpas que debe expiar y, por ello, tiene al cuerpo como recinto en el que se resguarda como si fuera una prisión. Así pues, el cuerpo, como indica su nombre, es prisión del alma, hasta que ésta pague las culpas que debe pagar. Y no es necesario cambiar ni siquiera una letra”* (Crátilo, 400c).

Por tanto, el cuerpo es símbolo del Hades, del castigo sin fin. No es un lugar ni un medio de purificación sino de reincidencia, que convierte la existencia humana en un inexorable renacer para el castigo.

Lo positivo de la lectura filosófica es justamente la invención del término “filosofía”, que se atribuye a Pitágoras, quien, no pudiendo definirla, ofreció la siguiente comparación entre ella y la vida: *“La vida se parece a unos juegos atléticos, donde unos acuden a competir, otros a comerciar, pero los mejores vienen a contemplar. De igual modo, en la vida los hombres serviles andan a la caza de la gloria o de la ganancia, mientras que los filósofos se afanan sólo por la contemplación de la verdad”* (Diógenes Laercio, VIII, 8).

En conclusión, en el mito descubrimos el germen de la filosofía. Y, en este mito órfico, se halla el fundamento de la comprensión de la filosofía como cultivo del alma, de la razón, de lo divino que hay en el hombre en su búsqueda de la verdad, de la causa de las cosas y del sentido mismo de la existencia humana.

DEFINICIONES DE TÉRMINOS

μῦθος (*mythos*)

Este término es un sustantivo, derivado del verbo μύειν, que significa cerrar la boca, cerrar los ojos, callar. Por tanto, todo mito es un relato cuyo sentido está oculto tras las palabras que lo expresan, ya que alude a algo inefable y velado por el misterio.

Los mitos son, pues, relatos simbólicos que, mediante imágenes, generalmente dinámicas y dramáticas, cuentan hechos legendarios de personajes extraordinarios como dioses o héroes, en un lenguaje poético que permite su recuerdo.

El μῦθος es palabra, discurso, conversación, proverbio, e incluso palabra meramente pensada y no pronunciada, en el sentido de plan o proyecto. También puede entenderse, según Pieper, como “*el suceso poetizado, el relato de una historia inventada*” (1998, p. 7).

El mito es un relato, expresado en el lenguaje oral de la poesía, creado de forma anónima, por una sociedad cuyo medio de transmisión cultural es eminentemente oral, que lo confía a la memoria para que pueda ser salvado como fuente de educación para el futuro. Los viejos mitos de Homero y Hesíodo son el lenguaje simbólico que relata la actuación memorable y paradigmática de unas figuras extraordinarias que vivieron en un tiempo prestigioso y esencial. Por eso los mitos viven en el país de la memoria.

Pero el mito no abandonará del todo a la filosofía, pues Parménides, Empédocles y los sofistas recurrirán a ellos en sus textos y Platón creará nuevos mitos filosóficos, relatos simbólicos, como el del carro alado, las cigarras, el nacimiento de Eros o el de la escritura, que serán un complemento del logos, de la demostración dialéctica, para explicar el sentido de algunos puntos esenciales de su filosofía.

λόγος (*lógos*)

Es un sustantivo que significa palabra, relato, definición, razón y proporción. Frente al mito, es un relato cuyo sentido es racional, manifiesto a la razón.

El nacimiento de la filosofía griega, según algunos autores, supone el paso del mito al logos. Es decir, que se abandonan los relatos legendarios sobre dioses y héroes, llenos de imágenes y hechos fantásticos, y aparece un discurso en el que se explica la naturaleza y el origen del cosmos a partir de algún elemento natural, como el agua, el aire o el fuego.

Las palabras de Tales, Anaximandro y Anaxímenes, en las que todavía hay rasgos comunes al lenguaje de los mitos, son el nuevo discurso filosófico, el logos, que pretende dar razón del nacer y el devenir de las cosas como un proceso natural. Tales no habla ya del dios Océano, sino del agua, como elemento de la φύσις, mientras que Anaximandro convierte al dios Cronos en el tiempo físico, que, como un juez,

ordena el nacimiento y el morir de las cosas a partir del todo, del que surgen y al que vuelven, según su concepción circular.

El término «logos» alcanzará su plenitud de significado en los fragmentos de Heráclito, donde se afirma que es la razón y la palabra que da sentido al cosmos y al hombre. La filosofía consiste precisamente en escuchar el logos y vivir y actuar de acuerdo con él. Por tanto, el logos es el principio de la *physis* y del alma humana, la medida y la armonía invisible, pero audible, que mantiene a los hombres como seres despiertos que pertenecen a una comunidad, pues es la comunicación de esa palabra la que funda la ciudad y la que da unidad al cosmos.

En los diálogos platónicos el logos adquiere el sentido de discurso verdadero, frente a la ficción de los mitos. Un discurso que se transforma en un logos compartido, en un diálogo en el que los interlocutores pueden hallar la verdad. Es la herencia socrática que convierte el diálogo en la forma más genuina del filosofar.

El logos, finalmente, será, para Aristóteles, sinónimo de definición y argumentación rigurosa, de donde derivará el término «lógica». Así llega a su pleno desarrollo de sentido este término que expresa mejor que cualquier otro la forma conceptual, lingüística y argumentativa de la filosofía.

σῶμα (*sôma*)

Este término griego, que significa cuerpo, tenía en los poemas homéricos el significado de cadáver, pues Homero desconocía un término genérico para el cuerpo, lo mismo que para el alma de un ser humano vivo. El vocabulario homérico habla de miembros, de apariencia externa de los seres humanos, pero carece de un término para referirse a la unidad del cuerpo humano vivo. Precisamente esta falta de unidad estable es lo que convierte al cuerpo humano en mortal.

Como nos cuenta Platón, fueron los órficos y los pitagóricos quienes entendieron *sôma* como cuerpo, opuesto al otro elemento esencial del ser humano, el alma, iniciando así la concepción dualista del hombre en la tradición occidental. Platón dice que entendieron *sôma*, como *sêma*, es decir, como la tumba, la cárcel o el signo del alma (*Crátilo*, 400c). En realidad, tanto los órficos como los pitagóricos se limitaron a los dos significados más negativos del cuerpo, ya sea entendido como una tumba en la que se halla enterrada el alma, ya sea entendido como una cárcel, en la que el alma paga las culpas que ha de expiar, según el mito del niño dios Dioniso, devorado por los Titanes, cuyo crimen ha caído como un castigo sobre el alma humana, que ha de reencarnarse una y otra vez hasta expiar ese pecado original.

Este sentido negativo del cuerpo se mantendrá en los textos de Empédocles, en cuyos versos aparece como la región oscura por la que vaga el alma hasta alcanzar de nuevo la mesa de los inmortales, de donde fue desterrada a esta región desacostumbrada por su culpa originaria.

En los diálogos platónicos hay una profunda reflexión sobre el cuerpo y su relación con el alma. El dualismo antropológico se destaca en el *Fedón*, en el que Sócrates compara el cuerpo con la cárcel o la tumba del alma, afirmando que la filosofía ha de ser el cuidado del alma, un esfuerzo por separarla del cuerpo. Pero este lenguaje negativo sobre el cuerpo se transforma por completo en el *Timeo*, donde Platón afirma que tanto el cuerpo del cosmos como el del hombre son imagen del modelo eterno, un vehículo del alma, un ágil y ligero instrumento que le permite ejercer su acción en el mundo.

ψυχή (*psyché*)

En los poemas homéricos, este término no significa más que la sombra del alma humana que vaga en el Hades. Pero no es entendida como el alma que da vida al hombre, pues ni en Homero ni en la poesía arcaica griega existe tal concepción.

Según el testimonio de Aristóteles, pudo ser Tales quien, al observar la atracción que el imán ejerce sobre el hierro, concibió por primera vez el alma como principio de movimiento. Una idea no muy alejada del animismo primitivo, según el cual todas o algunas cosas de la naturaleza poseen en sí mismas un principio de vida y de movimiento, entendiendo así que la naturaleza está animada.

Algo parecido puede decirse del aire de Anaxímenes, que es concebido como el principio que gobierna el universo y el alma del hombre. Según esta visión de la *physis*, cabe pensar que hay un alma del mundo, que le da vida, y un alma del hombre, un soplo vital, que le mantiene vivo y que, como en los héroes homéricos, se escapa de la boca del hombre cuando expira.

Por tanto, las dos primeras expresiones de la *psyché* como principio de movimiento y de vida del hombre y del cosmos, aunque parecen un enorme progreso sobre la visión animista de los mitos, no se hallan muy lejanas de él.

En los pitagóricos, Empédocles y Platón, el alma será ya la sede del pensamiento y de los afectos, siendo, no solo principio de vida y movimiento, sino la misma facultad racional que guiará la vida teórica y práctica del hombre. Platón creará algunas de las imágenes más sublimes sobre el alma, comparándola con un carro alado, cuyo auriga divino es la razón, capaz de conducir con equilibrio el carro, moderando el impetuoso caballo de los instintos y haciendo dócil al de las pasiones. El alma es también, para Platón, como un jardín en el que es posible sembrar la semilla de la palabra, hablada o escrita, para que germine y se convierta en guía del pensamiento y de la vida.

Y Aristóteles realiza la primera investigación histórica y la reflexión más exhaustiva de la antigüedad, en su tratado *Acerca del alma*, en el que establece que el alma es la forma específica de todo ser viviente y, gracias a ella, el hombre se compadece, aprende o discurre. Así queda el alma definitivamente unida a la vida, el conocimiento y la voluntad.

TEXTOS - BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

Vernant, J.P., *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Madrid, Siglo XXI, 2003, p. 171.

En griego *mythos* designa un discurso formulado, ya se trate de un relato, un diálogo o la enunciación de un proyecto. El *mythos* pertenece, pues, al orden del *legein*, como indican los compuestos *mytholegein*, *mythologia*, y no contrasta, en principio, con los *logoi*, término de valores semánticos vecinos que se refieren a las diversas formas de lo que es dicho. Incluso cuando las palabras poseen una fuerte carga religiosa, que transmiten a un grupo de iniciados en forma de relatos sobre los dioses o los héroes, saber secreto prohibido al vulgo, los *mythoi* pueden llamarse también *hieroi logoi*, discursos sagrados.

Para que el ámbito del mito se delimite con respecto a otros ámbitos, para que a través de la oposición de *mythos* y logos, en adelante separados y confrontados, se dibuje esta figura del mito propia de la Antigüedad clásica, han tenido que darse toda una serie de condiciones cuyo juego, entre los siglos VIII y IV a. C., hizo que se abrieran, en el seno del universo mental de los griegos, multitud de distancias, cortes y tensiones internas.

Vernant, J.P., *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Madrid, Siglo XXI, 2003, pp. 183-184.

Este sumario balance de los diversos tipos de documentos que, siguiendo a los griegos, colocamos en la categoría del mito, muestra ya su carácter relativamente dispar: múltiples versiones fragmentarias, presentadas en cortos relatos o incluso en esqueléticos resúmenes –transposiciones literarias más o menos adornadas y artificiales–, vastas elaboraciones sistemáticas con vocación de teología. En principio, lo que estos textos, que se sitúan en niveles de pensamiento muy diferentes, tienen en común es el hecho de asociarse, a pesar de sus divergencias, a una misma tradición que pueden, desde luego, modificar en ciertos puntos, pero a condición de inscribirse en su línea, de someterse, incluso para introducir innovaciones, a un cierto número de limitaciones, de respetar un juego regulado de temas, asociaciones, aproximaciones y contrastes fuera de los cuales el mensaje dejaría de ser inteligible dentro de una cultura dada. El segundo rasgo común es el de ser relatos capaces de seducir al auditorio, que debe sentir al escucharlos el mismo placer que obtiene de los cuentos y las fábulas, pero a la vez ser relatos «serios» que, bajo la forma de lo ficticio y de lo fantástico, hablan de cosas completamente esenciales, que afectan a las verdades más

profundas de la existencia. Y, por último, todos esos relatos coinciden también en poner en escena, por su forma narrativa, «agentes» que llevan a cabo hazañas, de tal forma que la situación inicial se modifica en el curso del relato y no es al final de él lo que era al comienzo. Los «operadores» de esa transformación en el mito, es decir los personajes cuyas acciones determinan la serie de cambios que se producen entre la primera y la última secuencia de la narración, son potencias del más allá, agentes sobrenaturales cuyas aventuras se desarrollan en otro tiempo, en otro plano y según otro modo de ser que los de la vida humana ordinaria.

Berti, E., *En el principio era la maravilla. Las grandes preguntas de la filosofía antigua*, Madrid, Gredos, 2009, pp. 10-11.

Ya hemos señalado la importancia del asombro, de la maravilla, para la investigación filosófica, pero ¿qué es la maravilla y cómo suscita en el hombre el deseo de saber? Una vez más, es Aristóteles quien nos ofrece la respuesta más exhaustiva:

Quien siente incertidumbre y asombro \ho d'aporon kai thaumazon\ reconoce su ignorancia, y quien es propenso al mito \ho philomythos\ es, en cierto modo, filósofo, pues el mito es un conjunto de cosas maravillosas. Por tanto, si los hombres empezaron a filosofar con el fin de librarse de la ignorancia, es evidente que se consagraron a la ciencia [to epistasthai] con el único fin de saber, y no por necesidades prácticas.

La maravilla es conciencia de la propia ignorancia y deseo de librarse de ésta, es decir, deseo de aprender, conocer, saber. El primer intento de librarse de la ignorancia consiste en recurrir al mito, a los relatos de los poetas, quienes, a su manera, dan una respuesta a las preguntas de los hombres.

No obstante, se trata de una respuesta a todas luces insuficiente, que, lejos de extinguir la maravilla, la aumenta, pues no revela sus razones ni sus justificaciones. Por este motivo, los hombres no se conforman con el mito, sino que buscan la «ciencia», es decir, el saber (en griego no existen palabras distintas para designar la filosofía y la ciencia).

Aristóteles estaba convencido de que los hombres poseían el deseo de saber por saber, y que sólo se manifestaba una vez satisfechas las necesidades vinculadas a la supervivencia. [...]

Así, según Aristóteles, la maravilla es el origen de la filosofía, de una búsqueda desinteresada del saber en la que no caben necesidades materiales ni deseos de bienestar o placer. Esta sólo puede darse cuando las necesidades materiales o primarias, así como los deseos secundarios o inducidos, ya han sido satisfechos y, por

consiguiente, es un sentimiento raro y poco frecuente, un estado de ánimo escaso ypreciado. La maravilla es la expresión de la verdadera libertad, puesto que nos libera de la necesidad y del resto de deseos.

Ricoeur, P., *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Trotta, 2014, pp. 421-422.

Poseemos ciertamente un mito etiológico, así llamado «órfico»: pero, en su forma *acabada*, este mito sólo lo atestiguan los neoplatónicos, Damascio y Proclo. La situación es pasmosa: el mito órfico perfecto es post-filosófico. El mito es conocido: Dioniso, de niño, fue asesinado por los astutos y crueles titanes, los cuales, después, cocieron y devoraron los miembros del dios; para castigarlos, Zeus los fulminó y, con sus cenizas, creó la raza actual de los hombres; *por eso*, hoy en día, los hombres participan a la vez de la malvada naturaleza titánica y de la naturaleza divina de Dioniso, que los titanes habían incorporado en el transcurso de su horrible festín. Se trata de un mito muy bello, un verdadero mito del pecado original; la mezcla que constituye la actual condición de los hombres proviene de un crimen anterior, prehumano, sobrehumano; remite a un acontecimiento que inaugura la confusión de dos naturalezas hasta entonces separadas; dicho acontecimiento es un asesinato que significa a la vez la muerte del dios y la participación en lo divino. Sí, es un mito muy bello. Desgraciadamente, no tenemos ningún medio para probar que ya pertenecía, en esa forma acabada, al «antiguo discurso» del orfismo; tenemos incluso motivos para sospechar que se trata de una invención neoplatónica, suscitada por el placer y la dicha de la exégesis filosofante de los mitos.

Vernant, J.P., *El universo, los dioses, los hombres*, Barcelona, Anagrama, 2000, pp. 10-12.

Memoria, oralidad y tradición: éstas son las condiciones de existencia y supervivencia del mito. Y le imponen algunos rasgos característicos que se ven con más claridad si mantenemos la comparación entre el ámbito de lo poético y el de lo mítico. El papel que atribuyen a la palabra muestra que entre ellas hay una diferencia esencial. (...) El poema permanece idéntico a través de todas las manifestaciones que lo actualizan en el espacio o el tiempo. La palabra que da vida al texto poético, en público para unos oyentes o en privado para sí, tiene una figura única e inmutable. Una palabra modificada, un verso omitido, un ritmo traspuesto, y todo el edificio del poema se desmorona.

El relato mítico, a diferencia del texto poético, no sólo es polisémico en sí mismo por sus múltiples planos de significación. No está fijado de forma definitiva.

Siempre hay variantes, múltiples versiones que el narrador tiene a su disposición y elige en función de las circunstancias, el público o sus propias preferencias, y donde puede cercenar, añadir o modificar si así se le antoja. Mientras una tradición legendaria oral permanece viva, es decir, influye en la manera de pensar de un grupo y en sus costumbres, esa tradición cambia: el relato permanece parcialmente abierto a la innovación. (...) Las observaciones que Jacques Roubaud formula de manera tan afortunada respecto al elemento legendario de los poemas homéricos pueden aplicarse perfectamente a las diferentes mitologías: “No son tan sólo relatos. Contienen el tesoro de los pensamientos, formas lingüísticas, imágenes cosmológicas, preceptos morales, etcétera, que constituyen la herencia común de los griegos de la época preclásica”.



Representación de los Siete Sabios de Grecia en las Crónicas de Nürenberg, incunable de 1493.

FUENTES

- ARISTÓTELES, *Metafísica*, trad. de T. Calvo, Madrid, Gredos, 1994. (Textos 6 y 7)
 GARCÍA GUAL, C., *Los Siete Sabios (y tres más)*, Madrid, Alianza, 2007. (Textos 8-14)
 HESÍODO, *Obras y Fragmentos (Teogonía, Trabajos y días, Escudo, Fragmentos, Certamen)*, trad. de A. Pérez y A. Jiménez, Madrid, Gredos, 1978. (Textos 4 y 5)

- HOMERO, *Iliada*, trad. de L. Segalá y Estalella, Madrid, Espasa-Calpe, 2014. (Textos 1 y 3)
- HOMERO, *Odisea*, trad. de L. Segalá y Estalella, Madrid, Espasa-Calpe, 2010. (Texto 2)

BIBLIOGRAFÍA

- BARNES, J., *Los Presocráticos*, trad. de E. Martín, Madrid, Cátedra, 1992.
- BERNABÉ, A., *Dioses, héroes y orígenes del mundo: lecturas de mitología*, Madrid, Abada, 2008.
- BERNABÉ, A., *Textos órficos y filosofía presocrática: materiales para una comparación*, Madrid, Trotta, 2004.
- BERTI, E., *En el principio era la maravilla: las grandes preguntas de la filosofía antigua*, trad. de H. Aguilà, Madrid, Gredos, 2009.
- CAPPELLETTI, A.J., *Mitología y filosofía: los presocráticos*, Madrid, Ediciones Pedagógicas, 1994.
- COLLI, G., *La sabiduría griega*, trad. de D. Mínguez, Madrid, Trotta, 2008-2010, 3 vols.
- CORNFORD, F.M., *De la religión a la filosofía*, trad. de A. Pérez-Ramos, Barcelona, Ariel, 1983.
- DETIENNE, M., *Los maestros de la verdad en la Grecia arcaica*, trad. de J.J. Herrero, Madrid, Taurus, 1983.
- FINLEY, M.I., *El mundo de Odiseo*, trad. de M. Hernández, México D.F., F.C.E., 1984.
- GADAMER, H.G., *El inicio de la filosofía occidental*, trad. de R.A. Díez y M^a. C. Blanco Barcelona, Paidós, 1995.
- GARCÍA GUAL, C., *Introducción a la mitología griega*, Madrid, Alianza, 2013.
- GIL, L. (ed.), *Introducción a Homero*, Barcelona, Labor, 1984.
- GUTHRIE, W.K.C., *Orfeo y la religión griega*, trad. de J. Valmard, Madrid, Siruela, 2003.
- HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, D., *Mitología clásica*, Madrid, Alianza, 2015.
- JAEGER, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, trad. de J. Gaos, Madrid, F.C.E., 2013.
- PIEPER, J., *Sobre los mitos platónicos*, trad. de C. Gancho, Barcelona, Herder, 1998.
- RICOEUR, P., *Finitud y culpabilidad*, trad. de C. de Peretti, J. Díaz y C. Meloni, Madrid, Trotta, 2004.
- VERNANT, J.P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, trad. de J.D. López, Barcelona, Ariel, 2007.
- VERNANT, J.P., *Los orígenes del pensamiento griego*, trad. de M. Ayerra, Barcelona, Paidós, 1992.
- VERNANT, J.P., *El universo, los dioses, los hombres. El relato de los mitos griegos*, trad. de J. Jordá, Barcelona, Anagrama, 2000.
- WARREN, J., *Presocratics: Natural Philosophers Before Socrates*, Berkeley, University of California Press, 2007.

ENLACES A ARTÍCULOS ELECTRÓNICOS

- CALVO, T., “Léxico y filosofía en los presocráticos”, en *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, 6, 1971, 7-24.
- CAÑAS, R., “El origen de la filosofía en Grecia: la unidad del hombre con el cosmos”, en *Revista Espiga*, 7, 13, 2006, 1-22.
- GARCÍA GUAL, C., “Apuntes sobre los comienzos del filosofar y el encuentro griego Mythos y Logos”, en *Daimon: Revista de filosofía*, 21, 2000, 55-66.
- GONZÁLEZ RÍOS, A., “¿Qué es el mito?: Algunos presupuestos metódicos y epistemológicos para su estudio”, en *Historias del Orbis Terrarum*, 16, 2016, 37-70.
- ZAPATA MESA, J.F., “Del mito al logos y el origen del concepto de physis”, en *Katharsis: Revista de Ciencias Sociales*, 8, 2009, 111-132.

TEMA 2

LOS FILÓSOFOS DE MILETO

OBJETIVOS

- Vincular el inicio de la reflexión filosófica con su contexto geográfico, histórico, social y económico.
- Comprender el tránsito de la explicación mitológica a la filosófica.
- Identificar las semejanzas y la relación de dependencia de la filosofía con respecto al mito.
- Entender el sentido de los términos y los razonamientos empleados por los primeros filósofos.
- Explicar las implicaciones de la pregunta por el fundamento de la naturaleza.
- Valorar la enorme contribución de los primeros filósofos a la historia de la filosofía, de la ciencia y de la civilización.

ACTIVIDADES

- Lectura y comentario de los fragmentos de los autores.
- Consideración del carácter fragmentario de los textos literales y de las interpretaciones de los autores de las citas indirectas.
- Identificación de la relación del vocabulario filosófico con el mítico y poético.
- Vinculación del tipo de explicación de los primeros filósofos con el contexto geográfico y económico de Jonia.
- Comprensión de las distinciones inherentes a la pregunta fundamental de la filosofía milesia (apariencia-realidad, cambio-permanencia, unidad-pluralidad, etc.).

SELECCIÓN DE TEXTOS

TALES DE MILETO

1. Platón, *Teeteto*, 174a (DK 12 A 9)

Es lo mismo que se cuenta de Tales, Teodoro. Éste, cuando estudiaba los astros, se cayó en un pozo, al mirar hacia arriba, y se dice que una sirvienta tracia, ingeniosa y simpática, se burlaba de él, porque quería saber las cosas del cielo, pero se olvidaba de las que tenía a sus pies. La misma burla podría hacerse de todos los que dedican su vida a la filosofía.

2. Aristóteles, *Política*, 1259a (DK 11 A 10)

Pues todas estas cosas son útiles para los que aprecian el arte de las ganancias, como por ejemplo la maniobra financiera de Tales de Mileto, que atribuyeron a su sabiduría, pero que tiene carácter universal. En efecto, como lo injuriaban por su pobreza y por la inutilidad de la filosofía, se dice que, gracias a sus conocimientos astronómicos, pudo saber cómo sería la cosecha de aceitunas. Así, cuando era aún invierno y tenía un poco de dinero, tomó mediante fianza las prensas de aceite de Mileto y de Quíos, arrendándolas por muy poco, pues no había competencia. Cuando llegó la oportunidad y todos a la vez buscaban prensas, las alquiló como quería, juntando mucho dinero, para demostrar qué fácil resulta a los filósofos enriquecerse cuando quieren hacerlo, pero que no es eso por lo que se afanan.

3. Aristóteles, *Metafísica*, 983b (DK 11 A 12)

La mayoría de los que filosofaron por primera vez consideraron que los únicos principios de todas las cosas son de especie material. Aquello a partir de lo cual existen todas las cosas, lo primero a partir de lo cual se generan y el término en que se corrompen, permaneciendo la sustancia mientras cambian los accidentes, dicen que es el elemento y el principio de las cosas que existen; por esto consideran que nada se genera ni se corrompe, pues tal naturaleza se conserva siempre... Debe de haber, pues, alguna naturaleza única o múltiple a partir de la cual se generan las demás cosas, conservándose ella. No todos dicen lo mismo sobre el número y la especie de tal principio, sino que Tales, quien

inició semejante filosofía, sostiene que es el agua (y por ello también manifestó que la tierra está sobre agua). Tal vez llegó a esta concepción tras observar que todas las cosas tienen un alimento húmedo y que el calor se produce y se mantiene en la humedad (ya que aquello a partir de lo cual se generan las cosas es el principio de todas ellas). Por eso llegó a esta concepción y también porque todas las simientes son de naturaleza húmeda y el agua es el principio natural de las cosas húmedas.

4. Aristóteles, *Acerca del alma*, 411a (DK 11 A 2)

Y algunos dicen que el alma está mezclada en el todo, de ahí que también Tales haya pensado que todo está lleno de dioses.

5. Aristóteles, *Acerca del alma*, 405a (DK 11 A 22)

Parece que Tales, según comentan, concibió el alma como algo que mueve, si realmente dijo que el imán tiene alma porque mueve al hierro.

6. Heródoto, I, 74 (DK 11 A 5)

La guerra entre ellos [esto es, Aliates y Ciaraxes] se desarrollaba sin ventajas para uno ni para otro cuando, en el sexto año, mientras estaban combatiendo, súbitamente el día se convirtió en noche. Que ese cambio del día se iba a producir lo predijo a los jonios el milesio Tales, quien anticipó como término el año en que ocurrió.

7. Plinio, *Historia natural*, XXXVI, 82 (DK 11 A 21)

El milesio Tales descubrió la forma de conocer cuál era la medida de la altura de las pirámides, midiendo la sombra (de éstas) a la hora en que la suya solía ser igual a su cuerpo.

ANAXIMANDRO

8. Temistio, *Discursos*, 36, 317 (DK 12 A 7)

[Anaximandro] fue el primero de los griegos que conocemos que se atrevió a publicar un discurso escrito sobre la naturaleza.

9. Diogenes Laercio, II, 1 (DK 12 A 1)

Fue el primero que dibujó el perímetro de la tierra y del mar y fabricó una esfera.

10. Simplicio, *Física*, 24, 13-20 (DK 12 B 1)

Anaximandro... dijo que el «principio» y elemento de todas las cosas es «lo infinito»... Ahora bien, a partir de donde hay generación para las cosas, allí se produce también la destrucción, según la necesidad; en efecto, «pagan la culpa las unas a otras y la reparación de la injusticia, según el ordenamiento del tiempo».

11. Aristóteles, *Física*, III, 4, 203b (DK 12 B 3)

«Abarca a todas las cosas y a todas las gobierna»... y esto es «lo divino», pues es «inmortal».

12. Hipólito, I, 6, 1 (DK 12 A 11)

[De este principio dijo que] es «eterno» y «que nunca envejece» y «abarca» a todos los mundos.

13. Hipólito, I, 6,3 (DK 12 A 11)

La tierra está suspendida libremente, sin estar sostenida por nada, y está firme a causa de su distancia semejante respecto de todas las cosas. Su forma es anular, redonda, semejante a una columna de piedra; en una de sus superficies planas estamos situados, pues hay otra antípoda.

14. Aecio, V, 19, 4 (DK 12 A 30)

Anaximandro dice que los primeros animales se generan de lo húmedo, circundado por cortezas espinosas, y que, al avanzar en edad, llegaron a lo más seco, y al desgarrarse la corteza, vivieron poco tiempo de modo distinto.

15. Pseudo Plutarco, 2 (DK 12 A 10)

Dice también que, al comienzo, el hombre se generó de animales de otras especies, [deduciéndolo] de que las demás especies se alimentan pronto por sí mismas, mientras el hombre necesita de un largo tiempo de amamantamiento. Por ello, si en un comienzo hubiera sido tal [como es ahora], no habría sobrevivido.

ANAXÍMENES

16. Simplicio, *Física*, 24, 26-28 (DK 13 A 5)

El milesio Anaxímenes, hijo de Eurístrato, discípulo de Anaximandro, dijo, como éste, que la naturaleza subyacente es una e infinita, pero no indeterminada, como dice [Anaximandro], sino determinada, y la llamó «aire».

17. Plutarco, *De primo frigido*, 947f (DK 13 B 1)

Dice que lo comprimido y condensado es frío y que lo raro y «relajado» (lo llama así, con esa palabra) es caliente.

18. Simplicio, *Física*, 24, 28-31 (DK 13 A 5)

El aire se diferencia en las sustancias particulares por rarefacción y condensación. Al enrarecerse se convierte en fuego, al condensarse en viento, luego en nube, más condensado aún en agua, tierra y piedra; las demás cosas se producen a partir de éstas.

19. Aecio, I, 3, 4 (DK 13 B 2)

El milesio Anaxímenes, hijo de Eurístrato, declaró que el principio de las cosas existentes era el aire, pues de él se generan todas las cosas y en él se disuelven. Así como nuestra alma, dice, al ser aire nos mantiene cohesionados, el sople y el aire abarca a todo el cosmos.

20. Hipólito, I, 7, 4 (DK 13 A 7)

La tierra es plana y se sostiene sobre aire (...) De modo semejante el sol, la luna y los demás astros ígneos cabalgan en el aire por lo plano [de sus superficies] (...) El arco iris surge cuando los rayos del sol se precipitan en el aire condensado.

21. Aecio, II, 14, 3 (DK 13 A 14)

Anaxímenes dice que los astros están fijos como clavos en lo cristalino; pero algunos [dicen que afirmó que] son lágrimas ígneas que están como pintadas.



Tanto Rubens como Goya representaron a Saturno (Cronos) devorando a su hijo, imágenes que suelen relacionarse con la famosa sentencia de Anaximandro (DK 12 B 1).

COMENTARIO DE TEXTO

Aristóteles, *Acerca del alma*, I, 5, 411a (DK 11 A 2)

Y algunos dicen que el alma está mezclada en el todo, de ahí que también Tales haya pensado que todo está lleno de dioses.

Al margen de la famosa afirmación acerca del agua sobre la que tanta información nos aporta Aristóteles, son otras dos las afirmaciones que se atribuyen a Tales de Mileto. Una de ellas se refiere al alma o $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ como principio de movimiento, señalando

así la función activa del ἀρχή, de la φύσις en su conjunto. Además, establece una idea que tendrá una importancia decisiva en Alcmeón de Crotona y en el propio Platón.

En esta tercera afirmación encontramos una formulación estrechamente vinculada a las dos anteriores: todo está lleno de dioses, πάντα πλήρη θεῶν εἶναι. Tomada literalmente, sin duda podría entenderse como lema fundador del panteísmo. Sin embargo, el empleo del término resulta ciertamente anacrónico, pues una identificación consciente de la divinidad y la naturaleza sólo puede hacerse cuando ambos principios se hayan separado de manera nítida, lo cual sólo será posible en un estadio posterior del desarrollo filosófico.

Que todo esté lleno de dioses implica la existencia de algo que vertebrada todas las cosas, que está presente en todas partes, a pesar de la aparente diversidad y heterogeneidad de la naturaleza. El empleo del plural no debe hacernos pensar en una diversidad de principios, sino (como ocurre también en los textos de Jenófanes) en una forma de expresión muy ligada aún al politeísmo y la mitología que, sin embargo, intenta expresar un mensaje diferente, de acuerdo con principios inmanentes a la propia naturaleza, que actúan de manera necesaria y no sometidos a arbitrios ni caprichos.

La idea central es que toda la naturaleza está vertebrada por un mismo principio, que, como sabemos por otros testimonios, Tales identificó con el agua. De acuerdo con la tradición filosófica e historiográfica, esta idea constituye el inicio de la filosofía occidental precisamente por implica la idea de unidad subyacente a la pluralidad. Lo real difiere así de lo aparente. También, en cierta medida, lo cambiante de lo permanente, ya que la cosas que percibimos están sometidas a cambio y transformación, pero el principio permanece, tal como explica Aristóteles en su famoso pasaje de la *Metafísica*, a propósito del concepto de ἀρχή.

Ahí reside justamente la base de la sentencia de Tales. La noción griega de divinidad abarca un espectro mucho más amplio que el que hoy resulta habitual por nuestra tradición occidental. Desde muy antiguo, tal como se lee de manera explícita en los versos de Homero, la diferencia fundamental entre dioses y hombres es precisamente la permanencia de aquellos y la muerte de estos. La separación se establece entre los θάνατοι ο θνητοί y los ἀθάνατοι. Los dioses son siempre tal cual son, no envejecen, término que también Anaximandro utiliza para referirse a su principio (ἀγήρω, en DK 12 B 2), de nuevo sirviéndose de la terminología disponible para intentar exponer una idea que, sin embargo, es radicalmente nueva. En *Odisea*, V, 218, se afirma que, mientras Penélope es mortal, βροτός, Circe es inmortal y no envejece, ἀθάνατος καὶ ἀγήρω.

Así pues, todo está lleno de dioses, no porque exista una pluralidad de divinidades personificadas que todo lo abarquen, sino porque hay un único principio, inengendrado e imperecedero, que constituye la verdadera naturaleza de todo cuanto aparece.

Por otra parte, siempre es conveniente destacar la diferencia frente a concepciones modernas de la naturaleza que, en muchas ocasiones, siguiendo la tradición cartesiana, separan de manera tajante lo material de lo anímico. Y es que, aunque no se trate ya de las divinidades olímpicas con los rasgos antropomórficos habituales, tampoco se ha de concebir ese principio como algo inerte, puesto en movimiento por alguna fuente externa, sino precisamente como la fuerza inherente a todas las cosas.

En el caso de Tales, como en el conjunto de la filosofía presocrática, la naturaleza se concibe como algo animado; de ahí la afirmación aristotélica que encontramos en el texto, según la cual el alma está implicada en la naturaleza, es su fundamento, su principio de orden y movimiento. Aunque de nuevo se ha de ser cuidadoso a la hora de emplear términos y significados que surgieron con posterioridad a Tales o a la filosofía griega, puede describirse esta teoría como animista, pues el principio que todo lo vivifica y lo pone en movimiento es precisamente el alma, la ψυχή.

Evidentemente, no se trata de que la naturaleza en su conjunto posea un tipo de alma como la humana, a pesar de que se destaca la identidad de todo cuanto existe. El ser humano es un elemento o manifestación más, dotado de un principio que le permite moverse, crecer y reproducirse, de una fuerza capaz de movimiento y desarrollo. Así es como los filósofos griegos concebían la naturaleza, como una materia dinámica, dotada de fuerzas y poderes de transformación, tal como Tales probablemente observó con las crecidas de Nilo, o como cualquiera puede percibir en las mareas o la lluvia.

También es habitual encontrar el término hилозоísmo a propósito de la concepción milesia de la naturaleza. Aunque, de nuevo, probablemente se trata de una unión innecesaria de dos términos, materia y vida, que estos filósofos no habían separado. Por lo tanto, no hay distinción entre lo animado y lo inanimado, ya que se trata de un planteamiento que busca y cree descubrir la unidad de todo cuanto aparece como multiforme y heterogéneo.

En cualquier caso, como conclusión, se ha de entender que se trata de una concepción cosmológica y física y que, por lo tanto, el alma no se refiere a la naturaleza humana ni la divinidad a una entidad personal y trascendente. Así pues, a pesar de los numerosos elementos míticos que aún se detectan tanto en Tales como en el resto de filósofos de Mileto, especialmente por lo que respecta a la terminología, encontramos ya una concepción con rasgos diferenciadores. Afirmar que todo está lleno de dioses es dar un paso más en la explicación de la naturaleza, partiendo precisamente de las concepciones comunes de su tiempo y cultura. No algunas partes, aspectos o circunstancias, sino todo, absolutamente todo, está impregnado, habitado y regido por los dioses, es decir, por algo que no nace ni envejece.

No puede sorprendernos que Aristóteles viera aquí el origen de una forma de pensar que, aunque sencilla y matizable, resultaría increíblemente fructífera.

DEFINICIONES DE TÉRMINOS

φύσις (*phýsis*)

Aunque la traducción habitual sea la de “naturaleza”, una aproximación etimológica al término muestra con claridad que se trata de algo vivo y en movimiento y no tanto de una esencia inmutable o un modo de ser permanente e inalterable. Su origen etimológico, como sustantivo derivado del verbo *phyeîn*, alude al nacimiento y reproducción de las cosas a partir de un principio.

Según Jaeger (2013, p. 26), designa con toda claridad el proceso de surgir y desarrollarse, así como el origen y desarrollo de las cosas que encontramos en torno nuestro. Pero la palabra abarca también la fuente originaria de las cosas, aquello a partir de lo cual se desarrollan y merced a lo cual se renueva constantemente su desarrollo; en otras palabras, la realidad subyacente a las cosas de nuestra experiencia.

De acuerdo con Guthrie (1985, p. 31), la pregunta originaria de la filosofía es “¿de qué está hecho el mundo?”, de modo que los primeros filósofos se interesaron por la constitución material del universo. De acuerdo con una explicación que posteriormente se denominó monista, sólo existe, para aquéllos, un principio o una sustancia de la cual todo procede y a la cual todo se reduce en última instancia.

El concepto puede designar la totalidad del mundo o de lo existente, aunque el sentido más específico y filosófico es el que alude a la esencia o la verdadera constitución de las cosas, aquello que realmente son.

ἀρχή (*arché*)

Se trata del principio, no tanto en sentido temporal como ontológico. Es la base o el fundamento de la naturaleza. Es lo real, lo que permanece, lo eterno. Aquello que buscan más allá de las apariencias y la diversidad, mediante el uso de la razón, los primeros filósofos. Su significado se halla próximo al de causa (*aitía*), aunque este término es para ellos desconocido.

Si hacemos caso a Aristóteles (*Metafísica*, 983b) puede entenderse como la fuente u origen de la que todo procede, la base o el sustrato que permanece a través de los cambios, o el término en el que todas las cosas particulares se disuelven o al que todas retornan. El estagirita, amparándose en su distinción entre materia y forma, considera que los primeros filósofos creyeron que el principio era de naturaleza material, aunque suele considerarse una apreciación un tanto anacrónica.

Parece que los milesios parten del presupuesto de que el estado actual del mundo es secundario o derivado, por lo que ha de existir un principio del cual procedan o en el cual se sustenten.

De acuerdo con Teofrasto, la primera aparición de la palabra ἀρχή en la literatura filosófica tiene lugar en Anaximandro, aunque no tuviera todavía el significado de

elemento material que, según Aristóteles, le atribuyó el propio filósofo de Mileto. Sencillamente significa principio del que todo proviene.

κόσμος (*kósmos*)

Este término tiene su origen en el ámbito jurídico de la polis griega. Significa el orden o la justicia que un juez restablece tras un delito. Después, vino a significar también belleza y armonía. En ambos sentidos lo aplicaron los primeros filósofos al universo.

Como ya sucede en el mito, la explicación filosófica griega parte de una implícita concepción de la naturaleza como algo ordenado y, a partir de Tales de Mileto, sometido a leyes y principios. El universo no es caótico, sino que gracias a las regularidades que observamos, los ciclos de la naturaleza y especialmente los giros de los astros, comprendemos que se trata de un todo organizado.

Tal percepción, de fundamental importancia en el conjunto de la filosofía y la ciencia antiguas, generará preguntas relacionadas no solo con el tipo de orden y estructura del universo, sino con su causa. Se discutirá si este orden es algo fortuito o establecido, si se debe al azar o persigue algún tipo de finalidad.

La idea del cosmos como todo ordenado y armónico alcanza su culminación en el *Timeo* de Platón, en el que se describe, en un relato verosímil, cómo el Demiurgo, tras contemplar el modelo inteligible eterno, ordenó el caos convirtiéndolo en un viviente perfecto, provisto de un alma y un cuerpo que se hallan en constante devenir y cuya belleza es un reflejo de la de su modelo.

ἄπειρον (*ápeiron*)

Se trata de un término de carácter negativo, en el que la «a» privativa resulta fundamental para comprender algunas de las implicaciones del término más importante de la filosofía de Anaximandro. Marca la diferencia entre lo que las cosas parecen y el principio del cual proceden y en el que se sustentan. Si «peras» es fin, término, frontera o límite, el vocablo podría traducirse como lo ilimitado, indefinido, infinito. Es el principio que carece de las determinaciones de las cosas particulares. Por lo tanto, aunque no es descartable la interpretación que atribuye un sentido cuantitativo al concepto, entendiendo que la ausencia de límite o frontera implica la infinitud espacial, parece más apropiado (aunque tampoco incompatible) pensar en la carencia de límites o determinaciones cualitativas, tan habituales en el pensamiento griego (frío, caliente, húmedo, seco, etc.). Por eso precisamente puede ser la fuente y el principio de todo, ya que, al carecer de cualidades y determinaciones, puede producirlas todas, no estando limitado por ninguna.

Pero no es solo principio, sino también fin, tal como lo entiende Anaximandro. Lo que significa que apeiron es el todo, del que las cosas se apropian una parte al nacer y al que la devuelven al perecer, formando así un círculo eterno.

Aristóteles, al comentar el fragmento de Anaximandro (*Física*, 203b) dice que el apeiron “lo abraza todo y lo comprende todo” y esto es “lo divino, pues es inmortal e indestructible”. En realidad, está afirmando que este nuevo término filosófico deja atrás las imágenes de la mitología sobre los dioses y presenta una concepción racional de lo divino al sostener que carece de principio y de fin y es el principio y fin de todo, pues es inmortal e ilimitado.

TEXTOS - BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

Nietzsche, F., *La filosofía en la época trágica de los griegos*, § 3.

La filosofía griega parece iniciarse con una ocurrencia extravagante, con la tesis de que el agua es el origen y la matriz de todas las cosas. ¿Es realmente necesario mantener la calma y la seriedad ante semejante afirmación? Sí, y por tres razones: la primera, porque la tesis enuncia algo acerca del origen de las cosas; la segunda, porque lo enuncia sin imagen o fabulación alguna; y, finalmente, la tercera razón, porque en ella se incluye, aunque sólo en estado de crisálida, el pensamiento «Todo es uno». La primera de las razones enunciadas deja aún a Tales en compañía de la religión y la superstición, mientras que la segunda, sin embargo, lo excluye ya de tal compañía y nos lo muestra como un investigador de la naturaleza; pero, a causa de la tercera razón, puede considerarse a Tales el primer filósofo griego.

Guthrie, W.K.C., *Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 1984, vol. I, p. 69.

La primera razón, que probablemente se le ocurre a una mente moderna, es que el agua es la única sustancia que realmente uno puede observar que se transforma, según su temperatura, en algo sólido, líquido o gaseoso sin hacerse ningún tipo de experimento, que no pudo estar al alcance de Tales. Ésta es, por consiguiente, la razón que dan algunos estudiosos modernos, como sucede con Burnet, para explicar la elección de Tales. Mas no fue ésta la razón que se le ocurrió a Aristóteles, y aunque él, al igual que nosotros mismos, se limitaba a hacer una conjetura, es posible que estuviese más cerca del modo de pensar de su predecesor jonio. Para él, el pensamiento que con mayor probabilidad había estado presente en la mente de Tales fue el de relacionar el agua con la idea de vida, y ello, debido a la observación de que el alimento y el semen siempre contienen humedad y que el verdadero calor de vida es un calor húmedo. La conexión entre calor y vida animal, obvia para la

experiencia, era considerada como más esencial y causativa por el mundo antiguo de lo que lo es hoy.

Diehls, H., *La evolución de la filosofía griega*, Buenos Aires, Quadrata, 2007, pp. 35-37.

El elemento original y genuinamente filosófico en esta proposición es más bien el empeño monista de atribuir todos los fenómenos a una causa única que deberá ser buscada no en los cielos sino en la tierra. Porque aquello que es considerado el comienzo no es Océano, o tal vez Poseidón, como en las cosmogonías más antiguas, sino esta palpable sustancia de agua de la cual provienen todas las cosas y a la cual vuelven todas. A esta materia original se la supone animada por un espíritu divino, pero esta divinidad no es una persona. No hay lugar para ella en el Olimpo; es más bien la expresión de la fuerza inmanente que este filósofo reconoció en las propiedades incomprensibles del magneto y por lo tanto llamadas “alma”. Este investir a la naturaleza de un alma es característico de la infancia de la especulación, y he aquí que esta filosofía jónica haya sido también llamada hillozoísmo (la doctrina de la materia viva). El impulso monista que uniría al mundo y a esta única y supuesta fuerza primitiva y divina, es diametralmente opuesto a la tendencia politeísta de la religión popular de Grecia. Hasta en los primeros filósofos griegos esta aspiración en pos de la unidad conduce al monoteísmo, que fue predicado por Jenófanes el jónico, a fines de este mismo siglo.

Bailey, C., *The Greek atomists and Epicurus*, New York, Russell & Russell, 1964, p. 16.

A primera vista, parece un retroceso que, después de la singular visión de Anaximandro, Anaxímenes haya vuelto a la idea de que la primera sustancia fuera una de las cosas conocidas por la experiencia y la llamara “aire”. Pero un examen de esta teoría muestra que fue en realidad un avance respecto a Tales e incluso sobre el mismo Anaximandro. La dificultad de Anaximandro había consistido en que no había podido entender cómo cualquiera de las sustancias conocidas podría haberse convertido en las demás, y por este motivo había hablado de su “ilimitado” como no siendo ninguna de ellas. Pero si pudiera darse alguna explicación satisfactoria de ello, debería ser posible volver a una teoría menos arbitraria, como lo es la de Tales. Anaxímenes encontró esta explicación en el “espesamiento y dilución” o, como diríamos nosotros, condensación y rarefacción.

Todo estaba formado por aire, pero las diferencias se debían a la mayor o menor presencia de aire en un mayor o menor estado de compresión; en otras palabras, la diferencia entre las cosas era cuantitativa, no cualitativa.

Cornford, F.M., *Principium sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2005, p. 216.

Si queremos entender a los filósofos del siglo sexto, es necesario prescindir de la concepción atomista de la materia muerta que se mueve mecánicamente y del dualismo cartesiano de la materia y la mente. Tenemos que retroceder a la época en la que el movimiento era un síntoma evidente de la vida y no era necesario ir más allá para buscar otra causa del movimiento. La materia o el cuerpo requieren una causa del movimiento cuando se han visto privados de su causa inherente.

Jaeger, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, Madrid, F.C.E., 2013, p. 26

Traducir la palabra φύσις por nuestra palabra “naturaleza” o φυσικός por “filósofo natural”, no hace, en absoluto, justicia a la significación griega y es resueltamente erróneo. φῦναι es una de esas palabras abstractas formadas con el sufijo —σις que se hicieron sumamente frecuentes después del período de la última épica. Designa con toda claridad el acto de φῦναι, el proceso de surgir y desarrollarse; ésta es la razón de que los griegos la usaran con un genitivo, como en φύσις τῶν ὄντων, el origen y desarrollo de las cosas que encontramos en torno nuestro. Pero la palabra abarca también la fuente originaria de las cosas, aquello a partir de lo cual se desarrollan y merced a lo cual se renueva constantemente su desarrollo; en otras palabras, la realidad subyacente a las cosas de nuestra experiencia. Encontramos esta misma doble significación en la palabra γένεσις, sinónima de φύσις, que es tan vieja como ésta y quizá más vieja aún.

FUENTES

AA.VV., *Los filósofos presocráticos*, vol. I, trad. de C. Eggers Lan y V.E. Juliá, Madrid, Gredos, 2008. (Textos 2-21)

PLATÓN, *Diálogos, V (Parménides, Teeteto, Sofista, Político)*, trad. de M. I. Santa Cruz, A. Vallejo Campos y N. L. Cordero, Madrid, Gredos, 1992. (Texto 1)

BIBLIOGRAFÍA

CAPPELLETTI, A.J., *Mitología y filosofía: los presocráticos*, Madrid, Ediciones Pedagógicas, 1994.

COLLI, G., *El nacimiento de la filosofía*, trad. de C. Manzano, Barcelona, Tusquets, 2005.

COLLINGWOOD, R., *The Idea of Nature*, London, Oxford University Press, 2014.

CORNFORD, F.M., *Principium sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego*, trad. de R. Guardiola y F. Giménez, Madrid, Antonio Machado Libros, 2005.

COUPRIE, D.L., HAHN, R., NADDAF, G., *Anaximander in context. New Studies in the Origins of Greek Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 2003.

- GADAMER, H.G., *El inicio de la filosofía occidental*, trad. de R.A. Díez y M^a. C. Blanco, Barcelona, Paidós, 1995.
- GADAMER, H.G., *Mito y razón*, trad. de J.F. Zúñiga, Barcelona, Paidós, 1997.
- GIGON, O., *Los Orígenes de la Filosofía Griega*, trad. de M. Carrión, Madrid, Gredos, 2012.
- GRAHAM, D.W., *Explaining the Cosmos. The Ionian Tradition of Scientific Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 2006.
- GUTHRIE, W.K.C., *Historia de la filosofía griega*, vol. I, trad. de A. Medina, Madrid, Gredos, 1984.
- GUTHRIE, W.K.C., *Los filósofos griegos*, trad. de F.M. Torner, México D.F., F.C.E., 1985.
- JAEGER, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, trad. de J. Gaos, México, F.C.E., 2013.
- KAHN, C.H., *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York, CUP, 1960.
- NIETZSCHE, F., *La filosofía en la época trágica de los griegos*, trad. de L.F. Moreno, Madrid, Valdemar, 2003.
- O'GRADY, P., *Thales of Miletus: The Beginnings of Western Science and Philosophy*, London, Ashgate Publishing, 2002.
- SCHOFIELD, M., "The Ionians", en: Taylor, C.C.W. (ed.), *Routledge History of Philosophy, Vol I: From the Beginning to Plato*, London and New York, Routledge, 1997, pp. 42-80.
- SELIGMAN, P., *The Apeiron of Anaximander*, London, The Athlone Press, 1962.
- SNELL, B., *El descubrimiento del espíritu*, trad. de J. Fontcuberta, Barcelona, Acantilado, 2007.
- VERNANT, J.P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, trad. de J.D. López, Barcelona, Ariel, 2007.
- VERNANT, J.P., *Los orígenes del pensamiento griego*, trad. de M. Ayerra, Barcelona, Paidós, 2011.

ENLACES A ARTÍCULOS ELECTRÓNICOS

- ALDAMA, J.A., GARAGALZA ARRIZABALAGA, L.J., "La sentencia de Anaximandro", en *Ontology studies: Cuadernos de ontología*, 9, 2009, 103-111.
- ÁVILA VÁSQUEZ, M. O., "En torno a la sentencia de Anaximandro: dos interpretaciones o sobre la justicia y la reparación", en *Universitas Philosophica*, 56, 2011, 61-83.
- CALVO, T., "La noción de Physis en los orígenes de la filosofía griega", en *Daimon*, 21, 2000, 21-38.
- CAÑAS, R., "La imagen teológica del cosmos en los albores de la filosofía: la escuela de Mileto (Tales, Anaximandro y Anaxímenes)", en *Revista Espiga*, 10, 23, 2012, 1-23.
- ROSSETTI, L., "El tratado "Peri physeos" de Anaximandro: un nuevo tipo de enciclopedia", en *Nova tellus: Anuario del Centro de Estudios Clásicos*, 32, 2, 2015, 57-73.

TEMA 3

LOS PITAGÓRICOS Y ALCMEÓN
DE CROTONA

OBJETIVOS

- Comprender el sentido del pitagorismo, la importancia de la oralidad en la transmisión de sus doctrinas y conocer a los principales miembros de este singular movimiento filosófico.
- Percibir el tránsito de un mito religioso a una doctrina especulativa que presenta la primera interpretación dualista del hombre.
- Analizar los tres núcleos esenciales del pitagorismo: el origen religioso, la teoría científica y la concepción de la filosofía como contemplación.
- Establecer las relaciones de afinidad y diferencia con los filósofos de Mileto y su búsqueda del principio de las cosas.
- Identificar y explicar los términos filosóficos acuñados por los pitagóricos, su concepción matemática del universo y su teoría de la inmortalidad del alma.
- Valorar la destacada contribución del pitagorismo en la historia de la filosofía y de la ciencia occidental.

ACTIVIDADES

- Lectura de los escasos fragmentos conservados prestando especial atención al contexto en que aparecen para diferenciar las doctrinas de las interpretaciones.
- Análisis cuidadoso de las doctrinas pitagóricas, diferenciando su naturaleza filosófica del carácter religioso de las doctrinas órficas en que se inspiran.
- Estudio y clarificación del vocabulario religioso, científico y filosófico de los pitagóricos, estableciendo las oportunas diferencias entre los conceptos presentados por las distintas generaciones desde Pitágoras hasta los coetáneos de Platón.
- Análisis hermenéutico de las biografías de Pitágoras y de las doctrinas que se le atribuyen, especialmente por los neoplatónicos.
- Identificación de la particularidad del principio de la naturaleza propuesto por los pitagóricos, vinculado a la geometría y la aritmética.

SELECCIÓN DE TEXTOS

1. Diógenes Laercio, VIII, 1 (DK 47 A 14.8)

Después de haber tratado de la filosofía jónica a partir de Tales y de los hombres que en ella destacaron y son dignos de mención, vengamos ahora a la itálica, que fundó Pitágoras, hijo de Mnesarco, un grabador de anillos, según dice Hermipo, de Samos, o, según Aristóxeno, tirreno, de una de las islas que dominaron los atenienses tras haber expulsado a los tiranos.

2. Porfirio, *Vida de Pitágoras*, 9 (DK 47 A 14.8)

Dice Aristóxeno que, habiendo llegado (Pitágoras) a los cuarenta años, y tras ver que la tiranía de Polícrates era más violenta de lo que un hombre libre debía tolerar en un régimen autoritario, emprendió viaje hacia Italia.

3. Porfirio, *Vida de Pitágoras*, 18 (DK 47 A 14.8a)

Cuando arribó a Italia y habitó en Crotona, dice Dicearco, (Pitágoras) apareció como un hombre que había viajado por muchos lugares, poco común y muy bien provisto por la fortuna de una naturaleza singular, de aspecto noble y muy agradable, así como de excelsitud y dignidad en la voz, costumbres y en todo lo demás. Produjo en el Estado de Crotona tal efecto que, después de conmover las almas de los ancianos gobernantes con largos y bellos discursos, éstos lo invitaron a pronunciar exhortaciones adecuadas a la edad de los jóvenes y a los niños congregados en los colegios, y luego a las mujeres; también fue organizada una reunión de las mujeres con él. Al suceder estas cosas, creció grandemente su fama, y ganó muchos discípulos de esa ciudad, no sólo hombres sino también mujeres —el nombre de una de las cuales se hizo célebre, Teano—, así como muchos reyes y gobernantes de países bárbaros vecinos.

4. Aristóteles, fr. 191 (Rose) (DK 47 A 14.7)

Mientras cruzaba con otros el río Cosa, escuchó una enorme voz suprahumana que le decía: «¡Bienvenido, Pitágoras!», ante lo cual los presentes fueron presas del miedo. Una vez apareció en Crotona y en Metaponto a la misma hora y día. En una ocasión, mientras estaba sentado en el teatro, según dice Aristóteles, se puso de pie y mostró a los espectadores que uno de sus muslos era de oro.

5. Sexto Empírico, *Contra los dogmáticos*, VII, 94-98

Los pitagóricos suelen decir a veces aquello de

Todas las cosas se ajustan al número

Y otras veces hacen el más natural de los juramentos de esta forma:

Por aquel que infundió en nuestras mentes la santa tetractis,

hontanar que contiene en su entraña la eterna natura,

queriendo referirse, con la expresión «aquel que infundió», a Pitágoras (pues lo consideraban un dios) y con «tetractis», a un cierto número que, compuesto de los primeros cuatro números, viene a formar el número más perfecto, como es el diez, pues uno más dos más tres más cuatro hacen diez. Este número constituye la primera tetractis, y lo han llamado «hontanar de la eterna natura» por cuanto que, en su opinión, el universo mundo es gobernado según armonía, y la armonía es un sistema de tres acordes: el intervalo de cuarta, el intervalo de quinta y el intervalo de octava; y las proporciones de estos tres acordes se encuentran en los cuatro números mencionados, es decir, en el uno, en el dos, en el tres y en el cuatro. En efecto, el intervalo de cuarta se basa en una razón sesquitercia [4:3], el de quinta en una sesquiáltera [3:2], y el de octava en un doble [2:1] (...) Así pues, dado que la tetractis supone la proporción de los acordes mencionados, que los acordes permiten completar la armonía perfecta, y que todas las cosas son gobernadas según la armonía perfecta, en virtud de esto la han llamado «hontanar que contiene en su entraña la eterna natura».

6. Porfirio, *Vida de Pitágoras*, 30-31

Con sus cadencias rítmicas, sus cánticos y sus ensalmos mitigaba los padecimientos psíquicos y corporales. Estos principios los desarrollaba para sus discípulos, pero, particularmente, escuchaba la armonía del universo, porque comprendía la armonía universal de las esferas y de los astros que en ella se mueven, y que no la percibimos por la pequeñez de nuestra naturaleza (...) En efecto, las expresiones «sólidos», «veía cada uno de los seres existentes», «riqueza de la inteligencia» y otras semejantes son un indicio revelador de la selecta y singularmente crítica capacidad organizativa [de Pitágoras], por encima de otros, en el ámbito de la vista, el oído y el pensamiento.

7. Platón, *República*, 530d (DK 47 B 1)

Parece –dije– que, así como los ojos han sido constituidos para la astronomía, del mismo modo los oídos lo han sido con miras al movimiento armónico y estas ciencias son como hermanas entre sí, según dicen los pitagóricos, con los cuales, ¡oh, Glaucón!, estamos de acuerdo también nosotros.

8. Porfirio, *Vida de Pitágoras*, 19 (DK 14.8a)

Por lo demás, lo que decía a los que con él convivían ni siquiera uno solo puede manifestarlo con certeza, porque se daba un silencio ritual entre ellos. Sin embargo, para todos era especialmente notoria su afirmación de que el alma, en primer lugar, era inmortal y, luego, se trasladaba a otras especies de seres vivos, y, además de esto, que lo que había sucedido en alguna ocasión, en ciertos ámbitos temporales, de nuevo acaecía; y, sencillamente, nada nuevo había. También aseguraba que todo lo que de índole animada existía era necesario considerarlo de la misma parentela.

9. Platón, *Fedón*, 62b (DK 44 B 15)

El dicho que sobre esto se declara en los misterios, de que los humanos estamos en una especie de prisión y que no debe uno liberarse a sí mismo ni escapar de ésta, me parece un aserto solemne y difícil de comprender. No obstante, me parece, a mí al menos, Cebes, que no dice sino bien esto: que los dioses son los que cuidan de nosotros y que nosotros, los humanos, somos una posesión de los dioses.

10. Platón, *Crátilo*, 400c

Este, desde luego, me parece complicado; y mucho, aunque se le varíe poco. En efecto, hay quienes dicen que es la «tumba» (*sêma*) del alma. como si ésta estuviera enterrada en la actualidad. Y, dado que, a su vez, el alma manifiesta lo que manifiesta a través de éste. también se la llama justamente «signo» (*sêma*).

Sin embargo, creo que fueron Orfeo y los suyos quienes pusieron este nombre, sobre todo en la idea de que el alma expía las culpas que ex pía y de que tiene al cuerpo como recinto en el que «resguardarse» (*sóizetai*) bajo la forma de prisión. Así pues, éste es el *sôma* (prisión) del alma, tal como se le nombra, mientras ésta expía sus culpas; y no hay que cambiar ni una letra.

11. Diógenes Laercio, I, 12

El primero que denominó a la filosofía y se llamó a sí mismo filósofo fue Pitágoras, dialogando en Sición con León el tirano de los sicionios o de los fliasios, según dice Heraclides del Ponto en su *Sobre la Letargia*. Pues dijo que nadie era sabio más que la divinidad. Antes se la llamaba «sabiduría», y sabio al que hacía profesión de ella, que debía destacarse por la elevación de su espíritu. Filósofo es el que ama la sabiduría.

12. Diógenes Laercio, VIII, 8

Sosícrates, en sus *Sucesiones*, relata que, cuando le preguntó León, el tirano de Fliunte, quién era, le contestó: «Un filósofo». Dijo también que la vida se pa-

recía a un festival olímpico. Porque, así como a éste acuden los unos a competir en los juegos, otros por motivos de negocios y los más dignos como espectadores, así en la vida unos son de naturaleza servil, otros son cazadores de fama y fortuna y los otros filósofos que van en pos de la verdad. Y así es.

13. Aristóteles, *Acerca del cielo*, 293a (DK 58 B 37)

Respecto de la posición [de la tierra] no todos tienen la misma opinión, pero la mayoría dicen que ocupa el centro. Los [filósofos] de Italia, llamados pitagóricos, afirman lo contrario: dicen, en efecto, que en el centro hay fuego, y que la tierra, por ser un astro, se mueve circularmente alrededor del centro, creando la noche y el día. Construyen otra tierra, opuesta a ésta, a la que ponen el nombre de Antitierra, en lo cual no investigan las razones y las causas que conciernen a los fenómenos, sino que violentan los fenómenos con miras a ciertas razones y opiniones, e intentan adaptarlos a éstas.

FILOLAO

14. Diógenes Laercio, VIII, 85 (DK 44 B 1)

La naturaleza en el cosmos está compuesta armónicamente de cosas ilimitadas y de cosas limitantes, tanto el cosmos en su conjunto como las cosas que existen en él.

15. Jámblico, *Comentario a la Introducción a la aritmética de Nicómaco*, 7, 24 (DK 44 B 3).

Desde un principio nada sería cognoscible, si todas las cosas fueran ilimitadas.

16. Estobeo, *Antología*, I, 21, 7b (DK 44 B 4)

Y todas las cosas que se conocen contienen un número; pues sin él nada sería pensado ni conocido.

ALCMEÓN DE CROTONA

17. Diógenes Laercio, VIII, 83 (DK 24 B 1)

Alcmeón de Crotona, hijo de Pírito, dijo estas cosas a Brontino, León y Batillo: Acerca de las cosas invisibles, acerca de las cosas mortales, los dioses tienen conocimiento claro; pero para los hombres (sólo existe la posibilidad de) juzgar a partir de signos.

18. Teofrasto, *De las sensaciones*, 25 (DK 24 B 1a)

El hombre se diferencia de los otros <animales> sólo porque comprende; los otros, en cambio, sienten pero no comprenden.

19. Aristóteles, *Problemas*, 916a (DK 24 B 2)

Los hombres mueren porque no pueden anudar el principio con el fin.

20. Aecio, IV 2, 2 (DK 24 A 12)

(Acerca del alma), Alcmeón piensa que es una naturaleza que se mueve a sí misma con movimiento eterno y que por ello es inmortal y semejante a los seres divinos.

21. Aristóteles, *Metafísica*, 986a (DK 58 B 5)

Otros, entre ellos mismos, dicen que los principios son diez, los enumerados según la serie (de los opuestos):

Límite Ilimitado

Impar Par

Unidad Pluralidad

Derecho Izquierdo

Macho Hembra

En reposo En movimiento

Recto Curvo

Luz Oscuridad

Bueno Malo

Cuadrado Rectángulo

Parece que también Alcmeón de Crotona pensaba de este modo, y o él tomó esta doctrina de aquéllos o aquéllos de él. Y es que, efectivamente, Alcmeón [llegó a la madurez siendo Pitágoras viejo y] se expresó de un modo muy parecido a aquéllos. Dice, en efecto, que los múltiples asuntos humanos son, en realidad, dos, si bien enumera las contrariedades no de un modo sistemáticamente definido como aquéllos, sino según se le ocurren, por ejemplo: blanco-negro, dulce-amargo, bueno-malo, grande-pequeño. Ciertamente, se refiere de un modo impreciso a los restantes (contrarios), mientras que los Pitagóricos explicitaron cuántas y cuáles son las contrariedades.

18. Aecio, V, 30, 1 (DK 24 B 4)

El mantenimiento de la salud se debe al «equilibrio» de las fuerzas: húmedo, seco, frío, caliente, amargo, dulce, etc.; y en cambio, el «predominio de una sola», produce la enfermedad.

19. Aecio, IV, 17, 1 (DK 24 A 8)

Alcmeón dice que lo que gobierna está en el cerebro.



Pitagóricos celebrando la salida del sol en la versión de Fyodor Bronnikov.
Tretyakov Gallery de Moscú.

COMENTARIO DE TEXTO

Aristóteles, *Metafísica*, I, 5, 985b (DK 58 B 4 y 5)

Los llamados pitagóricos, dedicándose a las matemáticas, fueron los primeros en hacerlas progresar y, habiéndose educado en ellas, creían que sus principios eran los principios de todos los seres. Puesto que los números son por naturaleza los primeros de dichos principios, en los números les parecía ver muchas semejanzas con los seres existentes y con los que llegan a ser, más que en el fuego, la tierra o el agua (...). Puesto que veían que las disposiciones y proporciones de las escalas musicales eran expresables en números y que parecía que toda la naturaleza era semejante a los números y que éstos eran los primeros de toda la naturaleza, supusieron que los elementos de los números eran los de todos los seres y que el cielo era armonía y número (...). Es evidente, pues, que ellos pensaban que el número es el principio material de los seres y de sus afecciones y disposiciones, y que los elementos de los números son lo par y lo impar, el primero de éstos ilimitado y el segundo limitado y que la unidad proviene de ambos (pues es a la vez par e impar) y que el número proviene de la unidad y que el cielo entero es, como se ha dicho, número.

Aristóteles afirma en este texto que los pitagóricos encontraron un nuevo principio del cosmos y de los seres. No es un principio material, como el agua, el aire o lo ilimitado de los filósofos de Mileto, sino el número. Y añade Aristóteles que ellos aseguraban que las cosas de la naturaleza se componen de los mismos elementos que los números, de tal modo que todo lo existente y, especialmente, el cielo está formado por la armonía y la proporción del número.

Parece una teoría sorprendente e incomprensible, pero, si se analiza con cuidado, se ve que encierra una idea de orden, medida y proporción, que constituye una de las bases del pensamiento, como hemos visto ya en algunas sentencias de los siete sabios.

La noción tal vez esencial en esta concepción matemática de la naturaleza se halla en la palabra “armonía”, que significa afinación entre sí de los instrumentos de una orquesta, equilibrio y relación recíproca entre los elementos del cosmos.

A los pitagóricos se les atribuye el descubrimiento de que los sonidos musicales formaban acordes entre sí por las relaciones numéricas que guardaban unos con otros, pues con los cuatro primeros números, el uno, el dos, el tres y el cuatro, podían expresarse las proporciones de las tres concordancias griegas, la octava (2/1), la quinta (3/2) y la cuarta (4/3). Esto significa que la armonía de los sonidos de un monocordio está en relación con la diversa longitud de las cuerdas o la armonía de los sonidos de los martillos que golpean un yunque depende de la diversidad de peso de cada uno.

Igualmente el tiempo, el año, las estaciones, los meses y los días obedecen a leyes numéricas, estando sometidos a ciclos regulares, como la gestación de los animales y las sucesivas fases de la vida humana o de los astros, como la luna.

Decir, por tanto, que las cosas imitan a los números o están formadas por sus mismos elementos no es sino afirmar que todo en el universo tiene medida, orden, proporción y armonía. Aristóteles señala que los elementos de los números son el límite y lo ilimitado, lo par y lo impar y que la unidad es el principio de los números.

Si se presta atención, es una concepción no demasiado alejada de las teorías de los milesios, ya que ellos también afirmaron la unidad del principio de la naturaleza y Anaximandro afirmó que era ilimitado.

Sin embargo, hay una diferencia radical al afirmar que la medida y la proporción numérica es más que la causa material, es la causa formal de las cosas, pues su ser es una unidad que se mantiene por la armonía de sus partes, como el cosmos es también diverso y armonioso.

Esta teoría matemática del universo fue sin duda la primera concepción del mismo como un todo ordenado, como un cosmos. Esta palabra, de origen jurídico, significaba

orden y justicia en la ciudad, pero los pitagóricos, según el testimonio de Platón, la aplicaron a la proporción geométrica del universo. Así se lo recuerda Sócrates: “*Dicen los sabios, Calicles, que al cielo, a la tierra, a los dioses y a los hombres los gobiernan la convivencia, la amistad, el buen orden, la moderación y la justicia, y por esta razón, amigo, llaman a este conjunto «cosmos» (orden) y no desorden y desenfreno. Me parece que tú no fijas la atención en estas cosas, aunque eres sabio. No adviertes que la igualdad geométrica tiene mucha importancia entre los dioses y entre los hombres; piensas, por el contrario, que es preciso fomentar la ambición, porque descuidas la geometría*” (Gorgias, 508a).

Ello les llevó, según se cuenta, a inventar la palabra filosofía, entendiéndola como la contemplación de la forma proporcionada de los cuerpos, que cultiva la geometría, la observación de la regularidad del movimiento ordenado de los astros, que constituye el objeto de la astronomía y la escucha de la armonía de las esferas, que es la esencia de la música. Todas estas ciencias purifican los ojos del alma y la liberan de la rueda de las reencarnaciones.

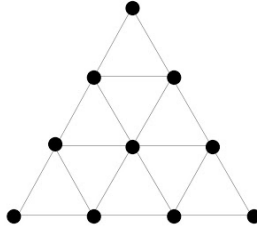
Por tanto, la teoría matemática del universo, junto a la creencia religiosa en la reencarnación del alma, que la lleva a vagar de un cuerpo a otro hasta purificarse y alcanzar la liberación de esta rueda inexorable, son dos vértices del triángulo que forma el pensamiento pitagórico. El tercer vértice es la filosofía.

Según nos asegura Porfirio, Pitágoras “*practicaba una filosofía cuyo fin era preservar y liberar de determinadas ataduras a la mente que se nos ha asignado, sin la que, en modo alguno, nada sensato ni genuino se puede conocer y percibir*” (Vida de Pitágoras, 46).

Las ciencias pitagóricas, aritmética, geometría, astronomía y música, constituyen, como en el programa educativo platónico, la propedéutica para la filosofía. Son un saber, aprendido por los ojos y los oídos del alma, que le permiten contemplar y escuchar la armonía del universo para introducirla en el interior de sí misma y convertirla en armoniosa e inmortal. Por eso Platón mismo reitera la importancia de este conocimiento científico para alcanzar la cima de la filosofía. Así lo asegura: “*Del mismo modo que nuestros ojos están hechos para la astronomía, así también nuestros oídos están hechos para la armonía y estas dos son ciencias hermanas, como dicen los pitagóricos y nosotros, Glaucón, estamos de acuerdo con ellos*” (República, 530d).

Pero la filosofía es mucho más que una simple contemplación, es, como dice Platón al referirse a los pitagóricos, una forma de vida. Por ello, Alcmeón y los pitagóricos extendieron el concepto de armonía, no sólo a la salud del cuerpo, como equilibrio y armonía de los cuatro humores, sino a la virtud, como estado saludable del alma. Por ello, el fin de la contemplación y escucha de la armonía del universo es hacer armoniosa la vida humana, es decir, purificar la mente de los errores de los

sentidos y hacerla capaz de convertir la vida humana en una obra ética y estética, semejante a la vida divina de los astros y los dioses.



Representación de la *tetractis* pitagórica.

DEFINICIONES DE TÉRMINOS

ἀριθμός (*arithmós*)

El primer concepto de número, tal como lo entendieron los pitagóricos, comprendía tanto el conjunto de elementos abstractos que forman una pluralidad matemática, como los elementos concretos que formaban la estructura física de las cosas. Tenían una entidad matemática y una realidad geométrica, pues los pitagóricos unían ambos aspectos en la consideración de lo real.

El número era, pues, el límite que se tomaba de la cantidad ilimitada y se concretaba en un número de unidades o porciones. Pero aludía también a los cuatro aspectos geométricos de las cosas, formadas por puntos (1), líneas (2), superficies (3) y volúmenes (4). Por tanto, la afirmación de que las cosas estaban constituidas por la τετράκτυς, es decir, la suma de los cuatro primeros números (10), en realidad, significa que todo tiene una realidad geométrica, una forma que lo convierte en algo medible, proporcional, armonioso, pues todo está formado por puntos, líneas, superficies y volúmenes. Todo es expresión de la perfección y el orden numérico (*Metafísica*, 1080b, 1083b).

Luego este carácter numérico se extendió a entidades abstractas como la justicia, el matrimonio o la oportunidad (*Metafísica*, 985b, 990a, 1078b), e incluso a determinadas cualidades (*Metafísica*, 1092b). Así, pitagóricos posteriores crearon una simbología de los números, una numerología que tuvo enorme éxito en la antigüedad.

Platón consideró los números como algo intermedio entre lo sensible y las ideas e incluso, según Aristóteles, en algún pasaje entiende las ideas como números (*Metafísica*, 987b), que fue una teoría aceptada por los neopitagóricos.

ἁρμονία (*harmonía*)

Originariamente significa la afinación de varios instrumentos entre sí, de modo que suenen de manera concorde. Podría pensarse que su ámbito de aplicación sería exclusivamente el de la música, pero los pitagóricos entendían que la armonía musical tenía como origen las relaciones numéricas o matemáticas, hasta el punto de afirmar que los números eran el principio de todas las cosas, incluidas las proporciones y armonías entre los sonidos.

Este concepto de armonía parece incluir también la oposición de contrarios que se sostienen entre sí, se neutralizan y se mantienen en una tensión permanente. En este sentido, como nos recuerda Platón, los pitagóricos afirmaron que el alma era la armonía que mantenía en tensión las partes del cuerpo (*Fedón*, 86b-c), teoría que refuta Sócrates (*Fedón*, 91c-95e) y el mismo Aristóteles (*De anima*, 407b-408a), justamente porque la inmortalidad del alma, defendida por los pitagóricos, sería incompatible con esa armonía de elementos corpóreos o físicos.

Los pitagóricos extendieron el concepto de armonía a la totalidad del cosmos y, en especial, al cielo, al hablar de la “armonía de las esferas”, tal como la denomina Platón, al narrar el mito de Er (*República*, 617b). Una concordancia de sonidos, producida por los proporcionados intervalos entre los astros, que forman una escala musical, que sólo Pitágoras era capaz de escuchar por su especial poder de concentración, según asegura Porfirio.

Finalmente, esta concepción de la música como armonía dio lugar a la meloterapia pitagórica, que era el arte de aplicar la armonía musical para la curación de las enfermedades del alma. La armonía, por tanto, ejerce un poder catártico y curativo, pues, como había transmitido el orfismo, la música es capaz de producir un hechizo tal que ablanda las piedras y amansa las fieras.

μετεμψύχωσις (*metempsychōsis*)

Esta temprana palabra griega podría traducirse como reencarnación, pues significa la acción del alma que abandona el cuerpo al morir éste y su entrada de nuevo en otro cuerpo humano, animal o incluso vegetal. Posteriormente fue sustituida por otra palabra griega del mismo significado: palingenesia, que incluye la misma idea de renacimiento del alma.

Es una creencia órfica, que aceptaron los pitagóricos y acogieron Empédocles y Platón. La doctrina de la reencarnación del alma, que tiene su origen en el mito órfico, sostiene la idea de que el alma es de naturaleza divina, pero perdió esta con-

dición libre y feliz al ser castigada a ingresar en la cárcel del cuerpo, que es también su tumba, pues en él pierde la vida divina que le era natural.

En el fondo de esta creencia se halla también un resto evidente del animismo de los filósofos milesios, pues en virtud de esa posibilidad de encarnarse en todo tipo de ser vivo, puede afirmarse que hay un parentesco universal de todos los seres, ya que el alma transita de unos a otros y establece entre ellos un vínculo de familia.

Jenófanes criticó esta creencia pitagórica precisamente por ese carácter irracional, pero Empédocles la exaltó al máximo, hasta el punto de establecer una jerarquía entre las reencarnaciones y dejar su huella en Platón que, en algunos de sus más importantes mitos del *Fedro* y la *República*, explica los diferentes tipos humanos en virtud de la contemplación de las ideas que el alma haya alcanzado en su preexistencia, desde el filósofo, cuya alma alcanzó la máxima visión, hasta el tirano, que apenas logró elevar su vista hasta las ideas.

θεωρία (*theōría*)

Originariamente significa contemplación, saber que se aprende por los ojos. Según la leyenda de la invención del término “filosofía”, Pitágoras, comparando a los filósofos con los espectadores de los juegos olímpicos, afirmó que la filosofía era θεωρία, contemplación.

Tanto Platón como Aristóteles sostienen que la filosofía nació de la admiración. Y los hombres se admiran tras haber contemplado la maravilla del nacer y el perecer de los seres naturales. Por tanto, el objeto de la contemplación filosófica es la physis y el cosmos, cuyo orden y armonía dejan en la perplejidad al contemplador atento, que inmediatamente se pregunta por qué las cosas son como son e intenta indagar la causa, el principio, el ἀρχή de la φύσις.

Este carácter teórico y contemplativo del saber filosófico se halla unido semánticamente al saber matemático. Pues, como nos cuenta Porfirio, los discípulos de Pitágoras se dividían en matemáticos y acusmáticos. Los primeros aprendían por los ojos y los segundos por los oídos. De manera que θεωρία está vinculada a μάθησις, es decir, al saber que se aprende por los ojos, como las ciencias llamadas “matemáticas” por uno de los grandes pitagóricos, Arquitas, que incluían la geometría y la astronomía.

Contemplar con los ojos las regulares figuras geométricas y el ordenado movimiento de los astros, como hizo el matemático y astrónomo Tales, es la más excelente actividad para aprender a ejercitar la contemplación de la verdad mediante el ojo del alma, el νοῦς, que es, desde el símil de Pitágoras, la primera definición de la filosofía.

TEXTOS - BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

Abbagnano, N., *Historia de la filosofía*, vol. I, Barcelona, Hora, 2000, p. 21.

La tradición ha complicado con tantos elementos legendarios la figura de Pitágoras, que resulta difícil diseñarla en su realidad histórica. Las indicaciones de Aristóteles se limitan a pocas y simples doctrinas, referidas en la mayoría de los casos no a Pitágoras, sino en general a los pitagóricos; y si la tradición se acrecienta a medida que se aleja en el tiempo del Pitágoras histórico, esto es signo evidente de que se enriquece con elementos legendarios y ficticios, que poco o nada tienen de histórico. (...)

Lo que hay de cierto es que de Samos emigró a la Magna Grecia y se domicilió en Crotona, en donde fundó una escuela que fue también asociación religiosa y política. La leyenda representa a Pitágoras como profeta y obrador de milagros; su doctrina le habría sido transmitida directamente por su dios protector, Apolo, por boca de la sacerdotisa de Delfos, Temistoclea (Aristóxeno, en *Diog. Laer.*, VIII, 21).

Es muy probable que Pitágoras no haya escrito nada. Aristóteles, en efecto, no conoce ningún escrito suyo; y la afirmación de Jámblico (*Vida de Pit.*, 199) de que los escritos de los primeros pitagóricos hasta Filolao se habrían conservado como secreto de la escuela, no tiene valor más que como prueba del hecho de que aún más tarde no se poseían escritos auténticos de pitagóricos anteriores a Filolao. Esto sentado, es muy difícil dilucidar en el pitagorismo la parte que corresponde a su fundador. Sólo una doctrina se le puede atribuir con absoluta certidumbre: la de la supervivencia del alma después de la muerte y su transmigración a otros cuerpos.

Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega*, vol. I, Madrid, Gredos, 1984, p. 299.

El problema es, pues, difícil, y apenas si puede resultar descaminado detectar aquí una cierta tensión existente en el seno de la escuela. Esparcida como se encontraba alrededor del siglo V en el sur de Italia, Sicilia y Grecia, no todos los pitagóricos desarrollaron la doctrina de su maestro idénticamente. Para los médicos, como era el caso de Alcmeón, el cuerpo y sus estados era lógico y natural que tendieran a ocupar el centro del campo de sus investigaciones. Su propósito era combatir la enfermedad y devolver la salud a los cuerpos concretos, y tendieron a ser intolerantes con las opiniones más metafísicas de los filósofos. Se ocuparon de los contrarios físicos de los que se componía el cuerpo, porque su práctica se cimentaba en la creencia –seguramente pitagórica–, de que la salud dependía de una mezcla correcta y debi-

damente proporcionada de estos contrarios en el cuerpo –caliente y frío, húmedo y seco, amargo y dulce y otros. Ellos habrían llegado, inevitablemente, a la creencia de que la vida física, de todos modos, dependía de estas cosas y que no sobreviviría a la disolución de la armonía entre los elementos físicos del cuerpo. Además, la identificación de la *psyché* con la vida física estaba tan profundamente enraizada en el espíritu griego, que estaba muy a la mano la tentación de decir que la *psyché* no sobreviviría a la disolución del cuerpo.

Berti, E., *En el principio era la maravilla. Las grandes preguntas de la filosofía antigua*, Madrid, Gredos, 2009, pp. 138-139.

En el ámbito de las filosofías presocráticas existe otra concepción del alma, de origen órfico, dentro de la cual es un espíritu, un ser intermedio entre el hombre y dios, cualitativamente distinto al cuerpo y preexistente al mismo. Según esta concepción místico-religiosa, el alma entra en el cuerpo al nacer el hombre, sale al morir éste y puede encarnarse sucesivamente en otros cuerpos, incluidos los no humanos. Siguiendo esta tradición, los pitagóricos consideraban al propio Pitágoras como una especie de semidiós, y equiparaban sus sentencias a oráculos mediante la fórmula *autos epha*, en latín *ipse dixit*, «lo dijo él mismo». El pitagórico de quien se conservan más fragmentos, Filolao, sostiene que el alma está unida al cuerpo para expiar una culpa, como si estuviera en la cárcel o sepultada en una tumba. Por otra parte, Filolao también afirma que el alma es la armonía del cuerpo, con lo cual se aproxima a una concepción más unitaria del hombre. La armonía no es una sustancia añadida o insertada en el cuerpo, sino la relación adecuada entre sus partes y, por tanto, el buen funcionamiento de las mismas. Lo cierto es que no queda claro cómo puede conciliarse esta concepción con la idea del alma-espíritu, claramente separada e independiente del cuerpo.

Gigon, O., *Los orígenes de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 2012, pp. 136-138.

La primitiva fundación del mismo Pitágoras pertenece de lleno al siglo VI y juntaba la móvil espiritualidad jónica con vetas de rigurosidad y extravagancia a la antigua. Al lado de prescripciones dietéticas prácticas se hallan misteriosos preceptos sobre las comidas, y la comunidad actúa mitad como un partido político y mitad como secta religiosa. Así sigue ocurriendo a lo largo de algunas generaciones. A mitad del siglo V comienza una doble crisis. La nueva democracia derriba los gobiernos aristocráticos establecidos por la liga pitagórica en muchas ciudades de la baja Italia. Al mismo tiempo se hace preponderante la ilustración científica jónica y coloca al pitagorismo en la alternativa de volver a la pura observancia primitiva e irse a pique con ella (o bien sumer-

girse en el mundo de la superstición de la pequeña burguesía), o modernizar por completo la doctrina a base de enmiendas e interpretaciones exegéticas. No se ha llegado a una solución unitaria. A partir de finales del siglo V hay varios grupos de pitagóricos. Están los “modernos” que han hallado la manera de sintonizar con su tiempo y han producido figuras muy significativas, como Arquitas y Aristóxeno de Tarento, cuyas realizaciones conocemos bastante bien. Se les oponen los “antiguos creyentes”, que trataban de propagar únicamente un credo religioso como norma de vida. Pero ninguno de estos dos partidos representa de verdad el pitagorismo auténtico del fundador (...)

Los pitagóricos de orientación más avanzada han negado que existieran jamás obras de Pitágoras. Sólo la investigación más reciente ha podido darse cuenta de que tal afirmación ha surgido de un punto de vista bien concreto. Las obras del maestro tenían que resultar siempre muy comprometedoras para los pitagóricos progresistas.

La moderna ciencia de la naturaleza que cultivaban no encontraba en ella apoyo alguno. No quedaba otro remedio –caso de que existieran tales escritos– más que darlos de lado sin consideraciones de ningún tipo, y los antiguos tenían mano fácil para firmar actas de no autenticidad en los casos de urgencia. Por eso los testimonios que impugnan la existencia de escritos de Pitágoras carecen de importancia mientras existan contrapruebas que suponen la existencia de estos escritos.

FUENTES

- AA.VV., *Los filósofos presocráticos*, vol. I, trad. de C. Eggers Lan y V. Juliá, Madrid, Gredos, 2008. (Textos 2-4, 17-20, 22 y 23)
- AA.VV., *Los filósofos presocráticos*, vol. III, trad. de A. Poratti, C. Eggers Lan, M^a. I. Santa Cruz y N.L. Cordero, Madrid, Gredos, 1997. (Textos 13-16)
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, trad. de T. Calvo, Madrid, Gredos, 1994. (Texto 21)
- DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, trad. de C. García Gual, Madrid, Alianza, 2007. (Textos 1, 11, 12)
- PLATÓN, *Diálogos, II (Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo)*, trad. de J. Calonge, E. Acosta, F. J. Oliveri y J. L. Calvo, Madrid, Gredos, 1987. (Texto 10)
- PLATÓN, *Diálogos, III (Fedón, Banquete, Fedro)*, trad. de C. García Gual, M. Martínez y E. Lledó, Madrid, Gredos, 1992. (Texto 9)
- PLATÓN, *La República*, trad. de M. Fernández-Galiano, Madrid, Alianza, 1988. (Texto 7)
- PORFIRIO, *Vida de Pitágoras. Argonáuticas órficas. Himnos órficos*, trad. de M. Periago, Madrid, Gredos, 1987. (Textos 6 y 8)
- SEXTO EMPÍRICO, *Contra los dogmáticos*, trad. de J.F. Martos, Madrid, Gredos, 2012. (texto 5)

BIBLIOGRAFÍA

- BURKERT, W., *Lore and Science in ancient Pythagoreanism*, trad. de E.L. Minar, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1972.
- CENTRONE, B., *Introduzione a i Pitagorici*, Roma-Bari, Laterza, 1996.
- COLLI, G., *La sabiduría griega*, trad. de D. Mínguez, Madrid, Trotta, 2008-2010, 3 vols.
- COLLINGWOOD, R., *The Idea of Nature*, London, Oxford University Press, 2014.
- GARCÍA BAZÁN, F., *El número pitagórico*, Madrid, El hilo de Ariadna, 2019.
- HUFFMAN, C.A., *Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- KAHN, C.H., *Pythagoras and the Pythagoreans: A Brief History*, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 2001.
- KINGSLEY, P., *Ancient Philosophy, Mystery and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford, Clarendon Press, 1997.
- KIRK, G., RAVEN, J., SCHOFIELD, M., *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 2014.
- O'MEARA, D.J., *Pythagoras revived: mathematics and philosophy in late antiquity*, Oxford, Clarendon Press, 1989.
- PÉREZ, A.M., *Pitágoras esencial. Todo es Número, Armonía y Alma*, Barcelona, Montesinos, 2020.
- PHILIP, J.A., *Pythagoras and early pythagoreanism*, Toronto, University of Toronto Press, 2019.

ENLACES A ARTÍCULOS ELECTRÓNICOS

- BRISSON, L., "Platón, Pitágoras y los pitagóricos", en *Eikasia: revista de filosofía*, 12, 2007, 39-67.
- GARCÍA PEÑA, I., "Cuatro sentidos de la música en la filosofía griega", en *Azafea: revista de filosofía*, 15, 2013, 21-37.
- GONZÁLEZ ESCUDERO, S., "Los mitos de la cosmogonía órfica como introducción al Pitagorismo", en *El Basilisco: Revista de materialismo filosófico*, 9, 1980, 9-19.
- MACEIRAS FAFIÁN, M., "La "Psicología" pitagórica", en *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 4, 1984, 9-28.

TEMA 4

JENÓFANES Y HERÁCLITO

OBJETIVOS

- Comprender la crítica de Jenófanes a la poesía de Homero y Hesíodo y a su concepto antropomorfo de la divinidad.
- Conocer la importancia del planteamiento de Jenófanes, que influirá en Parménides, Platón y la concepción occidental de lo divino.
- Analizar exhaustivamente el concepto de Lógos, el más importante de cuantos se encuentran en el pensamiento de Heráclito.
- Comprender el sentido de la lucha, el devenir y la identidad de los contrarios en los fragmentos del filósofo de Éfeso.

ACTIVIDADES

- Atención al carácter poético del pensamiento de Jenófanes y a sus intenciones pedagógicas.
- Exposición del concepto de divinidad introducido por Jenófanes.
- Relación del Lógos con el fuego como fundamento de la physis y con el alma y el entendimiento humanos como principios de conocimiento.
- Estudio del estilo fragmentario y oracular elegido por Heráclito para expresar su pensamiento.
- Análisis de la paradójica identidad de los contrarios como expresión de la original aproximación de Heráclito a la pregunta por la relación entre lo uno y lo múltiple.

SELECCIÓN DE TEXTOS

JENÓFANES

1. Ateneo, XI, 462e (DK 21 B 1)

Entre los varones es de alabar aquel que, tras beber, manifiesta cosas nobles, según le permiten la memoria y el esfuerzo por la virtud, pero no se ocupa en luchas de Titanes ni de Gigantes

- ni tampoco de Centauros, ficciones de los antiguos,
o de disensiones violentas, en las que nada útil hay;
siempre, en cambio, es un bien tener consideración a los dioses.
2. Herodiano, *Peri Dichrónon*, 296, 6 (DK 21 B 10)
Pues desde antiguo todos han aprendido de acuerdo con Homero.
 3. Sexto Empírico, *Contra los dogmáticos*, IX, 193 (DK 21 B 11)
Homero y Hesíodo han atribuido a los dioses todo
cuanto es vergüenza e injuria entre los hombres:
robar, cometer adulterio y engañarse unos a otros.
 4. Clemente de Alejandría, *Stromata*, V, 109 (DK 21 B 14)
Pero los mortales han creído que los dioses han nacido
y que tienen vestido, voz y figura como ellos.
 5. Clemente de Alejandría, *Stromata*, V, 110 (DK 21 B 15)
Pero si los bueyes, caballos y leones tuvieran manos
o pudieran dibujar con ellas y realizar obras como los hombres
dibujarían los aspectos de los dioses y harían sus cuerpos,
los caballos semejantes a los caballos, los bueyes a bueyes,
tal como si tuvieran la figura correspondiente a cada uno.
 6. Clemente de Alejandría, *Stromata*, VIII, 22 (DK 21 B 16)
Los etíopes [dicen que sus dioses son] de nariz chata
y negros; los tracios, que [tienen] ojos azules y pelo rojizo.
 7. Estobeo, *Eclogae Physicae, Dialecticae et Ethicae*, I, 8, 2 (DK 21 B 18)
Pues los dioses no revelaron desde un comienzo todas las cosas a los mortales,
sino que éstos, buscando, con el tiempo descubren lo mejor.
 8. Clemente de Alejandría, *Stromata*, V, 109 (DK 21 B 23)
Un único dios, el supremo entre dioses y hombres, ni en figura ni en pensa-
miento semejante a los mortales.

9. Sexto Empírico, *Contra los dogmáticos*, IX, 144 (DK 21 B 24)
Todo [él] ve, todo [él] piensa, todo [él] escucha.
10. Simplicio, *Física*, 23, 11-12 (DK 21 B 26)
Permanece siempre en el mismo [lugar], sin moverse,
ni le conviene emigrar de un lado a otro.
11. Teodoreto, IV, 5 (DK 21 B 27)
De la tierra nacen todas las cosas y en la tierra terminan todas.
12. Sexto Empírico, *Contra los dogmáticos*, VII, 49 (DK 21 B 34)
No hay ni habrá un varón que haya conocido lo patente
o haya visto cuantas cosas digo acerca de dioses y de todo.
Pues aunque llegara a expresar lo mejor posible algo acabado,
él mismo no lo sabría; la conjetura, en cambio, ha sido asignada a todos.

HERÁCLITO

13. Diógenes Laercio, IX, 5-6 (DK 22 A 1)
El libro que se le atribuye es, según su contenido, un *Acerca de la naturaleza*, y está dividido en tres tratados: uno sobre el universo, otro político y otro teológico.
Lo depositó en el santuario de Ártemis, según algunos, habiéndose cuidado de escribirlo en un estilo bastante oscuro, para que sólo los capaces lo hallaran accesible y no fuera despreciado fácilmente por el vulgo.
14. Sexto Empírico, *Contra los dogmáticos*, VII, 132 (DK 22 B 1)
Aunque esta razón existe siempre, los hombres se tornan incapaces de comprenderla, tanto antes de oírla como una vez la han oído. En efecto, aun cuando todo sucede según esta razón, parecen inexpertos al experimentar con palabras y acciones tales como las que yo describo, cuando distingo cada una según la naturaleza y muestro cómo es; pero a los demás les pasan inadvertidas cuantas hacen despiertos, del mismo modo que les pasan inadvertidas cuantas hacen mientras duermen.

15. Sexto Empírico, *Contra los dogmáticos*, VII, 133 (DK 22 B 2)
Por lo cual es necesario seguir a lo común; pero aunque la razón es común, la mayoría viven como si tuvieran una inteligencia particular.
16. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1155b (DK 22 B 8)
Todo sucede según discordia.
17. Clemente de Alejandría, *Stromata*, VI, 17 (DK 22 B 36)
Para las almas es muerte convertirse en agua; para el agua es muerte convertirse en tierra; pero de la tierra nace el agua y del agua el alma.
18. Diógenes Laercio, IX, 1 (DK 22 B 41)
Una sola cosa es lo sabio: conocer la Inteligencia que guía todas las cosas a través de todas.
19. Diógenes Laercio, IX, 7 (DK 22 B 45)
Los límites del alma no los hallarás andando, cualquiera sea el camino que recorras; tan profundo es su fundamento.
20. Heráclito Homérico, *Cuestiones homéricas*, 24 (DK 22 B 49a)
En los mismos ríos nos bañamos y no nos bañamos, tanto somos como no somos.
21. Hipólito, IX, 9, 1 (DK 22 B 50)
Cuando se escucha, no a mí, sino a la Razón, es sabio convenir en que todas las cosas son una.
22. Hipólito, IX, 9, 2 (DK 22 B 51)
No entienden cómo, al divergir, se converge consigo mismo: armonía propia del tender en direcciones opuestas, como la del arco y de la lira.
23. Hipólito, IX, 9, 4 (DK 22 B 53)
Guerra es padre de todos, rey de todos: a unos ha acreditado como dioses, a otros como hombres; a unos ha hecho esclavos, a otros libres.

24. Hipólito, IX, 9, 5 (DK 22 B 54)

La armonía invisible vale más que la visible.

25. Hipólito, IX, 10, 4 (DK 22 B 60)

El camino hacia arriba y hacia abajo es uno y el mismo.

26. Hipólito, IX, 10, 5 (DK 22 B 61)

El mar es el agua más pura y más contaminada: para los peces es potable y saludable; para los hombres, im potable y mortífera.

27. Orígenes, *Contra Celso*, VI, 42 (DK 22 B 80)

Es necesario saber que la Guerra es común, y la justicia discordia, y que todo sucede según discordia y necesidad.

28. Plutarco, *Consolatio ad Apollonium*, 106e (DK 22 B 88)

Como una misma cosa está en nosotros lo viviente y lo muerto, así como lo despierto y lo dormido, lo joven y lo viejo; pues éstos, al cambiar, son aquéllos, y aquéllos, al cambiar, son éstos.

29. Plutarco, *De superstitione*, 166c (DK 22 B 89)

Para los despiertos hay un mundo único y común, mientras que cada uno de los que duermen se vuelve hacia uno particular.

30. Plutarco, *De E apud Delphos*, 388e (DK 22 B 90)

Con el fuego tienen intercambio todas las cosas y con todas las cosas el fuego, tal como con el oro las mercancías y con las mercancías el oro.

31. Plutarco, *Adversus Colotem*, 1118c (DK 22 B 101)

Me investigué a mí mismo.

32. Sexto Empírico, *Contra los dogmáticos*, VII, 126 (DK 22 B 107)

Malos testigos son para los hombres los ojos y los oídos cuando se tiene un alma bárbara.

33. Estobeo, *Florilegio*, III, 5, 7 (DK 22 B 111)

La enfermedad hace a la salud agradable y buena; el hambre, a la saciedad; la fatiga, al reposo.

34. Estobeo, *Florilegio*, III, 1, 179 (DK 22 B 114)

Es necesario que los que hablan con inteligencia confíen en lo común a todos, tal como un Estado en su ley, y con mucha mayor confianza aún; en efecto, todas las leyes se nutren de una sola, la divina.

35. Estobeo, *Florilegio*, IV, 40, 23 (DK 22 B 119)

El carácter es para el hombre su demonio.

36. Temistio, *Discursos*, V, 69 (DK 22 B 123)

A la naturaleza le place ocultarse.



Tanto Rafael en *La Escuela de Atenas* (Museos Vaticanos), como Rubens en *Heráclito, el filósofo que llora* (Museo del Prado), representan al pensador de Éfeso en actitud melancólica.

COMENTARIO DE TEXTO

Clemente de Alejandría, *Stromata*, V, 104, 1 (DK 22 B 30)

Este mundo, el mismo para todos, ningún dios ni hombre lo ha hecho, sino que ha sido, es y será fuego siempre vivo, que se enciende según medida y según medida se apaga.

Nos encontramos ante uno de los fragmentos más importantes y comentados de los que se atribuyen a Heráclito en la canónica edición de Diels y Kranz. Como ocurre con cualquiera de ellos, la interpretación resulta compleja y ha sido muy diversa en los últimos siglos.

La temática del fragmento treinta podría identificarse como cosmológica, teniendo en cuenta que es cosmos el primer término que llama nuestra atención. Por lo tanto, se trata de una descripción de nuestro mundo ordenado, siempre por medio de la expresión enigmática y sentenciosa empleada por el filósofo de Éfeso, que imita el estilo, al mismo tiempo revelador y oscuro, del oráculo de Delfos. La naturaleza, la auténtica realidad, que gusta de ocultarse según el famoso fragmento 123, está constituida por una armonía, no patente ni evidente, pero que una inteligencia atenta, despierta, puede descubrir.

Precisamente en los dos primeros fragmentos encontramos la separación entre aquellos que viven como dormidos y vuelven a su mundo particular, frente a los que captan la unidad y lo común de la naturaleza. Con ello, a diferencia de interpretaciones que extreman la doctrina heraclítea del flujo y consideran que el cambio constante hace imposible cualquier conocimiento, como en el *Crátilo* de Platón, el filósofo indica con claridad que hay una realidad y una verdad que es accesible al individuo.

El cosmos, lo real es, por lo tanto, idéntico para todos, puesto que, como ya indicaron los filósofos anteriores, no ha sido creado ni establecido caprichosamente por ningún individuo humano ni divino, sino que tiene su propio modo de ser, funcionar, desarrollarse y cambiar. De acuerdo con el énfasis que percibimos en los términos de carácter temporal, aludiendo al pasado, el presente y el futuro, este mundo ordenado no ha tenido un comienzo ni variará su constitución actual, reforzando así la idea de necesidad. El mundo ha sido, es y será de este modo siempre. Por lo tanto, la tesis de la ἐκπύρωσις y la palingenesis, de esa conflagración universal y del eterno retorno de lo mismo, que defenderán los estoicos posteriores, amparándose en parte

en este texto, no parece conciliable con lo que podemos leer aquí. La constitución natural del mundo es la que siempre tuvo y siempre tendrá, a pesar del devenir.

Por supuesto, hay que prestar atención al fuego, otro de los términos clave en el pensamiento de Heráclito. Por un lado, parece continuar la tradición milesia, pues al fin y al cabo él era también un jonio, estableciendo un *ἀρχή* que, de acuerdo con Aristóteles, era ese principio material del que todo parte y en el que todo termina y que permanece inalterable a través de los cambios. Sin embargo, quizá resulte injusto incluir a Heráclito en la misma categoría filosófica que a aquellos investigadores de la naturaleza, ya que su filosofía parece pertenecer a un estadio posterior e intentar transmitir una verdad diferente, con unos términos y un modo de expresión muy distintos. El fuego de Heráclito puede entenderse en el sentido físico y literal, como ese calor con carácter dinámico y transformador, que fácilmente podemos vincular con la vida, como el agua de Tales y el aire de Anaxímenes. Pero también es un símbolo que sirve a la perfección para representar otros conceptos implicados en su concepción filosófica de la realidad: el cambio y la guerra. El mundo es como el fuego, que supone un proceso constante aun cuando parezca permanecer en reposo. Y es también lucha y discordia, pues vive con la muerte de aquello que necesariamente consume y muere con la vida de las otras cosas.

Por otra parte, en consonancia con algunos otros fragmentos, de aquí se desprende la identificación del fuego siempre viviente con la *ψυχή*, con ese principio de vida y movimiento que vertebra la naturaleza y que, en este contexto presocrático, sin duda puede denominarse divino. Se prefigura aquí la analogía entre marcoscosmos y microcosmos, tan habitual en el pensamiento presocrático, señalando que el universo es como un ser viviente, dotado de alma, que no ha sido generado ni puede ser destruido.

Ese fuego que se enciende y apaga nos lleva a pensar en la doctrina del flujo universal, idea que tan habitualmente se asocia a Heráclito. Aunque, según se ha indicado ya, no se trata de un devenir desordenado e incomprensible, sino de una armonía producida por el equilibrio en la tensión y la lucha. Observamos cambios y luchas por doquier en la naturaleza, pero se trata de ciclos sometidos a ley y regularidad, como el día y la noche o las estaciones, en los que se descubre una unidad subyacente al contemplarlos desde una perspectiva más amplia. La paradójica filosofía de Heráclito nos lleva a descubrir que la lucha es armonía y equilibrio y que el cambio constante y la pluralidad están sometidos a razón, proporción y unidad. Bajo el aparente carácter estático del arco o la lira, hay una tensión que se mantiene por el equilibrio de las fuerzas que tiran de las cuerdas en direcciones opuestas. Las aguas siempre distintas fluyen, sin embargo, por los mismos ríos y el camino arriba y abajo es uno y el mismo, pero no en momentos diferentes, sino al mismo tiempo,

pues se trata de una unidad que se despliega a través de la pluralidad, de un cambio constante que refleja la existencia de una ley y un principio permanente.

Probablemente, a diferencia de la posterior doctrina estoica asentada en este preciso fragmento, no se refiera Heráclito a que en una fase todo se enciende y en otra todo se apaga, sino más bien, a que todo está continuamente encendiéndose y apagándose. El camino hacia arriba y hacia abajo, nos dice en otra parte, es uno y el mismo, pero no porque sean dos fases diferentes, sino porque la lucha y la contradicción son componentes de los propios elementos de la naturaleza. El mundo es un fuego siempre viviente que nunca se extingue completamente y, sobre todo, que está sometido a medida.

Este concepto de μέτρον, tan fundamental en filósofos y tendencias tan diversas como los siete sabios y la tradición poética griega, los pitagóricos, Protágoras o Platón, es decisivo en este fragmento y en el conjunto del pensamiento de Heráclito. Y es que aún no hemos mencionado el que probablemente sea el más importante de todos sus conceptos, el de Logos. A pesar de la imposibilidad de dar ninguna traducción enteramente satisfactoria, el Logos es inteligencia, razón y racionalidad inherente a la naturaleza, pero es también la ley, la medida que regula los ciclos y los cambios constantes de la naturaleza. Volviendo al inicio del fragmento, el universo es armónico y ordenado, cosmos, precisamente porque hay una ley que equilibra la lucha constante entre los contrarios, aunque no disolviéndolos ni superándolos, sino manteniéndolos en la constante tensión de su mutua oposición. Y es que, a pesar de la originalidad de Heráclito y del carácter paradójico de su expresión, aquí aparece como un miembro más del contexto cultural de los griegos y, en particular, de los filósofos presocráticos, que se basaron en el supuesto de que la naturaleza está sometida a leyes, que es un todo ordenado y que, por lo tanto, nuestra inteligencia tiene la capacidad de descubrir. En el filósofo de Éfeso, además, parece establecerse una identificación entre ser humano y naturaleza, en la medida en que la racionalidad es común a ambos.

Sin embargo, Heráclito es un autor tremendamente original, tanto por el modo de expresión como por el contenido de la misma. Para los primeros filósofos, y hasta para el sentido común, son evidentes los ciclos de la naturaleza y los cambios recíprocos, sometidos a ley y norma, tal como se comprueba de manera especialmente clara en los movimientos de los astros. Pero no se trata ya de que los contrarios se opongan y se sucedan, sino que se dan al mismo tiempo, se otorgan sentido mutuamente y hasta se identifican.

Así pues, se trata de un pensador de una agudeza filosófica pocas veces igualada, extraordinariamente original y peculiar, que cree haber encontrado una verdad que trata de expresar de manera profética, no a través de razonamientos sino por medio de sentencias que sólo unos pocos serían capaces de comprender. A saber, que el universo

es lucha y oposición, pero sometida a la ley y la unidad que todo lo vertebra y regula, que hace que el universo sea, haya sido y siga siendo por siempre un todo ordenado, a la vez cambiante y permanente, un fuego que todo lo organiza y todo lo consume.

DEFINICIONES DE TÉRMINOS

θεός (*theós*)

El concepto de Dios o de lo divino se atribuye, en los primeros filósofos, al principio o ἀρχή, al fundamento ingénito, eterno e imperecedero (pues esos son los caracteres clásicos de lo divino en el mito y en el conjunto de la cultura griega) inmanente a la propia naturaleza. Ese principio divino, conectado siempre con el principio vital, es al mismo tiempo la fuerza dinámica, el motor de cuantos procesos observamos a nuestro alrededor. Sin embargo, este concepto sufre una modificación decisiva en el pensamiento de Jenófanes quien, por un lado, elimina los elementos antropomórficos omnipresentes en los relatos de Homero y Hesíodo y, por otro, parece negar la necesidad y capacidad de movimiento a la divinidad, una y única, de acuerdo con el fragmento B 26. Así, se convierte en defensor de una doctrina monoteísta, algo muy poco común en el contexto griego antiguo, al tiempo que, según consideran algunos estudiosos, supone un antecedente del planteamiento parmenídeo.

Jenófanes es consciente de la inadecuada concepción de los dioses de la mitología, por su excesivo antropomorfismo, y otorga los atributos de la divinidad a la propia naturaleza, siguiendo el camino iniciado por los primeros filósofos que consideraron divinos al agua, al aire o al principio indeterminado del que todo procede y al que todo vuelve.

Jenófanes manifiesta, por primera vez, la radical diferencia entre la mitología y la filosofía, especialmente en su concepción de lo divino. Él reflexionó sobre el principio divino del cosmos y entendió que a la naturaleza divina no le cuadra la movilidad ni la inmoralidad de los dioses homéricos, sino que la divinidad ha de poseer como atributo esencial la inmovilidad y ha de estar privada de todas las limitaciones humanas. Aquí encuentra su origen la divinidad como medida de todas las cosas, que formuló Platón, y se anticipa en concepto aristotélico del motor inmóvil.

λόγος (*lógos*)

Sin duda, el término más importante en la filosofía de Heráclito. Es conocida su enorme polisemia, pudiendo traducirse por palabra, lenguaje, razón, pensamiento, definición, razonamiento y un largo etcétera. Guthrie (1984, pp. 396-400) distingue hasta once sentidos diferentes del término, y señala a continuación, a propósito de los dos primeros fragmentos de Heráclito, “que el Logos es a) algo que uno oye (el

significado más corriente), b) lo que regula todos los acontecimientos, una especie de ley universal del devenir, c) algo con una existencia independiente de él y dotado de expresión verbal”. En el caso del pensador de Éfeso, el λόγος es la ley oculta que determina el curso de los acontecimientos, que ordena y regula el devenir y la lucha de contrarios que observamos en la naturaleza. El universo no es un caos sino un cosmos, lo cual se debe a la existencia de una proporción, una racionalidad que equilibra la lucha, manteniendo la tensión de los opuestos. Heráclito insiste en su carácter oculto, que sólo una inteligencia despierta puede descubrir. El ser humano, evidentemente, participa de ese λόγος que todo lo gobierna y la verdadera inteligencia consiste en ser capaz de comprender (de escuchar, teniendo en cuenta la vinculación del término con la palabra y el lenguaje) ese principio y fundamento de todo cuanto existe.

Heráclito, por primera vez en la filosofía griega, afirma la existencia de un principio que gobierna la naturaleza y la vida humana, el cosmos y la polis, cuyo orden y armonía consiste en escuchar y practicar la norma universal de este principio que existe siempre.

πῦρ (pŷr)

El fuego, que ya ocupara un lugar central en la cosmología de los pitagóricos, adquiere en Heráclito una importancia decisiva, al identificarse con el λόγος. A pesar de tener un sentido y una función diferente al agua de Tales o el aire de Anaxímenes, comparte con ellos la vinculación del principio o ἀρχή con la vida, ya que en el propio texto de Aristóteles se vincula la humedad, el calor y la vida. Y junto con la capacidad de movimiento y su relación con la vida, el fuego destaca por su innegable capacidad de transformación, convirtiéndose así tanto en símbolo del devenir universal como de la guerra que todo lo gobierna. Utilizando su paradójica terminología, el fuego vive de la muerte de las demás cosas, dado que las destruye y consume y muere con la vida de aquellas.

El fuego es la traducción física del λόγος, pues, como él, da la vida a los seres y los consume, en un eterno devenir que constituye el eterno círculo de la φύσις. El λόγος, como el fuego, calienta, ilumina y guía ese proceso racional del cosmos y de la vida humana inteligente.

El fuego físico halla su máxima expresión en el sol, que nace cada día (DK 22 B 6) e ilumina y da vida a los seres que nacen y mueren sin cesar. Pero, mientras este sol puede taparse con solo levantar un pie (DK 22 B 3), hay también, según Heráclito, un sol que nunca se pone (DK 22 B 16), un fuego interior, un logos, que da vida al alma y la hace sabia y buena, pues el alma seca es la mejor (DK 22 B 118). Y la

filosofía consiste en cultivar ese fuego, ese logos, al que hay que saber escuchar para vivir de acuerdo con él (DK 22 B 112).

πόλεμος (*pólemos*)

En varios fragmentos se refiere Heráclito a la existencia de una guerra o lucha, pero no se trata de un conflicto humano, sino cósmico, ya que todo en la naturaleza está en constante discordia. En efecto, afirma que todo sucede según discordia (DK 22 B 8), pues, tanto en el interior de la naturaleza como en el hombre, la lucha y la guerra engendran el devenir de la vida. Por ello, llega incluso a afirmar que la guerra es engendradora de todas las cosas (DK 22 B 53) y que gracias a ella se alcanza la libertad o se cae en la esclavitud, pues es necesario saber que la guerra es común y que la misma justicia es discordia (DK 22 B 80). Y es que la vida, como la naturaleza, es tensión y lucha de contrarios que se mantienen equilibrados en constante y difícil armonía.

La oposición de los contrarios había aparecido ya en Anaximandro, aunque el filósofo de Éfeso aporta un sentido diferente a esa contraposición. No sólo hay una sucesión recíproca entre los opuestos (ἐναντία), como en el caso de día y la noche o las estaciones, sino que esa guerra y discordia es la constitución esencial de todo cuanto existe, tanto de unas cosas con otras como de cada una consigo misma, pues si no hubiese diversidad y discordia no sería posible la armonía del universo. Heráclito parece enfrentarse a la armonía pacífica de los pitagóricos proponiendo un cosmos constituido por una tensión y equilibrio internos, a veces invisibles y ocultos. En esta lucha que vertebra la naturaleza, los contrarios se identifican y se dan sentido mutuamente.

La tensión de opuestos de Heráclito se halla más cercana a la teoría pitagórica de los elementos de los números y, sobre todo, a su concepto de armonía musical. Lo mismo que las notas altas y bajas, agudas y graves, son esenciales para la armonía, así también la guerra y tensión de los elementos contrarios son la causa de la vida y el devenir de todas las cosas.

TEXTOS - BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

Gigon, O., *Los orígenes de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 2012, pp. 220-221.

Lo mismo como hombre que como escritor representa algo nuevo. En algunos aspectos se parece extraordinariamente a Jenófanes, a quien conoce. Tiene en común con él el rechazar la cosmología especulativa de los Milesios y la forma “no científica” de su exposición. Si Jenófanes escogió el camino de la elegía y del poema épico corto, la obra de Heráclito adopta la forma, todavía más llamativa, de prosa gnómica, de una colección de sentencias, reunidas acaso al correr de los tiempos, escasamente puntuada y estilizadas con arte consumado. En última instancia, tanto el uno como el otro son, en última instancia, dos poetas.

Pero, por lo demás, Heráclito y Jenófanes son considerablemente distintos. Éste rechaza la especulación desde la anchura de su directa experiencia de la vida. Heráclito no rechaza sólo la especulación, sino también el saber de Jenófanes, su dedicación a las más interesantes y variadas realidades, que nada tenían que ver con su punto de vista completamente distinto. No sabemos, ni podríamos imaginárnoslo, que Heráclito haya emprendido jamás un viaje. La afición jónica a las descripciones geográficas, en cuya tradición se mueven los Milesios y Jenófanes, no eran para él mucho más que indiferentes entretenimientos científicos. No le preocupa la dispersión en lo mucho porque sólo busca lo uno.

Berti, E., *En el principio era la maravilla. Las grandes preguntas de la filosofía antigua*, Madrid, Gredos, 2009, p. 91.

Para Jenófanes, el dios es eterno y, como realidad suprema, no puede ser más que uno; si los dioses fueran dos o más, ninguno de ellos sería la realidad suprema. Basándonos en tales afirmaciones, podríamos pensar que el concepto de dios de Jenófanes es similar al de las religiones monoteístas, a aquel que se escribe con mayúscula. Sin embargo, el dios único del que habla este filósofo es «igual en todas sus partes», luego «ve, oye y posee los otros sentidos en cada una de sus partes», y, además, es «esférico». Estas formulaciones sugieren que el dios de Jenófanes es corpóreo; de hecho, Platón y Aristóteles lo identifican con el universo sensible, y consideran a este filósofo, más que un monoteísta, un panteísta. Así pues, por un lado, Jenófanes dota a su dios de carácter único y, por otro, parece que le hace perder su personalidad. No obstante, nada puede decirse con certeza acerca de su pensamiento, y lo mismo ocurre con todos los filósofos cuyas obras perdidas sólo nos han llegado, de modo muy fragmentario, a través de testimonios posteriores. Según dicen, Jenófanes también compuso elegías, en las cuales recomienda «elevar cantos de alabanza al dios con relatos piadosos y palabras puras», además de «respetar y honrar a los dioses».

Jaeger, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, Madrid, F.C.E., 2003, pp. 46-47.

Jenófanes fue un revolucionario intelectual. Los filósofos anteriores habían expuesto sus nuevas concepciones de la realidad a sus contemporáneos como un todo bien unido y redondeado. Pero Jenófanes era un hombre de una índole de todo punto distinta, que se percató de la devastadora novedad del intento de los filósofos y proclamó en alta voz que era irreconciliable con las maneras de ver tradicionales. La tradición intelectual y moral dominante a la sazón no tenía un representante más señalado que Homero, por quien había sido educada toda la Hélade, como indica Platón. Jenófanes pensaba lo mismo: para él era Homero el hombre.

De quien todos los hombres han aprendido desde el comienzo.

Estas palabras revelan una clara percepción de la todopoderosa autoridad de Homero dentro del área entera de la cultura griega. Y fue precisamente a causa de esta percepción por lo que Jenófanes se sintió obligado a atacar a Homero como el principal sostén de los errores que prevalecían. En este momento estalló como conflicto descarado el antagonismo latente entre el nuevo pensar filosófico y el viejo mundo del mito que había dominado los primeros logros del espíritu griego. El choque fue inevitable. Mientras que los pensadores que habían abierto el camino a la nueva filosofía no habían presentado polémicamente sus descubrimientos, Jenófanes hizo del mundo del mito el punto local de su oposición. No carecía de razón el que él, el poeta, fuese el único en ver en tal situación lo que ésta implicaba de presagios desastrosos para toda la poesía anterior. Le parecía evidente de suyo que el poeta era el único verdadero educador del pueblo y su obra la única autoridad auténticamente responsable de toda *paideia*. Y así fue con Jenófanes con quien empezó la tarea de hacer deliberadamente la transfusión de las nuevas ideas filosóficas a la sangre intelectual de Grecia.

Mondolfo, R., *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación, México, Siglo XXI, 1981, pp. 171-172.*

Afirmación y negación son igualmente verdaderas, igualmente legítimas y necesarias. Y otro tanto ocurre con nuestra situación en un río: “en los mismos ríos entramos y no entramos, estamos y no estamos”; entramos efectivamente, estamos en realidad y podemos y debemos decirlo, porque se trata de un dato de hecho indiscutible; pero al mismo tiempo podemos y debemos decir que no entramos y no estamos en un mismo río porque éste nunca es el *mismo*, puesto que sus aguas cambian constantemente. Puede ser que Heráclito pensara también que nosotros cambiamos continuamente; pero aquí nuestra condición (de entrar y de estar) se pone en relación con el río en el que entramos y estamos (...)

Pero el motivo esencial para rechazar la interpretación existencial en B 49a es que ella destruye la unidad de la sentencia, cortando el vínculo entre nosotros y los ríos, firmemente establecido con la expresión “entramos y no entramos”, que debe ser mantenido con la expresión “estamos y no estamos”. Manteniendo, como se debe, la unidad de la sentencia, su significado es, por lo tanto, que en relación con el flujo nuestra situación es tal que puede expresarse con igual derecho tanto con una afirmación como con una negación.

Este reconocimiento de igual verdad y legitimidad de las dos aseveraciones opuestas (afirmación y negación) es muy distinto de la pura negación de Cratilo, que desconoce todo derecho a la afirmación (...) Heráclito, en cambio, las expresa juntas

como igualmente necesarias para la plena verdad, que consiste en la coexistencia y coincidencia de los contrarios.

Este es el significado esencial de B 49a, que nada tiene que hacer ni con “una vez” ni con “dos veces”, pero que sirve para todos los casos, cualquiera sea el número, incluyendo siempre en todos la coincidencia de las dos posiciones opuestas, afirmativa y negativa.

FUENTES

AA.VV., *Los filósofos presocráticos*, vol. I, trad. de C. Eggers Lan y V.E. Juliá, Madrid, Gredos, 2008.

BIBLIOGRAFÍA

COLLI, G., *La naturaleza ama esconderse*, trad. de M. Morey, México D.F., Sexto Piso, 2009.

FERNÁNDEZ, G., *Heráclito. Naturaleza y Complejidad*, Sevilla-Madrid, Thémata-Plaza y Valdez, 2010.

GALLERO, J.L. Y LÓPEZ, C.E. (eds.), *Heráclito: fragmentos e interpretaciones*, Madrid, Ardora, 2009.

GARCIA CALVO, A., *Razón común*, Madrid, Lucina, 2017.

GARCIA QUINTELA, M.V., *El rey melancólico*, Madrid, Taurus, 1992.

JAEGER, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, trad. de J. Gaos, Madrid, F.C.E., 2003.

LORITE MENA, J., *Jenófanes y la crisis de la objetividad griega*, Murcia, Universidad de Murcia: Servicio de Publicaciones, 2003.

MONDOLFO, R., *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, México, Siglo XXI, 1981.

MONTES, A.C., *Repensar a Heráclito*, Madrid, Trotta, 2011.

KAHN, C.H., *The art and thought of Heraclitus: and edition of the fragments with translation and commentary*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

KIRK, G.S., *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

ROBINSON, T.M., *Heraclitus: Fragments*, Toronto, University of Toronto Press, 1991.

RUVITOSO, M., *Conocimiento y conjetura en los fragmentos de Jenófanes*, La Plata, Grupo de Investigaciones Nova Lectio Antiquitatis, 1998.

ENLACES A ARTÍCULOS ELECTRÓNICOS

FERNÁNDEZ-GALIANO, A., “Conceptos de Naturaleza y Ley en Heráclito”, en *Anuario de filosofía del derecho*, 5, 1957, 259-322.

FERNÁNDEZ PÉREZ, G., “La lógica de la oposición en la física de Anaximandro, Pitágoras y Heráclito”, en *Thémata: Revista de filosofía*, 44, 2011, 262-289.

- GARCÍA-JUNCEDA, J.A., “Uno y múltiple: la dialéctica de los contrarios en Heráclito”, en *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 4, 1984, 29-44.
- HÜLSZ, E., “La unidad de la filosofía de Heráclito”, en *Tópicos* (México), 28, 2005, 13-49.
- OLMOS, C., “Revisitando las fuentes y conceptos fundamentales de la filosofía de Heráclito de Éfeso”, en *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, 4, 6, 2016, 25-43.
- SCHÄFER, C., “Los orígenes del pensamiento escéptico antiguo: el “pesimismo gnoseológico” de los presocráticos y su influencia en la filosofía antigua”, en *Revista de filosofía*, 22, 1999, 95-127.

TEMA 5

PARMÉNIDES, ZENÓN Y MELISO

OBJETIVOS

- Comprender el desafío filosófico que el poema de Parménides supone para todos los pensadores posteriores.
- Describir las características del Ser de Parménides, que configuran su concepción de lo real.
- Examinar los principios lógicos de la argumentación parmenídea y sus implicaciones ontológicas.
- Explicar el sentido y la intención de las aporías de Zenón.
- Analizar los matices que Meliso introduce en la doctrina de Parménides.

ACTIVIDADES

- Lectura del poema de Parménides, analizando las distintas partes que se han conservado: el poético proemio, la vía de la verdad y las opiniones de los mortales.
- Explicación del sentido de la crítica de Parménides a los filósofos anteriores en cuanto a su concepción de la naturaleza y del movimiento.
- Exposición de la separación establecida entre la apariencia y la realidad, así como entre el pensamiento y la percepción sensorial.
- Análisis de las paradojas propuestas por Zenón y algunas de sus posibles soluciones.

SELECCIÓN DE TEXTOS

PARMÉNIDES

1. Simplicio, *Física*, 116-117 (DK 28 B 2)

Pues bien, te contaré (tú escucha y recuerda mi relato)
cuáles son las únicas vías de investigación que son pensables:
La primera, que Es y no es No-ser,

es la vía de la creencia (pues sigue a la Verdad)
 La otra, que no es y es necesariamente No-ser,
 ésta, te lo aseguro, es una vía impracticable.
 Pues no conocerías lo No-ente (ello es imposible)
 ni lo expresarías.

2. Plotino, *Enéadas*, V, 1, 8 (DK 28 B 3)

Pues lo mismo es el pensar y el ser.

3. Simplicio, *Física*, 117 (DK 28 B 6)

Es necesario decir y pensar que lo Ente es; pues es el Ser,
 pero la Nada no es; te ordeno que consideres esto.
 Te aparto, pues, de esta primera vía de investigación,
 así como de aquélla por la que los mortales ignorantes
 andan errantes, bicéfalos; pues la incapacidad en su
 pecho guía el pensamiento vacilante; son arrastrados,
 como sordos y mudos, estupefactos, gentes sin juicio,
 para las que el Ser y el No-Ser son considerados como lo mismo
 y no lo mismo, para quienes el camino de todas las cosas marcha en direcciones
 opuestas.

4. Simplicio, *Física*, 145-146 (DK 28 B 8)

Un solo discurso como vía
 queda: es. En éste hay signos
 múltiples de que lo Ente es ingénito e imperecedero,
 pues es completo, imperturbable y sin fin.
 Nunca ha sido ni será en cierto momento, pues es ahora, todo a la vez,
 uno, continuo. Pues, ¿qué nacimiento le buscarías?
 ¿Cómo, de dónde habría crecido? Ni de lo No-ente permitiré
 que digas o pienses; pues ni expresable ni concebible
 es que no es (...)
 Pero tampoco permitirá la fuerza de la verdad que de lo No-ente
 nazca algo a su lado. Por ello ni que se engendre
 ni que perezca permite la justicia aflojando las cadenas,
 sino que las mantiene firmes. El juicio sobre ello en este respecto es:

Es o no es (...)
Ni está dividido, pues es todo igual.
Ni es más (aquí), pues ello impediría que fuese continuo.
Ni menos allí, sino que todo está lleno de Ente.
Por tanto, es todo continuo, pues lo Ente toca a lo Ente.
Por otra parte, inmóvil en los límites de poderosas cadenas,
está sin comienzo ni fin (...)
Por ello no es lícito que lo Ente sea infinito.
Pues no es indigente de nada; mientras que no siendo carecería de todo.
Lo mismo es el pensar y aquello por lo que es el pensamiento.
Pues no sin lo Ente, con respecto al cual es expresado,
hallarás el pensar; ya que no ha sido ni es ni será
otro al lado de lo Ente, puesto que el Hado lo ha encadenado
para que permanezca apretado e inmóvil. Por tanto todas las cosas serán nombres
que los mortales pusieron convencidos de que son la verdad,
nacer y morir, ser y no-ser,
cambio de lugar y alteración del color que resplandece.
Pero, puesto que su límite es el último, es completo
por doquier, semejante a la masa de una esfera bien redonda,
igual en fuerza a partir del centro por todas partes (...)
Puesto que es igual en todas direcciones, alcanza de igual manera sus límites.
Con esto cierro para ti el fidedigno discurso y pensamiento
sobre la verdad. A partir de aquí las opiniones mortales
aprende escuchando el orden engañoso de mis palabras.
Pues (los mortales) han decidido dar nombre a dos formas a modo de interpretación;
de las cuales es necesario no una —en esto se extravían—;
las han juzgado con aspecto opuesto y les han atribuido signos
de modo diferente respectivamente, a una el etéreo fuego de la llama,
que es dulce, sumamente leve, igual a sí misma por doquier,
pero distinta de la otra; por el contrario, ésta es por sí misma
lo opuesto, noche oscura, cuerpo pesado y espeso.
El orden de todas las cosas verosímiles te revelo
para que nunca te aventaje ninguna interpretación de los mortales.

5. Simplicio, *Física*, 180, 9-12 (DK 28B 9)
 Pero puesto que todas las cosas han sido nombradas Luz y Noche,
 éstas y aquéllas conforme a sus potencias,
 todo está lleno conjuntamente de luz y noche sombría,
 ambas iguales, pues nada hay entre una y otra.
6. Clemente de Alejandría, *Stromata*, V, 138 (DK 28 B 10)
 Conocerás la naturaleza del éter, todos
 los signos que se hallan en él y la acción aniquiladora
 de la pura antorcha del brillante Sol y de dónde provienen;
 averiguarás las acciones, el movimiento circular de la Luna de ojo redondo
 y su naturaleza; sabrás también el cielo que todo lo circunda
 de dónde proviene y cómo la Necesidad que lo rige lo encadenó
 manteniendo los límites de los astros.
7. Simplicio, *De caelo*, 559, 21-24 (DK 28 B 11)
 Cómo la Tierra y el Sol y la Luna
 y el éter común a todos y la celeste Vía Láctea y el Olimpo
 remoto y la fuerza ardiente de los astros se lanzaron
 hacia su nacimiento.
8. Simplicio, *De caelo*, 558 (DK 28 B 19)
 Así, según la opinión, estas cosas han nacido y son ahora,
 y después, pasado el tiempo, crecerán y morirán.
 Los hombres decidieron para cada una un nombre determinado.

ZENÓN DE ELEA

9. Platón, *Parménides*, 128c-e

A decir verdad, esta obra constituye una defensa del argumento de Parménides, contra quienes intentan ridiculizarlo, diciendo que, si lo uno es, las consecuencias que de ello se siguen son muchas, ridículas y contradictorias con el argumento mismo. Mi libro, en efecto, refuta a quienes afirman la multiplicidad, y les devuelve los mismos ataques, y aún más, queriendo poner al descubierto que, de su propia hipótesis -si hay multiplicidad-, si se la considera suficientemente, se siguen consecuencias todavía más ridículas que de la hipótesis sobre lo uno.

10. Aristóteles, *Física*, 239b (DK 29 A 25)

Hay cuatro argumentos de Zenón acerca del movimiento, que colocan en un aprieto a quienes los resuelven. El primer argumento es acerca de la inexistencia del movimiento, pues el móvil debería llegar antes a la mitad que al final de su recorrido.

11. Aristóteles, *Física*, 239b (DK 29 A 26)

El segundo argumento es llamado Aquiles. Es éste: el corredor más lento no será nunca alcanzado por el más rápido, pues es necesario que el perseguidor llegue primero al lugar de donde partió el que huye, de tal modo que el más lento estará siempre nuevamente un poco más adelante. Este argumento es igual que el de la dicotomía y sólo se diferencia de éste en que la magnitud que se agrega no se divide en dos.

12. Aristóteles, *Física*, 239b (DK 29 A 27)

Pero Zenón razona en falso. Dice que, si siempre todo está en reposo o se mueve, la flecha arrojada está inmóvil, pues lo que se mueve está siempre en un instante cuando está en un espacio igual a sí mismo (...)

El tercer argumento es el que se expone ahora: la flecha arrojada está inmóvil. Esto se deduce de suponer que el tiempo está compuesto de instantes; pero si no se admite esto, no se inferirá la conclusión.

13. Aristóteles, *Física*, 239b (DK 29 A 28)

El cuarto argumento es acerca de unos cuerpos iguales que, en un estadio, se mueven en direcciones opuestas frente a otros cuerpos iguales, algunos desde el fin del estadio y otros desde la mitad, a igual velocidad. En este ocurre que se llega a creer que la mitad del tiempo es igual al doble del mismo. El falso razonamiento consiste en que se supone que un cuerpo de igual tamaño es capaz de pasar a la misma velocidad y en el mismo tiempo tanto frente a un cuerpo en movimiento como frente a un cuerpo en reposo.

MELISO DE SAMOS

14. Simplicio, *Física*, 162, 24-26 (DK 30 B 1)

Siempre era lo que era y siempre será. Si, en efecto, se hubiese generado, habría sido necesario que antes de generarse fuese nada; pero si era nada, de ningún modo podría haberse generado nada a partir de nada.

15. Simplicio, *Física*, 109, 20-24 (DK 30 B 2)

Puesto que no se ha generado, es, (o sea) no sólo era, sino también siempre será, y no tiene [por tanto] tampoco principio ni fin, sino que es infinito.

Si se hubiese generado, tendría principio (pues en cierto momento habría comenzado a generarse) y fin (pues en cierto momento habría terminado de generarse); pero, puesto que no comenzó ni terminó, [pues] siempre era y siempre será, no tiene [por tanto] principio ni fin.

16. Simplicio, *Física*, 109, 31-32 (DK 30 B 3)

Pero como siempre es, así también es necesario que sea infinito en magnitud.

17. Simplicio, *Física*, 110, 3-4 (DK 30 B 4)

Nada que tenga principio y fin es eterno ni infinito.

18. Simplicio, *Física*, 87, 6-7 (DK 30 B 9)

Siendo uno –dice–, necesario es que no tenga cuerpo; si tuviera espesor, tendría partes y no sería más uno.



El carro de Helios, que guiado por la Helíades en su poema, le sirve de inspiración a Parménides. Metopa del Museo de Pérgamo en Berlín.

COMENTARIO DE TEXTO

Sexto Empírico, *Contra los dogmáticos*, VII, 111; Simplicio, *De Caelo*, 557 (DK 28 B 1)

Los caballos que me arrastran, tan lejos como mi ánimo deseaba me han acompañado, cuando me condujeron guiándome al famoso camino de la Diosa, que lleva al mortal vidente a través de todas las ciudades. Por él era conducido. Pues por él me llevaban los hábiles caballos que tiraban del carro, mientras unas doncellas mostraban el camino. (...) cuando aumentaron la velocidad las jóvenes Helíades, marchando desde la morada de la Noche, hacia la luz, quitándose los velos de la cabeza. Allí están las puertas de los caminos de la Noche y del Día. La Justicia pródiga en castigos guarda sus llaves de doble uso. Las persuasivas jóvenes con suaves palabras la convencen hábilmente de que para ellas el travesaño de férrea piña quite pronto de las puertas (...)

Y la Diosa me acogió con afecto, la mano derecha con la suya tomó y me dirigió la palabra diciéndome:

“¡Oh, joven, compañero de inmortales conductores, tú que llegas a nuestra morada con los caballos que te arrastran, salud! Pues no es un mal hado el que te ha inducido a seguir este camino (que está apartado del sendero de los hombres), sino el derecho y la justicia. Es preciso que conozcas todo, tanto el corazón imperturbable de la Verdad bien redonda, como las opiniones de los mortales, en las cuales no se halla la verdadera creencia.

Estos versos pertenecen al proemio del Poema de Parménides, que comprende los primeros 32 versos de los más de 150 de que consta en su totalidad. Son, por tanto, la introducción poética a la primera obra filosófica sobre el ser en la tradición occidental. Tras este poético inicio, Parménides, también como primicia de la filosofía, establece una metodología, las famosas vías, los caminos del pensar para acceder a lo que es. Y, en el centro del poema, se sitúa la Vía de la Verdad, unos versos que presentan la primera deducción lógica de los atributos del ser, a la luz de la metodo-

logía establecida. La última parte, conservada en muy escasa medida, comprende las Opiniones de los mortales, en las que se ofrecen distintas conjeturas sobre el cosmos y la naturaleza, que no son más que el inútil intento por alcanzar lo que es, pero alejándose del camino del pensar, para perderse en medio de ficciones creadas por los nombres que los mortales han dado a las cosas.

Lo primero que llama la atención de este proemio es su forma poética. Parménides, el primer gran metafísico griego, adopta el hexámetro de Homero para explicar su teoría sobre la φύσις. Como su antecesor, Jenófanes, quiere llegar a su auditorio por medio de versos capaces de conmover y persuadir. Una persuasión que es posible porque los oyentes de los versos se hallaban acostumbrados a escuchar desde niños el ritmo de los hexámetros. Por tanto, hay una continuidad entre la tradición oral de la poesía griega y la expresión también oral de las primeras palabras de la filosofía. Los filósofos jonios usaron la prosa, aunque sus términos recuerdan y conservan algunas expresiones de la mitología, pero Jenófanes y Parménides vuelven a los versos y utilizan el lenguaje de los poetas precisamente para que el oyente aprenda algo distinto, aunque fácil de recordar por mantener el ritmo reiterativo de los poemas épicos.

Los versos del proemio, aun siendo semejantes a los hexámetros de los poetas, no relatan, sin embargo, hazañas de héroes ni dioses, ni son tampoco expresión de los sentimientos de un poeta lírico, son, por el contrario, el cauce de una reflexión sobre la naturaleza y el cosmos, que se somete a la consideración de los oyentes. Pero este proemio y el resto del Poema superan ampliamente la visión de la naturaleza de los primeros filósofos y, por su rotunda afirmación del ser como principio de la physis, inauguran la historia de la metafísica griega y occidental.

El proemio, pues, está lleno de símbolos, unos más religiosos y otros más filosóficos. Lo que narra es un viaje del poeta, en un carro conducido por las Helíades, las hijas del Helios, que guían a los caballos del camino de la noche al de la luz. Es la primera vez que la filosofía, la búsqueda de la verdad, es comparada con un viaje, un viaje del conocimiento, que, primero, convierte al hombre en vidente de lo que ofrecen todas las ciudades, es decir, un conocimiento que aspira a tener carácter de universal, un conocimiento de aquello en que coincide todo lo que es, el ser.

Además de esta metáfora de la filosofía como un viaje hacia el descubrimiento de la verdad, hay algunos otros símbolos que merecen un breve análisis. Entre ellos, están el camino, el carro, los caballos y las aurigas, los velos y el corazón de la verdad.

El camino, en griego *hodós*, es el método, palabra que deriva de ese término griego que significa camino, pues Parménides inaugura esta idea en la filosofía, la de que es preciso seguir un camino, una vía, para encontrar la verdad. Y él nos habla, no

de cualquier camino, sino del camino famoso (*polyphemós*) que conduce a ella. Un camino, abundante en signos, lleno de señales que nuestro pensar ha de comprender para llegar hasta la meta. Lo que significa que sólo la reflexión sobre el sentido de las palabras puede hacernos descubrir la realidad, lo que es verdad.

Para recorrer este camino famoso de la diosa de la Verdad, es necesario un carro con caballos y aurigas, como los carros griegos. De nuevo dos elementos de la tradición que, a partir de esta versión poética, se convertirán en símbolos de la aspiración universal del hombre a saber. Como nos lo hará ver con toda perfección Platón, gracias a su símil del carro alado, los caballos simbolizan el deseo y el impulso que mueve al hombre, pero necesitan un auriga que conozca el camino, el método, que lleva de la ignorancia al saber. Y las Helíades son las hábiles y diestras conductoras que saben la dirección del viaje y orientan el deseo hasta la meta buscada.

Pero hay un detalle que no puede ser olvidado. Las Helíades, al mostrar el camino, se quitan los velos de la cabeza. Puede interpretarse como un rito religioso, pero la hermenéutica contemporánea, especialmente Heidegger, ha visto en este “desvelar” el símbolo de la ἀλήθεια, la verdad como desvelación y desocultamiento del ser, que no se muestra en las simples apariencias.

Y llega el momento crítico de este viaje: el momento de abrir las puertas. Ante ellas se halla la Justicia, que guarda las llaves de doble uso, pues abren y cierran. Y las Helíades, por medio de persuasivas palabras, como las del proemio, la convencen para que deje pasar al viajero. Y, superado este momento crítico, penetra en el lugar escondido de la Verdad, donde ésta, convertida en Diosa, le felicita por haberse apartado del sendero frecuentado por los mortales y haber seguido el que establece la justicia y el derecho.

Esta unión de la verdad y la justicia, que se halla ya presente en la tradición de la poesía griega, especialmente en las palabras de las musas de Hesíodo, capaces de decir mentiras semejantes a certidumbres, pero sobre todo de decir, cuando quieren, verdades, significa que es justo que encuentre la verdad quien se decide a seguir el camino justo, ajustado a la verdad de las cosas.

Y el proemio concluye con la intervención de la diosa, al modo en que la musa inspira la verdad a los poetas, pues esta diosa es también un símbolo poético que cumple la misión de la musa de Homero y de Hesíodo. Una musa, una diosa, que no canta ya, ni la cólera de Aquiles y los motivos de la guerra de Troya, ni los innumerables trabajos del regreso del héroe de ingenio multiforme que fue Ulises, ni siquiera canta la genealogía de los dioses, sino que lo que esta diosa de la verdad revela, de forma simbólica también, es una anticipación de lo que constituye el contenido del resto del poema, la revelación de que hay un camino sin rumbo que sigue la mayoría de los mortales,

que se dejan llevar por las opiniones, y otro, el verdadero, que conduce al corazón de la verdad bien redonda, tras haber seguido la guía del pensar que desvela la realidad de lo que es. Pues la verdad es como un corazón: redondo, es decir, perfecto y ajustado a la realidad, y escondido, de manera que los mortales que siguen el sendero de las opiniones no descubren su existencia. Y es el corazón de la *physis*, es decir, el principio que da sentido al devenir de las cosas y las mantiene en orden y armonía.

Este proemio es, por tanto, un texto modélico de cómo puede utilizarse el lenguaje poético y simbólico al servicio de la más rigurosa filosofía. Es la mejor expresión de cómo el mito y la poesía pueden servir de vehículo al discurso demostrativo del *logos*. Un discurso filosófico que el mismo Parménides pone en boca de una diosa, pues la verdad tiene su origen en los versos de los poetas inspirados por la musa.

DEFINICIONES DE TÉRMINOS

ἀπορία (*aporía*)

Dado que *πόρος* significa camino, senda o recurso, una *aporía* representa algo así como la imposibilidad de continuar, la carencia de recursos o un camino que no se puede transitar, un problema o una dificultad. El término es también conocido en el ámbito filosófico, ya que se suele denominar *aporéticos* a los diálogos de Platón pertenecientes a la primera época, que suelen mostrar una serie de intentos por definir, pero que finalmente quedan inconclusos o sin solución precisa.

Por su parte, Zenón de Elea planteó una serie de argumentos de carácter *aporético*, que a veces se denominan también *paradojas* o *antinomias*. Su objetivo, como puede suponerse, no es el de demostrar ni llegar a conclusiones, sino el de generar *perplejidad*. A lo largo de la historia, empezando por el propio Aristóteles (que es quien emplea el término para referirse a las dificultades de sus razonamientos, en *Física*, 239a), se han postulado soluciones de muy diversa índole, desde puntos de vista lógicos, físicos o matemáticos, muestra evidente de su complejidad. Generalmente se considera que su propósito filosófico era el de defender a Parménides (pues así se indica en el *Parménides* de Platón, 128c), a través de una especie de reducción al absurdo, señalando precisamente que el planteamiento contrario, que defiende el movimiento y la pluralidad, concluye en *aporías* irresolubles.

La *aporía* es, en los diálogos platónicos, el estado de *perplejidad* en que se halla Sócrates, justamente porque no encuentra una respuesta satisfactoria a sus preguntas sobre cuestiones morales y metafísicas. El mismo Sócrates, al no encontrar una de-

finición adecuada de la belleza, exclama: “Voy siempre errante y estoy en la aporía” (*Hippias mayor*, 304c).

Aristóteles señala que la causa de esa perplejidad es la igualdad de razones contrarias (*Tópicos*, 145b), que será la misma fórmula que usarán los escépticos para referirse al estado de equilibrio de la mente que no se inclina por ningún platillo de la balanza y no se pronuncia sobre la verdad (Diógenes Laercio, IX, 73).

ὄν (ón)

El ser es el principio de la *physis*, según Parménides. En su Poema descubrimos una visión de la realidad no sospechada por los filósofos anteriores. El ser o el ente es aquello que permite afirmar la existencia de todo, del cosmos en su totalidad. Por ello, el todo es un ser único, sin comienzo ni fin, inmóvil y completo. Y si el ser es y no hay nada más que el ser, entonces no ha podido nacer y ni puede morir, dado que no hay otro que pudiera haberlo engendrado, ni otro ser en que pudiera convertirse, pues él es único, completo y perfecto.

Esta afirmación del ser como única realidad existente implica la negación de la experiencia del movimiento y de la pluralidad. Es una interpretación que exige rechazar el valor de los sentidos y admitir como único conocimiento el pensar, es decir, la presencia del ser sólo accesible a la mente, de modo que Parménides se ve forzado a sostener la identidad del ser y del pensar. Dado que no existe más que el ser y que la nada no es, pensar sólo puede ser pensar lo que es y sólo puede ser la realidad en tanto se presenta al pensar. Lo demás son opiniones de los mortales, que han inventado algunos nombres, como nacer y morir, movimiento y pluralidad, que no son más que concesiones al mundo de las apariencias, pero carentes de sentido verdadero.

Este monismo metafísico colocó a la filosofía griega en una encrucijada de la que intentaron sacarla, primero los filósofos pluralistas y luego Platón y Aristóteles.

Sócrates, en un diálogo fingido con Parménides (que da nombre a la obra) y Zenón, no encuentra sentido al ente unívoco e inmóvil de los eleáticos, pues hace imposible explicar la relación de la unidad con la multiplicidad. Platón hallará una salida (en el diálogo *Sofista*) al admitir la existencia del no ser en el ámbito de lo real, lo que significa que hay identidad, pero también movimiento, vida y diferencia entre los entes que participan del ser. El «no ser» entendido como diferencia supone un segundo sentido con respecto al empleado por Parménides, puesto que no implica irrealidad o inexistencia: cuando decimos “esto no es aquello”, empleamos el «no ser» como diferencia, pues es lo mismo que decir “esto es diferente de aquello”.

Aristóteles, con su teoría de la analogía, clarificó el lenguaje sobre el ser, afirmando que se dice de muchas maneras: llamamos ser a los accidentes y también a lo

que es por sí mismo, a lo que está en potencia y a lo que está en acto y, finalmente, también se entiende el ser como verdadero. Y la verdad consiste en decir que «lo que es» es y «lo que no es» no es (*Metafísica*, 1011b).

ἕν (*hén*)

La unidad fue uno de los primeros problemas de la filosofía griega. Los milesios buscaron un principio único que explicara la génesis del cosmos y de la pluralidad de los seres. Los pitagóricos consideraron que la unidad, la mónada, era el principio de todos los números, que, a su vez, eran los primeros elementos de las cosas, pues daban forma y simetría al cosmos y a los seres por ser expresión de la medida que proporciona estabilidad a todo lo que existe, desde el cielo hasta los seres mortales. Incluso Heráclito llegó a sostener que quien escucha al logos ha de reconocer que el mundo es uno, aunque esa unidad sea tensión y guerra, más que fría simetría.

Fue, sin embargo, Parménides quien afirmó que la unidad es una propiedad esencial del ser, pues admitir la existencia de dos seres supondría afirmar que existe el no ser, la nada, que sería capaz de dividir al ser en su seno o hacer que se multiplicara, dejando de ser él mismo y cambiando en algo distinto, que sería necesariamente no ser. Con ello el uno se equipara al todo, como había apuntado Jenófanes, y se presenta como total identidad, de manera que el ser es en tanto que es uno. Una unidad metafísica que se opone a la concepción matemática de los pitagóricos que la entendieron como génesis de la pluralidad.

Platón no solo sometió a crítica el ser uno de Parménides, sino que, en los diálogos de vejez, hizo autocrítica de su teoría de las ideas, cuyo ser era uno e inmutable. Intentó salvar la relación de la unidad con la multiplicidad, introduciendo la vida y el movimiento en el mundo de las Ideas y estableciendo la participación de las cosas múltiples en la unidad, gracias a la peculiaridad de nuestro lenguaje.

Para Aristóteles, lo mismo que el ser, la unidad se dice de muchas maneras. Es uno lo que tiene simplicidad y continuidad y lo que es indivisible o, no siéndolo, constituye una totalidad por su forma o figura. Y es uno el individuo e incluso tiene unidad el concepto universal, concluyendo que la unidad es la medida de todas las cosas, la medida por excelencia (*Metafísica*, 1052a-1059a).

ἀλήθεια (*alētheia*)

Este término griego, que aparece por primera vez en el proemio del Poema de Parménides, significa desvelamiento, descubrimiento de lo oculto. Pero verdadero no es el conocimiento de lo que es, sino que verdadero es ante todo lo que es, el ser.

De cualquier modo, Parménides afirma que lo mismo es el pensar y el ser. Por tanto, la verdad es la identidad de esos dos infinitivos, que no cabe entender como paralelos, como si hubiera un mundo real y otro pensado, sino como uno solo. El pensar es la presencia del ser en la mente y el ser es el descubrimiento mental de lo que está presente, pues no puede haber pensamiento sino del ser, ni ser sino el accesible al pensar. Y lo mismo cabe afirmar del decir en relación con el ser, ya que no es posible decir ni pensar sino lo que es.

Por tanto, según Parménides, no hay más que una vía de la verdad, la afirmación del ser presente al pensar. Por ello, la verdad es la interpretación de los signos que manifiesta el ser, el todo, que se ofrece al pensar como algo único, inmóvil, ingénito e imperecedero, continuo, completo y perfecto.

Frente a este camino de la Verdad se halla el sendero, frecuentado por la mayoría de los mortales, en el que se perciben apariencias, ficciones de los mortales, que han sido convertidas en nombres carentes de significado verdadero. Apariencia frente a verdad.

La verdad adquiere un significado más pleno en los diálogos platónicos. La verdad es tanto lo que realmente es, la realidad del mundo inteligible, como la mirada recta del alma, que, liberada de la oscuridad de la caverna, contempla los paradigmas de las cosas y actúa de acuerdo con ellos.

Para Aristóteles la verdad y la falsedad no se dan en las cosas sino en el juicio del entendimiento. Hay verdad cuando se dice que lo que es, es y lo que no es, no es. Es la formulación clásica de la llamada “teoría de la concordancia o de la adecuación”. Es la vertiente lógica de la verdad que tiene su origen en el *Sofista* de Platón.

TEXTOS - BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

Guthrie, W.K.C., *Los filósofos griegos*, México D.F., F.C.E., 1985, pp. 52-53.

Muchos problemas de la filosofía griega se deben a la confusión de la gramática, la lógica y la metafísica. Y se confundían estas tres cosas porque, como materias separadas de estudio, no puede decirse que existiera ninguna de ellas; y esto es algo particularmente importante que hay que recordar cuando se trata de entender a Parménides (...)

Una idea que los griegos de aquella época encontraban difícil de comprender es que una palabra pueda tener más de un significado. Indudablemente, tal dificultad tenía alguna relación con la proximidad de la fase mágica primitiva, en que una palabra y su objeto formaban un todo único. Ahora bien, el verbo “ser” en griego significa “existir”. Naturalmente, en el lenguaje corriente se usaba también en el sentido completamente distinto de poseer una determinada cualidad, como ser negro, ser frío, etc.; pero esta era una diferencia a la cual nadie había de dedicado todavía una meditación especial. (...) Para Parménides, que fue el primero en pensar sistemáti-

camente sobre la lógica de las palabras, decir que una cosa es podía y debía significar únicamente que esa cosa existe, y esta idea acudía a él con la fuerza de una revelación concerniente a la naturaleza de la realidad. Toda su concepción de la naturaleza de la realidad nace de atribuir esa fuerza sencilla y metafísica al verbo “ser”. Los filósofos jonios habían dicho que el mundo era una cosa, pero que se convertía en muchas. Mas, preguntaba Parménides, ¿tiene algún significado real la expresión “convertirse en”? ¿Cómo puede decirse que una cosa cambie, como vosotros decís, por ejemplo, que el aire se cambia o se convirtió en agua o en fuego? Cambiar significa “convertirse en lo que no es”; pero decir de lo que es que no es, es mentir, sencillamente. Lo que es no puede no ser algo, porque “no ser” significa desaparecer de la existencia. Entonces ya no sería lo que es; pero esto es algo que se admitió, y que tenía que ser admitido, desde el comienzo. El solo y único postulado inicial de Parménides es que “ello es”, es decir, una sola cosa existe. El resto se infería.

Cornford, F. M., *Platón y Parménides*, Antonio Machado Libros, 2005, 1989, p. 72.

Parménides es una curiosa mezcla de profeta y lógico. Heráclito era el profeta de un *Logos* que sólo se podía expresar en contradicciones aparentes. Parménides es el profeta de una lógica que no tolerará ningún tipo de contradicción.

En la puesta en escena de su poema, Parménides sigue a la tradición apocalíptica: la verdad se la revela una diosa que le visita en una región que está más allá de las puertas del día y la noche. Esta actitud no es nueva. Hesíodo afirmaba que le habían enseñado las Musas del Helicón. A partir del siglo VI pueden haber abundado los poemas del tipo del descenso de Orfeo al mundo subterráneo. Esta actitud tradicional del poeta hacia su obra no es un mero artificio estéril. Puede compararse a cuando Heráclito dice reproducir en su tratado a la Verdad que permanece para siempre. Pero Parménides es también, y por encima de todo, el hombre que razona. Él es el primer hombre que argumenta, deduciendo unas conclusiones de unas premisas, en vez de realizar afirmaciones dogmáticas. Su escuela dio origen a la dialéctica. El nuevo método de la argumentación puede haber sido sugerido por las demostraciones de la geometría, que estaban cobrando forma en las manos de los pitagóricos y proporcionaban las primeras pruebas rígidas: “concededme ciertas suposiciones y yo probaré el resto”. La *reductio ad absurdum* fue también inventada o adoptada por Zenón.

Colli, G., *Gorgias y Parménides*, Madrid, Siruela, 2010, pp. 121-123.

El argumento de la flecha tiene el mismo planteamiento general que los precedentes: la dicotomía demostraba la imposibilidad de llegar a un cierto fin, exa-

minando singularmente los elementos que componen el segmento. También en el argumento de la flecha se toma en consideración el elemento singular, pero no se introduce el concepto de suma. En la flecha cada uno de los elementos es la negación del movimiento, en cuanto en el “instante” el movimiento no tiene lugar. La refutación de Aristóteles presupone que el tiempo sea un *συνεχές*, un “continuo”, e introduce el concepto de suma que en realidad Zenón no considera. Zenón constata solamente que en el instante no existe el movimiento. Considerando el concepto de tiempo, no puede decirse el concepto de presente como una parte del tiempo: el presente no tiene extensión (y en este punto los filósofos están bastante de acuerdo). Pasado y futuro no tienen realidad, sólo tiene realidad el presente.

La diferencia entre el argumento de la flecha y el de la dicotomía es ésta: en el espacio la divisibilidad es llevada hasta el final, mientras que el presente es un indivisible (...)

Es de señalar el emparejamiento *ἀκίνητον-φερομένην*: este contraste sugiere que la formulación es zenoniana. En cambio, la formulación que da Aristóteles de la dicotomía no es tan evidentemente zenoniana. También en el argumento de la flecha podemos constatar el procedimiento de extender una hipótesis a una pareja de contradictorios (en este caso, movimiento-parada), y bien podemos suponer que hubiera aquí una hipótesis inicial, aunque se nos escape cuál podía ser. Por lo que sabemos, es posible que también esta aporía contra el movimiento formara parte de una formulación más extensa, también sobre la unidad y la multiplicidad; pero la única cosa común que podemos constatar en todos los *logoi* zenonianos es la atribución de dos predicados a un mismo sujeto.

Román Alcalá, R., “Meliso de Samos: la corrección de la ontología parmenídea y sus inevitables consecuencias escépticas”, *Éndoxa: Series Filosóficas*, 3,1994, pp.183-185.

Ya desde la antigüedad pareció que Meliso se apartó de las doctrinas de Parménides, al deducir de los textos de su maestro que el *ser* era *infinito*. Mientras en el fr. 1 se demuestra la eternidad del ser, en el fr. 2 (que va integrado con los fragmentos 3, 4 y 4a) es demostrada la infinitud del ser mismo (...)

Este fragmento contiene indudablemente un punto clave de la doctrina de Meliso, pues se aleja paulatinamente del pensamiento de Parménides. Parménides insistía de todos los modos posibles, en la determinación y en la delimitación de *su* «ser». La concepción de la perfección, que suele considerarse típicamente griega, excluye el infinito y obliga necesariamente a postular la finitud, la limitación y la determinación. Lo no completo y la infinitud son rigurosamente rechazados. Y para este propósito la idea de

la «esfera» (σφαῖρα) genera de forma particular la idea de completo, de delimitación absoluta y determinación. Esta imagen es para algunos estudiosos de Parménides la demostración de la concepción materialista y fisicista que todavía tiene, para otros no debe verse más que una metáfora o imagen, incluida no para designar la forma del ser, sino para indicar su homogeneidad, el equilibrio o su esencial inteligibilidad. Se puede entender esta imagen como expresión e ilustración del concepto de τετελεσμένον πάντοθεν, que inmediatamente le precede. Según Reale, este término no puede entenderse ni como expresión demasiado materialista, ni como expresión metafórica, sino como una formulación en términos de representación intuitiva (frecuente en el pensamiento arcaico) de aquella noción de perfección, determinación y finitud del ser.

FUENTES

- AA.VV., *Los filósofos presocráticos*, vol. II, trad. de N.L. Cordero, F.J. Oliveri, E. La Croce y C. Eggers Lan, Madrid, Gredos, 2003. (Textos 10-18)
- MONTERO, F., *Parménides*, Madrid, Gredos, 1960. (Textos 1-8).
- PLATÓN, *Diálogos, V (Parménides, Teeteto, Sofista, Político)*, trad. de M.I. Santa Cruz, A. Vallejo Campos y N.L. Cordero, Madrid, Gredos, 1992. (Texto 9)

BIBLIOGRAFÍA

- AUBENQUE, P., *Études sur Parménide. Tome 1, Le poème de Parménide*, París, Vrin, 1987.
- CAPIZZI, A., *Introduzione a Parmenide*, Roma-Bari, Laterza, 1975.
- COLLI, G., *Gorgias y Parménides*, trad. de M. Morey, Madrid, Siruela, 2010.
- COLLI, G., *Zenón de Elea*, trad. de M. Morey, México D.F., Sexto Piso, 2006.
- CORDERO, N.L., *Siendo, se es: la tesis de Parménides*, Buenos Aires, Biblos, 2005.
- CORNFORD, F.M., *Platón y Párménides*, trad. de F. Giménez, Madrid, Antonio Machado Libros, 2005.
- COXON, A.H., *The fragments of Parmenides*, Las Vegas, Parmenides Publishing, 2009.
- ECHANDI, S., *La fábula de Aquiles y Quelone*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 1993.
- GRÜNBAUM, A., *Modern science and Zeno's paradoxes*, Middleton (Connecticut), Wesleyan University Press, 1967.
- HEIDEGGER, M., *Parménides*, trad. de C. Másmela, Madrid, Akal, 2005.
- LOMBA, J., *El oráculo de Narciso: lectura del poema de Parménides*, Zaragoza, Univ. Zaragoza, 1985.
- PARMÉNIDES, *Poema. Fragmentos y tradición textual*, trad. de A. Bernabé, Madrid, Istmo, 2007.
- PELLETIR, F.J., *Parmenides, Plato and the Semantics of non-being*, Chicago, University of Chicago Press, 1990.
- POPPER, K.R., *El mundo de Parménides: ensayos sobre la ilustración presocrática*, trad. de C. Solís, Barcelona, Paidós, 1999.

- THANASSAS, P., *Parmenides, Cosmos, and Being*, Milwaukee, Marquette University Press, 2007.
- WIESNER, J., *Parménides, Der Beginn der Aletheia*, Berlín, Walter de Gruyter, 1996.

ENLACES A ARTÍCULOS ELECTRÓNICOS

- ASENSIO, F.H., “Heráclito y Parménides: maestros de Sabiduría”, en *A Parte Rei: revista de filosofía*, 57, 2008, 1-10.
- GALLEGO, S., “Los caminos de (y hacia) Parménides”, en *Revista de filosofía*, 54, 3, 2006, 27-36.
- GARDELLA, M., “Zenón de Elea, detractor de lo uno: el testimonio de Aristóteles”, en *Eidos: Revista de Filosofía*, 23, 2015, 157-181.
- MAESTRE, A., “Síntesis transversal de la “filosofía” de Parménides”, en *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 27, 2010, 9-47.
- ROMÁN ALCALÁ, R., “Meliso de Samos: la corrección de la ontología parmenídea y sus inevitables consecuencias escépticas”, en *Endoxa: Series Filosóficas*, 3, 1994, 179-193.
- SEGURA, C., “Una interpretación de la concepción de la “physis” entre los presocráticos: Antes y después de Parménides”, en *Contrastes: revista internacional de filosofía*, 6, 2001, 143-160.

TEMA 6

LOS FILÓSOFOS PLURALISTAS

OBJETIVOS

- Comprender los problemas a los que se enfrentan los filósofos pluralistas y su particular modo de solucionarlos.
- Señalar las diferencias entre los principios postulados por estos filósofos por lo que respecta a su número finito o infinito y su carácter cuantitativo o cualitativo.
- Entender la necesidad de explicación de la naturaleza y el principio del movimiento.
- Apreciar el intento por salvaguardar las apariencias que nos presentan los sentidos.
- Advertir la importancia de las alternativas propuestas para explicar la naturaleza, por lo que se refiere a su carácter teleológico o mecánico.
- Conocer la influencia de estos autores en el desarrollo de la historia de la filosofía, especialmente por su importante influjo en Platón, Aristóteles y algunas escuelas helenísticas.

ACTIVIDADES

- Análisis de las semejanzas y diferencias de las tres propuestas pluralistas por lo que respecta a la naturaleza y al número de principios o elementos.
- Explicación del modo en que cada uno de los filósofos o corrientes intenta salvar las apariencias y el movimiento.
- Exposición de los aspectos de la filosofía eleática que los filósofos pluralistas conservan o no son capaces de superar.
- Comparación de los diversos principios de movimiento propuestos en las distintas concepciones pluralistas.
- Descripción de las distintas explicaciones acerca de la sensación y el conocimiento.

SELECCIÓN DE TEXTOS

EMPÉDOCLES

1. Sexto Empírico, *Contra los dogmáticos*, VII, 122 (DK 31 B 2)

Pues las destrezas extendidas por los miembros son limitadas,
 y muchos los males que los acosan y embotan sus pensamientos.
 Y tras observar sólo una pobre parte de una vida que no es vida,
 destinados a muerte temprana, se fugan como humo al ser arrebatados,
 persuadidos tan sólo de aquello que cada uno encontró
 dispersados hacia todas partes, todos se jactan de haber descubierto la totalidad.
 Y es así que esto no es: visible a los hombres, ni lo pueden oír
 ni puede ser abrazado por la inteligencia. Pero tú, ya que hasta aquí te has acer-
 cado
 te enterarás de no más de lo que la comprensión del mortal puede alcanzar.

2. Sexto Empírico, *Contra los dogmáticos*, VII, 124 (DK 31 B 3)

Pero, oh dioses, apartad de mi lengua la locura de aquellos
 y esparcid de mis labios sagrados una fuente pura;
 y a ti, Musa, virgen muy celebrada de blancos brazos,
 te imploro: cuanto es lícito oír a los seres efímeros
 envíalo desde la morada de la Piedad impulsando mi dócil carruaje.
 Mas nunca te forzarán a aceptar las flores de la gloriosa honra
 que procede de los mortales, y por ello a hablar más allá de lo que la sacralidad
 permite,
 con osadía, puesto que en la cima de la sabiduría estás sentada.
 Pero vamos, observa con toda tu destreza de qué modo cada cosa se hace patente
 y al poseer una visión no confíes en ella más que en el oído,
 ni en el oído resonante más que en las revelaciones de la lengua;
 y de ninguno de tus otros órganos, en cuanto que son una vía para inteligir,
 alejes tu confianza, sino que entiende cada cosa por el medio en que se haga
 patente.

3. Aecio, I, 3, 20 (DK 31 B 6)

Escucha, primero, las cuatro raíces de todas las cosas:

Zeus brillante, Hera dadora de vida, Aidoneo
y Nestis, que con sus lágrimas hace brotar la fuente mortal.

4. Aecio, I, 30, 1 (DK 31 B 8)

Y te diré otra cosa: no existe nacimiento de ninguno
de los seres mortales, ni tampoco un fin en la funesta muerte,
sino que solamente la mezcla y el intercambio de lo mezclado
existen, y esto es llamado nacimiento por los hombres.

5. Plutarco, *Contra Colotes*, 11103A (DK 31 B 9)

Y éstos, cuando mezclados en forma de hombre llegan a la luz del éter,
o en forma de un tipo de fiera salvaje, o de arbusto
o de pájaro, a esto lo llaman entonces nacer,
y cuando se separan, a esto a su vez lo llaman muerte desdichada.
No usan los nombres con justicia, y aún yo mismo me expreso así por la cos-
tumbre.

6. Plutarco, *Contra Colotes*, 1113C (DK 31 B 11)

Ingenuos: pues no poseen pensamientos de largo alcance
aquellos que suponen que lo que previamente no era puede llegar a ser,
o que algo puede morir y ser completamente destruido.

7. Pseudo Aristóteles, *Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias*, 2, 6, 975b (DK 31 B 12)

Pues es imposible que algo llegue a ser a partir de lo que no es,
y es irrealizable e inconcebible que perezca lo que es,
porque siempre estará allí donde pueda ser ubicado por cualquiera en toda
ocasión.

8. Simplicio, *Física*, 157, 25 (DK 31 B 17)

Doble es la historia que voy a contarte. Pues una vez creció para ser uno,
de múltiple que era; otra, por el contrario, de uno que era, se disoció para ser
múltiple.

Doble es el nacimiento de los seres mortales, doble su destrucción;
pues el primero lo genera y lo destruye la concurrencia de las cosas todas

y el otro, al disociarse éstas de nuevo, echa a volar, una vez criado.
 Y estas transformaciones incesantes jamás llegan a su fin,
 unas veces por Amistad concurriendo en uno todos ellos;
 otras, por el contrario, separados cada uno por un lado por la inquina de Odio.
 De esta forma, en la medida en que lo uno está habituado a nacer de lo múltiple
 y en la medida en que, a su vez, al disociarse lo uno, lo múltiple resulta,
 en este sentido nacen y no es perdurable su existencia.
 Mas en la medida en que estos cambios incesantes jamás llegan a su fin,
 en ese sentido son por siempre inmutables en su ciclo.

9. Simplicio, *Física*, 159, 27 (DK 31 B 23)

Y como cuando los pintores decoran las ofrendas religiosas
 –hombres bien diestros en su arte por la comprensión que poseen–
 ellos, tomando pinturas multicolores en sus manos
 y mezclándolas con armonía, con un poco más de unas y menos de otras,
 ejecutan con ellas figuras que se asemejan a todas las cosas,
 creando árboles, hombres y mujeres,
 fieras, aves y peces que se nutren en el agua,
 y también dioses de larga vida, superiores en dignidad.
 Así, no dejes que el engaño arrastre tu ánimo a creer que existe alguna otra
 fuente de donde procedan las cosas mortales, al menos de las innumerables que
 se manifiestan.
 Antes bien, debes admitir esto con certeza, ya que oíste el relato de parte de un
 dios.

10. Simplicio, *Física*, 1183, 28 (DK 31 B 27)

Allí ni se distinguen los veloces miembros del sol
 ni el frondoso género terrestre, ni el mar.
 Así, permanece firme en el hermético reducto de la Armonía
 el redondo Esfero que goza de la quietud que lo rodea.

11. Simplicio, *Del cielo*, 528, 30 y 587, 8; *Física*, 32, 11 (DK 31 B 35)

Mas yo, volviendo sobre mis pasos, transitaré el camino de los himnos
 que antes pronuncié, trasvasando un discurso de otro,
 esto es: cuando el Odio alcanzó el fondo máximo
 del torbellino, y la Amistad llega al centro del remolino,

allí, entonces, todos ellos confluyen hasta ser Uno solo,
no en seguida, sino uniéndose voluntariamente por uno y otro lado.
Y al mezclarse éstos surgieron millares de razas mortales;
pero muchos permanecieron sin mezclarse, alternando con los que estaban confundidos.

12. Simplicio, *Del cielo*, 586, 29 (DK 31 B 57)

En ella brotaron muchas cabezas sin cuello,
y vagaban brazos desnudos desprovistos de hombros,
y erraban ojos solitarios carentes de frente.

13. Teofrasto, *De las sensaciones*, 10; Aristóteles, *Metafísica*, 1000b y *Acerca del alma*, 404b (DK 31 B 107-109)

Pues por la tierra vemos la tierra, por el agua el agua,
por el éter el divino éter, por el fuego el destructivo fuego.
el cariño por el cariño, y el odio por el odio funesto.
A partir de ellos se constituyeron en armonía todos los seres
y por ellos piensan y experimentan placer y aficción.

14. Diógenes Laercio, VII, 62 (DK 31 B 112)

Oh amigos, que en la gran villa que mira al rubio Agrigento
habitáis, en las alturas de la ciudad, dedicados a nobles tareas,
venerables puertos para los extranjeros, ignorantes del mal
os saludo. Yo, dios inmortal para vosotros, ya no más
voy honrado por todos, tal como lo merezco, mortal,
coronado con cintas y con floridas guirnaldas.
Cuando llego a las villas florecientes, por ellos,
hombres y mujeres, soy adorado. Y me siguen
a miles preguntándome dónde está el camino que lleva al beneficio,
los unos requiriendo vaticinios, los otros, para las enfermedades
más diversas buscan escuchar una palabra curativa,
pues desde hace tiempo están atravesados por arduos dolores.

15. Porfirio, *De abstinentia*, II, 20 (DK 31 B 128)

Entre ellos no se hallaba el dios Ares, ni el Combate,

ni era rey Zeus, ni Cronos, ni Poseidón, sino que era reina Cipris y ganaban los favores de ella con piadosas ofrendas, con pinturas de animales, con bálsamos de delicada fragancia, con sacrificios de mirra pura, con perfumado incienso, y derramando en el suelo libaciones de rubia miel. Pero el altar no era regado con la violenta sangre de los toros, sino que lo más abominable entre los hombres era el devorar los sagrados miembros tras arrebatárles la vida.

16. Sexto Empírico, *Contra los dogmáticos*, IX, 129 (DK 31 B 137)

Y el padre, levantando a su hijo que ha cambiado de forma, lo degüella haciendo una plegaria, el gran insensato. Ellos no saben lo que hacen al sacrificar al suplicante. Y él, además, sordo a los clamores, tras degollarlo prepara en sus recintos el malévolos festín. Del mismo modo, el hijo apresa al padre y los niños a la madre, y arrebatándose la vida comen de su propia carne.

17. Clemente, *Stromata*, IV, 150 (DK 31 B 146)

Y, al fin, llegan a ser adivinos, poetas, médicos y príncipes, entre los hombres que habitan sobre la tierra, a partir de entonces florecen como dioses, superiores en dignidad.

ANAXÁGORAS

18. Simplicio, *Física*, 164, 16-20 (DK 59 B 3)

También [dice Anaxágoras] que ni lo mínimo ni lo máximo están en los principios: «Pues no sólo en lo que concierne a lo pequeño existe lo mínimo, puesto que siempre [habrá algo] menor –ya que el ente no puede no existir– sino también en lo que concierne a lo grande existe siempre algo mayor. Y es igual a lo pequeño en cantidad; pero en relación consigo misma, cada cosa es tanto grande como pequeña».

19. Simplicio, *Física*, 164, 25-165 (DK 59 B 6)

Y dado que las partes de lo grande y de lo pequeño son iguales en cantidad, así también deben estar todas las cosas en todo. Y no se puede existir separada-

mente, sino que todas las cosas participan en una porción de todo. Puesto que no puede existir lo mínimo, no podría estar separado ni llegar a ser en sí mismo, sino, como al principio, también ahora existen todas las cosas juntas. En todas las cosas hay muchas cosas, iguales en cantidad en las más grandes y en las más pequeñas de las que se separaron.

20. Escolio a Gregorio Naciaceno, XXXVI, 911 (DK 59 B 10)

En efecto, ¿cómo se generaría pelo de [lo que] no es pelo, y carne de [lo que] no es carne?

21. Simplicio, *Física*, 164, 24 y 156, 13-157, 4 (DK 59 B 12)

Las demás cosas tienen una porción de todo, pero el intelecto es infinito, autónomo y no está mezclado con cosa alguna, sino que está solo en sí mismo. En efecto, si no existiese por sí mismo, sino mezclado con cualquier otra cosa, estaría mezclado con todas las cosas, si estuviera mezclado con alguna. Pues en todo hay una porción de todo, como ya he dicho antes; y las cosas mezcladas le impedirían prevalecer sobre ninguna cosa de un modo similar al [que lo hace] en tanto existe solo por sí mismo. Pues es la más sutil y pura de todas las cosas, y cuenta con pleno conocimiento y tiene la mayor fuerza. Y cuantas cosas poseen alma, las más grandes y las más pequeñas, a todas domina el intelecto. Y el intelecto dominó la rotación del conjunto, de modo que rotase al principio. Y primeramente comenzó a rotar desde lo pequeño, y rota más, y rotará más aún. Y las cosas que estaban mezcladas y que se separan y dividen, a todas las conoce el intelecto. Y cuantas cosas que estaban a punto de ser y cuantas eran, que ahora no son, y cuantas ahora no son y cuantas serán, a todas el intelecto las ordenó cósmicamente, y a esta rotación, en la que rotan ahora los astros, tanto el sol como la luna, y también el aire y el éter que se separan. Esta rotación misma hizo que se separaran: y se separa de lo raro lo denso, y de lo frío lo caliente, y de lo oscuro lo brillante, y de lo húmedo lo seco. Y hay muchas porciones de muchas cosas. Pero por completo nada se separa ni se divide una cosa de la otra, excepción hecha del intelecto. Y el intelecto es todo homogéneo, tanto el mayor como el menor. Pero de lo demás nada es semejante a nada, sino que cada cosa es y era manifiestamente aquello de lo que más hay.

22. Simplicio, *Física*, 157, 7-8 (DK 59 B 14)

El intelecto, que existe siempre, y ahora también allí donde existen todas las demás cosas, en la multiplicidad abarcante.

23. Simplicio, *Física*, 179, 3-6 (DK 59 B 15)

Lo frío y lo oscuro se han concentrado allí donde ahora está [la tierra], en tanto que lo sutil, lo caliente y lo seco se desplazan hacia la parte más lejana del éter.

24. Simplicio, *Física*, 163, 20-24 (DK 59 B 17)

Los griegos no consideran rectamente ni el nacer ni el perecer. Pues ninguna cosa nace ni perece sino que, a partir de las cosas que existen, hay combinación y separación. De modo que, [para hablar] correctamente, deberían llamar al nacer combinarse y al perecer separarse.

25. Sexto Empírico, *Contra los dogmáticos*, VII, 90 (DK 59 B 21)

A causa de la debilidad de éstas [es decir, de las percepciones sensibles], no somos capaces de distinguir lo verdadero.

26. Sexto Empírico, *Contra los dogmáticos*, VII, 140 (DK 59 B 21a)

En efecto, las cosas que aparecen son un vislumbramiento de cosas no patentes.

27. Teofrasto, *Sobre las sensaciones*, 27-30 (DK 59 A 92)

Anaxágoras [afirma que la percepción sensible] se produce por medio de los contrarios, puesto que lo semejante no es afectado por lo semejante.

LEUCIPO Y DEMÓCRITO

28. Aecio, I, 25, 4 (DK 67 B 2)

Leucipo dice que todo ocurre por necesidad y que ésta es el destino. Dice en *Acerca del intelecto*: “Nada sucede porque sí, sino que todo surge por una razón y por necesidad”.

29. Aristóteles, *Metafísica*, I, 4, 985b (DK 67 A 6)

Leucipo y su compañero Demócrito dicen que son elementos lo pleno y lo vacío, a los que denominan, respectivamente, ser y no ser: lo pleno y sólido es

el ser, en tanto que lo vacío y raro es el no ser (y afirman, en consecuencia, que el ser no es en mayor medida que el no ser, porque tampoco el vacío es menos real que el cuerpo).

30. Diógenes Laercio, IX, 44-45 (DK 68 A 1)

Principios de todas las cosas son los átomos y el vacío; todas las otras cosas son [objeto de] opiniones... Las cualidades son por convención; por naturaleza sólo hay átomos y vacío.

31. Sexto Empírico, *Contra los dogmáticos*, VII, 135 (DK 68 B 9)

Demócrito refuta en ocasiones las apariencias sensibles y dice que nada en ellas se muestra conforme a la verdad sino sólo conforme a la opinión y que la verdad de las cosas radica en que ellas sean átomos y vacío: «Por convención –así dice- es lo dulce, por convención lo amargo, por convención lo caliente, por convención lo frío, por convención el color, pero en realidad, hay sólo átomos y vacío».

32. Aristóteles, *Metafísica*, 985b (DK 67 A 6)

Así también éstos [Leucipo y Demócrito] afirman que las diferencias son las causas de las demás cosas. Estas diferencias dicen que son tres: figura, orden y posición. En efecto, afirman que «lo que es» se diferencia únicamente por la conformación, el contacto y el giro. Ahora bien, de éstos, la «conformación» es la figura, el «contacto» es el orden, y el «giro» es la posición: así, la A y la N se diferencian por la figura, los conjuntos AN y NA por el orden, y la Z y la N por la posición. Acerca del movimiento, de dónde y cómo se da en las cosas que son, también éstos, al igual que los otros, lo pasaron negligentemente por alto.

33. Cicerón, *De natura deorum*, I, 24, 66 (DK 67 A 11)

Pues son éstos flagrantes errores de Demócrito y, aun antes, de Leucipo; que hay ciertos corpúsculos, algunos lisos, otros ásperos, otros redondos, otros angulosos o ganchudos, algunos curvos y casi encorvados, de los cuales se formaron el cielo y la tierra, no por cierto designio, sino por un encuentro fortuito.

34. Simplicio, *Del cielo*, 202, 16 (DK 67 A 21)

Leucipo y Demócrito dicen que hay mundos infinitos en número en el vacío infinito y que están compuestos por átomos infinitos en número.

35. Aecio, IV, 3, 5 (DK 68 A 102)

Demócrito dice que [el alma], que es ígnea, es un compuesto de integrantes cognoscibles mediante la razón, que tienen forma esférica y carácter ardiente, y que es un cuerpo.

36. Sexto Empírico, *Contra los dogmáticos*, VII, 138-139 (DK 68 B 11)

En sus *Criterios* afirma que las formas de conocimiento son dos, una a través de los sentidos y otra a través del intelecto; de estas, llama «genuina» a la que se da a través del intelecto, a la cual atribuye la fiabilidad para enjuiciar la verdad, mientras que a la que se da a través de los sentidos la denomina «oscura», negándole la infalibilidad para discernir la verdad. Y dice textualmente: «Hay dos formas de conocimiento, uno genuino, el otro oscuro; al oscuro pertenece todo lo siguiente: vista, oído, olfato, gusto y tacto; el otro, que es el genuino, se distingue netamente de este».

37. Galeno, *De medicina empirica*, fr. 8 (DK 68 B 125)

Después de haber dicho «por convención el color, por convención lo dulce, por convención lo salado, pero en realidad existen sólo átomos y vacío», hace que los sentidos, dirigiéndose a la razón, hablen de este modo: «¡Oh, mísera razón, que tomas de nosotros tus certezas! ¿Tratas de destruirnos? Nuestra caída, sin duda, será tu propia destrucción».

38. Estobeo, *Florilegio*, III, 1, 210 (DK 68 B 191)

El buen ánimo surge para los hombres mediante la moderación del deleite y la armonía de la vida. Todo lo excesivo o lo defectuoso suele variar y produce una gran perturbación en el alma, y aquellas almas que son agitadas por grandes desarreglos no se encuentran bien ni están bien animadas.



Anaxágoras, en la representación de Eduard Lebiezki en la Universidad de Atenas, y *Demócrito, el filósofo que ríe*, obra de Rubens en el Museo del Prado.

COMENTARIO DE TEXTO

Plutarco, *Contra Colotes*, 1110F (DK 68 A 57)

¿Qué afirma pues Demócrito? Que sustancias infinitas en número, indivisibles y sin diferencias y que, además, carecen de cualidades y son inalterables, se mueven en el vacío en el que están diseminadas... Los átomos, en virtud de su solidez, no pueden recibir afecciones ni transformarse.

Este fragmento de Plutarco, uno de los autores que más ha ayudado a la reconstrucción del pensamiento antiguo por su extensísima y detallada obra, describe algunas de las características de los átomos, tal como Demócrito los concebía. Se trata,

sin lugar a dudas, de una de las explicaciones de la naturaleza más inteligentes y afortunadas de la filosofía antigua y de un referente ineludible en la historia de la ciencia.

El pasaje resulta especialmente significativo en la medida en que permite comprender con cierta claridad el problema al que se enfrentaron los filósofos pluralistas en su intento de dar una explicación satisfactoria de los fenómenos de la experiencia al tiempo que necesariamente habían de lidiar con las perplejidades y los retos a los que Parménides sometió al conjunto del pensamiento filosófico y científico. Tanto Empédocles y Anaxágoras como Leucipo y Demócrito buscaron dar solución al problema del movimiento que el poema del filósofo de Elea había planteado a raíz de su reflexión sobre el ser, sobre lo que existe. Como es bien sabido, lo que es no puede provenir de lo que no es, de la nada, de la inexistencia, de manera que todos los sistemas pluralistas, como el conjunto de la cultura griega, aceptaron la existencia de algún principio eterno e imperecedero, amparándose en esa imposibilidad de que algo provenga de la nada. Lo que sí hicieron fue matizar el significado del cambio o movimiento que el razonamiento de Parménides obligaba a negar. Nada nace realmente ni verdaderamente se destruye, pero los elementos, raíces o semillas, que son eternas e indestructibles, sí cambian de lugar y se combinan unos con otros para dar lugar a esa diversidad y movimiento de que dan testimonio nuestros sentidos.

Sin embargo, frente a las propuestas de otros filósofos, los atomistas, sin ser capaces de refutar la lógica parmenídea, propusieron una modificación que permite una explicación de lo real notablemente diferente. No es que unos elementos vayan tomando el lugar de otros, sino que ha de haber una cierta separación entre las partículas elementales para que puedan desplazarse, para que una diversidad potencialmente infinita pueda tener explicación. En consecuencia, tiene que existir un espacio no ocupado por los cuerpos, por lo que verdaderamente es. Por ello, los atomistas se vieron obligados a incurrir en una contradicción, aunque fuera lógica y lingüística, para llevar a cabo su explicación de la naturaleza de las cosas. Si lo pleno, lo real, son esas partículas indivisibles, los átomos eternos e imperecederos, entonces no queda más remedio que afirmar que ese espacio vacío, requisito indispensable de su movimiento, será no ser. Es decir, el ser es (por supuesto), pero el no ser también es, la inexistencia también existe. Obviamente, los atomistas no encontraron las herramientas conceptuales que más tarde emplearía Platón en el *Sofista*, y posteriormente Aristóteles, para solventar parte de los problemas lógicos heredados de Parménides. Su Ser es aquí fragmentado en infinitas partículas que, salvo esa unidad y su esfericidad, comparten el resto de características, tal como expone aquí Plutarco.

Se trate de un espacio realmente vacío, o de un lugar no ocupado por determinado tipo de partículas, aunque sí por otras, es evidente la fortuna de este planteamiento que, como el del resto de los presocráticos, resulta en alguno de sus aspectos enormemente contraintuitivo, en el sentido de que supone una modificación radical de lo que espontáneamente pensamos acerca de las cosas y de la realidad. Y es que la ciencia actual nos dice que incluso los objetos que aparentemente nos resultan más compactos, el 99% de los átomos no lo forman protones, neutrones, ni mucho menos electrones u otro tipo de partículas, sino el espacio vacío.

En primer lugar, son indivisibles, pues carecen de partes, tal como su propio nombre indica, a pesar de que nosotros estemos familiarizados con el uso de la palabra átomo y no reparamos en lo paradójico de describir las partes o las partículas de un átomo. En segundo lugar, al igual que hiciera Anaxágoras, defienden la existencia de unos elementos tan pequeños que resultan invisibles, que son infinitos en número, y que se unen y separan para formar los objetos de nuestra experiencia. Sin embargo, las semillas de las que habla el filósofo de Clazomene no son átomos, sino que, muy al contrario, defiende la infinita divisibilidad de la materia. En este punto, y a propósito de esta polémica, o al menos divergencia de opiniones, resulta natural acordarse de las famosas paradojas de Zenón, quien intentó respaldar a Parménides mediante reducciones al absurdo, mostrando lo contradictorio de defender la pluralidad y la divisibilidad de lo que existe. De este modo, los atomistas se encuentran mucho más cerca que Anaxágoras de los filósofos de Elea, a pesar de las notables y profundas modificaciones que postularon.

Pero la diferencia fundamental con respecto a Anaxágoras, y por supuesto también a Empédocles, reside, como aquí leemos, en el postulado de la ausencia de cualidades de esas pequeñas partículas que se agregan y disgregan, que chocan para salir disparadas en muy diversas direcciones y que se enlazan por su multiplicidad de formas.

Una explicación acorde con el sentido común nos lleva a postular lo siguiente: si un objeto es rojo, o si otro está caliente, es porque los elementos o partículas que lo componen, serán también rojos y estarán también calientes. No obstante, los átomos no son verdes, amarillos, dulces ni salados, sino que, como se establece en el famoso fragmento A 1, las cualidades son por convención (νόμῳ), pero no por naturaleza (φύσει, aunque también utiliza ἔτεῃ en el fragmento B125).

Por lo tanto, el atomismo, aunque en un sentido diferente a la filosofía de Parménides, establece también una nítida ruptura entre pensamiento y sensación, entre realidad y apariencia. Sus teorías, así pues, no se circunscriben al ámbito de la filosofía de la naturaleza, sino que implican necesariamente también una teoría de la sensación y del conocimiento.

Lo real, la naturaleza de las cosas consiste en esos elementos indivisibles que forman los objetos que percibimos. Sin embargo, los átomos mismos no pertenecen al ámbito de la sensación, sino sólo los conjuntos o agregados. El atomismo, por lo tanto, se asienta en una hipótesis de carácter intelectual que, siguiendo en cierto modo el camino marcado por Parménides, intenta dar una explicación del mundo de la experiencia.

Como es de esperar, surgen ciertos problemas al intentar explicar el carácter de esa experiencia recurriendo a elementos que escapan a la sensación. No obstante, también el atomismo antiguo es célebre por anticipar una distinción que cobrará fuerza en la filosofía y la ciencia de la modernidad: la que separa las cualidades primarias, aquellas que pertenecen a los objetos mismos, y las secundarias, que existen en el sujeto y se producen por el contacto con algún objeto. Y precisamente ese término resulta decisivo en la explicación de la sensación, pues todas se reducen a tacto, a contacto, a distintos tipos de choque entre átomos que generan en el sujeto una determinada sensación, una impresión que nos lleva a creer que eso que sentimos pertenece al objeto que produce la sensación. Como se sabe, la visión es la más difícil de explicar de acuerdo con este esquema, por lo que hubieron de recurrir a la hipótesis de los efluvios ya anticipada por Empédocles, que supone que los objetos compuestos, es decir, los agregados de átomos, desprenden efluvios, imágenes o simulacros diminutos que conservan la forma del propio objeto y que son desprendidos por ellos hasta llegar a nuestro ojo, momento en que se produce la sensación.

Suele decirse que los atomistas hicieron extensos y materiales esos principios de lo real que eran los números en el pitagorismo. Y, con ello, como se ha señalado, abren también el camino a una explicación exclusivamente numérica y cuantitativa de la naturaleza, pues las propiedades de los átomos son cuantificables y se reducen, diríamos con terminología cartesiana, a la extensión. No sorprende, por otra parte, que se encuentre aquí también una teoría explícitamente mecanicista, en directa oposición a la teleología defendida por Anaxágoras, enormemente influyente tanto en Sócrates como en Platón y Aristóteles.

De ahí se sigue también una propuesta determinista, en la que las leyes físicas que regulan los choques, movimientos, uniones y separaciones de átomos, configuran el universo y regulan el devenir de los acontecimientos, al margen de cualquier intención, propósito o plan preestablecido.

En conclusión, a partir de unas pocas líneas, como las de este texto de Plutarco, podemos reconstruir una concepción de la naturaleza cuya posterior influencia habría sido inimaginable y que resulta sumamente interesante tanto en sí misma, como

por la discusión filosófica que surge a partir del contraste con propuestas diferentes y hasta antagónicas.

Demócrito propone un universo formado por pequeñísimos corpúsculos sin cualidades, aunque eternos e incorruptibles. Podría decirse también que se trata de infinitos universos, puesto que infinitos en número son los átomos y en extensión ese espacio vacío que los rodea, y que pasa por ser una de las novedades más controvertidas que los atomistas establecen frente al reto planteado por Parménides. En lugar de hablar del Ser, uno y único, se trata de infinitos entes, de unidades indivisibles e inalterables, que no pueden proceder de la nada ni en la nada pueden desaparecer, ya que lógicamente resulta inconcebible. Son cuantos son y como son y siempre lo serán.

Demócrito y Leucipo, como fundadores del atomismo, constituyen así un punto de referencia ineludible en cualquier historia de la filosofía, de la cosmología y de la física y sus tesis plantean desafíos intelectuales y problemas filosóficos que aún hoy generan admiración y perplejidad.

DEFINICIONES DE TÉRMINOS

κρᾶσις (*krásis*)

El de unión, combinación, o habitualmente mezcla, es quizá el concepto central de los distintos sistemas pluralistas, en su intento de superar las perplejidades que se seguían de la filosofía de Parménides. Puesto que nada nace ni se destruye verdaderamente, el movimiento local se postula como la causa de los cambios que percibimos a través de los sentidos, permitiendo la agregación y disgregación de los elementos, eternos e indestructibles. En los distintos autores, las causas y los tipos de mezcla son diferentes, pero el esquema de combinación y separación es muy semejante.

Los opuestos de Herácito se convierten en las cuatro raíces de Empédocles, en las infinitas partículas semejantes de Anaxágoras o en los átomos de Demócrito, pues la mezcla y separación de esos elementos hacen posible el nacimiento y el movimiento de los seres, que constituye un hecho de experiencia que Parménides había negado.

La mezcla de los elementos produce la génesis de los demás cuerpos, según la teoría de Empédocles, mientras que Anaxágoras afirma que en todo hay una porción de todo, excepto el *noûs*, que no está mezclado y pone en movimiento la mezcla. Esas porciones mínimas, al dispersarse la mezcla primigenia, constituyen las semillas de las que se engendran las cosas. Y estas semillas son los ingredientes de los elementos mínimos, que después los atomistas sustituirán por los átomos carentes de cualidades, como constitutivos indivisibles de todos los cuerpos. Por tanto, podemos decir que en todos los filósofos pluralistas la mezcla (κρᾶσις) es el nuevo término sinónimo de génesis.

ἄτομος (*átomos*)

Son las unidades mínimas de la realidad, cuya agregación da lugar a los cuerpos y objetos que percibimos. Literalmente significa carente de partes. Por lo tanto, son plenos, indivisibles e indestructibles. Antes de las modificaciones introducidas por Epicuro, los atomistas antiguos consideran que los átomos carecen de cualidades y sólo se distinguen por su figura, y también por su orden y posición. Poseen movimiento espontáneo que les permite chocar y desplazarse en el espacio vacío.

Los átomos son la traslación al ámbito físico de los ideales puntos matemáticos de los pitagóricos. Pero tienen consistencia y son los materiales mínimos con los que se forma, como un edificio, el cosmos. Sin ellos no habría cuerpos ni movimiento. Ellos son la causa y la razón suficiente de la existencia de la pluralidad e infinitud de individuos y de mundos, que nacen y mueren según la inexorable ley de la necesidad.

Frente al carácter estático de los elementos de Empédocles, que se mezclan y separan por la acción del amor y la discordia, o las semillas de Anaxágoras, que se unen en virtud de la causa eficiente que es el *noûs*, los átomos, que son el ser lleno y compacto, están dotados de movimiento espontáneo y eterno y vagan en el vacío, que es el no ser, donde se entrecruzan y mezclan formando los cuerpos visibles y los innumerables mundos, como las letras engendran las palabras. Sus efluvios producen la sensación y el movimiento. Por tanto, los atomistas disuelven el dilema de Zenón: existe la pluralidad y consta de unidades indivisibles.

νοῦς (*noûs*)

Entendimiento, mente o inteligencia que, en la filosofía de Anaxágoras, constituye el principio de movimiento, en cierta medida externo a la base material. Por primera vez, una mente o inteligencia se postula explícitamente como causa del orden y la regularidad que observamos en la naturaleza. El fragmento B 12 es el más explícito, pues describe algunas de sus características, como la infinitud, su capacidad de gobierno y conocimiento de todas las cosas. Es lo más sutil y puro y muchos autores señalan que Anaxágoras careció de las herramientas conceptuales, creadas por Platón, para calificar al νοῦς de inmaterial. En cualquier caso, la inteligencia inició el movimiento de rotación de la materia y ordenó todas las cosas (πάντα διεκόσμησε), tanto las pasadas como las futuras.

Esto supone que, por primera vez entre los presocráticos, se explica el orden y la armonía del cosmos gracias a la intervención de la mente o inteligencia que conoce, ordena y gobierna el movimiento del universo. Aunque, desde Anaximandro, se

presenta la concepción del cosmos como un todo ordenado, Anaxágoras es quien atribuye esta ordenación al entendimiento y, con ello, considera que todo cuanto acontece tiene una razón, una causa racional que lo explica.

Su influencia en la concepción platónica del Demiurgo resulta innegable y el mismo Aristóteles es deudor de esta primera explicación teleológica de la naturaleza al establecer como principio del universo al motor inmóvil, cuya actividad es pensamiento. Y hasta el mismo Sócrates (*Fedón*, 97c-98b) reconoce que le asombró esta primera atribución del gobierno del universo a una mente ordenadora y no a un elemento material.

στοιχεῖον (*stoicheîon*)

Literalmente significa letra, es decir, el constituyente último del lenguaje que, por agregación, puede formar palabras y oraciones. Aunque el término es posterior, ya que se encuentra por primera vez en Platón en sentido filosófico especializado (*Teeteto*, 201e), suele utilizarse este concepto de elemento para explicar la filosofía de Empédocles. Aunque él las llama raíces (DK 31 B 6), sus cuatro elementos (fuego, aire, agua y tierra) se convirtieron en el catálogo clásico de principios básicos de la naturaleza durante muchos siglos. En su concepción, los elementos son también ingénitos e imprecaderos, y no pueden alterarse cualitativamente, pero sí cambiar de lugar y formar diferentes cuerpos uniéndose a otros en diversas proporciones.

Aristóteles (*Metafísica*, 985b) considera que fueron los atomistas los primeros que llamaron elementos a los átomos, pues constituyen los materiales mínimos que forman los cuerpos. Y lo mismo que las letras carecen de significación aisladas, cuando se mezclan para formar palabras les otorgan distintos significados según el orden y la posición que ocupan. Por ello, los elementos son como las letras del libro del cosmos.

Pero lo más decisivo para resolver las aporías de los eléatas fue la afirmación de la existencia del vacío que rodea a los átomos. Gracias a lo lleno y lo vacío, el ser y el no-ser, los atomistas lograron explicar el movimiento, el nacer y el perecer de los seres, culminando, según dice Aristóteles (*Acerca de la generación y la corrupción*, 324b-325a), el pluralismo de Empédocles y Anaxágoras. Sin el vacío hubiera sido imposible, como lo fue para los pluralistas anteriores, explicar la pluralidad, la mezcla y la separación de los elementos, la contracción y el crecimiento de los cuerpos o el movimiento local. Y, lo mismo que las palabras necesitan un silencio entre ellas para tener sentido, así los elementos que forman los individuos y los infinitos mundos requieren un espacio vacío para formar el lenguaje del cosmos.

TEXTOS - BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

Jaeger, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, Madrid, F.C.E., 2003, pp. 134-135.

Sólo un verdadero genio poético podía abarcar los asombrosos contrastes que aparecen en el pensamiento de Empédocles, y sólo un poeta de nacimiento podía poseer una imaginación lo bastante ardiente y lo bastante versátil para alimentar verdades de tan distintos órdenes, manteniendo a cada una en todo lo que tenía de absoluta a pesar de su radical incompatibilidad. En el poema *Sobre la Naturaleza* parece cada detalle encajado en la armazón de una única estructura con la coherencia lógica del verdadero filósofo. Pero tan pronto como hieren nuestro oído los primeros versos de los *Katharmoi* nos encontramos en un reino donde prevalecen un estilo y un tipo de pensamiento completamente distintos, místico-teológicos. Ninguna de estas dos formas del pensamiento parece debilitar la otra de manera alguna o usurparle sus dominios, y cada uno de los dos reinos abarca de su propia manera el conjunto de la realidad. Lo único que tienen de común es el hecho de ser ambos realidad poética y de adoptar la forma de la poesía, lo que quiere decir para los griegos que aparecen bajo la forma del mito.

Desde un principio hemos puesto de relieve el hecho de que no hay ningún abismo infranqueable entre la primitiva poesía griega y la esfera racional de la filosofía. La racionalización de la realidad empezó ya en el mundo mítico de Homero y Hesíodo, y sigue habiendo un germen de creador poder mitopeico en la explicación de la naturaleza dada por los milesios, fundamentalmente racional. En Empédocles no resulta este poder menoscabado en modo alguno por el aparato crecientemente complejo de su pensamiento racional, sino que parece crecer a proporción, como pugnando por contrarrestar la fuerza del racionalismo y equilibrar la balanza. Es también la fuente del impulso íntimo que le conduce a dar a sus pensamientos forma poética y a tomar por modelos a Hesíodo y a Parménides. La filosofía de la naturaleza de Empédocles se presenta como una auténtica teogonía, y la imaginación mítica del filósofo-poeta saca una nueva vitalidad del rico contenido sensible de las fuerzas física con que construye su cosmos. La conciencia griega no requiere prueba racional alguna de que lo Divino está dondequiera vivo y activo en este mundo; y lo mismo que el canto de expiación en los *Katharmoi*, nos mostrará el poema épico *Sobre la Naturaleza* cómo opera realmente esta actividad divina y nos enseñará a reconocerla en una forma ahora percibida por primera vez. Dentro del espacio mítico de un mundo poblado de figuras divinas, en las dos actitudes tan irreconciliables bajo nuestro abstracto punto de vista se verá la armonía de dos esferas distintas, pero en último análisis fundamentalmente homogéneas, para el juego de las fuerzas divinas.

Diehls, H., *La evolución de la filosofía griega*, Buenos Aires, Quadrata, 2007, pp. 54-56.

La idea de elemento en interminable subdivisión (de la que no podía prescindirse en el proceso cósmico de Empédocles) y en interminable diversidad de cualidad fue fuertemente puesta de manifiesto por Anaxágoras el jónico, en su “homoiomere”. A este caos opuso la razón pensante y dirigente (*nous*) como una existencia distinta, rompiendo de este modo definitivamente la idea de una unión hилоzoísta, de materia y fuerza, que ya había amenazado con hacerse trizas en los sistemas de Heráclito y Parménides, y propugnando el dualismo positivo de Dios y el mundo, esto es: la Razón Universal avanzando hacia fines predeterminados y la ciega masa caótica de la materia.

Más importante que cualquiera de estos dos fue Leucipo de Mileto, fundador de la teoría atomística, quien, como Teofrasto correctamente asevera, parte de la posición de Parménides. Pues él halla la existencia homogénea, eterna, completa, indivisible e inmutable, a la que no puede atribuírsele ninguna cualidad, en el “átomo”; y soluciona las dificultades que surgen para los eleáticos de la idea de la multiplicidad suponiendo la existencia de un número infinito de tales unidades. De aquí resulta una interpretación mecánica de la naturaleza, que resultó ser de entre todos los sistemas antiguos la más útil para la elucidación de los hechos físicos y fisiológicos.

Guthrie, W.K.C., *Historia de la filosofía griega*, vol. II, Madrid, Gredos, 1993, p. 289.

Ésta es prácticamente toda la información que poseemos sobre el Intelecto, que resumimos a continuación:

1. Como su nombre implica, es consciente e inteligente, y su conocimiento y juicio no conocen limitaciones. En ninguna parte de los fragmentos conservados recibe el nombre de Dios, pero esto puede ser accidental y es imposible que Anaxágoras no lo haya considerado como algo divino (θεῖον).
2. Está completamente separado de las «cosas» (χρήματα), y es enteramente homogéneo e igual a sí mismo (ὁμοιος), mientras que las «cosas» ostentan una variedad infinita. Esto significa que, si bien no concedido como completamente incorpóreo, está muy cerca de ser considerado así, y Anaxágoras ha recurrido a todos los medios a su alcance para contraponerlo con lo material.
3. Él mismo gobierna y es responsable, en última instancia, de todo movimiento de la materia. Introdujo, en particular, el orden y la disposición (δικόσμησε), que son el resultado del movimiento circular (περιχώρησις).
4. Mantiene una forma especial de control sobre el mundo orgánico, y parece que es idéntico a la *psyché* o principio de animación en las cosas vivas.

Bailey, C., *The Greek atomists and Epicurus*, New York, Russell & Russell, 1964, pp. 120-122.

Demócrito postuló que el universo era “infinito” (ἄπειρον) porque no podía haber sido creado de ninguna manera por nadie (ni “nada” μηδαμῶς ὑπό τινος). Además, lo denomina inmutable y en general describe lo que es completamente. Las causas de las cosas que llegan a ser, dice, no tienen principio, sino que desde un tiempo infinito está predeterminado por la necesidad todo cuanto fue, es y será. La “infinitud” del universo no es aquí, como en Leucipo y en otros lugares en Demócrito, una infinitud espacial, sino una infinitud de tiempo, eternidad (...) Si nada puede crearse a partir de la nada, entonces el universo no ha podido ser creado, tiene que haber existido siempre. De nuevo una noción eleática es adoptada por Demócrito y, de aquí en adelante, en el sistema atomista la eternidad del universo y, por extensión, de las partes que lo componen, “las causas de las cosas”, los átomos y el vacío, toma su lugar junto a la idea de infinitud en extensión, al carecer de límites espaciales, siendo temporalmente perpetuo, sin principio ni fin.

En segundo lugar, en la última frase de este fragmento y en estrecha conexión con la noción de eternidad debe prestarse atención a la enfática afirmación del gobierno de la “necesidad” (...) En las teorías de los primeros filósofos y en Leucipo mismo, la cuestión de la causa eficiente última sólo surgía en conexión con el problema del movimiento; aquí, como base y principio de la naturaleza del universo se establece un completo y decidido determinismo. El cambio es significativo e importante. Ya se ha visto que Leucipo parece haber defendido, a medias, que la “necesidad” era la causa motriz, y que mediante esta afirmación no pretendía, como habían hecho los pensadores anteriores, introducir una fuerza externa inexplicable para explicar lo que de otra manera no podría explicarse a partir de sus principios fundamentales, sino más bien esbozar una idea tan familiar para nosotros como la de “ley natural” —el principio fundamental es que todo sigue las leyes de su propio ser. La noción utilizada por Leucipo con cierta duda para explicar el movimiento original de los átomos es ahora establecida por Demócrito de manera mucho más amplia, es decir, una “necesidad” de aplicación universal ordena todas las cosas, ciertamente por necesidad el curso completo de los acontecimientos está establecido para toda la eternidad. La historia entera del universo no es sino el inevitable resultado, paso por paso, de su constitución originaria y eterna.

Al adoptar esta concepción, debemos suponer que Demócrito tenía dos propósitos en mente. Quería, en primer lugar, como Aristóteles mismo nos dice, oponerse a la idea predominante del “azar” (τύχη), al cual consideraba una mera concepción vacía, intelectual e incluso moralmente peligrosa, pues, “nada, decía, sucede por azar, sino que para todo hay una causa precisa”. Pero incluso deseaba más deshacerse de

todas las misteriosas fuerzas externas, semi-religiosas, que filósofos anteriores y de manera aún más notable sus contemporáneos habían postulado como causa eficiente en sus sistemas del mundo, pues, según creía, no se requería de la intervención del “Amor y la Discordia” de Empédocles ni de la “Mente” de Anaxágoras para ponerlo o mantenerlo en marcha: es exclusivamente una existencia física cuya acción es puramente mecánica, controlada por la ley de su propio ser y nada más. Y no menos fuerte era su deseo de negar una segunda herencia de la tradición “religiosa” de la filosofía, la idea de “causa final”: el universo no está regido por un proyecto, ni hay, como los hombres religiosos han creído, un propósito en la creación del mundo ni en ninguna de sus partes, orgánicas o inorgánicas. La creación es un resultado no planeado de inevitables procesos naturales.

FUENTES

- AA.VV., *Los filósofos presocráticos*, vol. II, trad. de N.L. Cordero, F. J. Oliveri, E. La Croce y C. Eggers Lan, Madrid, Gredos, 2003. (Textos 1-7 y 9-31).
- AA.VV., *Los filósofos presocráticos*, vol. III, trad. de A. Poratti, C. Eggers Lan. M.I Santa Cruz y N.L. Cordero, Madrid, Gredos, 1997. (Textos 33-35, 37 y 38)
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, trad. de T. Calvo, Madrid, Gredos, 1994. (Texto 32)
- BERNABÉ, A., *Fragmentos presocráticos: de Tales a Demócrito*, Madrid, Alianza, 2008. (Texto 8)
- SEXTO EMPÍRICO, *Contra los dogmáticos*, trad. de J.F. Martos, Madrid, Gredos, 2012. (Texto 36)

BIBLIOGRAFÍA

- ALFIERI, V.E., *Atomos idea. L'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco*, Florencia, Le Monnier, 1953.
- BAILEY, C., *The Greek atomists and Epicurus*, New York, Russell & Russell, 1964.
- CAPPELLETTI, A. J., *Ensayos sobre los atomistas griegos*, Caracas, Sociedad Venezolana de Ciencias Humanas, 1979.
- CASADESÚS, F., *Demócrito (460/457 a.C.? - 370/350 a.C.?)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1999.
- CLEVE, F.M., *The Philosophy of Anaxagoras*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1973.
- CURD, P. (ed.), *Anaxagoras of Clazomenae, Fragments and Testimonia*, Toronto, University of Toronto Press, 2007.
- CURD, P., *The legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*, Las Vegas, Parmenides Publishing, 2004.
- GALLAVOTTI, C., *Empedocle: poema fisico e lustrale*, Milano, Mondadori, 2001.

- GUTHRIE, W.K.C., *Historia de la filosofía griega*, vol. II, trad. de A. Medina, Madrid, Gredos, 1993.
- JACKSON, K.R., *Studies in the epistemology of ancient Greek atomism*, Ann Arbor, University Microfilms International, 1982.
- KINGSLEY, P., *Filosofía antigua, misterios y magia: Empédocles y la tradición pitagórica*, trad. de A. Coroleu, Girona, Atalanta, 2008.
- MARTINI, S., *Demócrito: filosofo della natura o filosofo dell'uomo?*, Roma, Armando Ed., 2002.
- MARX, C., *Diferencia de la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*, trad. de M. Candel, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012.
- MEGINO, C., *Orfeo y el orfismo en la poesía de Empédocles: influencias y paralelismos*, Madrid, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 2005.
- O'BRIEN, D., *Empedocles' Cosmic Cycle*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- RODRÍGUEZ, M., *El materialismo de Epicuro y Demócrito*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1989.
- SCHOFIELD, M., *An Essay on Anaxagoras*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- TEODORSSON, S.T., *Anaxagoras' theory of matter*, Götteborg, Institute of Classical Studies of University of Götteborg, 1982.
- TRÉPANIÉ, S., *Empedocles: an interpretation*, New York-London, Routledge, 2004.

ENLACES A ARTÍCULOS ELECTRÓNICOS

- GARCÍA ESCRIVÁ, V., “Los nombres divinos de los cuatro elementos”, en *Trama y fondo: revista de cultura*, 41, 2016, 79-86.
- GONZÁLEZ ESCUDERO, S., “Raíces y elementos en Empédocles”, en *El Basilisco: Revista de materialismo filosófico*, 13, 1981-1982, 62-69
- LORENZO GONZÁLEZ, G.J., “La idea de “nous” en Anaxágoras”, en *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea*, 26, 79-81, 1975, 215-222.
- MEGINO, C., “El origen de la idea de vacío en Grecia”, en *Taula: Quaderns de pensament*, 35-36, 2001, 19-36.

TEMA 7

LOS SOFISTAS

OBJETIVOS

- Comprender el giro filosófico efectuado por los sofistas, centrados en asuntos antropológicos, éticos y políticos.
- Destacar el desinterés y el hastío de los sofistas hacia el estudio de la naturaleza característico de los presocráticos.
- Señalar la importancia de la educación en este contexto y la originalidad de los sofistas al respecto.
- Analizar el nuevo concepto de virtud y señalar las diferencias respecto al concepto socrático y platónico.
- Explicar el decisivo papel que desempeña la retórica en las propuestas de los sofistas.
- Exponer las diferencias propuestas a propósito de la polémica surgida a raíz de la distinción entre *physis* y *nomos*.

ACTIVIDADES

- Estudio del contexto cultural y político que determina el modo de filosofar y de enseñar de los sofistas.
- Vinculación de su planteamiento filosófico y relativista con su carácter errante y viajero.
- Descripción del contexto democrático ateniense, atendiendo a sus prácticas y a sus instituciones.
- Explicación de las distintas versiones de relativismo y de sus implicaciones éticas, políticas y epistemológicas.
- Análisis de algunos de los recursos retóricos empleados por la mayoría de los sofistas.

SELECCIÓN DE TEXTOS

PROTÁGORAS

1. Platón, *Protágoras*, 316d-317b

Yo, desde luego, afirmo que el arte de la sofística es antiguo, si bien los que lo manejaban entre los varones de antaño, temerosos de los rencores que suscita, se fabricaron un disfraz, y lo ocultaron, los unos con la poesía, como Homero, Hesíodo y Simónides, y otros, en cambio, con ritos religiosos y oráculos, como los discípulos de Orfeo y Museo. (...) Todos éstos, como digo, temerosos de la envidia, usaron de tales oficios como velos. (...) Yo, sin embargo, he seguido el camino totalmente opuesto a éstos, y reconozco que soy un sofista y que educo a los hombres.

2. Platón, *Protágoras*, 318d-319a

—Preguntas tú bien, Sócrates, y yo me alegro al responder a los que bien preguntan. Hipócrates, si acude junto a mí, no habrá de soportar lo que sufriría al tratar con cualquier otro sofista. Pues los otros abruma a los jóvenes. Porque, a pesar de que ellos huyen de las especializaciones técnicas, los reconducen de nuevo contra su voluntad y los introducen en las ciencias técnicas, enseñándoles cálculos, astronomía, geometría y música —y al decir esto lanzó una mirada de reojo a Hipias. En cambio, al acudir a mí aprenderá sólo aquello por lo que viene. Mi enseñanza es la buena administración de los bienes familiares, de modo que pueda él dirigir óptimamente su casa, y acerca de los asuntos políticos, para que pueda ser él el más capaz de la ciudad, tanto en el obrar como en el decir.

—¿Entonces, dije yo, te sigo en tu exposición? Me parece, pues, que hablas de la ciencia política y te ofreces a hacer a los hombres buenos ciudadanos.

—Ese mismo es, Sócrates, el programa que yo profeso.

3. Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, I, 216-217 (DK 80 A 14)

También Protágoras acepta que *el hombre es la medida de todas las cosas; de las que son, en cuanto que son; y de las que no son, en cuanto que no son...* Y por eso él establece solo lo que a cada cual aparece. Y así introduce el relativismo. Por lo cual, también él parece tener afinidad con los pirrónicos.

4. Platón, *Teeteto*, 151e-152c

SÓC. – Parece, ciertamente, que no has formulado una definición vulgar del saber, sino la que dio Protágoras. Pero él ha dicho lo mismo de otra manera, pues viene a decir que «el hombre es medida de todas las cosas, tanto del ser de las que son, como del no ser de las que no son». Probablemente lo has leído. ¿No?

TEET. – Sí, lo he leído, y muchas veces.

SÓC. – ¿Acaso no dice algo así como que las cosas son para mí tal como a mí me parece que son y que son para ti tal y como a ti te parece que son? ¿No somos tú y yo hombres?

TEET. – Eso es lo que dice, en efecto.

SÓC. – No es verosímil, ciertamente, que un hombre sabio pueda desvariar. Así es que vamos a seguirlo. ¿No es verdad que, cuando sopla el mismo viento, para uno de nosotros es frío y para otro no? ¿Y que para uno es ligeramente frío, mientras que para otro es muy frío?

TEET. – Sin duda.

SÓC. – ¿Diremos, entonces, que el viento es en sí mismo frío o no? ¿O creemos a Protágoras y diremos que es frío para el que siente frío y que no lo es para quien no lo siente?

TEET. – Puede que sea así.

SÓC. – ¿Acaso no nos parece así a los dos?

TEET. – Sí.

SÓC. – ¿Y este «parece» no es percibir?

TEET. – Así es, efectivamente.

SÓC. – Por consiguiente, la apariencia y la percepción son lo mismo en lo relativo al calor y a todas las cosas de este género, pues parece que las cosas son para cada uno tal y como cada uno las percibe.

5. Diógenes Laercio, IX, 51

«Sobre los dioses no puedo tener la certeza de que existen ni de que no existen ni tampoco de cómo son en su forma externa. Ya que son muchos los factores que me lo impiden: la imprecisión del asunto así como la brevedad de la vida humana».

GORGIAS

6. Sexto Empírico, *Contra los dogmáticos*, VII, 65 (DK 82 B 3)

Gorgias de Leontinos pertenecía al mismo grupo que aquellos que han eliminado el criterio, pero no por sostener un punto de vista parecido al de los seguidores de Protágoras. En efecto, en el libro intitulado *Sobre lo que no es o sobre la naturaleza* desarrolla tres argumentos sucesivos. El primero es que nada existe; el segundo, que, aún en el caso de que algo exista, es inaprehensible para el hombre; y el tercero, que, aun cuando fuera aprehensible, no puede ser comunicado ni explicado a otros.

Que nada existe es argumentado de este modo. Si existe algo, o bien existe lo que es o lo que no es, o bien existen tanto lo que es como lo que no es. Pero ni lo que es existe, como demostrará, ni lo que no es, como explicará, ni tampoco lo que es y lo que no es, punto éste que también justificará. No existe nada, en conclusión (...)

Pero es que tampoco lo que es existe. Pues si lo que es existe, o bien es eterno o engendrado, o eterno e ingénito al tiempo. Mas no es eterno ni engendrado ni ambas cosas, como mostraremos. En conclusión, lo que es no existe. Porque si es eterno lo que es —hay que comenzar por esta hipótesis— no tiene principio alguno. Pues todo lo que nace tiene algún principio, en tanto que lo eterno, por su ingénita existencia, no puede tener principio. Y, al no tener principio, es infinito. Y si es infinito, no se encuentra en parte alguna. Ya qué si está en algún sitio, ese sitio en el que se encuentra es algo diferente de él y, en tal caso, no será ya infinito el ser que está contenido en otro. Porque el continente es mayor que el contenido, mientras que nada hay mayor que el infinito, de modo que el infinito no está en parte alguna. Ahora bien, tampoco está contenido en sí mismo. Pues continente y contenido serán lo mismo y lo que es uno se convertirá en dos, en espacio y materia. En efecto, el continente es el espacio y el contenido, la materia. Y ello es, sin duda, un absurdo. En consecuencia tampoco lo que es está en sí mismo. De modo que, si lo que es es eterno, es infinito y, si infinito, no está en ninguna parte: y, si no está en ninguna parte, no existe. Por tanto, si lo que es, es eterno, tampoco su existencia es en absoluto. Pero tampoco lo que es puede ser engendrado. Ya que si ha sido engendrado, procede de lo que es o de lo que no es. Mas no procede de lo que es. Ya que si su existencia es, no ha sido engendrado, sino que ya existe. Ni tampoco procede de lo que no es, ya que lo que no es no puede engendrar nada, dado que el ente creador debe necesariamente participar de la existencia. En consecuencia lo que es no es tampoco engendrado (...)

Y, por otro lado, si existe, o es uno o es múltiple. Mas no es ni uno ni múltiple, según se demostrará. Por tanto, lo que es no existe, ya que si es uno, o bien es cantidad discreta o continua, o bien magnitud o bien materia. Mas en cualquiera de los supuestos no es uno, ya que si existe como cantidad discreta, podrá ser separado, y, si es continua, podrá ser dividido. Y, por modo semejante, si es pensado como magnitud no deja de ser separable. Y, si resulta que es materia, tendrá una triple dimensión, ya que poseerá longitud, anchura y altura. Mas es absurdo decir que lo que es no sea ninguna de estas propiedades. En conclusión, lo que es no es uno. Pero ciertamente tampoco es múltiple. Pues si no es uno, no puede ser múltiple. Pues, dado que la multiplicidad es un compuesto de distintas unidades, excluida la existencia de lo uno, queda excluida, por lo mismo, la multiplicidad (...)

Por ello es correcta y consecuente la conclusión de que «si los contenidos del pensamiento no tienen existencia, lo existente no es pensado». Ahora bien, los contenidos del pensamiento, al menos —ya que por este punto ha de iniciarse la argumentación—, no tienen existencia, como demostraremos. De ahí que lo que existe no es pensado. Que los contenidos del pensamiento no tienen existencia es palmario. Pues si los contenidos del pensamiento tienen existencia, todos los contenidos del pensamiento existen, cualquiera sea el modo en que se piensen. Lo cual es absurdo. Pues no por el hecho de que alguien piense a una persona volando o carros corriendo por el mar, al punto vuela la persona o corren por el mar los carros. Por tanto, los contenidos del pensamiento no tienen existencia (...)

Y en el caso de que sea representado, no puede ser comunicado a otro. Pues si las cosas que existen, aquellas que tienen un fundamento externo a nosotros, son visibles y audibles y objetos de una percepción universal, y de ellas unas son perceptibles por medio de la vista, otras por el oído, pero no al revés, ¿cómo pueden, en tal caso, ser comunicadas a otros? Pues el medio con el que las comunicamos es la palabra y fundamento de las cosas así como las cosas mismas no son palabra. En consecuencia, no son las cosas lo que comunicamos a los demás, sino la palabra que es diversa de las cosas que existen. Al igual que lo visible no puede hacerse audible ni tampoco a la inversa, así también, puesto que lo que es tiene su fundamento fuera de nosotros, no puede convertirse en palabra nuestra. Y, al no ser palabra, no puede ser revelado a otro. Ahora bien, la palabra, según afirma, se constituye a partir de las cosas que nos llegan desde fuera [es decir, de las experiencias sensibles]. Así, del encuentro con el sabor se forma en nosotros la palabra que hace referencia a esa cualidad y, a partir de la impresión del color, la relativa al color. Y si ello es así, no es la palabra la que

representa la realidad exterior, sino que es ésta la que da un sentido a la palabra. Por otro lado, ni tan siquiera puede decirse que del modo en que las cosas visibles y audibles tienen un fundamento real, del mismo modo lo tiene también la palabra, de forma que, gracias a ese fundamento y existencia, puede también comunicar el fundamento y existencia a las cosas reales. Pues, según afirma, si la palabra tiene también su fundamento, difiere, sin embargo, de todas las demás realidades; y extremadamente diferentes son los cuerpos visibles de las palabras. Pues lo visible es percibido por un órgano y la palabra por otro diferente. En consecuencia, la palabra no da cuenta de la mayoría de las cosas que existen con un fundamento real, al igual que tampoco éstas revelan su recíproca naturaleza. Por tanto, ante tales dificultades planteadas en la obra de Gorgias, el criterio de la verdad, en lo que de ellas depende, desaparece. Pues que de algo que no existe ni puede ser conocido ni presentado a otro, no puede existir criterio.

7. Gorgias, *Encomio de Helena*, 8-13

Si fue la palabra la que la persuadió y engañó su mente tampoco es difícil hacer una defensa ante tal posibilidad y dejarla libre de la acusación, del modo siguiente. La palabra es un poderoso soberano que, con un cuerpo pequeñísimo y completamente invisible, lleva a cabo obras sumamente divinas. Puede, por ejemplo, acabar con el miedo, desterrar la aflicción, producir la alegría o intensificar la compasión. Que ello es así paso a demostrarlo. Preciso es también demostrarlo a la opinión de los que escuchan. La poesía toda yo la considero y defino como palabra en metro. A quienes la escuchan suele invadirles un escalofrío de terror, una compasión desbordante de lágrimas, una aflicción por amor a los dolientes; con ocasión de venturas y desventuras de acciones y personas extrañas, el alma experimenta, por medio de las palabras, una experiencia propia. Y ya es hora de que deje este argumento para pasar a otro: los encantamientos inspirados, gracias a las palabras, aportan placer y apartan el dolor. Efectivamente, al confundirse el poder del encantamiento con la opinión del alma, la seduce, persuade y transforma mediante la fascinación. De la fascinación y de la magia se han inventado dos artes, que inducen errores del alma y engaños de la opinión. ¡Cuántos persuadieron –y aún siguen persuadiendo– a tantos y sobre tantas cuestiones, con sólo modelar un discurso falso! Si todos tuvieran recuerdo de todos los acontecimientos pasados, conocimiento de los presentes y previsión de los futuros, la palabra, aun siendo igual, no podría engañar de igual modo. Lo cierto es, por el contrario, que no resulta fácil recordar el pasado

ni analizar el presente ni adivinar el futuro. De forma que, en la mayoría de las cuestiones, los más tienen a la opinión como consejera del alma. Pero la opinión, que es insegura y está falta de fundamento, envuelve a quienes de ella se sirven en una red de fracasos inseguros y faltos de fundamento. ¿Qué razón, por tanto, impide que llegaran a Helena, cuando ya no era joven, encantamientos que actuaron de modo semejante a como si hubiese sido raptada por la fuerza?

Por tanto la fuerza de la persuasión, en la que se originó su forma de pensar –y se originó, desde luego, por necesidad– no admite reproche alguno, sino que tiene el poder mismo de la necesidad. Pues la palabra que persuade al alma obliga, precisamente a este alma a la que persuade, a dejarse convencer por lo que se dice y a aprobar lo que se hace. En consecuencia, quien la persuadió, en cuanto la sometió a la necesidad, es el culpable. Ella, en cambio, en cuanto obligada por la necesidad de la palabra, goza erróneamente de mala fama. Y que la persuasión, cuando se une a la palabra, suele también dejar la impronta que quiere en el alma, es algo que hay que aprender, ante todo, de los razonamientos de los fisiólogos, los cuales, al sustituir una opinión por otra, descartando una y defendiendo otra, logran que lo increíble y oscuro parezca claro a los ojos de la opinión (...)

La misma relación guarda el poder de la palabra con respecto a la disposición del alma que la prescripción de fármacos respecto a la naturaleza del cuerpo. Pues, al igual que unos fármacos extraen unos humores del cuerpo y otros, otros; y así como algunos de ellos ponen fin a la enfermedad y otros, en cambio, a la vida, así también las palabras producen unas, aflicción; otras, placer; otras, miedo; otras predisponen a la audacia a aquellos que las oyen, en tanto otras envenenan y embrujan sus almas por medio de una persuasión maligna.

CRITIAS

8. Critias, *Sísifo* (Sexto Empírico, *Contra los dogmáticos*, IX, 54, DK 81 B 25)

Un tiempo hubo en que la vida del hombre no tenía orden,
era una vida bestial, de la fuerza esclava,
una época en que no había un premio para los buenos
ni tampoco un castigo para los malvados.
Después, según creo, los hombres establecieron
leyes punitivas, de modo que fuese justicia
un soberano imparcial para todos y la insolencia, su esclava.
Así recibía castigo todo el que erraba.

Tiempo después, pues las leyes impedían,
 por su fuerza, cometer a los hombres crímenes manifiestos,
 aunque, a ocultas, seguían cometiéndolos, entonces,
 creo que, por primera vez, un hombre astuto y sabio de mente
 inventó, en bien de los hombres, el miedo a los dioses,
 para que los malvados temieran, si cometían, a ocultas,
 alguna maldad, de obra, palabra o pensamiento.
 Introdujo, por tanto, la noción de lo divino, diciendo
 que existe un dios, floreciente de vida inmortal,
 que oye y que ve con inteligencia, que posee una mente
 y rige el universo, revestido de divina natura.
 Este dios oírá cuanto, entre los hombres, se dice,
 y tendrá poder para ver todas sus acciones.
 Si, por acaso, maquinan, en silencio, alguna maldad,
 no escapará a la atención de los dioses. Porque en ellos
 hay providencia. Con estas razones,
 introdujo la más dulce doctrina,
 ocultando la verdad con falso argumento (...)
 De ese modo, yo creo, que alguien, por primera vez, persuadió
 a los hombres a creer que existe una estirpe de dioses.

TRASÍMACO

9. Platón, *República*, 338c-339b

–Afirmo que lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte. (...)

–¿Acaso no sabes que en algunos Estados el gobierno es tiránico, en otros democrático y en otros aristocrático?

–¿Cómo no he de saberlo?

–¿Y no es el gobierno el que tiene la fuerza en cada Estado?

–Sin duda.

–Bien. De este modo, pues, cada gobierno implanta las leyes en vista de lo que es conveniente para él: la democracia, leyes democráticas; la tiranía, leyes tiránicas, y así las demás. Una vez implantadas, manifiestan que lo que conviene a los gobernantes es justo para los gobernados, y al que se aparta de esto lo castigan por infringir las leyes y obrar injustamente. Esto, mi buen amigo, es lo que quiero decir; que en todos los Estados es justo lo mismo: lo que conviene al gobierno esta-

blecido, que es sin duda el que tiene la fuerza, de modo tal que, para quien razone correctamente, es justo lo mismo en todos lados, lo que conviene al más fuerte.

–Ahora he comprendido lo que querías decir; si es verdad o no, trataré de comprenderlo. Entonces, Trasímaco, también tú has respondido que ‘justo’ es lo conveniente, aunque a mí me habías prohibido que contestara eso; si bien a lo dicho en ese momento añades ahora que lo es para el más fuerte.

–Un añadido probablemente insignificante – dijo burlonamente Trasímaco.

CALICLES

10. Platón, *Gorgias*, 482e-484a

En la mayor parte de los casos son contrarias entre sí la naturaleza y la ley. (...) Por naturaleza es más feo todo lo que es más desventajoso, por ejemplo, sufrir injusticia; pero por ley es más feo cometerla. Pues ni siquiera esta desgracia, sufrir injusticia, es propia de un hombre, sino de algún esclavo para quien es preferible morir a seguir viviendo y quien, aunque reciba un daño y sea ultrajado, no es capaz de defenderse a sí mismo ni a otro por el que se interese. Pero, según mi parecer, los que establecen las leyes son los débiles y la multitud. En efecto, mirando a sí mismos y a su propia utilidad establecen leyes, disponen las alabanzas y determinan censuras. Tratando de atemorizar a los hombres más fuertes y a los capaces de poseer mucho, para que no tengan más que ellos, dicen que adquirir mucho es feo e injusto y que eso es cometer injusticia: tratar de poseer más que los otros. En efecto, se sienten satisfechos, según creo, con poseer lo mismo siendo inferiores.

Por esta razón, con arreglo a la ley se dice que es injusto y vergonzoso tratar de poseer más que la mayoría y a esto llaman cometer injusticia. Pero, según creo, la naturaleza misma demuestra que es justo que el fuerte tenga más que el débil y el poderoso más que el que no lo es. Y lo demuestra así en todas partes, tanto en los animales como en todas las ciudades y razas humanas, el hecho de que de este modo se juzga lo justo: que el fuerte domine al débil y posea más. (...) Pero de acuerdo con esta ley que nosotros establecemos, modelamos a los mejores y más fuertes de nosotros, tomándolos desde pequeños, como a leones, y por medio de encantos y hechizos los esclavizamos, diciéndoles que es preciso poseer lo mismo que los demás y que esto es lo bello y lo justo.

Pero yo creo que si llegara a haber un hombre con índole apropiada, sacudiría, quebraría y esquivaría todo esto y, pisoteando nuestros escritos, engaños, encantamientos y todas las leyes contrarias a la naturaleza, se sublevaría y se mostraría dueño este nuestro esclavo y entonces resplandecería la justicia de la naturaleza.

HIPIAS

11. Platón, *Protágoras*, 337c-d

–Amigos presentes, dijo, considero yo que vosotros sois parientes y familiares y ciudadanos, todos, por naturaleza, no por convención legal. Pues lo semejante es pariente de su semejante por naturaleza. Pero la ley, que es el tirano de los hombres, les fuerza a muchas cosas en contra de lo natural.

ANTIFONTE

12. Papiro oxirrinco, XI, 1364, A, Col. I, 1-33

La justicia consiste en no transgredir las normas legales vigentes en la ciudad de la que se forma parte. En consecuencia un individuo puede obrar justamente en total acuerdo con sus intereses, si observa las grandes leyes en presencia de testigos. Pero si se encuentra solo y sin testigos, su interés reside en obedecer a la naturaleza. Pues las exigencias de las leyes son accidentales; las de la naturaleza, en cambio, necesarias. Los preceptos legales son fruto de la convención, no nacen por sí mismos; sí lo hacen, por contra, los de la naturaleza, ya que no resultan de una convención.

13. Papiro oxirrinco, XI, 1364, B, Col. II, 266-299

Nos comportamos como bárbaros los unos con los otros, puesto que por nacimiento somos todos naturalmente iguales en todo, tanto griegos como bárbaros. Y es posible observar que las necesidades naturales son igualmente necesarias a todos los hombres...

Ninguno de nosotros ha sido distinguido, desde el comienzo, como griego ni cómo bárbaro. Pues todos respiramos el aire por la boca y por las narices y comemos <todos con las manos...>



Representación del famoso discurso fúnebre de Pericles (Tucídides, II, 34-46), elogio de los que cayeron defendiendo los ideales de la polis y de la democracia.

Obra de Philipp Foltz.

EL ANILLO DE GIGES

14. Platón, *República*, 359c-360d.

Para darnos mejor cuenta de cómo los buenos lo son contra su voluntad, porque no pueden ser malos, bastará con imaginar que hacemos lo siguiente: demos a todos, justos e injustos, licencia para hacer lo que se les antoje y después sigámonos para ver adónde llevan a cada cual sus apetitos. Entonces sorprenderemos en flagrante al justo recorriendo los mismos caminos que el injusto, impulsado por el interés propio, finalidad que todo ser está dispuesto por naturaleza a perseguir como un bien, aunque la ley desvíe por fuerza esta tendencia y la encamine al respeto de la igualdad. Esta licencia de que yo hablo podrían llegar a gozarla, mejor que de ningún otro modo, si se les dotase de un poder como el que cuentan tuvo en tiempos el antepasado del lidio Giges. Dicen que era un pastor que estaba al servicio del entonces rey de Lidia. Sobrevino una vez un gran temporal y terremoto-

to; abrióse la tierra y apareció una grieta en el mismo lugar en que él apacentaba. Asombrado ante el espectáculo, descendió por la hendidura y vio allí, entre otras muchas maravillas que la fábula relata, un caballo de bronce, hueco, con portañuelas, por una de las cuales se agachó a mirar y vio que dentro había un cadáver, de talla al parecer más que humana, que no llevaba sobre sí más que una sortija de oro en la mano; quitóse la el pastor y salióse. Cuando, según costumbre, se reunieron los pastores con el fin de informar al rey, como todos los meses, acerca de los ganados, acudió también él con su sortija en el dedo. Estando, pues, sentado entre los demás, dio la casualidad de que volviera la sortija, dejando el engaste de cara a la palma de la mano; a inmediatamente cesaron de verle quienes le rodeaban y con gran sorpresa suya, comenzaron a hablar de él como de una persona ausente. Tocó nuevamente el anillo, volvió hacia fuera el engaste y una vez vuelto tornó a ser visible. Al darse cuenta de ello, repitió el intento para comprobar si efectivamente tenía la joya aquel poder, y otra vez ocurrió lo mismo: al volver hacia dentro el engaste, desaparecía su dueño, y cuando lo volvía hacia fuera, le veían de nuevo. Hecha ya esta observación, procuró al punto formar parte de los enviados que habían de informar al rey; llegó a palacio, sedujo a su esposa, atacó y mató con su ayuda al soberano y se apoderó del reino. Pues bien, si hubiera dos sortijas como aquélla de las cuales llevase una puesta el justo y otra el injusto, es opinión común que no habría persona de convicciones tan firmes como para perseverar en la justicia y abstenerse en absoluto de tocar lo de los demás, cuando nada le impedía dirigirse al mercado y tomar de allí sin miedo alguno cuanto quisiera, entrar en las casas ajenas y fornicar con quien se le antojara, matar o libertar personas a su arbitrio, obrar, en fin, como un dios rodeado de mortales. En nada diferirían, pues, los comportamientos del uno y del otro, que seguirían exactamente el mismo camino. Pues bien, he ahí lo que podría considerarse una buena demostración de que nadie es justo de grado, sino por fuerza y hallándose persuadido de que la justicia no es buena para él personalmente; puesto que, en cuanto uno cree que va a poder cometer una injusticia, la comete. Y esto porque todo hombre cree que resulta mucho más ventajosa personalmente la injusticia que la justicia. «Y tiene razón al creerlo así», dirá el defensor de la teoría que expongo. Es más: si hubiese quien, estando dotado de semejante talismán, se negara a cometer jamás injusticia y a poner mano en los bienes ajenos, le tendrían, observando su conducta, por el ser más miserable y estúpido del mundo; aunque no por ello dejarían de ensalzarle en sus conversaciones, ocultándose así mutuamente sus sentimientos por temor de ser cada cual objeto de alguna injusticia. Esto es lo que yo tenía que decir.

COMENTARIO DE TEXTO

Platón, *Protágoras*, 320b-322d

Hubo una vez un tiempo en que existían los dioses, pero no había razas mortales. Cuando también a éstos les llegó el tiempo destinado a su nacimiento, los formaron los dioses dentro de la tierra con una mezcla de tierra y fuego y de las cosas que se mezclan con la tierra y el fuego. Y cuando iban a sacarlos a la luz, ordenaron a Prometeo y Epimeteo que los prepararan y les dieran a cada uno las capacidades de forma conveniente. A Prometeo le pide permiso Epimeteo para hacer él la distribución. “Después de hacer yo el reparto, dijo, tú lo inspeccionas”. Así lo convenció e hizo la distribución. A unos les concedía la fuerza sin la rapidez y, a los más débiles, los dotaba con la velocidad. A unos los armaba y, a los que les daba una naturaleza inerme, les proveía de alguna otra capacidad para su salvación. A los que envolvía en su pequeñez les proporcionaba una fuga alada o un habitáculo subterráneo. Y a los que aumentó en tamaño con ello los ponía a salvo. Y así, equilibrando las demás cosas, hacía su reparto (...)

Pero como no era del todo sabio Epimeteo, no se dio cuenta de que había gastado las capacidades en los animales; entonces todavía le quedaba sin dotar la especie humana y no sabía qué hacer.

Mientras estaba perplejo, se le acerca Prometeo que venía a inspeccionar el reparto, y que ve a los demás animales que tenían cuidadosamente de todo, mientras el hombre estaba desnudo y descalzo y sin coberturas ni armas. Precisamente era ya el día destinado, en el que debía también el hombre surgir de la tierra hacia la luz. Así que Prometeo, apurado por la carencia de recursos, tratando de encontrar una protección para el hombre, roba a Hefesto y a Atenea su sabiduría profesional junto con el fuego –ya que era imposible que sin el fuego aquélla pudiera adquirirse o ser de utilidad a alguien– y así, luego la ofrece como regalo al hombre. De este modo, pues, el hombre consiguió tal saber para su vida; pero carecía del saber político, pues éste dependía de Zeus (...)

Puesto que el hombre tuvo participación en el dominio divino a causa de su parentesco con la divinidad, fue, en primer lugar, el único de los animales en creer en los dioses, e intentaba construirles altares y esculpir sus estatuas. Después articuló rápidamente, con conocimiento, la voz y los nombres e inventó sus casas, vestidos, calzados, coberturas y alimentos del cuerpo. Una vez equipados de tal modo, en un principio habitaban los humanos en dispersión y no existían ciudades... Pues aún no poseían el arte de la política, a la que el arte bélico pertenece. Ya intentaban reunirse y ponerse a

salvo con la fundación de ciudades. Pero, cuando se reunían se atacaban unos a otros, al no poseer la ciencia política; de modo que de nuevo se dispersaban y perecían.

Zeus, entonces, temió que sucumbiera toda nuestra raza y envió a Hermes para que trajera a los hombres el sentido moral y la justicia, con el fin de que hubiera orden en las ciudades y ligaduras acordes de amistad.

Este discurso (λόγος), que Platón pone en boca de Protágoras, no es más que una versión sofística del mito de Prometeo, creado por Hesíodo. Es, por tanto, un discurso que encierra un mito, un discurso simbólico mediante el cual Protágoras expone a Sócrates y los demás interlocutores que le rodean en qué consiste la educación que él profesa, una educación moral y política que haga al ciudadano capaz de participar en el buen orden de la ciudad.

El educador Protágoras vuelve a acercar el mito al logos. Utiliza los viejos mitos para llevar a cabo la educación de los ciudadanos mediante un hábil discurso (λόγος), que recrea los viejos relatos y los adapta retóricamente al auditorio de la polis democrática. Abandona el molde de los versos, pero selecciona con maestría aquellas narraciones que permiten inculcar en los oyentes una educación que pretende conseguir una finalidad, no teórica, sino práctica, haciendo a los ciudadanos capaces de alcanzar la virtud (ἀρετή), es decir, la capacidad de obtener el poder, el éxito y la riqueza en la vida pública. Y, para ello, elude cualquier diálogo, al modo socrático, y opta por el monólogo, que no es más que un discurso retórico que, mediante la recreación de un viejo mito, como el de Prometeo, educa para la vida política y muestra el progreso que supone el paso del estado de naturaleza y barbarie a la constitución de la ciudad.

Un mito que comienza, como suelen comenzar estos relatos de ficción, hablando de un tiempo en que existían los dioses, pero no había razas mortales. Es decir, un tiempo fuera del tiempo, un relato simbólico intemporal que encierra una enseñanza que tiene vigencia en todo tiempo.

El relato cuenta que Epimeteo, el que ve tarde, repartió entre los seres mortales las capacidades y cualidades de que disponía. Es una ordenación que recuerda la concepción de la naturaleza de los primeros filósofos, los jonios y los pitagóricos. Epimeteo, según el mito, ordenó el cosmos y las especies de forma equilibrada y armoniosa con el fin de que todas ellas tuvieran un papel en la supervivencia de la physis y ninguna de ellas desapareciera. Una alusión evidente al mundo de la naturaleza, formado por la mezcla de los cuatro elementos y organizado en una jerarquía basada en la especialización. Las razas mortales son todas necesarias para la perfección y equilibrio del ecosistema que forman entre todas.

Pero Epimeteo, carente de previsión, como indica su nombre, gastó todas las cualidades en los animales y dejó al hombre sin ninguna capacidad de defensa ni supervivencia. Entonces el previsor Prometeo, apurado por la situación trágica del hombre, guiado por su astucia, roba el fuego a Hefesto y la sabiduría profesional a Atenea y se las entrega al hombre.

El significado de este robo es evidente: el hombre es un ser desnudo y descalzo, en cuanto a su naturaleza biológica, es decir, carece de los recursos y de la capacidad de adaptación al medio natural que poseen todos los animales, debido a su indudable especialización. El hombre es un ser natural genérico, inferior a todas las demás especies, por su incapacidad de adaptación al medio.

Pero el hombre puede superar esa limitación y puede elevarse por encima de esa naturaleza animal mediante el aprendizaje y el uso de la técnica, de ese saber que simboliza el fuego, un saber que da al hombre la capacidad de usar sus manos para transformar los elementos naturales en utensilios que le permitan la supervivencia y la creación del arte y la cultura. Mediante el fuego, en efecto, el hombre puede cocer y cocinar los alimentos, puede fabricarse herramientas y armas para obtener los tesoros escondidos en la tierra y puede cazar animales que le sirvan de sustento. Pero, además, mediante el fuego pueden fabricarse instrumentos para grabar en la piedra la figura de los animales y los recuerdos humanos en las paredes de las cuevas. Es el aprendizaje profesional de la técnica y del arte más primitivo.

Sin embargo, a pesar de que otros sofistas se dediquen a ello, Protágoras afirma que su *paideia* es mucho más elevada que ese saber técnico y profesional. Hay un saber que el hombre necesita para fundar ciudades y ser capaz de convivir en ellas. Y esa técnica superior, ese arte de la política, es el objeto de su educación, una educación para la ciudadanía.

El mito lo cuenta en el final. Zeus, compadecido de la raza humana, que corría el riesgo de desaparecer si no disponía más que de sus escasos recursos naturales y de la habilidad técnica, envió a Hermes, su fiel mensaje, para que entregara a todos y cada uno de los seres humanos el sentido moral y la justicia, pues sin ellos no habría posibilidad de convivir amistosamente en las ciudades.

Indudablemente Protágoras presenta su *paideia*, según reconoce el propio Sócrates, como la educación más excelente que puede alcanzar el hombre, ya que pretende inculcar en su alma, no la valentía, ni la fortaleza, sino la virtud más excelente de todas, la capacidad de compartir los recursos materiales y espirituales en el marco de la vida social y política. Es sin duda esta intervención de Zeus en el mito la expresión de que no hay un saber ni una virtud superior al cultivo de esa sociabilidad natural del ser humano, que sólo puede convertirle en un ser en plenitud si es educado en

el arte política, el arte de convivir con los demás hombres cultivando lazos acordes de amistad.

Protágoras justifica con ello su profesión de educador, que continúa la tradición de los poetas. Como ellos, se sirve de mitos y relatos poéticos, que llegan fácilmente al auditorio. Y, como ellos, pretende inculcar en el alma del que escucha palabras que producen una dulce persuasión, que no pueden alcanzar los demás oradores. Pues son palabras que hablan de la excelencia humana, de la virtud y de la ciudad, de la mejor forma de vida de los hombres en comunidad.

Sin embargo, esta versión sofística del mito de Prometeo es muy diferente de las que ofrece tanto la poesía épica, como la tragedia. Es una versión diferente de la visión religiosa de Hesíodo, que somete al rebelde titán a la autoridad de Zeus, que le doblega. Una versión que refuerza la autoridad del Dios suprema ante la que ningún titán ni ser humano puede resistirse. Y es también una versión opuesta a la visión trágica de Esquilo, que representa a Prometeo encadenado a la roca del sufrimiento, escoltado por dos centinelas terribles, el poder y la violencia, por haber robado el fuego, es decir, el saber propio de los dioses, convirtiéndose en símbolo del esfuerzo titánico que supone cualquier aprendizaje, pues sólo se aprende sufriendo.

La versión de Protágoras nos hace ver el paso del estado natural del hombre, un estado de guerra y de ignorancia, en el que es imposible la supervivencia y la vida en común, a una vida ciudadana en la que es posible vivir con sentido moral y justicia. La *paideia* (παιδεία), la formación moral (ἀρετή) y el cultivo del arte de la política (τέχνη πολιτική) significan la capacidad de progreso del ser humano, cuya naturaleza plástica y moldeable, tiene la posibilidad de elevarse de la precaria situación animal a una vida casi divina, en la que prevalece el orden, la armonía y las ligaduras acordes de amistad entre seres de la misma dignidad.



El Prometeo de Rubens, en el Museo del Prado, y el de Heinrich Füger, en el Liechtenstein Museum de Viena.

DEFINICIONES DE TÉRMINOS

νόμος (*nómos*)

Término polisémico de capital importancia en la filosofía de los sofistas, que puede definirse de acuerdo con tres significados principales:

1. Opinión o creencia, tal como lo encontramos también en los fragmentos de Demócrito
2. Costumbre, modo de actuar o de pensar compartido por alguna comunidad o conjunto de personas, de modo arraigado o tradicional
3. Ley, codificación o prescripción generalmente puesta por escrita que pretende regular el comportamiento colectivo.

Lo fundamental y original es que los sofistas interpretaron el νόμος como algo creado por el hombre. Le otorgan, por lo tanto, un carácter puramente convencional y contingente, contraponiéndolo a la φύσις.

Al no constituir una escuela homogénea, algunos sofistas como Protágoras o Critias, defienden la función benefactora del νόμος, frente a posturas posteriores como la de Hipias y Antifonte, quienes se muestran críticos con las desigualdades creadas por las convenciones humanas (del mismo modo que Calicles en el *Gorgias* platónico, aunque en un sentido muy distinto).

Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, 1134b-1135a) critica esta contraposición que los sofistas establecen entre naturaleza y ley o convención, pues, al aplicarla al ámbito moral y político produce evidentes paradojas y conduce al relativismo. La naturaleza, según la distinción de Calicles, no es norma de derecho sino de fuerza, que justifica la existencia de la ley, mientras esta no es sino una convención establecida por la mayoría, siendo, por ello, siempre variable. Y, así como el fuego quema igual en cualquier tiempo y lugar y, por eso, es un ejemplo inequívoco del mundo natural, las normas de la justicia cambian y toda justicia se reduce a mera convención. Y esto, sin duda, podría llevar a todo tipo de absurdos, como constituir una ciudad de esclavos.

παιδεία (*paideía*)

Al hablar de educación en el ámbito de la sofística, no nos referimos a la formación para el ejercicio de alguna profesión, transmitida habitualmente de generación en generación, sino a una formación espiritual que permitiera el buen desempeño de las obligaciones como ciudadano. Los sofistas se dedican a la educación en respuesta a la creciente demanda surgida especialmente en el contexto democrático de la Atenas del siglo V, donde el individuo podía discutir, argumentar y decidir acerca de los asuntos públicos y colectivos.

Como se sabe, los sofistas fueron los primeros en hacer de la educación una profesión y en cobrar un salario a cambio de sus enseñanzas, lo cual fue censurado por muchos filósofos que consideraban que se convertía así el saber en una mera mercancía.

La educación tenía como objetivo la adquisición y práctica de la virtud o excelencia (ἀρετή), vinculada al éxito, el poder y la riqueza, aunque los diferentes sofistas ofrecían enseñanzas muy dispares, desde las matemáticas y la astronomía hasta la poesía, aunque la retórica parece constituir el núcleo y el punto de unión.

Según la concepción de Protágoras, expuesta con maestría en su versión del mito de Prometeo, la educación propia del sofista no se reduce a la formación profesional, ni siquiera centra su atención en la formación científica, sino que la tarea educativa

del sofista tiene como fin convertir al hombre en ciudadano, haciéndole capaz de participar en las asambleas y en los tribunales, compartiendo el sentido moral y la justicia y estableciendo vínculos de amistad con los demás ciudadanos.

ῥητορικὴ (*rhētorikḗ*)

El arte de la retórica, o de la oratoria, es uno de los puntos centrales de la enseñanza y la práctica de los sofistas. La formación en el arte de hablar (y también de discutir, lo que se conoce como erística) era básica para el ciudadano ateniense, cuya obligación era la de participar en la toma de decisiones colectivas, por lo que muchos sofistas se convirtieron en maestros de elocuencia.

Sabemos por el *Fedro* de Platón y la *Retórica* de Aristóteles que se trata de un arte muy antiguo, cuya invención se atribuye a Córax y Tisias, y que los sofistas las dominaban con maestría, no sólo por sus resultados, especialmente por su impresionante enriquecimiento, sino por su conocimiento de los lugares comunes y de los tipos de discursos, de argumentos y de auditorios. El objetivo de la retórica era sin duda la persuasión (πειθῶ), ya que un discurso pretende convencer a quienes lo escuchan. De acuerdo con Aristóteles y con algunos sofistas, se trata de un arte de carácter formal, que puede utilizarse con cualesquiera objetivos, aunque Platón insiste en la necesidad de vincularlo a valores morales como la justicia y en el conocimiento de la verdad sobre aquello de lo que se habla o escribe; algo que los sofistas, según parece, no consideraban necesario para persuadir al oyente.

Pese a la crítica platónica y aristotélica sobre la retórica sofística como un arte de apariencias que busca vencer a los demás, en lugar de demostrar o enseñar, hay algo evidente en la preferencia de los sofistas por este arte de la palabra: consideran que la palabra, el discurso y la capacidad de persuadir son los instrumentos propios del ser humano en su vida social y política. El logos convierte al hombre en ciudadano y le permite fundar la polis, aunque, a juicio de Platón y Aristóteles, no basta con la habilidad y el dominio técnico de la palabra, sino que la polis se asienta en la búsqueda de la verdad y de la vida buena, que el discurso retórico ha de proponer.

ἀντιλογία (*antilogía*)

Puede traducirse como contradicción o disputa y constituye el título de una de las obras atribuidas a Protágoras. Una de las habilidades más destacadas en la práctica de los sofistas, y también una de las críticas más repetidas, es su capacidad para defender cualquier tesis, para hacer fuerte el argumento más débil (que también parece atribuirse a Sócrates en *Las Nubes*, vv. 103-118) o para defender posturas u opiniones

contrapuestas sobre cualquier tema, como se aprecia en los anónimos *Discursos dobles* (δισσοί λόγοι). Según Diógenes Laercio (IX, 51), el sofista de Abdera fue el primero en utilizar este método, que consiste en anular la opinión del adversario mostrando que puede hacerse otro igualmente convincente de sentido contrario. Como indica Solana (1996, p. 37), no se trata de que Protágoras identifique los contrarios, como Heráclito, ni que suprima el principio de no contradicción, como quiere Aristóteles (*Metafísica*, 1009a), ni tampoco la posibilidad de contradicción, al ser todas las opiniones verdaderas, como sugiere Platón (*Eutidemo*, 285e-286c; *Teeteto*, 170a).

Resulta evidente que esta práctica puede vincularse fácilmente al relativismo, ya que, al no existir una norma o patrón absoluto, tampoco ha de haber un único discurso válido. Sin embargo, este uso de la antilogía no pretendía necesariamente acabar con la verdad. Tanto Hippias como Antifonte, con su crítica de las costumbres y su denuncia del convencionalismo de las leyes, buscaban clarificar los fundamentos de las instituciones y denunciar los intereses escondidos tras la apariencia de legalidad. La verdad, según ellos, no es posesión de nadie, ni una herencia, sino que su búsqueda exige una profunda desconfianza de todo dogmatismo. Solo tras la crítica de la verdad absoluta puede construirse la polis, con la participación comunicativa de la palabra de todos los ciudadanos.

TEXTOS - BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

Solana, J., “Sofistas”, en García Gual, C. (ed.), *Historia de la Filosofía antigua*, Madrid, Trotta, 2004, pp. 92-93.

Hay que notar que, con los sofistas, se produce una importante ampliación temática en el ámbito de la filosofía: si los milesios habían iniciado su reflexión con el tema de la *physis* (realidad, ser) y otros filósofos, sobre todo, Heráclito y Parménides, habían tomado como núcleo el problema del conocer (las sendas de la investigación) –introduciendo la problemática derivada de la intervención del sujeto, sin por ello olvidar la cuestión de la *physis*–, los filósofos del siglo V, y los sofistas como pioneros, se aventuran en un terreno hasta el momento apenas explorado por la reflexión filosófica: la teoría del estado, la polis, las relaciones sociales, junto con todo el universo temático y conceptual que lo rodea. No puede hablarse propiamente de un cambio de rumbo, sino de un descubrimiento, de alcanzar una nueva posición que, además de merecer un estudio propio, resultó que ofrecía un punto de observación nuevo desde el que contemplar los viejos senderos anteriormente transitados, el de la física y la epistemología.

Por este solo motivo, los sofistas, cada cual en distinta medida, merecen un lugar fundacional en la historia de la filosofía como los creadores de la tercera gran área, sobre la que, junto con la ontología y la epistemología, reposa toda la reflexión filosófica occidental hasta nuestros días. Con los sofistas, pues, queda constituido el trípode conceptual (realidad, verdad, bien) que todavía hoy permite trazar las coordenadas de eso que llamamos filosofía.

Los rasgos comunes de los sofistas se resumen en los dos citados, sin que se pueda, por tanto, hablar de una filosofía sofística. Al contrario, la pluralidad y divergencia de posiciones es la norma del mismo modo que lo es entre los físicos presocráticos.

Jaeger, W., *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, México D.F., F.C.E., 1996, pp. 268-269.

El fin de la educación sofista, la formación del espíritu, encierra una extraordinaria multiplicidad de procedimientos y métodos. Sin embargo, podemos tratar esta diversidad desde el punto unitario de la formación del espíritu. Basta para ello representarse el concepto de espíritu en la multiplicidad de sus posibles aspectos. De una parte es el espíritu el órgano mediante el cual el hombre aprehende el mundo de las cosas y se refiere a él. Pero si hacemos abstracción de todo contenido objetivo (y éste es un nuevo aspecto del espíritu en aquel tiempo), no es tampoco el espíritu algo vacío, sino que por primera vez revela su propia estructura interna. Éste es el espíritu como principio formal. De acuerdo con estos dos aspectos hallamos en los sofistas dos modalidades distintas de educación del espíritu; la trasmisión de un saber enciclopédico y la formación del espíritu en sus diversos campos. Se ve claro que el antagonismo espiritual de ambos métodos de educación sólo puede hallar su unidad en el concepto superior de educación espiritual. Ambas formas de enseñanza han sobrevivido hasta los días presentes, más en la forma de un compromiso que en su nuda unilateralidad. Lo mismo ocurría en gran parte en la época de los sofistas. Pero la unión de ambos métodos en la actividad de una misma persona no debe engañarnos; se trata de dos modos fundamentalmente distintos de educación del espíritu. Al lado de la formación puramente formal del entendimiento se dio también en los sofistas una educación formal en el más alto sentido de la palabra, que no consistía ya en una estructuración del entendimiento y del lenguaje, sino que partía de la totalidad de las fuerzas espirituales. Se halla representada por Protágoras. Al lado de la gramática, de la retórica y de la dialéctica, consideraba ante todo a la poesía y a la música como fuerzas formadoras del alma. Las raíces de esta tercera forma

de educación sofisticada se hallan en la política y en la ética. Se distingue de la formal y de la enciclopédica porque no considera ya al hombre abstractamente, sino como miembro de la sociedad. Mediante ello pone a la educación en sólida relación con el mundo de los valores e inserta la formación espiritual en la totalidad de la *areté* humana. También en esta forma es educación espiritual; sólo que el espíritu no es considerado desde el punto de vista puramente intelectual, formal o de contenido, sino en relación con sus condiciones sociales.

Romilly, J., *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*, Madrid, Gredos, 2010, pp. 23-24.

La idea de profesión y de técnica especializada, que se percibe en su nombre y se afirma en sus programas, justificaba esta actitud. Y el hecho es que no hay un profesor que no sea el heredero directo de las pretensiones que chocaron tanto a Platón cuando fueron emitidas por primera vez.

¿Qué querían hacer?

En primer lugar, querían enseñar a hablar en público, a defender sus ideas ante la asamblea del pueblo o ante el tribunal; eran, en primera instancia, maestros de retórica. Porque, en un momento en que tanto los procesos como la influencia política y las decisiones del Estado, dependían del pueblo, que a su vez dependía de la palabra, resultaba esencial saber hablar en público, argumentar y aconsejar a sus conciudadanos en el terreno de la política. Esto formaba un todo y proporcionaba la clave de una acción eficaz.

Así se explican las divergencias en las definiciones, que son sobre todo una cuestión de matices: vemos, en efecto, que Gorgias se define, en Platón, como un maestro de retórica y Protágoras como alguien que enseña política. Uno habla (en el *Gorgias* de Platón, 449 a) del arte de la retórica, admitiendo que se trata a fin de cuentas de debates de los tribunales y de la Asamblea. El otro admite que enseña el arte de la política: está en el *Protágoras* de Platón (319 a); precisa incluso que se trata de saber administrar bien sus negocios y los de la ciudad; pero el arte de decidirse uno mismo y de aconsejar a otros descansa sobre la competencia en argumentar; y Protágoras ha escrito mucho sobre la argumentación. Está seguro, pues, de que la diferencia de definición expresa una orientación diversa en los dos hombres; pero está igualmente seguro de que la retórica y la política van estrechamente ligadas, siendo el objeto de la primera llegar a la segunda y proporcionarle todas las armas para ello. Forjaba en efecto para este fin reglas, recetas y una técnica: la palabra téjne, empleada en los dos casos, refleja bien la ambición del propósito y el sentimiento de haber elaborado un método.

Kerferd, G.B., *The Sophistic Movement*, Cambridge, C.U.P., 1981, pp. 78-81.

Ciertos rasgos de la vida en Atenas en la segunda mitad del siglo V a.C. parecen sugerir que lo que estaba sucediendo era justamente un cambio en la sociedad, en la cual aquello que la gente pensaba y decía empezaba a ser más importante que lo que realmente ocurría. En su forma moderna y extrema, esto lleva a la doctrina de que no hay hechos ni verdades, solo ideologías y modelos conceptuales y la elección entre aquellos es una cuestión individual, que quizá dependa de necesidades y preferencias personales, o quizá de la influencia de grupos sociales, pero no establecida de ninguna otra manera aparte de estas. Lo que ocurrió en el siglo V a.C. difícilmente fue tan lejos. Lo que sí surgió fue la comprensión de que la relación entre el discurso y los hechos estaba lejos de ser simple. Mientras es probable que los pensadores del siglo quinto estuvieran todos preparados para aceptar que hay y debe haber una relación entre ambos, se desarrolló la idea de que muy a menudo lo que implica no es una presentación de los hechos mediante palabras, sino más bien una representación, que incluye un considerable grado de reorganización. Es este despertar, de lo que ha sido llamado autoconciencia retórica, lo característico de la literatura contemporánea y de la discusión teórica del siglo quinto. Es el abismo entre la retórica y la realidad lo que llevó a Platón en el *Gorgias* a mostrar la diferencia entre retórica y filosofía, y también después en el *Fedro* a defender la reforma de la retórica basada en la dialéctica y la psicología como posible sierva de la filosofía.

Por supuesto, el poder de la retórica no fue un descubrimiento de la generación de los sofistas (su importancia era conocida ya por Homero, y ninguno de los poetas antiguos parecía restar importancia a su propia actividad en el uso de las palabras). Pero la teoría de la literatura y del arte de la retórica fue esencialmente una creación del período sofístico. La mejor prueba que podemos encontrar son los dos discursos conservados de Gorgias, con la forma de declamaciones retóricas, pero que a buen seguro tienen una intención mucho más seria: el *Encomio de Helena*, y el *Palamedes* (...)

Lo que se deduce es que Gorgias está introduciendo un abismo radical entre el logos y las cosas a las que se refiere. Una vez que se ha apreciado este abismo se puede entender fácilmente el sentido en que todo logos implica una falsificación de la cosa a la que hace referencia (nunca puede, de acuerdo con Gorgias, tener éxito a la hora de aparecer como aquella realidad, inevitablemente externa). En la medida en que pretenda reproducir la realidad de manera fidedigna no es otra cosa que un engaño o apate. Y esta parece la pretensión de todo logos. Por lo tanto, todo logos es engaño en

esa medida; y en el caso de la literatura, como la tragedia, la conclusión interesante que se destaca es que el hombre que engaña es mejor que aquel que no es capaz de engañar (DK 82 B 23).

FUENTES

- MELERO, A., *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, Madrid, Gredos, 1996. (Textos 5-8 y 12-13)
- PLATÓN, *Diálogos, I (Apología, Critón, Eutifrón, Ión, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras)*, trad. de J. Calonge, E. Lledó y C. García Gual, Madrid, Gredos, 1981. (Textos 1, 2 y 11)
- PLATÓN, *Diálogos, II (Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo)*, trad. de J. Calonge, E. Acosta, F. J. Oliveri y J. L. Calvo, Madrid, Gredos, 1987. (Texto 10)
- PLATÓN, *Diálogos, IV (República)*, trad. de C. Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1992. (Texto 9)
- PLATÓN, *Diálogos, V (Parménides, Teeteto, Sofista, Político)*, trad. de M. I. Santa Cruz, A. Vallejo Campos y N. L. Cordero, Madrid, Gredos, 1992. (Texto 4)
- PLATÓN, *La República*, trad. de M. Fernández-Galiano y J.M. Pabón, Madrid, Alianza, 2013. (Texto 14)
- SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos pirrónicos*, trad. de A. Gallego y T. Muñoz, Madrid, Gredos, 1993. (Texto 3)

BIBLIOGRAFÍA

- BOWRA, C. M., *La Atenas de Pericles*, trad. de A. Yllera, Madrid, Alianza, 1970.
- CALVO, T., *De los sofistas a Platón: política y pensamiento*, Madrid, Ediciones Pedagógicas, 1995.
- CAPPELLETTI, A.J., *Protágoras: naturaleza y cultura*, Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de Historia, 1987.
- GAGARIN, M., *Antiphon the Athenian: Oratory, Law and Justice in the Age of the Sophists*, Austin, University of Texas Press, 2002.
- GARCÍA GUAL, C., *Prometeo: mito y literatura*, Madrid, F.C.E., 2009.
- GUTHRIE, W.K.C., *Historia de la filosofía griega, III: Siglo V. Ilustración*, vol. III, trad. de J. Rodríguez, Madrid, Gredos, 1988.
- JAEGER, W., *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, trad. de J. Gaos, Madrid, F.C.E., 2017.
- KERFERD, G.B., *The Sophistic Movement*, Cambridge, C.U.P., 1981.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F., *La democracia ateniense*, Madrid, Alianza, 2007.
- ROMILLY, J., *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*, trad. de P. Giralt, Madrid, Gredos, 2010.
- SOLANA, J., *Los sofistas: testimonios y fragmentos*, Madrid, Alianza, 2013.

- SOLANA, J., *Protágoras de Abdera. Dissoi logoi. Textos relativistas*, Madrid, Akal, 1996.
- SOLANA, J., *El camino del ágora: filosofía política de Protágoras de Abdera*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2000.
- ZELLER, E., *Sócrates y los sofistas*, trad. de J. Rovira, Buenos Aires, Nova, 1955.

ENLACES A ARTÍCULOS ELECTRÓNICOS

- BAYONA, B., “El convencionalismo político de Protágoras”, en *Polis: revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad*, 11, 1999, 53-83.
- LÓPEZ, R., “Sofistas griegos: nuevos maestros, viejos maestros”, en *Ars Brevis: anuario de la Càtedra Ramon Llull Blanquerna*, 2, 1996, 251-268.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F., “Pericles y la democracia de su época”, en *Estudios clásicos*, 6, 35, 1962, 333-403.
- RUS RUFINO, S., “La ontología de Gorgias y la teoría del conocimiento de la sofística griega”, en *Persona y derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos*, 14, 1986, 323-362.
- SÁNCHEZ MANZANO, M^a.A., Rus Rufino, S., “Aproximación histórica a la figura del sofista”, en *Myrtia. Revista de Filología Clásica de la Universidad de Murcia*, 5, 1990, 107-130.
- VILLAR, F., “El retrato platónico de los sofistas del siglo V a. C.”, en *Revista de filosofía*, 46, 1, 2021, 81-98.

TEMA 8

SÓCRATES

OBJETIVOS

- Advertir la dificultad de reconstruir el planteamiento filosófico de un autor que no escribió.
- Comprender el carácter novedoso de sus concepciones éticas y antropológicas.
- Analizar las distintas fases del método socrático y sus implicaciones éticas y epistemológicas.
- Destacar la implicación o identificación de vida y filosofía.
- Valorar la importancia de la búsqueda de las definiciones para la ética, la epistemología y la metafísica platónica.
- Señalar la influencia decisiva de Sócrates en muy diversos pensadores y escuelas helenísticas.
- Examinar las implicaciones políticas de su filosofía y sus conversaciones privadas en lugares públicos.

ACTIVIDADES

- Lectura de los testimonios fundamentales que nos permiten reconstruir la vida y el pensamiento de Sócrates.
- Atención al contexto histórico, al desarrollo de las instituciones de la Atenas del siglo V, la importancia de las guerras y sus consecuencias.
- Estudio del juicio y de los últimos días de la vida de Sócrates como fuente de información filosófica.
- Análisis de los elementos epistemológicos de la filosofía socrática y de los intentos de definición de los valores morales que aparecen en diversos textos de Platón y de Jenofonte.
- Explicación de los elementos que diferencian a Sócrates de los sofistas.

SELECCIÓN DE TEXTOS

1. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, I, 1, 1-16

A menudo me he preguntado sorprendido con qué razones pudieron convencer a los atenienses quienes acusaron a Sócrates de merecer la muerte a los

ojos de la ciudad. Porque la acusación pública formulada contra él decía lo siguiente: «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».

En cuanto al primer punto, que no reconocía a los dioses que reconoce la ciudad, ¿qué prueba utilizaron? Porque era evidente que hacía frecuentes sacrificios en su casa, los hacía a menudo también en los altares públicos de la ciudad, y tampoco era un secreto que utilizaba la adivinación. Se había divulgado, en efecto, que Sócrates afirmaba que la divinidad le daba señales, que es la razón fundamental por la que yo creo que le acusaron de introducir divinidades nuevas. Pero nada introducía más nuevo que otros que por creer en un arte adivinatoria utilizan pájaros, voces, signos y sacrificios (...)

Por lo demás, Sócrates siempre estaba en público. Muy de mañana iba a los paseos y gimnasios, y cuando la plaza estaba llena, allí se le veía, y el resto del día siempre estaba donde pudiera encontrarse con más gente. Por lo general, hablaba, y los que querían podían escucharle. Nadie vio nunca ni oyó a Sócrates hacer o decir nada impío o ilícito. 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 (...) En cambio, él siempre conversaba sobre temas humanos, examinando qué es piadoso, qué es impío, qué es bello, qué es justo, qué es injusto, qué es la sensatez, qué cosa es locura, qué es valor, qué cobardía, qué es ciudad, qué es hombre de Estado, qué es gobierno de hombres y qué un gobernante, y sobre cosas de este tipo, considerando hombres de bien a quienes las conocían, mientras que a los ignorantes creía que con razón se les debía llamar esclavos.

2. Platón, *Apología*, 20e-21a

Sin duda, vosotros conocíais a Querefonte. Era amigo mío y miembro del partido democrático, fue desterrado, pero volvió junto a vosotros. Y conocéis cuál era su temperamento, tan apasionado en todo lo que hacía. Pues bien, una vez fue a Delfos y se atrevió a interrogar al oráculo, preguntándole –y, os lo repito, no os alborotéis por ello, atenienses– si había alguien más sabio que yo. La Pitia le respondió que nadie era más sabio. Acerca de ello tenéis como testigo a su hermano, aquí presente, puesto que Querefonte ya murió.

3. Platón, *Fedro*, 229e-230e

Yo no tengo tiempo en absoluto para tales lucubraciones. El motivo, amigo mío, es el que no puedo aún conocerme a mí mismo, según prescribe la inscripción de Delfos. Y me parece ridículo, ignorando todavía eso, considerar lo que a mí no me atañe. De ahí que, mandando a paseo esas cuestiones, y dando fe a lo que se cree de ellas, no ponga mi atención, como decía hace un momento, en ellas, sino en mí mismo, con el fin de descubrir si por ventura soy una fiera con más repliegues y tufos que Tifón, o bien un animal más manso y más sencillo, partícipe por naturaleza de un algo divino y sin tufos (...)

Soy amante de aprender. Los campos y los árboles no quieren enseñarme nada, y sí los hombres de la ciudad. Pero tú ciertamente parece haber encontrado un remedio para hacerme salir. Porque, de la misma manera que los que agitan delante de las bestias hambrientas una rama o un fruto las hacen andar, tú, tendiendo ante mí discursos en un volumen, está visto que me harás dar la vuelta a toda el Ática y a cualquier otro lugar que te venga en gana.

4. Platón, *Apología*, 23a-c

Efectivamente, los presentes me consideran sabio en todo aquello que, en cada ocasión, refuto a otro. Es probable, atenienses, que el dios sea en verdad sabio y que, en este oráculo, quiera decir que el saber humano es poca cosa o nada en absoluto. Y parece referirse a Sócrates, pues utiliza mi nombre, poniéndome como ejemplo, como queriendo decir lo siguiente: “Entre vosotros, hombres, es el más sabio aquel que, como Sócrates, reconoce que en relación con la sabiduría en verdad no sabe nada”. De acuerdo con ello, incluso ahora, voy por todas partes indagando y examinando, según la orden del dios, a cualquiera, sea ciudadano o extranjero, que considere sabio y cada vez que no me parece tal, ayudando al dios, demuestro que no lo es. Y, como consecuencia de esta tarea, no he tenido tiempo de realizar nada notable en los asuntos de la ciudad ni en los de mi propia casa, sino que, por el servicio al dios, me hallo en una pobreza infinita.

5. Platón, *Critón*, 51c-52a

“Examina entonces, Sócrates”, posiblemente dirían las leyes, “si decimos la verdad al afirmar que no es justo que intentes hacernos lo que ahora intentas. Pues nosotras te engendramos, criamos, educamos y te hicimos partícipe de

todos los bienes que pudimos, tanto a ti como a todos los demás ciudadanos, no obstante lo cual, manifestamos públicamente el derecho de cualquier ateniense que lo desee, después de haber realizado la prueba de ciudadanía y de conocer los asuntos de la ciudad y a nosotras, las leyes, en el caso de que no le agradamos, de marcharse donde le plazca, llevándose lo que es suyo. Ninguna de nosotras, las leyes, es un obstáculo ni pone objeciones, en el caso de que alguno de vosotros desee marcharse a una colonia, si ni nosotras ni la ciudad le agradamos, y decide irse a otro lugar a vivir allí como extranjero, conservando sus posesiones. El que de vosotros se quede, sabiendo el modo en que dictamos sentencia en los juicios y gobernamos la ciudad en los demás asuntos, ese, según afirmamos, se compromete inmediatamente con nosotras en aquello que ordenemos hacer, y establecemos que el que no obedece comete injusticia de tres maneras, pues no nos obedece siendo nosotras sus progenitoras, además de nodrizas, y habiéndose comprometido a obedecernos, no nos obedece, ni nos persuade si no hacemos algo bien. Nosotras hacemos público y prescribimos sin violencia hacer lo que ordenamos, pero permitiendo una de estas dos cosas, bien persuadirnos, bien realizarlo, no hace ninguna de ellas.

6. Platón, *Eutidemo*, 281d-282a

–En suma Clinias –dije–, parece que a propósito de todos los que antes afirmábamos que eran bienes, la cuestión no es acerca de cómo ellos en sí y por sí sean naturalmente tales, sino que el asunto se plantea, más bien, de esta manera: si los guía la ignorancia, son males peores que sus contrarios, y tanto peores cuanto más capaces son de servir a una guía que es mala; mientras que, si los dirigen el discernimiento y el saber resultan bienes mayores, ya que, por sí, ni unos ni otros tienen valor alguno.

–Evidentemente –dijo– parece que es así como tú indicas.

–¿Y qué consecuencias, entonces, sacamos de lo que hemos dicho? ¿Alguna otra, acaso, que, de todas las cosas, ninguna es un bien ni un mal, a excepción de estas dos: que el saber es un bien y que la ignorancia es un mal?

Admitió que sí.

–Pasemos entonces ahora –dije– a considerar lo que aún nos resta examinar. Puesto que por un lado deseamos todos ser felices –y se ha visto que llegamos a serlo a partir del uso de las cosas, o, mejor aún, del buen uso de ellas–, y que, por otro lado, era el conocimiento el que procuraba la rectitud y el éxito, es

necesario, consiguientemente, según parece, que cada hombre se disponga por todos sus medios a lograr esto: el mayor saber posible, ¿o no ha de ser así?

–Así es –dijo.

7. Platón, *Gorgias*, 457c-458b

Supongo, Gorgias, que tú también tienes la experiencia de numerosas discusiones y que has observado en ellas que difícilmente consiguen los interlocutores precisar el objeto sobre el que intentan dialogar y, de este modo, poner fin a la reunión después de haber recogido y expresado recíprocamente sus pensamientos. Por el contrario, si hay diferencia de opiniones y uno de ellos afirma que el otro no habla con exactitud o claridad, se irritan y se imaginan que se les contradice con mala intención, y así disputan por amor propio sin examinar el objeto propuesto en la discusión (...) Por tanto, si tú eres del mismo tipo de hombre que yo soy, te interrogaré con gusto; si no, lo dejaré. ¿Qué clase de hombre soy yo? Soy de aquellos que aceptan gustosamente que se les refute, si no dicen la verdad, y de los que refutan con gusto a su interlocutor, si yerra; pero que prefieren ser refutados a refutar a otro, pues pienso que lo primero es un bien mayor, por cuanto vale más librarse del peor de los males que librar a otro; porque creo que no existe mal tan grave como una opinión errónea sobre el tema que ahora discutimos. Por lo tanto, si dices que también tú eres así, continuemos; pero si crees que conviene dejar la conversación, dejémosla ya y pongámosle fin.

8. Platón, *Teeteto*, 150b-e

Mi arte de partear tiene las mismas características que el de ellas, pero se diferencia en el hecho de que asiste a los hombres y no a las mujeres, y examina las almas de los que dan a luz, pero no sus cuerpos. Ahora bien, lo más grande de mi arte es la capacidad que tiene de poner a prueba por todos los medios si lo que engendra el pensamiento del joven es algo imaginario y falso o fecundo y verdadero. Eso es así porque tengo, igualmente, en común con las parteras esta característica: que soy estéril en sabiduría. Muchos, en efecto, me reprochan que siempre pregunto a otros y yo mismo nunca doy ninguna respuesta acerca de nada por mi falta de sabiduría, y es, en efecto, un justo reproche. La causa de ello es que el dios me obliga a asistir a otros, pero a mí me impide engendrar. Así que no soy sabio en modo alguno, ni he logrado ningún descubrimiento que haya sido engendrado por mi propia alma. Sin embargo, los que tienen

trato conmigo, aunque parecen algunos muy ignorantes al principio, en cuanto avanza nuestra relación, todos hacen admirables progresos, si el dios se lo concede, como ellos mismos y cualquier otra persona puede ver. Y es evidente que no aprenden nunca nada de mí, pues son ellos mismos y por sí mismos los que descubren y engendran muchos bellos pensamientos. No obstante, los responsables del parto somos el dios y yo.

9. Aristóteles, *Metafísica*, 1078b

Dos son, pues, las cosas que cabe atribuir en justicia a Sócrates: los razonamientos inductivos y las definiciones universales. Y ambas están, ciertamente, en el principio de la ciencia.

Sócrates, sin embargo, no separaba los universales ni las definiciones.

10. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1144b

Por eso, algunos afirman que toda virtud es una especie de prudencia, y Sócrates, en parte, indagaba bien y, en parte, se equivocaba, pues se equivocaba al considerar que toda virtud era prudencia (...) Así, Sócrates creía que las virtudes eran razones (pues pensaba que toda virtud era conocimiento); pero nosotros decimos que van acompañadas de razón.



Sócrates, a punto de tomar la cicuta en la representación de Jacques Louis David: *La muerte de Sócrates*, en el Metropolitan Museum of Art de Nueva York.

COMENTARIO DE TEXTO

Platón, *Apología*, 29c-30a

Si, tras esto, me dijerais: “Sócrates, ahora no vamos a dar crédito a Ánito, sino que te dejamos partir a condición de que no dediques más tiempo a esta búsqueda ni a filosofar y, en el caso de que seas sorprendido haciendo aún esto, morirás” – si, tal como he dicho, me dejarais ir con esta condición, yo os respondería: “Yo, atenienses, os respeto y os quiero, pero obedeceré al dios antes que a vosotros y, mientras tenga vida y pueda hacerlo, sin duda no dejaré de filosofar, aconsejándoos y manifestando a cualquiera de vosotros con quien me encuentre, diciéndole lo que acostumbro: “Excelente amigo, siendo ateniense, de la ciudad más estimada por su sabiduría y poder, ¿no sientes vergüenza por preocuparte de la riqueza, con el fin de que sea la mayor posible, de la reputación y del honor, sin ocuparte ni cuidarte, en cambio, de la sabiduría y de la verdad y del alma, a fin de que sea lo mejor posible?” Y, si alguno de vosotros me contradice y afirma que se preocupa, no pienso alejarme al instante y marcharme, sino que le interrogaré y examinaré y le refutaré y, si me parece que no posee la excelencia, pero afirma poseerla, le reprocharé que considere despreciable lo que es más valioso y que estime más lo que es de menor valor. Y esto lo haré con cualquiera que me encuentre, sea más joven o más viejo, extranjero o ciudadano, pero preferentemente con los ciudadanos, pues estáis más cerca de mí por nacimiento. Porque esto es lo que me ordena el dios –tenedlo bien presente– y creo que todavía no se ha producido para vosotros en la ciudad ningún bien mayor que mi servicio al dios.

Nos encontramos ante uno de los pasajes más conocidos y más útiles para intentar reconstruir la filosofía de Sócrates. Probablemente, la *Apología* platónica constituye la fuente más fidedigna para entender la importancia y el carácter del maestro por varios motivos: en primer lugar, porque se considera el primero o uno de los primeros textos escritos por Platón, redactado muy pocos años después del juicio de Sócrates cuyos discursos componen este breve diálogo. Por otra parte, se trata precisamente de una de las obras más peculiares de cuantas compuso Platón, pues no reproduce o figura una conversación privada ni una escena imaginaria, sino que expone los discursos que Sócrates dirigió a los jueces durante su proceso. Por lo tanto, se trata de un acontecimiento

to público, importante y bien conocido por la mayoría de los atenienses, motivo por el cual podemos pensar que se respeta lo fundamental de las palabras socráticas. Es cierto que la *Apología* de Sócrates llegó a ser casi un género literario propio y que los autores siempre modifican y añaden elementos a las palabras que realmente pronunció el filósofo, pero al menos es una obra que relata un acontecimiento que indiscutiblemente tuvo lugar y en el cual Platón estuvo presente, a diferencia de las escenas del *Critón* y el *Fedón*, que narran los últimos días y momentos de Sócrates.

Como se aprecia con claridad en el fragmento, la idea principal que vertebra la tarea socrática es que él no puede concebir la vida sin filosofía. Uno de los aspectos más llamativos es justamente esa identificación de vida y filosofía, de manera que no podemos reconstruir su pensamiento y su acción a través de sus textos sino por medio de sus acciones y palabras, que sólo indirectamente nos han llegado. No nos encontramos ante un filósofo que explica o aconseja lo que se ha de hacer, sino que su pensamiento se transmite a través de la acción y el ejemplo, lo cual, dicho sea de paso, resultó enormemente influyente en movimientos como el cinismo y en diversas escuelas socráticas y helenísticas.

Al inicio del párrafo se menciona el nombre de Ánito, uno de los acusadores de Sócrates, quien, junto con Meleto y Licón, presentó la denuncia por introducir nuevos dioses en la ciudad y corromper a los jóvenes.

Sócrates, que incluso en estos largos discursos se las ingenia para introducir la forma dialogada y el intercambio de preguntas y respuestas, sea con un interlocutor real o imaginario, supone que se le plantea la posibilidad de eludir la condena a condición de dejar de filosofar. En su respuesta, comprobamos uno de los aspectos más destacados y novedosos, que es la interiorización de los valores. De sus palabras se desprende un nuevo concepto de libertad, que no consiste para él en estar o no entre rejas, en poder pasear por las calles de Atenas, sino en actuar tal como él mismo considere apropiado, de acuerdo con lo que la razón le muestre como lo mejor, tal como repite a menudo (*Critón*, 46d; *Fedón*, 98e-99b).

Es también fácil rastrear su conocido intelectualismo moral a través de estas sencillas palabras. Y no sólo eso, sino, lo que es más importante, el propósito que persigue con su búsqueda de las definiciones universales y sus procedimientos inductivos. Y es que, como en los cínicos y en la gran mayoría de la filosofía helenística, se hace ahora evidente que las teorías epistemológicas (ya que no encontramos una teoría metafísica u ontológica como tal en el pensamiento socrático), están necesariamente al servicio de la acción y la consecución de la felicidad, que a su vez están mediadas por el conocimiento más o menos perfecto de los valores morales. A diferencia de lo

que nos dice Aristóteles a propósito del origen de la filosofía, ahora el conocimiento no se busca por sí mismo, sino que tiene un fin extremadamente claro, y no es otro que alcanzar la excelencia y la felicidad, lo cual, por supuesto, resulta imposible sin dedicarse a la filosofía. Por eso señala Sócrates en este mismo discurso que una vida sin examen, sin filosofía, no es digna de ser vivida por un ser humano.

En este preciso aspecto, como en muchos otros a pesar de las múltiples diferencias, encontramos una estrecha semejanza entre Sócrates y los sofistas, pues parece claro que para todos ellos la excelencia o virtud no depende ya de la familia a la que se pertenece ni de la circunstancia ni la clase social, sino que la filosofía, el estudio, la educación y el esfuerzo individual constituyen los elementos necesarios y suficientes para lograrla.

Aunque ese concepto de ἀρετή sea muy diferente, así como los medios que se proponen para alcanzarla, tanto Sócrates como los sofistas abogan por la formación del individuo y tienen como objetivo (al menos algunos de los sofistas) la mejora de la convivencia y los asuntos políticos.

Es este un aspecto que no se ha de descuidar, dado que resulta decisivo tanto en la práctica socrática como en su posterior condena, teniendo en cuenta la gravedad de la acusación de corruptor de la juventud. Como se hace especialmente patente en el *Critón*, Sócrates no concibe su vida fuera de Atenas y, de acuerdo con los testimonios conservados, al margen de una visita a Corinto, sólo salió de la ciudad para defenderla en dos o tres batallas. Al igual que en cualquier otro filósofo del periodo clásico, ética y política son para él dos caras de la misma moneda, y la mejora de las instituciones, del gobierno y de la convivencia en general ha de llevarse a cabo a través de la educación y esfuerzo de los individuos. No se trata, sin embargo, de una tarea que requiera de un estudio privado ni de ningún tipo de aislamiento individual; antes bien, el método socrático, su concepción misma de la filosofía, está vinculada a la necesidad de compartir los pensamientos, de hacernos mejores unos a otros a través de las preguntas, las críticas, las refutaciones, tal como destaca tan a menudo un filósofo contemporáneo como Karl R. Popper. La filosofía, en definitiva, es diálogo, búsqueda compartida del saber, una reflexión conjunta acerca de los valores morales, que nos permita comprenderlos mejor y actuar así de modo más excelente.

Por otra parte, el fragmento es absolutamente claro a la hora de explicitar la universalidad de la filosofía, que no consiste en una doctrina secreta ni en razonamientos al alcance de mentes privilegiadas, sino que se convierte, no sólo en accesible, sino en un deber para cualquier individuo, con independencia de su procedencia, edad o condición.

Para terminar, se han de señalar dos aspectos interesantes que encontramos en las últimas líneas del fragmento. En primer lugar, aunque solemos concebir a Sócrates

como un estricto racionalista, a tenor de su intelectualismo moral, un filósofo interesado en la definición de conceptos y en la reflexión rigurosa, no debemos pasar por alto que su tarea de interrogar, examinar y refutar tiene un claro sentido vocacional y religioso. En el mismo juicio, Sócrates cuenta a los jueces la visita de Querefonte al oráculo y cómo su respuesta, siempre misteriosa, constituye un acicate para su tarea intelectual y ciudadana. Y aunque, como es sabido, los oráculos y las creencias en visiones y profecías formaban parte de las creencias populares de su cultura y su tiempo, esa voz divina o demoníaca que escuchaba el filósofo fue un elemento utilizado por sus adversarios para su acusación y su condena.

Por último, tal condena, como aquí se comprueba, pareció deberse, al menos en parte, a la propia defensa que Sócrates hizo de sí mismo y que contrasta con las prácticas sofísticas, cuyo objetivo habitual era la persuasión, la capacidad para convencer a jueces y ciudadanos. El filósofo, sin embargo, se muestra indiferente muy a menudo, e incluso, según algunos, altivo y arrogante. Su propósito no es la victoria ni eludir la condena a toda costa, sino que su defensa es el relato de su propia vida, lo cual, al mismo tiempo, es la descripción de su concepto mismo de filosofía. Por lo tanto, no sólo no se reconoce culpable de los cargos que se le imputan, sino que se considera el mayor benefactor de la ciudad, siguiendo el mandato divino y habiendo renunciado a su hacienda, al éxito y al poder político con el objetivo de dedicarse a la filosofía junto a todo aquel que se encuentre por las calles y las plazas de Atenas.

DEFINICIONES DE TÉRMINOS

ἀρετή (*areté*)

Aunque tradicionalmente ha sido traducido por virtud, numerosos estudiosos señalan las connotaciones religiosas que suele incluir, por lo que el vocablo griego resulta más cercano al castellano excelencia. Puede entenderse como el desempeño adecuado de una determinada función, tratándose, en cualquier contexto, de una de las aspiraciones fundamentales del ser humano. En la filosofía socrática resulta especialmente importante, teniendo en cuenta además que supone una modificación de la concepción común y de la sofística, que vinculaban la excelencia a la capacidad de sobresalir, especialmente en el contexto político, de modo que se vincula siempre al poder, la riqueza o la fama. Sin embargo, Sócrates modifica el sentido del término al convertirlo en algo interior, que depende del propio sujeto. Como se sabe, uno de los aspectos centrales de la filosofía de Sócrates es el denominado “intelectualismo moral”, que con-

siste en la identificación del conocimiento y la ἀρετή, lo cual implica que el vicio no se debe a la mala voluntad sino a la ignorancia de lo que es verdaderamente el bien, la justicia o cualesquiera otros valores morales. Así, se comprende con facilidad su interés en la definición de tales términos universales, que permiten conocer lo que son esos valores y actuar conforme a ellos. Por otra parte, tampoco sorprende la importancia del alma en su pensamiento, pues ella, por sí misma y con independencia de las circunstancias es la responsable de la adquisición de la excelencia.

εἰρωνεία (*eirōneía*)

Literalmente significa simulación, aunque también puede transliterarse por la castellana ironía. Suele entenderse como una de las partes del método socrático. En contra de lo que a veces se piensa, no se trata de que, en el habitual intercambio de preguntas y respuestas, Sócrates contradiga a su interlocutor, sino, muy al contrario, de la simulación mediante la cual el filósofo adopta la opinión de aquel. A continuación, se argumenta, se deduce y se extraen las consecuencias pertinentes, de modo que pueda decidir por sí mismo si mantiene la opinión inicial o, por el contrario, como sucede en numerosos diálogos platónicos, se llega a la refutación o ἔλεγχος, que se considera una purificación intelectual que permite la supresión de errores, dejando así espacio para la adquisición del conocimiento verdadero. La ironía socrática consiste, por lo tanto, en la simulación o adopción de una determinada opinión para plantear cuestiones que aclaren lo que realmente significa y todo lo que implica para poder así decidir si es una opinión digna de ser sostenida.

Es bien sabido que Sócrates siempre interroga, pero nunca responde, y sus preguntas, de acuerdo con numerosos diálogos platónicos y con la información transmitida por Aristóteles, tenían la forma del “qué es” (τί ἐστὶ). Sócrates preguntaba “¿Qué es la belleza?” o “¿Qué es lo bello?”, en busca de una definición universal que sirviera, por lo tanto, para todas las cosas que denominamos bellas.

Sócrates, como decimos, no contestaba, sino que tomaba la respuesta de su interlocutor como punto de partida, planteando más y más preguntas al respecto. Ante la dificultad de la cuestión y la soberbia de algunos conciudadanos, muchos se irritaban y tomaban a Sócrates por un sofista que solo buscaba vencer en la discusión dejando en ridículo a su interlocutor. Muy al contrario, él pensaba que solo tras un análisis minucioso de las opiniones previas, y de una supresión de las que se mostrasen inadecuadas (en lo que se conoce como la refutación o ἔλεγχος), podía el alma encontrar el camino recto hacia la verdad.

Como bien señala Solana (2013, pp. 254-257), este proceder socrático aún a la dimensión lógica y crítica con la moral, puesto que la filosofía se entiende como un examen, un autoanálisis que ha de poner en cuestión todas nuestras opiniones y creencias, con el único objetivo de llegar a ser mejores de lo que somos.

Este es el sentido técnico de la ironía socrática, como parte de su método filosófico. Sin embargo, ha sido muy habitual, aunque tal vez no acertado, entender que la ironía socrática se relaciona con el sentido moderno, expresando lo contrario de lo que realmente se piensa. Así, muchos pensaban que Sócrates fingía su ignorancia y que no respondía porque no quería, no porque no supiera. En esta línea, son memorables las palabras de Trasímaco en el libro I de la *República* (337a): “¡Por Heracles! Esta no es sino la habitual ironía de Sócrates, y yo ya predije a los presentes que no estarías dispuesto a responder, y que, si alguien te preguntaba algo, harías como que no sabes, o cualquier otra cosa, antes que responder”.

μαιευτική (*maieutikḗ*)

La mayéutica es el arte de las parteras o comadronas, de ayudar a dar a luz, de asistir a una mujer en el parto. Evidentemente, como se explica con precisión en un conocido pasaje del *Teeteto* (149a-151d), se trata de una metáfora que se aplica al ámbito del conocimiento, ya que Sócrates afirma que tal era la profesión de su madre Fenáreta. Manteniendo su pretensión de ignorancia, él no enseña ni transmite ningún tipo de conocimiento, sino que su tarea es la de un asistente que ayude a que el interlocutor alumbre, por sí mismo, los conocimientos. Su intención es la de preguntar siempre y nunca responder, porque no posee ninguna doctrina ni idea cerrada, pues siempre se ha de estar abierto a la refutación. Por otra parte, es evidente que, al menos en los diálogos platónicos, las preguntas socráticas no son inocentes ni están basadas en una absoluta ignorancia, sino que dirigen la conversación en una dirección particular y muchas veces, quizá transmitiendo tesis platónicas y no propias, sugiere ideas y propone tesis concretas.

De acuerdo con el consenso casi unánime de los especialistas, la mayéutica socrática no debe confundirse con la noción platónica de reminiscencia, sino que más bien constituye su antecedente. Esto es así porque Sócrates no supone la preexistencia y reencarnación del alma ni tampoco postula las ideas innatas en el intelecto, sino solo la capacidad de este de descubrir o alcanzar, por sí mismo, la verdad.

En consecuencia, no sorprende el éxito de la metodología socrática en la pedagogía contemporánea, pues el filósofo no es un orador ni un instructor, sino un asis-

tente o un guía que estimula la capacidad crítica del interlocutor y que colabora con él en la búsqueda de la verdad, que no se transmite ni se intercambia. En el sentido más literal del término «pedagogo», Sócrates guía u orienta a los jóvenes, intentando que aprendan por sí mismos a través del diálogo, aunque, como bien sabemos por su condena y acusación, una parte del pueblo ateniense recelaba de las extrañas actividades del filósofo.

δαίμων (*daimōn*)

En las creencias populares griegas los daimones o demonios eran entidades intermedias entre los dioses y los hombres, algo con cierto carácter divino que generalmente servía de intermediario entre unos y otros. De acuerdo con los testimonios platónicos, Sócrates escuchaba una voz o señal divina que, aunque no le indicaba exactamente qué debía hacer, servía de advertencia y le prevenía cuando estaba a punto de cometer algún error (*Fedro*, 242b-c). Según los textos de Jenofonte (*Recuerdos de Sócrates*, I, 1, 4), su función sí era la de un guía y consejero. Además, este discípulo destaca la importancia que tuvieron estas afirmaciones en el juicio socrático, pues uno de los argumentos de la acusación consistía en señalar las extrañas creencias del filósofo, las cuales, según argumentaban, iban en contra de las creencias establecidas en la ciudad.

En el famoso discurso de Diotima en el *Banquete* (202c-204b), se establece que Eros no es un dios, sino precisamente un daimon.

A pesar del componente religioso, que sin duda desempeña un papel importante en la vida de Sócrates, siendo especialmente significativa la respuesta del oráculo a Querefonte (*Apología*, 20e-21a), así como sus menciones de sueños y signos divinos de diversa índole (*Apología*, 21b, 33c; *Critón*, 44a; *Fedón*, 60e), es interesante destacar que este filósofo contribuyó a la modificación del sentido del término que traducimos por felicidad, εὐδαιμονία, que literalmente significa tener un buen daimon, buena fortuna o destino. Su propuesta, al contrario, consiste en señalar que la felicidad depende de la capacidad de actuar de manera excelente, que a su vez se basa en el conocimiento.

TEXTOS - BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

Vander Waerdt, P. A. (ed.), *The Socratic movement*, Ithaca, Cornell University Press, 1994, pp. 1-2.

La valoración de los logros filosóficos de Sócrates presenta obstáculos más abrumadores que los que hayamos de enfrentar en el caso de cualquier otro gran filósofo. Sócrates mismo no escribió, al margen de su versión poética de las fábulas de Esopo y del himno a Apolo que compuso mientras estaba confinado en prisión durante los últimos días de su vida. Para informarnos de primera mano sobre su vida y pensamiento debemos confiar en tres autores, cada uno de los cuales plantea enormes problemas de interpretación literaria. Sólo uno de esos tres autores escribió durante la vida de Sócrates: es el cómico ataque de Aristófanes a Sócrates en las *Nubes*. Nuestros otros dos principales informantes, Platón y Jenofonte, escribieron en un género literario que Aristóteles llamó Σωκρατικοὶ λόγοι, emparentado con los escritos de mimo de Sofrón y Jenarco, como un género de poesía o mimesis carente de nombre. Nuestra valoración de los usos del género que Platón y Jenofonte emplearon se complica por la pérdida de los más tempranos ejemplos de esas conversaciones socráticas, siendo especialmente desafortunada la de los treinta y tres diálogos que Simón el zapatero ateniense compuso basándose en las conversaciones de Sócrates en su taller. Para este propósito, los fragmentos de las siete obras de Esquines que mostraban “el carácter socrático” nos ofrecen el único material sustancioso de comparación (D.L, II, 61). Aun así, hay razones para suponer que ninguno de los autores de *Sokratikoi logoi* del siglo cuarto quiso ofrecer un retrato que fuera simplemente de interés histórico. Un lector antiguo consideraba que los diálogos de Platón representaban un “Sócrates embellecido y reconstruido”, mientras la considerable originalidad literaria de Jenofonte es evidente por la redacción de obras como la *Ciropeia*, *Memorabilia* o *Anábasis*, cada una de las cuales carece de precedente en la literatura griega.

El hecho de que Sócrates sólo sea accesible para nosotros a través de los ojos de estos tres autores, cada uno con una gran ambición literaria, complica inevitablemente la valoración filosófica, especialmente cuando, como en este caso, ninguna de nuestras informaciones de primera mano es de carácter meramente doxográfico, mientras ninguno de los doxógrafos de Sócrates se deriva de fuentes claramente independientes de las peculiares intenciones personales de los discípulos filosóficos de Sócrates.

Tovar, A., *Vida de Sócrates*, Madrid, Alianza, 1984, pp. 73-74.

La ciudad de Atenas, inventora de la vida civil y de la agricultura, verdadera madre, porque no, como las supositicias o falsas, parió sin tener las fuentes de alimentar, sino que dio a los hombres el cereal y el olivo, (...) que, como solía decir Aristóteles, después de haber inventado los cereales y las leyes, se servía de aquellos, pero no de estas, era para Sócrates como el agua para el pez. No podía vivir ni aun respirar fuera de ella, y los menudos detalles locales le servían de continuo motivo en sus exhortaciones morales (...)

Hasta la voluntad crítica y reformadora que hallamos en Sócrates tiene un sello bien ateniense. Parece que le preocupaba el porqué de la decadencia de Atenas. Aunque el testimonio principal de esta preocupación sea muy dudoso, no cabe duda que al viejo Sócrates, educado en mejores tiempos, le iba a doler mucho la decadencia de Atenas, su falta de respeto a los viejos y a los magistrados, su afición a los pleitos y las denuncias, su falta de sentido del deber político (...) Y, sin embargo, como en tercer lugar, junto al predominio de lo divino y del azar, los atenienses creían que en medio de la tormenta, cuando el viento y el mar parecen incontrastables, se intenta, sin embargo, gobernar la nave.

Pues en Atenas costó mucho introducir las ambiciones reformadoras puramente racionales, y aun cuando se le concedía a la razón lo suyo, no se olvidaba que las dos terceras partes de cada cosa no dependen de la razón humana.

Cornford. F.M., *Antes y después de Sócrates*, Barcelona, Ariel, 1980, pp. 44-45.

No puedo encontrar palabras que mejor describan el logro socrático que las empleadas arriba, esto es, “el descubrimiento del alma”. Así cuando Sócrates les dijo a los atenienses que la única cosa en la vida que merecía cuidado no era la riqueza o el rango social sino el alma, estaba efectivamente usando un lenguaje que resultaba muy extraño a los oídos de aquéllos. En efecto, El ateniense común pensaba que su alma –su *psyche*– era un fantasma insubstancial y etéreo, un doble de su cuerpo o una sombra que, en el momento de morir, podía ir a parar a algún tenebroso Hades fronterero en la no existencia, o bien se exhalaba quizás cual un aliento que se disiparía en el aire como el humo. Al hablar de su “yo” el heleno se refería a su cuerpo, a la sede caliente y viva de su consciencia, una consciencia condenada a extinguirse con las entorpecidas facultades de la vejez y a perecer con el cuerpo tras la muerte. Por tanto, decirle que su principal cuidado había de ser esa “alma” y su perfección equivalía a compelerle a que desatendiese su esencia misma y a que cultivase lo que él estimaba su sombra.

De esta suerte, el descubrimiento de Sócrates consistía en postular que el verdadero yo no es el cuerpo sino el alma. Y con el término alma designaba a la sede de esa facultad de intuición que es capaz de distinguir el bien del mal y que infaliblemente escogerá el bien (...) Ello es así porque ese juez interno del bien y del mal es, a la vez, un gobernante. El verdadero yo es una facultad no sólo de conocimiento intuitivo, sino de voluntad también, de una voluntad que puede domeñar a los demás deseos que tienden al placer y a la dicha aparente.

Bilbeny, N., *Sócrates. El saber como ética*, Barcelona, Península, 1998, pp. 56-57.

La virtud es conocimiento, pero ¿qué clase de conocimiento? La pregunta no se hace esperar y hay que probar una respuesta. Empecemos: todo conocimiento es conocimiento de algo. En el capítulo anterior se ha dicho ya qué hay detrás de este «de» en la ética: el bien en general, o sea la vida humana y sus fines, digamos, últimos. No es un conocimiento «especial», ni estrictamente de «medios» para aquellos u otros fines. Sin embargo, hay que agregar en seguida que la virtud es conocimiento del bien para cada uno, consistente en una vida justa y moral, por lo que se deduce la necesidad del conocimiento de uno mismo. El argumento puede observarse algo más de cerca. Si conocer una cosa incluye siempre descubrir la función, el para qué de la cosa, es evidente que en el conocimiento moral, más que en otros, porque se concentra en el para qué de nuestra vida y actos, habrá que pasar al mismo tiempo por el conocimiento de nuestra propia naturaleza, pues de nosotros dependen vida y actos. Sería absurdo investigar la ética y olvidar la persona, tanto como el intentar ver algo distante por el lado opuesto de los prismáticos. La virtud y el autoconocimiento son, a poco que se mire, consubstanciales, y el nuevo saber como ética exige desempolvar el antiguo «Conócete a ti mismo», por chocante que parezca.

Nueva pregunta que no se hace esperar: ¿A qué clase de autoconocimiento remite la virtud? ¿Qué ha de entenderse, en el conocimiento moral, por conocer nuestra propia naturaleza? Para despejar dudas, no se trata del autoconocimiento físico de uno mismo: no hay «uno mismo» para la anatomía o la fisiología. Ni se reduce tampoco a un autoconocimiento psicológico: si hay aquí «uno mismo», no tenemos vías para captarlo. El autoanálisis puro, la introspección, son un pozo sin fondo, no tienen donde fijarse, y si a la mirada interior le damos un objeto científico, ya estamos de nuevo sin el «uno mismo». No hay puras vías materiales ni mentales de acceso a la naturaleza íntima de cada uno. Por propia experiencia —y hasta por lógica exclusión—, concluimos que el conocerse a sí mismo, el requisito, según se ve, del conocimiento moral, es autoconocimiento moral también.

FUENTES

- ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea, Ética eudemia*, trad. de J. Pallí, Madrid, Gredos, 1993. (Texto 10)
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, trad. de T. Calvo, Madrid, Gredos, 1994. (Texto 9)
- JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates. Económico. Banquete. Apología de Sócrates*, trad. de J. Zaragoza, Madrid, Gredos, 1993. (Texto 1)
- PLATÓN, *Diálogos, II (Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo)*, trad. de J. Calonge, E. Acosta, F.J. Oliveri y J.L. Calvo, Madrid, Gredos, 1987. (Textos 6 y 7)
- PLATÓN, *Diálogos, V (Parménides, Teeteto, Sofista, Político)*, trad. de M.I. Santa Cruz, A. Vallejo y N.L. Cordero, Madrid, Gredos, 1988. (Texto 8)
- PLATÓN, *Fedón. Fedro*, trad. de L. Gil, Madrid, Alianza, 2016. (Texto 3)
- PLATÓN, *El Sócrates de Platón. Apología y Critón*, trad. de I. García Peña, Madrid, Tecnos, 2019. (Textos 2, 4 y 5)

BIBLIOGRAFÍA

- AHBEL-RAPPE, S., KAMTEKAR, R., (eds.), *A companion to Socrates*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2009.
- BENSON, H. (ed.), *Essays on the philosophy of Socrates*, New York, Oxford University Press, 1992.
- BILBENY, N., *Sócrates: el saber como ética*, Barcelona, Península, 1998.
- BRICKHOUSE, T.C., SMITH, N.D., *Plato's Socrates*, New York, Oxford University Press, 1994.
- CORNFORD, F.M., *Antes y después de Sócrates*, trad. de A. Pérez-Ramos, Barcelona, Ariel, 1980.
- GIANNANTONI, G., NARCY, M. (eds.), *Lezioni Socratiche*, Napoli, Bibliopolis, 1997.
- GIANNANTONI, G., *Socratis et Socraticorum reliquiae*, Napoli, Bibliopolis, 1990, 4 vols.
- MONDOLFO, R., *Sócrates*, Buenos Aires, Eudeba, 1988.
- PETERSON, S., *Socrates and Philosophy in the Dialogues of Plato*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
- SOLANA, J., *Más allá de la ciudad. El pensamiento político de Sócrates*, Zaragoza, Institución "Fernando el Católico" CSIC, 2013.
- TAYLOR, A.E., *El pensamiento de Sócrates*, trad. de M. Hernández, México D.F., F.C.E., 1975.
- TOVAR, A., *Vida de Sócrates*, Madrid, Alianza, 1984.
- VANDER WAERDT, P. A. (ed.), *The Socratic movement*, Ithaca, Cornell University Press, 1994.
- VLASTOS, G., *Socrates. Ironist and moral philosopher*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- ZAMORA, J.M., GARROCHO, D.S. (eds.), *Sócrates. La muerte del hombre más justo*, Madrid, Avarigani, 2015.

ENLACES A ARTÍCULOS ELECTRÓNICOS

- AUBENQUE, P., “Sócrates y la aporía ontológica”, en *Azafé: revista de filosofía*, 6, 2004, 17-28.
- BLANCO MAYOR, C., “Sócrates y los socráticos menores”, en *Ensayos: Revista de la Facultad de Educación de Albacete*, 16, 2001, 11-32.
- COLBERT, J.G., “El intelectualismo ético de Sócrates”, en *Anuario filosófico*, 6, 1, 1973, 9-28.
- NAVARTE, C., “La filosofía en Sócrates”, en *Revista de Filosofía*, 5, 3, 1958, 93-132.

TEMA 9

PLATÓN

OBJETIVOS

- Explicar la evolución intelectual en los textos de Platón de acuerdo con las interpretaciones más habituales.
- Comprender el estrecho vínculo entre las tesis ontológicas y las propuestas éticas y políticas.
- Describir la epistemología platónica y los distintos grados de conocimiento que encontramos en los diálogos.
- Analizar el carácter de la forma literaria empleada por Platón y su relación con el problema de las doctrinas no escritas.
- Exponer los distintos tipos de mitos y alegorías que Platón utiliza en su obra y la función que cumplen como instrumento filosófico.
- Conocer las propuestas políticas que aparecen en la ciudad imaginaria de la *República*, así como en el *Político* y en *Las Leyes*.

ACTIVIDADES

- Lectura de los diálogos y atención al orden cronológico de los mismos.
- Repaso de los momentos decisivos de la biografía de Platón y de las cartas que la describen.
- Vinculación del pensamiento platónico con Sócrates y Aristóteles.
- Relación del autor con la Atenas de su tiempo y su crítica de los distintos regímenes políticos.
- Estudio del avance que supone la visión platónica respecto a los filósofos precedentes en relación con la ontología, la epistemología y la teoría política.

SELECCIÓN DE TEXTOS

1. Platón, *Crátilo*, 439b-440b

SÓC. - Examinemos todavía (...) si, en realidad, quienes los impusieron [los nombres] lo hicieron en la idea de que todo se mueve y fluye (así opino yo personalmente que pensaban); o bien, si acaso esto no es así, son ellos mismos los que se agitan como si se hubieran precipitado en un remolino y tratan de arrastrarnos en su caída. Porque considera, admirable Crátilo, lo que yo sueño a veces: ¿diremos que hay algo bello y bueno en sí, y lo mismo con cada uno de los seres, o no?

CRÁT. - Creo yo que sí, Sócrates.

SÓC. - Consideremos, entonces, la cosa en sí. No si hay un rostro hermoso o algo por el estilo —y parece que todo fluye—, sino si vamos a sostener que lo bello en sí es siempre tal cual es.

CRÁT. - Por fuerza.

SÓC. - ¿Acaso, pues, será posible calificarlo con exactitud afirmando, primero, que existe y, después, que es tal cosa, si no deja de evadirse? ¿O, al tiempo que hablamos, se convierte forzosamente en otra cosa, se evade y ya no es así?

CRÁT. - Por fuerza.

SÓC. - ¿Cómo, entonces, podría tener alguna existencia aquello que nunca se mantiene igual? Pues si un momento se mantiene igual, es evidente que, durante ese tiempo, no cambia en absoluto. Y si siempre se mantiene igual y es lo mismo, ¿cómo podría ello cambiar o moverse, si no abandona su propia forma?

CRÁT. - De ninguna manera.

SÓC. - Pero es más, tampoco podría ser conocido por nadie. Pues en el instante mismo en que se acercara quien va a conocerlo, se convertiría en otra cosa distinta, de forma que no podría conocerse qué cosa es o cómo es. Ninguna clase de conocimiento, en verdad, conoce cuando su objeto no es de ninguna manera.

CRÁT. - Es como tú dices.

SÓC. - Pero es razonable sostener que ni siquiera existe el conocimiento, Crátilo, si todas las cosas cambian y nada permanece. Pues si esto mismo, el conocimiento, no dejara de ser conocimiento, permanecería siempre y sería conocimiento. Pero si, incluso, la forma misma del conocimiento cambia, simultáneamente cambiaría a otra forma de conocimiento y ya no sería conocimiento.

Si siempre está cambiando, no podría haber siempre conocimiento y, conforme a este razonamiento, no habría ni sujeto ni objeto de conocimiento. En cambio, si hay siempre sujeto, si hay objeto de conocimiento, si existe lo bello, lo bueno y cada uno de los seres, es evidente, para mí, que lo que ahora decimos nosotros no se parece en absoluto al flujo ni al movimiento.

2. Platón, *Fedón*, 78d-79a

—¿Qué pasa con la multitud de cosas bellas, como por ejemplo personas o caballos o vestidos o cualquier otro género de cosas semejantes, o de cosas iguales, o de todas aquellas que son homónimas con las de antes? ¿Acaso se mantienen idénticas, o, todo lo contrario a aquéllas, ni son iguales a sí mismas, ni unas a otras nunca ni, en una palabra, de ningún modo son idénticas?

—Así son, a su vez —dijo Cebes—, estas cosas: jamás se presentan de igual modo.

—¿No es cierto que éstas puedes tocarlas y verlas y captarlas con los demás sentidos, mientras que a las que se mantienen idénticas no es posible captarlas jamás con ningún otro medio, sino con el razonamiento de la inteligencia, ya que tales entidades son invisibles y no son objetos de la mirada?

—Por completo dices verdad —contestó.

—Admitiremos entonces, ¿quieres? —dijo—, dos clases de seres, la una visible, la otra invisible.

—Admitámoslo también —contestó.

—¿Y la invisible se mantiene siempre idéntica, en tanto que la visible jamás se mantiene en la misma forma?

—También esto —dijo— lo admitiremos.

13. Platón, *Menón*, 80e-81d

SÓC. - ¿Te das cuenta del argumento erístico que empiezas a entretener: que no le es posible a nadie buscar ni lo que sabe ni lo que no sabe? Pues ni podría buscar lo que sabe —puesto que ya lo sabe y no hay entonces necesidad alguna de búsqueda—, ni tampoco lo que no sabe —puesto que, en tal caso, ni sabe lo que ha de buscar—.

MEN. - ¿No te parece, Sócrates, que ese razonamiento está correctamente hecho?

SÓC. - A mí no.

MEN. - ¿Podrías decir por qué?

SÓC. - Yo sí. Lo he oído, en efecto, de hombres y mujeres sabios en asuntos divinos...

MEN. - ¿Y qué es lo que dicen?

SÓC. - Algo verdadero, me parece, y también bello.

MEN. - ¿Y qué es y quiénes lo dicen?

SÓC. - Los que lo dicen son aquellos sacerdotes y sacerdotisas que se han ocupado de ser capaces de justificar el objeto de su ministerio. Pero también lo dice Píndaro y muchos otros de los poetas divinamente inspirados. Y las cosas que dicen son éstas –y tú pon atención si te parece que dicen verdad–: afirman, en efecto, que el alma del hombre es inmortal y que a veces termina de vivir –lo que llaman morir–, a veces vuelve a renacer, pero que no perece jamás. Y es por eso por lo que es necesario llevar la vida con la máxima santidad (...) El alma, pues, siendo inmortal y habiendo nacido muchas veces, y visto efectivamente todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, no hay nada que no haya aprendido; de modo que no hay de qué asombrarse si es posible que recuerde, no sólo la virtud, sino el resto de las cosas que, por cierto, antes también conocía. Estando, pues, la naturaleza toda emparentada consigo misma y habiendo el alma aprendido todo, nada impide que quien recuerde una sola cosa –eso que los hombres llaman aprender– encuentre él mismo todas las demás, si es valeroso e infatigable en su búsqueda. Pues, en efecto, el buscar y el aprender no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia.

No debemos, en consecuencia, dejarnos persuadir por ese argumento erístico. Nos volvería indolentes y es propio de los débiles escuchar lo agradable; este otro, por el contrario, nos hace laboriosos e indagadores. Y porque confío en que es verdadero, quiero buscar contigo en qué consiste la virtud.

4. Platón, *Fedón*, 65b-66a

–Entonces, –replicó Sócrates–, ¿cuándo alcanza el alma la verdad?, pues siempre que intenta examinar algo juntamente con el cuerpo, está claro que es engañada por él.

–Dices verdad.

–¿Y no es al reflexionar cuando, más que en ninguna otra ocasión, se le muestra con evidencia alguna realidad?

–Sí.

–E indudablemente la ocasión en que reflexiona mejor es cuando no la perturba ninguna de esas cosas, ni el oído, ni la vista, ni dolor ni placer alguno, sino

que, mandando a paseo el cuerpo, se queda en lo posible sola consigo misma y, sin tener en lo que puede comercio alguno ni contacto con él, aspira a alcanzar la realidad.

—Así es.

—¿Y no siente en ese momento el alma del filósofo un supremo desdén por el cuerpo, y se escapa de él, y busca quedarse a solas consigo misma?

—Tal parece.

—¿Y qué ha de decirse de lo siguiente, Simmias: afirmamos que es algo lo justo en sí, o lo negamos?

—Lo afirmamos, ¡por Zeus!

—¿Y que, asimismo, lo bello es algo y lo bueno también?

—¡Cómo no!

—Pues bien, ¿has visto ya con tus ojos en alguna ocasión alguna de tales cosas?

—Nunca —respondió Simmias.

—¿Las percibiste, acaso, con algún otro de los sentidos del cuerpo? Y estoy hablando de todo; por ejemplo, del tamaño, la salud, la fuerza; en una palabra, de la realidad de todas las demás cosas, es decir, de lo que cada una de ellas es. ¿Es, acaso, por medio del cuerpo como se contempla lo más verdadero de ellas, u ocurre, por el contrario, que aquel de nosotros que se prepara con el mayor rigor a reflexionar sobre la cosa en sí misma, que es objeto de su consideración, es el que puede llegar más cerca del conocer cada cosa?

—Así es, en efecto.

—¿Y no haría esto de la manera más pura aquel que fuera a cada cosa tan sólo con el mero pensamiento, sin servirse de la vista en el reflexionar y sin arrastrar ningún otro sentido en su meditación, sino que, empleando el mero pensamiento en sí mismo, en toda su pureza, intentara dar caza a cada una de las realidades, sola, en sí misma, y en toda su pureza tras haberse liberado en todo lo posible de los ojos, de los oídos y, por decirlo así, de todo el cuerpo, convencido de que éste perturba el alma y no le permite entrar en posesión de la verdad y de la sabiduría, cuando tiene comercio con ella? ¿Acaso no es éste, oh Simmias, quien alcanza la realidad, si es que la ha alcanzado alguno?

5. Platón, *Fedón*, 99c-100b

La facultad para que estas mismas cosas se hallen dispuestas del mejor modo y así estén ahora, ésa ni la investigan ni creen que tenga una fuerza divina, sino que piensan que van a hallar alguna vez un Atlante más poderoso y más inmor-

tal que éste y que lo abarque todo mejor, y no creen para nada que es de verdad el bien y lo debido lo que cohesiona y mantiene todo. Pues yo de tal género de causa, de cómo se realiza, habría sido muy a gusto discípulo de cualquiera. Pero, después de que me quedé privado de ella y de que no fui capaz yo mismo de encontrarla ni de aprenderla de otro –dijo–, ¿quieres, Cebes, que te haga una exposición de mi segunda singladura en la búsqueda de la causa, en la que me ocupé?

–Desde luego que lo quiero, más que nada –respondió.

–Me pareció entonces –dijo él–, después de eso, una vez que hube dejado de examinar las cosas, que debía precaverme para no sufrir lo que los que observan el sol durante un eclipse sufren en su observación. Pues algunos se echan a perder los ojos, a no ser que en el agua o en otro medio semejante contemplen la imagen del sol. Yo reflexioné entonces algo así y sentí temor de quedarme completamente ciego de alma al mirar directamente las cosas con los ojos e intentar captarlas con todos mis sentidos. Opiné, pues, que era preciso refugiarme en los conceptos para examinar en ellos la verdad real (...) En fin, el caso es que por ahí me lancé, y tomando como base cada vez el concepto que juzgo más inmovible, afirmo lo que me parece concordar con él como si fuera verdadero, tanto respecto de la causa como de todos los demás objetos, y lo que no, como no verdadero (...)

Voy, entonces, a intentar explicarte el tipo de causa del que me he ocupado, y me encamino de nuevo hacia aquellos asertos tantas veces repetidos, y comienzo a partir de ellos, suponiendo que hay algo que es lo bello en sí, y lo bueno y lo grande, y todo lo demás de esa clase. Si me concedes y admites que eso existe, espero que te demostraré, a partir de ello, y descubriré la causa de que el alma es inmortal.

6. Platón, *Banquete*, 210e-211c

Intenta ahora –dijo– prestarme la máxima atención posible. En efecto, quien hasta aquí haya sido instruido en las cosas del amor, tras haber contemplado las cosas bellas en ordenada y correcta sucesión, descubrirá de repente, llegando ya al término de su iniciación amorosa, algo maravillosamente bello por naturaleza, a saber, aquello mismo, Sócrates, por lo que precisamente se hicieron todos los esfuerzos anteriores, que, en primer lugar, 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 respecto a una cosa y feo respecto a otra, ni

aquí 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. Por consiguiente, cuando alguien asciende a partir de las cosas de este mundo mediante el recto amor de los jóvenes y empieza a divisar aquella belleza, puede decirse que toca casi el fin. Pues ésta es justamente la manera correcta de acercarse a las cosas del amor o de ser conducido por otro: empezando por las cosas bellas de aquí y sirviéndose de ellas como de peldaños ir ascendiendo continuamente, en base a aquella belleza, de uno solo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a los bellos conocimientos, y partiendo de éstos terminar en aquel conocimiento que es conocimiento no de otra cosa sino de aquella belleza absoluta, para que conozca al fin lo que es la belleza en sí.

7. Platón, *República*, 509d-511c

—Toma, pues, una línea que esté cortada en dos segmentos desiguales y vuelve a cortar cada uno de los segmentos, el del género visible y el del inteligible, siguiendo la misma proporción. Entonces tendrás, clasificados según la mayor claridad u oscuridad de cada uno: en el mundo visible, un primer segmento, el de las imágenes. Llamo imágenes ante todo a las sombras y, en segundo lugar, a las figuras que se forman en el agua y en todo lo que es compacto, pulido y brillante y a otras cosas semejantes, si es que me entiendes.

—Sí que te entiendo.

—En el segundo pon aquello de lo cual esto es imagen: los animales que nos rodean, todas las plantas y el género entero de las cosas fabricadas.

—Lo pongo —dijo.

—¿Accederías acaso —dije yo— a reconocer que lo visible se divide, en proporción a la verdad o a la carencia de ella, de modo que la imagen se halle, con respecto a aquello que imita, en la misma relación en que lo opinado con respecto a lo conocido?

—Desde luego que accedo —dijo.

–Considera, pues, ahora de qué modo hay que dividir el segmento de lo inteligible.

–¿Cómo?

–De modo que el alma se vea obligada a buscar la una de las partes sirviéndose, como de imágenes, de aquellas cosas que antes eran imitadas, partiendo de hipótesis y encaminándose así, no hacia el principio, sino hacia la conclusión; y la segunda, partiendo también de una hipótesis, pero para llegar a un principio no hipotético y llevando a cabo su investigación con la sola ayuda de las ideas tomadas en sí mismas y sin valerse de las imágenes a que en la búsqueda de aquello recurría.

–No he comprendido de modo suficiente –dijo– eso de que hablas (...)

–¿Y no sabes también que se sirven de figuras visibles acerca de las cuales discurren, pero no pensando en ellas mismas, sino en aquello a que ellas se parecen, discurrendo, por ejemplo, acerca del cuadrado en sí y de su diagonal, pero no acerca del que ellos dibujan, e igualmente en los demás casos; y que así, las cosas modeladas y trazadas por ellos, de que son imágenes las sombras y reflejos producidos en el agua, las emplean, de modo que sean a su vez imágenes, en su deseo de ver aquellas cosas en sí que no pueden ser vistas de otra manera sino por medio del pensamiento? (...) Pues bien, aprende ahora que sitúo en el segundo segmento de la región inteligible aquello a que alcanza por sí misma la razón valiéndose del poder dialéctico y considerando las hipótesis no como principios, sino como verdaderas hipótesis, es decir, peldaños y trampolines que la eleven hasta lo no hipotético, hasta el principio de todo; y una vez haya llegado a éste, irá pasando de una a otra de las deducciones que de él dependen hasta que de ese modo descienda a la conclusión sin recurrir en absoluto a nada sensible, antes bien, usando solamente de las ideas tomadas en sí mismas, pasando de una a otra y terminando en las ideas.

8. Platón, *República*, 515a-520a

–A continuación –proseguí– compara con la siguiente escena el estado de nuestra naturaleza con relación a la educación o a su carencia. Imagina, pues, una especie de vivienda subterránea en forma de caverna, con una amplia entrada, abierta a la luz, que se extiende a lo ancho de toda la caverna; y a unos hombres que están en ella desde niños, atados por las piernas y el cuello, de tal manera que se vean obligados a permanecer en el mismo lugar y a mirar únicamente hacia adelante, siendo incapaces de volver la cabeza a causa de las liga-

duras. Detrás de ellos, la luz de un fuego encendido a cierta distancia y en una elevación del terreno; y entre el fuego y los encadenados, un camino elevado, a lo largo del cual imagina que ha sido construido un tabique semejante a las mamparas que se levantan entre los prestidigitadores y el público, por encima de las cuales exhiben aquéllos sus prodigios.

–Ya lo veo, dijo.

–Pues bien, ve ahora a lo largo de ese tabique, unos hombres que transportan toda clase de objetos, que aparecen por encima del muro, y las figuras de hombres o animales, labradas en piedra, en madera y en toda clase de materiales; y entre estos portadores, naturalmente, unos irán hablando y otros en silencio.

–¡Qué extraña escena describes –dijo– y qué extraños prisioneros!

–Iguales que nosotros, respondí. Porque, en primer lugar, ¿crees que quienes están en tal situación han visto de sí mismos o de sus compañeros otra visión distinta de las sombras proyectadas por el fuego sobre la pared de la caverna que está frente a ellos? (...) Y si pudieran hablar entre ellos, ¿no crees que al nombrar las sombras que ven pasar ante ellos pensarían nombrar las cosas mismas?

–Necesariamente.

–Y si la prisión tuviese un eco que viniera de la pared de enfrente, ¿piensas que, cada vez que hablara alguno de los que pasaban, no creerían ellos que hablaba la sombra que veían pasar?

–Por Zeus, dijo, yo mismo no pensaría otra cosa.

–Entonces es indudable, dije yo, que tales prisioneros no juzgarán real otra cosa más que las sombras de los objetos fabricados.

–Es inevitable, dijo.

–Considera ahora, dije, lo que sucedería si fuesen liberados de sus cadenas y curados de su error, y si de acuerdo con su naturaleza, les ocurriese lo siguiente. Cuando uno de ellos fuera desatado y obligado a ponerse en pie de repente y a volver la cabeza y a caminar y a mirar hacia la luz y, cuando al hacer todo esto sintiera dolor, y, a causa de los destellos, no pudiera distinguir los objetos cuyas sombras veía antes, ¿qué crees que respondería si le dijera alguien que hasta entonces sólo había contemplado sombras vanas y que es ahora cuando, hallándose más cerca de la realidad y vueltos los ojos hacia los objetos más reales, ve con más rectitud, y si, por último, mostrándosele los objetos a medida que pasan, le obligara a responder a la pregunta de qué es cada uno de ellos? ¿No crees que se hallaría perplejo y que juzgaría más verdadero lo que había visto hasta ahora que lo que ahora se le muestra?

–Mucho más, dijo.

–Y, si se le obligara a mirar la luz misma, ¿no crees que le dolerían los ojos y que huiría de allí para volverse hacia aquellos objetos que es capaz de contemplar y que juzgaría más claros que los que ahora se le muestran?

–Así es, dijo.

–Y si, proseguí, lo arrancaran de allí por la fuerza y le obligaran a recorrer la áspera y escarpada subida y no le dejaran hasta haberle arrastrado a la luz del sol, ¿no crees que sufriría y se irritaría por ser así arrastrado, y que, cuando llegase a la luz, tendría los ojos tan llenos de su resplandor que no sería capaz de ver ni una sola de las cosas que ahora llamamos verdaderas?

–No podría, dijo, al menos los primeros instantes.

–Necesitaría efectivamente acostumbrarse, creo yo, para llegar a ver las cosas de arriba. Lo que vería más fácilmente serían en primer lugar las sombras; después las imágenes de los hombres y de los demás objetos reflejados en las aguas y, finalmente, los objetos mismos. Después de esto, podría más fácilmente contemplar de noche los cuerpos celestes, el cielo mismo, fijando su mirada en la luz de las estrellas y la luna, que de día el sol y su resplandor.

–¿Cómo no?

–Finalmente, creo, sería capaz de contemplar el sol, ya no sus imágenes reflejadas en las aguas o en algún otro medio ajeno a él, sino el propio sol en su misma región y tal cual es en sí mismo.

–Necesariamente, dijo.

–Y después de esto, podría deducir respecto al sol que es él quien produce las estaciones y los años y gobierna todo lo de la región visible y es, en cierto modo, el autor de todo aquello que él y sus compañeros veían en la caverna.

–Es evidente, dijo, que después de ello llegaría a esta conclusión (...)

–Pues bien, querido Glaucón –proseguí–, esta imagen debemos aplicarla enteramente a lo que antes se dijo. El mundo que aparece a nuestra vista es comparable a la caverna subterránea, y la luz del fuego que hay en ella al poder del sol. En cuanto a la subida al mundo de arriba y a la contemplación de las cosas de él, si las comparas con la ascensión del alma al mundo inteligible no errarás respecto a mi conjetura, ya que deseas conocerla. Sólo Dios sabe si por ventura es verdadera. Lo que a mí me parece es lo siguiente: en el límite extremo del mundo inteligible está la idea del bien, que percibimos con dificultad, pero, una vez contemplada, es necesario concluir que ella es la causa de todo lo recto y bello que existe; que, mientras en el mundo visible ha engendrado la luz y al so-

berano de ella, en el mundo inteligible es ella misma la soberana y dispensadora de la verdad y de la inteligencia, y que es necesario que la vea bien quien quiera conducirse sabiamente tanto en la vida privada como en la pública.

–También yo estoy de acuerdo en esto, dijo, en la medida de mi capacidad.

–Por tanto –dije–, si todo esto es verdad, hemos de deducir de ello la siguiente conclusión: que la educación no es tal cual la proclaman quienes hacen profesión de enseñarla. Dicen ellos, en efecto, que pueden hacer entrar la ciencia en el alma que no la posee, como si infundieran la vista a unos ojos ciegos.

–Así lo afirman efectivamente, dijo.

–Nuestro diálogo muestra, por el contrario –proseguí–, que en el alma de cada uno existe la facultad y el órgano con el que cada uno aprende y que, del mismo modo que el ojo es incapaz de volverse de las tinieblas a la luz, sino en compañía del cuerpo entero, así también aquel órgano, y con él el alma entera, apartándose de lo que llega a ser, debe volverse hasta que sea capaz de sostener la contemplación del ser y de lo que es más luminoso en el ser, que es lo que llamamos bien, ¿no es eso?

–Sí.

–Por consiguiente –dije–, debe haber un arte de la conversión, es decir, de la manera más fácil y eficaz para que este órgano se vuelva; pero no de infundirle la vista que ya tiene, sino de procurar que se oriente lo que no está vuelto hacia la dirección correcta ni mira hacia donde es preciso (...)

–¿Y qué? ¿no es también natural –dije–, y se deduce necesariamente de lo dicho, que las gentes sin educación y sin experiencia de la verdad jamás serán aptas para gobernar una ciudad, ni tampoco aquellos a quienes se permita permanecer investigando hasta el fin de su vida; los unos porque no tienen en la vida ningún objetivo al que apunten todas sus acciones tanto privadas como públicas, y los otros porque no consentirán en actuar, considerándose ya en esta vida moradores de las islas de los bienaventurados?

–Es verdad, dijo.

–Es, pues, tarea nuestra, dije, de los fundadores de la república, obligar a las mejores naturalezas a que alcancen el conocimiento que afirmamos era el más excelente: ver el bien y ascender por aquella subida y después que, habiendo subido, hayan visto adecuadamente, no permitirles lo que ahora se les permite.

–¿Y qué es?

–Que permanezcan allí –respondí– y no consientan en bajar de nuevo junto a aquellos prisioneros ni en participar con ellos en sus trabajos ni en sus honores, sean éstos más despreciables o más estimables.

–En ese caso, dijo, ¿no seremos injustos con ellos y les haremos vivir peor, cuando podrían vivir mejor?

–Vuelves a olvidar, querido amigo –dije–, que a la ley no le interesa que haya en la ciudad una clase que disfrute de una situación privilegiada, sino que procura el bienestar de la ciudad entera, introduciendo la armonía entre los ciudadanos por la persuasión o por la fuerza y haciendo que se presten los unos a los otros los servicios que cada cual es capaz de aportar a la comunidad. La misma ley forma en la ciudad hombres de tal naturaleza, no para permitirles que cada uno se vuelva cuando le plazca, sino para servirse ella misma de ellos con el fin de alcanzar la cohesión de la ciudad.

–Es verdad, dijo. Me olvidé de ello.

9. Platón, *República*, 372a-e

–Bien, Adimanto; ¿tenemos ya una ciudad lo suficientemente grande para ser perfecta?

–Es posible. (...)

–Ante todo, consideremos, pues, cómo vivirán los ciudadanos así organizados. ¿Qué otra cosa harán sino producir trigo, vino, vestidos y zapatos? Se construirán viviendas; en verano trabajarán generalmente en cueros y descalzos y en invierno convenientemente abrigados y calzados. Se alimentarán con harina de cebada o trigo, que cocerán o amasarán para comérsela, servida sobre juncos a hojas limpias, en forma de hermosas tortas y panes, con los cuales se banquetearán, recostados en lechos naturales de nueza y mirto, en compañía de sus hijos; beberán vino, coronados todos de flores, y cantarán laudes de los dioses, satisfechos con su mutua compañía, y por temor de la pobreza o la guerra no procrearán más descendencia que aquella que les permitan sus recursos.

Entonces, Glaucón interrumpió, diciendo:

–Pero me parece que invitas a esas gentes a un banquete sin companaje alguno.

–Es verdad –contesté–. Se me olvidaba que también tendrán companaje: sal, desde luego; aceitunas, queso, y podrán asimismo hervir cebollas y verduras, que son alimentos del campo. De postre les serviremos higos, guisantes y habas, y tostarán al fuego murtones y bellotas, que acompañarán con moderadas

libaciones De este modo, después de haber pasado en paz y con salud su vida, morirán, como es natural, a edad muy avanzada y dejarán en herencia a sus descendientes otra vida similar a la de ellos.

Pero él repuso:

—Y si estuvieras organizando, ¡oh, Sócrates!, una ciudad de cerdos, ¿con qué otros alimentos los cebarías sino con estos mismos?

—¿Pues qué hace falta, Glaucón? —pregunté.

—Lo que es costumbre —respondió—. Es necesario, me parece a mí, que, si no queremos que lleven una vida miserable, coman recostados en lechos y puedan tomar de una mesa viandas y postres como los que tienen los hombres de hoy día.

—¡Ah! —exclamé—. Ya me doy cuenta. No tratamos sólo, por lo visto, de investigar el origen de una ciudad, sino el de una ciudad de lujo. Pues bien, quizá no esté mal eso. Pues examinando una tal ciudad puede ser que lleguemos a comprender bien de qué modo nacen justicia e injusticia en las ciudades. Con todo, yo creo que la verdadera ciudad es la que acabamos de describir: una ciudad sana, por así decirlo. Pero, si queréis, contemplemos también otra ciudad atacada de una infección; nada hay que nos lo impida.

10. Platón, *República*, 462a-e

—¿Tenemos, pues, mal mayor para una ciudad que aquello que la disgregue y haga de ella muchas en vez de una sola? ¿O bien mayor que aquello que la agrupe y aúne?

—No lo tenemos.

—Ahora bien, lo que une, ¿no es la comunidad de alegrías y penas, cuando el mayor número posible de ciudadanos goce y se aflija de manera parecida ante los mismos hechos felices o desgraciados?

—Desde luego —dijo.

—¿Y lo que desune no es la particularización de estos sentimientos, cuando los unos acojan con suma tristeza y los otros con suma alegría las mismas cosas ocurridas a la ciudad o a los que están en ella?

—¿Cómo no?

—¿Acaso no sucede algo así cuando los ciudadanos no pronuncian al unísono las palabras como «mío» y «no mío» y otras similares con respecto a lo ajeno?

—Absolutamente cierto.

–La ciudad en que haya más personas que digan del mismo modo y con respecto a lo mismo las palabras «mío» y «no mía», ¿ésta será la que tenga mejor gobierno?

–Con mucho.

–¿Y también la que se parezca lo más posible a un solo hombre?

Cuando, por ejemplo, recibe un golpe un dedo de alguno de nosotros, toda la comunidad corporal que, mirando hacia el alma, se organiza en la unidad del elemento rector de ésta, toda ella siente y toda ella sufre a un tiempo y en su totalidad al sufrir una de sus partes; y así decimos que el hombre tiene dolor en un dedo. ¿Se puede decir lo mismo acerca de cualquier otra parte de las del hombre, de su dolor cuando sufre un miembro y su placer cuando deja de sufrir?

–Lo mismo –dijo–. Mas, volviendo a lo que preguntas, la ciudad mejor regida es la que vive del modo más parecido posible a un ser semejante.

–Supongo, pues, que, cuando a uno solo de los ciudadanos le suceda cualquier cosa buena o mala, una tal ciudad reconocerá en gran manera como parte suya a aquel a quien le sucede y compartirá toda ella su alegría o su pena.

–Es forzoso –dijo–, al menos si está bien regida.

11. Platón, *República*, 488a-489a

Figúrate que en una nave o en varias ocurre algo así como lo que voy a decirte: hay un patrón más corpulento y fuerte que todos los demás de la nave, pero un poco sordo, otro tanto corto de vista y con conocimientos náuticos parejos de su vista y de su oído; los marineros están en reyerta unos con otros por llevar el timón, creyendo cada uno de ellos que debe regirlo sin haber aprendido jamás el arte del timonel ni poder señalar quién fue su maestro ni el tiempo en que lo estudió, antes bien, aseguran que no es cosa de estudio y, lo que es más, se muestran dispuestos a hacer pedazos al que diga que lo es. Estos tales rodean al patrón instándole y empeñándose por todos los medios en que les entregue el timón; y sucede que, si no le persuaden, sino más bien hace caso de otros, dan muerte a éstos o les echan por la borda, dejan impedido al honrado patrón con mandrágora, con vino o por cualquier otro medio y se ponen a mandar en la nave apoderándose de lo que en ella hay. Y así, bebiendo y banqueteano, navegan como es natural que lo hagan tales gentes y, sobre ello, llaman hombre de mar y buen piloto y entendido en la náutica a todo aquel que se da arte a ayudarles en tomar el mando por medio de la persuasión o fuerza hecha al patrón y censuran como inútil al que no lo hace; y no entienden tampoco que el buen

piloto tiene necesidad de preocuparse del tiempo, de las estaciones, del cielo, de los astros, de los vientos y de todo aquello que atañe al arte si ha de ser en realidad jefe de la nave. Y en cuanto al modo de regirla, quieran los otros o no, no piensan que sea posible aprenderlo ni como ciencia ni como práctica, ni por lo tanto el arte del pilotaje. Al suceder semejantes cosas en la nave, ¿no piensas que el verdadero piloto será llamado un miracielos, un charlatán, un inútil por los que navegan en naves dispuestas de ese modo?

–Bien seguro –dijo Adimanto.

–Y creo –dije yo– que no necesitas examinar por menudo la comparación para ver que representa la actitud de las ciudades respecto de los verdaderos filósofos, sino que entiendes lo que digo.

12. Platón, *Político*, 294a-b

Ext.- En cierto modo, es evidente que la función legislativa compete al arte real; lo mejor, sin embargo, es que imperen, no las leyes, sino el hombre real dotado de sensatez. ¿Sabes por qué?

J. Sóc.- ¿Qué quieres decir?

Ext.- Que la ley jamás podría abarcar con exactitud lo mejor y más justo para todos a un tiempo y prescribir así lo más útil para todos. Porque las desemejanzas que existen entre los hombres, así como entre sus acciones, y el hecho de que jamás ningún asunto humano –podría decirse– se está quieto, impiden que un arte, cualquiera que sea, revele en ningún asunto nada que sea simple y valga en todos los casos y en todo tiempo.

13. Platón, *Político*, 301d-e

Si apareciese un individuo tal como aquel del que hablamos, se le daría, sin duda, una benévola acogida y viviría pilotando con toda felicidad y exactitud, él solo, aquel que es el único y perfecto régimen político

J. Sóc.- ¿Cómo no?

Ext.- Pero ahora que no hay aún –como, por cierto, decimos– rey que nazca en las ciudades como el que surge en las colmenas, un único individuo que sea, sin más, superior en cuerpo y alma, se hace preciso que, reunidos en asamblea, redactemos códigos escritos, según parece, siguiendo las huellas del régimen político más genuino.

14. Platón, *Banquete*, 203b-d

Cuando nació Afrodita, los dioses celebraron un banquete, y entre ellos estaba también el hijo de Metis (la Prudencia), Poro (el Recurso). Una vez que terminaron de comer, se presentó a mendigar, como era natural al celebrarse un festín, Penía (la Pobreza) y quedóse a la puerta. Poro, entretanto, como estaba embriagado de néctar —aún no existía el vino—, penetró en el huerto de Zeus y en el sopor de la embriaguez se puso a dormir. Penía, entonces, tramando, movida por su escasez de recursos, hacerse un hijo de Poro, del Recurso, se acostó a su lado y concibió al Amor. Por esta razón el Amor es acólito y escudero de Afrodita, por haber sido engendrado en su natalicio y a la vez enamorado por naturaleza de lo bello, por ser Afrodita también bella. Pero, como hijo que es de Poro y de Penía, el Amor quedó en la situación siguiente: en primer lugar, es siempre pobre y está muy lejos de ser delicado y bello, como lo supone el vulgo; por el contrario, es rudo y escuálido, anda descalzo y carece de hogar, duerme siempre en el suelo y sin lecho, acostándose al sereno en las puertas y en los caminos, pues por tener la condición de su madre, es siempre compañero inseparable de la pobreza. Mas por otra parte, según la condición de su padre, acecha a los bellos y a los buenos, es valeroso, intrépido y diligente; cazador temible, que siempre urde alguna trama; es apasionado por la sabiduría y fértil en recurso: filosofa a lo largo de toda su vida y es un charlatán terrible, un embelesador y un sofista.

15. Platón, *Fedro*, 246a-b

Sobre su inmortalidad basta con lo dicho. Sobre su modo de ser se ha de decir lo siguiente. Describir cómo es exigiría una exposición que en todos sus aspectos únicamente un dios podría hacer totalmente, y que además sería larga. En cambio, decir a lo que se parece implica una exposición al alcance de cualquier hombre y de menor extensión. Hablemos, pues, así. Sea su símil el de la conjunción de fuerzas que hay entre un tronco de alados corceles y un auriga. Pues bien, en el caso de los dioses los caballos y los aurigas todos son buenos y de buena raza, mientras que en el de los demás seres hay una mezcla. En el nuestro, está en primer lugar el conductor que lleva las riendas de un tiro de dos caballos, y luego los caballos, entre los que tiene uno bello, bueno y de una raza tal, y otro que de naturaleza y raza es lo contrario de éste. De ahí que por necesidad sea difícil y adversa la conducción de nuestro carro.

16. Platón, *Timeo*, 29d-30b

Digamos ahora por qué causa el hacedor hizo el devenir y este universo. Es bueno y el bueno nunca anida ninguna mezquindad acerca de nada. Al carecer de ésta, quería que todo llegara a ser lo más semejante posible a él mismo. Haríamos muy bien en aceptar de hombres inteligentes este principio importantísimo del devenir y del mundo. Como el dios quería que todas las cosas fueran buenas y no hubiera en lo posible nada malo, tomó todo cuanto es visible, que se movía sin reposo de manera caótica y desordenada, y lo condujo del desorden al orden, porque pensó que éste es en todo sentido mejor que aquél. Pues al óptimo sólo le estaba y le está permitido hacer lo más bello. Por medio del razonamiento llegó a la conclusión de que entre los seres visibles nunca ningún conjunto carente de razón será más hermoso que el que la posee y que, a su vez, es imposible que ésta se genere en algo sin alma. A causa de este razonamiento, al ensamblar el mundo, colocó la razón en el alma y el alma en el cuerpo, para que su obra fuera la más bella y mejor por naturaleza. Es así que según el discurso probable debemos afirmar que este universo llegó a ser verdaderamente un viviente provisto de alma y razón por la providencia divina.

17. Platón, *Gorgias*, 463e-465e

GOR.- Dime qué quieres decir al afirmar que la retórica es el simulacro de una parte de la política.

SÓC.- ¿Existe algo a lo que llamas cuerpo y algo a lo que llamas alma?

GOR.- ¿Cómo no?

SÓC.- ¿Crees que hay para cada uno de ellos un estado saludable?

GOR.- Sí.

SÓC.- ¿Y no es posible un estado saludable aparente sin que sea verdadero? Por ejemplo, hay muchos que parece que tienen sus cuerpos en buena condición y difícilmente alguien que no sea médico o maestro de gimnasia puede percibir que no es buena.

GOR.- Tienes razón.

SÓC.- Digo que esta falsa apariencia se encuentra en el cuerpo y en el alma, y hace que uno y otra produzcan la impresión de un estado saludable que en realidad no tienen.

GOR.- Así es.

SÓC.- Veamos, pues; voy a aclararte, si puedo, lo que pienso con una exposición seguida. Digo que, puesto que son dos los objetos, hay dos artes, que

corresponden una al cuerpo y otra al alma; llamo política a la que se refiere al alma, pero no puedo definir con un sólo nombre la que se refiere al cuerpo, y aunque el cuidado del cuerpo es uno, lo divido en dos partes: la gimnasia y la medicina; en la política, corresponden la legislación a la gimnasia y la justicia a la medicina. Tienen puntos en común entre sí, puesto que su objeto es el mismo, la medicina con la gimnasia y la justicia con la legislación; sin embargo, hay entre ellas alguna diferencia. Siendo estas cuatro artes las que procuran siempre el mejor estado, del cuerpo las unas y del alma las otras, la adulación, percibiéndolo así, sin conocimiento razonado, sino por conjetura, se divide a sí misma en cuatro partes e introduce cada una de estas partes en el arte correspondiente, fingiendo ser el arte en el que se introduce; no se ocupa del bien, sino que, captándose a la insensatez por medio de lo más agradable en cada ocasión, produce engaño, hasta el punto de parecer digna de gran valor. Así pues, la culinaria se introduce en la medicina y finge conocer los alimentos más convenientes para el cuerpo, de manera que si, ante niños u hombres tan insensatos como niños, un cocinero y un médico tuvieran que someter a juicio quién de los dos conoce mejor los alimentos beneficiosos y nocivos, el médico moriría de hambre. A esto lo llamo adulación... porque pone su punto de mira en el placer sin el bien; digo que no es arte, sino práctica, porque no tiene ningún fundamento por el que ofrecer las cosas que ofrece ni sabe cuál es su naturaleza, de modo que no puede decir la causa de cada una de ellas. Yo no llamo arte a lo que es irracional... Así pues, la culinaria, como parte de la adulación, se oculta bajo la medicina; del mismo modo, bajo la gimnástica se oculta la cosmética, que es perjudicial, falsa, innoble, servil, que engaña con apariencias, colores, pulimentos y vestidos, hasta el punto de hacer que los que se procuran esta belleza prestada descuiden la belleza natural que produce la gimnástica.

Para no extenderme más, voy a hablarte como los geómetras, pues tal vez así me comprendas: la cosmética es a la gimnástica lo que la culinaria es a la medicina; o mejor, la cosmética es a la gimnástica lo que la sofística a la legislación, y la culinaria es a la medicina lo que la retórica es a la justicia. Como digo, son distintas por naturaleza, pero como están muy próximas, se confunden en el mismo campo y sobre los mismos objetos sofistas y oradores y ni ellos mismos saben cuál es su propia función ni los demás hombres cómo servirse de ellos (...) Ya has oído lo que es para mí la retórica: es respecto al alma lo mismo que la culinaria respecto al cuerpo.



Photo © 2006 Branslav L./antichetv

Mosaico hallado en Pompeya, que parece representar la Academia de Platón.
Museo Arqueológico de Nápoles.

COMENTARIO DE TEXTO

Platón, *Fedro*, 274e-275b

Muchas fueron las observaciones que en uno y en otro sentido, según se cuenta, hizo Thamus a Theuth a propósito de cada arte, y sería muy largo el referirlas. Pero una vez que hubo llegado a la escritura, dijo Theuth: «Este conocimiento, oh rey, hará más sabios a los egipcios y aumentará su memoria. Pues se ha inventado como un remedio de la sabiduría y la memoria». Y aquél replicó: «Oh, Theuth, excelso inventor de artes, unos son capaces de dar el ser a los inventos del arte, y otros de discernir en qué medida son ventajosos o perjudiciales para quienes van a hacer uso de ellos. Y ahora tú, como padre que eres de las letras, dijiste por cariño a ellas el efecto contrario al que producen. Pues este invento dará origen en las

almas de quienes lo aprendan al olvido, por descuido del cultivo de la memoria, ya que los hombres, por culpa de su confianza en la escritura, serán traídos al recuerdo desde fuera, por unos caracteres ajenos a ellos, no desde dentro, por su propio esfuerzo. Así que no es un remedio para la memoria, sino para suscitar el recuerdo lo que es tu invento. Apariencia de sabiduría y no sabiduría verdadera procuras a tus discípulos. Pues habiendo oído hablar de muchas cosas sin instrucción, darán la impresión de conocer muchas cosas, a pesar de ser en su mayoría unos perfectos ignorantes; y serán fastidiosos de tratar, al haberse convertido, en vez de sabios, en hombres con la presunción de serlo».

Nos encontramos ante un texto que pertenece a uno de los famosos diálogos de Platón, el *Fedro*, que generalmente se considera el último de los escritos durante la época de madurez, después de *Fedón* y *Banquete* y quizá también de la *República*, aunque es seguro que la redacción de este último le llevó varios años.

Es importante destacar, en primer lugar, que el fragmento constituye una interesante muestra de uno de los elementos más característicos de la obra de Platón: el mito. Como podemos leer, se trata de una historia que el filósofo sitúa en el antiguo Egipto; en particular, de una conversación entre el dios Theuth, filántropo inventor, y Thamus, rey de Tebas y encargado de juzgar los beneficios y perjuicios que se seguirán del uso de los regalos entregados por la divinidad.

Es habitual destacar lo llamativo del empleo platónico de los mitos, teniendo en cuenta que la caracterización más habitual de la filosofía implica una distinción con respecto a estos relatos fantásticos y poéticos, aunque alejados de la verdad y de la descripción racional de los acontecimientos. Sin embargo, Platón rescata estos relatos siendo plenamente consciente de su imprecisión, pero resaltando los beneficios de su uso, ya que permiten llegar allí donde la razón y la argumentación estricta no alcanzan. En ocasiones, esos relatos se consideran alegorías, ya que pueden traducirse a un lenguaje racional y filosófico, siendo su propósito más común el de ofrecer una tesis filosófica de manera más sencilla y más placentera. Otras veces, en cambio, el mito constituye una aproximación a algunos asuntos que no resultan racionalmente accesibles, por lo que el mito iría conscientemente más allá del logos, a pesar de que sus conclusiones no puedan aceptarse plenamente ni tomarse al pie de la letra.

En esta ocasión, el autor dedica el final del *Fedro* a la narración de un mito, generalmente conocido como el del nacimiento de la escritura. Con ello, se pretende suscitar en el lector la reflexión acerca de las consecuencias epistemológicas, aunque

también éticas y políticas, del uso de esa revolucionaria tecnología. Y es que, en la época de Platón, desde el final del siglo V hasta la mitad del IV, la escritura, utilizada desde mucho tiempo antes, empezaba a difundirse en el conjunto de la población griega, hasta entonces generalmente analfabeta y plenamente inmersa en un mundo cuyo medio de transmisión y conservación de la cultura era mayoritariamente oral.

No debe olvidarse, por lo tanto, que Platón se encuentra en una época de transición y revolución cultural y que su intención es la de ofrecer una reflexión acerca de las posibles consecuencias de determinados usos de este nuevo medio, que sin duda permite conservar los pensamientos y acontecimientos durante mucho más tiempo y de manera más precisa.

Esta idea es la que encontramos al inicio del fragmento, ya que el dios considera que la escritura ha de favorecer la memoria humana, pues lo que decimos y escuchamos fácilmente se olvida y se pierde para siempre. No obstante, el rey mostrará a continuación sus reservas a propósito de los supuestos beneficios de este invento, cuyos perjuicios el dios ha sido incapaz de comprender, como el padre que, por cariño, no es capaz de percibir los defectos de un hijo.

En estos pasajes, muchos intérpretes y lectores han creído encontrar una dura crítica de Platón a la escritura en defensa, ya de la conversación oral de Sócrates, ya de una doctrina de carácter esotérico al estilo pitagórico.

En el caso de su maestro, es evidente que su pretensión de ignorancia no le permitiría poner por escrito una serie de ideas que dieran la impresión de que había alcanzado un determinado saber. Por otra parte, como se señala a continuación en el Fedro, la escritura es el medio dogmático por antonomasia pues, una vez que algo queda escrito, queda incapacitado para discutir o cambiar de opinión, algo que resultaba fundamental en la filosofía socrática.

Hay quien piensa, por otra parte, que aquí encontramos una clara advertencia por parte de Platón, de que su verdadero pensamiento nunca fue confiado a la escritura, que es susceptible de ser malinterpretada y que no sabe ante quiénes debe hablar y ante quiénes callar (275e). Por este motivo, estos pasajes constituyen la piedra angular de quienes defienden las “doctrinas no escritas” de Platón, considerando que los diálogos sólo contienen alusiones a tesis filosóficas que reservó para su círculo de alumnos o allegados.

En cualquier caso, volviendo al relato, el rey egipcio presenta serias objeciones, teniendo en cuenta las posibles consecuencias del mencionado invento. Los hombres, en lugar de emplear su memoria y sus capacidades intelectuales, podrían caer en un exceso de confianza en la escritura, de manera que se produciría el efecto opuesto

al deseado. Si tenemos un texto escrito, ya no necesitamos recordarlo ni utilizar la memoria, al poder recurrir a él siempre que lo deseemos. Por lo tanto, en lugar de desarrollar y ampliar nuestra memoria y acceder al conocimiento “desde dentro”, utilizaremos la escritura como sustituto de nuestro propio entendimiento.

No debe pasar inadvertido el hecho de que en este mismo diálogo y en otros anteriores, como *Menón* o *Fedón*, Platón ha expuesto la teoría de la reminiscencia, según la cual aprender y conocer es recordar y reconocer, pues el alma ya conoció las entidades universales e inmutables, objeto de verdadero conocimiento frente a lo material y siempre cambiante. En consecuencia, resulta razonable suponer que ese “desde dentro” constituye una alusión a tal teoría, que tiene tanto un origen pitagórico, en la medida en que implica la preexistencia del alma, así como socrático. La mayéutica de su maestro, frente a las propuestas sofísticas, defendía que el conocimiento no es una mercancía que se pueda transmitir o con la que comerciar, sino que debe surgir precisamente del interior, del alma del que aprende. Por eso su tarea era más la de un tutor y un preguntador que la de un maestro que enseña.

Además, otro aspecto muy notable al que se alude en este fragmento tiene que ver con las enseñanzas sofísticas y con las prácticas políticas de su propio tiempo. Y es que una de las acusaciones clásicas de Platón y Aristóteles consiste en que afirmaban que los sofistas no enseñaban ni transmitían conocimientos, sino un procedimiento retórico que descuida y desconoce el asunto sobre el que trata el discurso, pero que dispone de herramientas para construir argumentos, generar determinadas pasiones en el auditorio y alcanzar la persuasión. No se ocupan de lo verdadero ni de lo bueno, sino que sus enseñanzas van destinadas a la consecución del éxito social y político y la adquisición de poder. Con estas intenciones y gracias a esa revolucionaria tecnología que es la escritura, un individuo podía acudir a la Asamblea o a los tribunales con un texto escrito para leerlo y generar así la impresión de una sabiduría que no posee realmente. Pero en la concepción socrática y platónica, la filosofía es literalmente la búsqueda de la sabiduría, que no ha de ocuparse de generar determinadas impresiones en un auditorio, sino de encontrar un camino para alcanzar el conocimiento.

No es casualidad que el *Fedro* se inicie con la lectura de un discurso de Lisias que el personaje que da nombre al diálogo lleva consigo cuando se encuentra con Sócrates. Se trata de uno de los logógrafos más importantes de su tiempo, de un magnífico escritor de discursos que permitían a sus clientes hacer pasar palabras ajenas por propias. Sin embargo, tal como atestiguan los testimonios socráticos y los textos de Platón, no hay mejor procedimiento para demostrar lo que uno sabe y para avanzar en la búsqueda del saber, que un intercambio de preguntas y respuestas, que

permita discutir, matizar y hasta suprimir las opiniones que inicialmente se habían defendido. Todo lo contrario es lo que pretende un largo discurso o un texto escrito.

La escritura, nos dice Thamus más adelante, es como una pintura muy realista, que parece viva y animada pero que, sin embargo, permanece siempre en silencio y no sabe responder nuestras preguntas ni resolver nuestras dudas. La escritura genera apariencia de sabiduría, pero no sabiduría verdadera. Como señala agudamente Emilio Lledó (1992, pp. 62-81), la memoria es una facultad del alma, individual, pertenece al sujeto, y de ella rescatamos los recuerdos. La escritura puede ser un recordatorio, una señal que nos ayude a suscitar un recuerdo, como señala el texto, a recordar lo que ya sabemos, de acuerdo con la perspectiva platónica.

Uno de los términos más comentados de cuantos aparecen en este mito es el de φάρμακον, cuya transcripción castellana conserva con bastante fidelidad los distintos sentidos con los que aquí juega Platón. Como un fármaco, puede ayudar, apoyar y restaurar; pero, empleado de manera incorrecta, se convierte en un peligroso veneno de nefastas consecuencias. Se destaca así la ambigüedad de una tecnología que puede provocar efectos contrarios en función del uso que se haga de ella. Pues, aunque resulta más que evidente que aquí se está advirtiendo al lector de los peligros de la escritura, tampoco al autor se le escapan los beneficios de la misma. No en vano, tal crítica al texto escrito se presenta precisamente en un texto escrito, obra de un autor que dedicó en torno a cincuenta años a la redacción de textos y cuya maestría literaria le coloca, sin lugar a dudas, entre las cumbres de la filosofía y la literatura tanto griega como universal.

Por lo tanto, detrás de las censuras y objeciones encontramos también una propuesta literaria y filosófica como el diálogo que, como es bien sabido, supone una imitación del estilo y la oralidad de su maestro Sócrates. Y, aunque sus textos no eluden las limitaciones inherentes a toda escritura, presentan distintos personajes, problemas, situaciones y puntos de vista, mitigando así el dogmatismo de aquellos que pretenden transmitir una idea fija y estimulando al lector a razonar y buscar el saber “desde dentro” mediante su propio esfuerzo, como aquel prisionero de la caverna que, por sí mismo, una vez que se le ha señalado el camino adecuado, tiene que realizar aquella áspera y escarpada subida.

Como en casi cualquier texto platónico, resulta difícil establecer una conclusión clara, si por ello entendemos una elucidación de lo que el autor pensaba con respecto a un tema determinado y en un momento concreto de su vida y su producción literaria. Es habitual y comprensible atribuir a Platón todo cuanto pone en boca de Sócrates o del personaje principal del diálogo (que, en este caso, parece el rey

egipcio), pero se ha de reconocer que se trata de una conjetura. Por otra parte, al analizar y explicar el contenido de este, como de cualquier otro fragmento, se ha de señalar la enorme diversidad y complejidad de la obra platónica, resultando difícil dar por definitiva cualquiera de las afirmaciones que podamos encontrar. No en vano, es precisamente Sócrates, que pregonaba su propia ignorancia y exhortaba a sus conciudadanos a no considerarse sabios y a emprender el camino sin término que es la filosofía, quien transmite las supuestas opiniones platónicas. En consecuencia, dado que las obras de Platón son diálogos de ficción y no tratados ni libros de textos, debemos intentar contextualizar la obra en el período al que pertenece y señalar, como punto de partida, que en otros pasajes de su obra pueden encontrarse ideas, expresadas tanto por otros personajes como por el propio Sócrates, que modifican, matizan o incluso contradicen lo que aquí encontramos.

En cualquier caso, se trate o no de una censura a la escritura o de una llamada a la atención y la reflexión; y tenga relación o no con la supuesta existencia de las doctrinas orales, parece razonable afirmar que en estos pasajes se nos está exhortando al cultivo del conocimiento destacando la superioridad del alma frente a cualquier otro soporte, pues es el lugar en que el saber puede enraizar, brotar y florecer, que permite la flexibilidad y la actitud crítica que le está negada necesariamente a la escritura.

DEFINICIONES DE TÉRMINOS

ἰδέα (*idéa*)

Como se sabe, este es uno de los conceptos más importantes de la historia de la filosofía. Lo primero que debe señalarse es que en la antigüedad no posee el sentido cartesiano y contemporáneo que la entiende como un contenido mental, que generalmente puede producir el propio entendimiento. Literalmente, significa aspecto, figura, forma. En la filosofía platónica tiene el sentido técnico de modo de ser, especie, arquetipo, esencia.

Su etimología está emparentada con los términos relacionados con la visión, especialmente los verbos ὀράω y εἶδω, de donde viene εἶδος, habitualmente un sinónimo de ἰδέα en los textos de Platón.

Especialmente en los diálogos de madurez, describe lo que las cosas verdaderamente son, su esencia y realidad permanente, frente al carácter cambiante de todo lo visible y material. Por lo tanto, se trata de una metáfora o una analogía, muy habitual en la historia de la filosofía, que toma la visión como ejemplo para describir un proceso meramente intelectual. Las Ideas o Formas son precisamente invisibles e

inmateriales, ya que de lo contrario estarían sometidas al devenir de lo sensible, que impide el verdadero conocimiento.

Las Ideas son, por lo tanto, los objetos de conocimiento que posibilitan la ciencia, que versa sobre lo inmutable. Existen con independencia del sujeto de conocimiento y, en cuanto esencias eternas no sometidas a cambio, no pueden producirse ni modificarse (no son meros conceptos).

Aunque la discusión entre los especialistas es constante y muy complicada, parece claro que Platón se refiere a la existencia de Ideas como los valores morales y las entidades matemáticas.

ἀνάμνησις (*anamnēsis*)

La teoría del conocimiento de Platón se resume habitualmente con el lema “conocer es recordar”, pues especialmente en *Menón* (81a-d), *Fedón* (75b-e) y *Fedro* (249b-c), se alude explícitamente a la imposibilidad de alcanzar el verdadero conocimiento a través de los sentidos, que no nos ponen en contacto con lo inmaterial e inmutable. Por lo tanto, es necesario que el alma haya conocido las Ideas o Formas previamente, motivo por el que podemos identificar las cosas percibidas, que se juzgan de acuerdo con los modelos ideales presentes, aunque de manera confusa, en el alma.

Si bien en *Fedón* (65b-66a) parece indicar que el alma debe desprenderse de lo sensorial para recordar por sí sola, en *Fedro* se establece que los sentidos, aunque no aportan conocimiento en sentido estricto, suponen un estímulo para que el alma recuerde lo conocido.

Naturalmente, la reminiscencia ha de entenderse en conjunción con la doctrina pitagórica de la μετεμψύχωσις o transmigración de las almas, pues la preexistencia del alma resulta ser requisito indispensable para el recuerdo, después de caer en el cuerpo y olvidar todo lo que el alma había conocido.

El famoso pasaje en el que Sócrates dialoga con el esclavo en el *Menón*, muestra que todos poseemos el conocimiento, aunque para recordarlo es necesario plantearse las preguntas adecuadas, así como seguir un método apropiado, tal como se aprecia en la alegoría de la caverna en la *República*.

ἐπιστήμη (*epistēmē*)

Este concepto, generalmente traducido como ciencia, o conocimiento científico, o simplemente saber, es un grado o un tipo de conocimiento que tiene por objeto lo universal y que puede considerarse verdadero. En los textos de Platón, aunque en ocasiones el término se emplea en un sentido parecido al de nuestra actual «ciencia»,

como una disciplina o un saber especializado, el concepto tiene generalmente un sentido específico, como saber más universal, más preciso y más elevado. La propia etimología del término (ἐπί, sobre o encima, más ἴσθημι, colocar o estar situado) parece apuntar en esa dirección, siendo el conocimiento superior, situado sobre los demás; por lo tanto, el más amplio y el más universal.

Tanto en algunos pasajes del libro V (476d-480a) de la *República* como en el símil de la línea (509d-511e), se contraponen a la opinión o δόξα, que se caracteriza por su mutabilidad y, por lo tanto, su falibilidad e imprecisión.

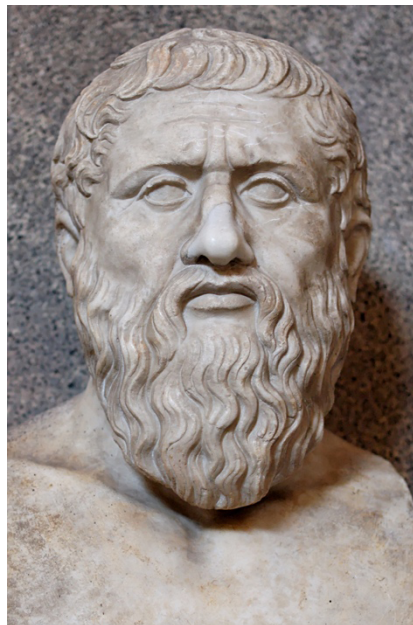
La ἐπιστήμη incluye tanto un saber discursivo o argumentativo, la διάνοια, que parte de unos principios para alcanzar unas conclusiones, como el grado más elevado de conocimiento, la νόησις, que supone la intelección o contemplación de los principios supremos, esto es, de las Ideas. La terminología platónica es, a menudo, variable, por lo que encontramos un pasaje un poco más adelante (533e-534a) en el que ἐπιστήμη se refiere al grado más elevado de conocimiento, incluido, en esta ocasión, en la inteligencia o intelección (νόησις).

Es importante entender que se establece una rígida correspondencia entre el objeto de conocimiento y el tipo de conocimiento que el alma posee. Por este motivo, la física, tal como nosotros la entendemos, no sería una ciencia para Platón, dado que versa sobre lo cambiante y corruptible. La ἐπιστήμη, sin embargo, como también señala Aristóteles en el libro VI de la *Ética a Nicómaco* (1139b), es el conocimiento de lo universal y necesario, de lo que no puede ser de otra manera: lo eterno, ingénito e imperecedero.

La distinción entre δόξα y ἐπιστήμη se mantiene aún en uno de los diálogos tardíos, el *Timeo*, donde se insiste en la diferencia entre el conocimiento de lo sensible, que solo puede aspirar al nivel de la opinión o creencia verdadera (37b-c), frente al conocimiento de aquello que siempre es y nunca deviene (27d-28a).

μέθεξις (*méthexis*)

Este término, que podría traducirse por participación, es utilizado por Platón en el *Banquete* (211a-b) para referirse a la relación entre las entidades inteligibles e inmateriales y las visibles y corpóreas, uno de los asuntos más complicados de su filosofía. Si las Ideas son causa de las propiedades de las cosas sensibles, por ejemplo, de su belleza, es porque, de algún modo, participan de la Belleza en sí, inmutable e inteligible. El término sugiere que el objeto sensible tiene parte de sí en otra cosa, que hay algo en él que excede lo meramente corpóreo y que le hace ser lo que es. Como indica Ross (1986, 47), desde el punto de vista de los particulares se habla



Busto de Platón. Copia romana de un original griego del siglo IV a.C. Museos Vaticanos.

de participación y desde el de lo inteligible de presencia (παρουσία), término más habitual en el *Fedón* (véase, 100c-d).

Después de distinguir nítidamente lo corpóreo de lo inteligible, lo cual resuelve muchos de los problemas filosóficos, Platón parece consciente de que se generan otros nuevos ya que, de acuerdo con lo que se indica en el diálogo *Parménides* (130c-131a), resulta difícil salvaguardar la inmaterialidad y la unidad de las Formas si están presentes en lo sensible. Tal vez por este motivo la relación se defina en el *Timeo* como imitación (μίμησις), pues el Demiurgo es un artesano divino que intenta reproducir lo inteligible en lo sensible, en la medida de lo posible.

TEXTOS - BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

Brisson, L., *Platón, las palabras y los mitos*, Madrid, Abada, 2005, pp. 16-17.

En Grecia antigua, el sentido de *mythos* se modificó en función de las transformaciones que afectaron al vocabulario del “decir” y de la “palabra” en el transcurso de una evolución histórica que termina en Platón. En efecto, en Platón el sentido de *mythos* queda fijado de una vez por todas.

Cuando utiliza por primera vez el vocablo *mythos*, Platón lleva a cabo dos operaciones: una descriptiva y otra crítica. Con la ayuda de este vocablo describe una práctica discursiva particular, emitiendo un juicio sobre su estatuto en relación con otra práctica discursiva que se considera dotada de un estatuto superior. De ahí la división de este libro en dos partes.

La primera parte describe el testimonio de Platón sobre lo que es el mito como instancia de comunicación. El mito se muestra entonces como el discurso por el que

se comunica lo que una colectividad dada conserva en la memoria de su pasado y lo transmite oralmente de generación en generación, tanto si ese discurso lo ha elaborado un técnico de la comunicación como un poeta, como si no.

A continuación, en la segunda parte, pasamos a analizar las críticas que Platón dirige al tipo de discurso en que consiste el mito, a partir del discurso que le caracteriza como filósofo, y que, en consecuencia, considera dotado de un estatuto superior. Desde este punto de vista, se le reprocha al mito por no ser ni un discurso verificable ni un discurso argumentativo. Lo que sin embargo no impide a Platón reconocer una utilidad al mito, llegando a ser a menudo parte integrante de su propio discurso.

Kahn, C.H., *Platón y el diálogo socrático*, Madrid, Escolar y Mayo, 2010, pp. 63-65.

Las composiciones platónicas en la forma dramática del diálogo alcanzaron un éxito literario inmenso, pero el uso que hizo de esta forma, en el que nunca aparece él mismo, crea formidables dificultades para la interpretación de su pensamiento. El anonimato de la forma diálogo pone al intérprete ante un problema que no tiene parangón en ningún otro filósofo. De acuerdo con una doctrina platónica que se sugiere en muchos lugares y cristaliza en la *República*, la perspectiva filosófica tiende a una visión de conjunto, a buscar unidad en medio de la diversidad y la pluralidad; pero, ¿dónde se encuentra la unidad en la propia visión platónica? Como nunca escuchamos su propia voz, ¿cómo podemos saber dónde, y hasta qué punto, lo que dice Sócrates representa su pensamiento? El problema se hace más grave si se tienen en cuenta la independencia formal de unos diálogos respecto de otros y las discrepancias entre las posiciones que se le atribuyen a Sócrates en diferentes contextos (...)

Esta autonomía formal hace tentador, incluso deseable, leer cada diálogo como si se tratase de una unidad literaria completa y como un universo de pensamiento por sí mismo, como las obras individuales de Shakespeare o Molière. Al mismo tiempo, quien está interesado en la filosofía de Platón tiene que encontrar un modo de relacionar los contenidos intelectuales de cada una de sus obras con las demás; no podemos atribuirle dieciocho filosofías distintas. Por consiguiente, el problema de la interpretación de la obra platónica puede verse, en parte, como el problema de cómo conectar unos con otros los contenidos filosóficos de las distintas obras.

El tratamiento diferente del mismo tema, como la unidad de la virtud o el método hipotético, ¿representa un cambio de parecer por parte de Platón? Por el contrario, ¿explora simplemente distintas posiciones posibles, sin un compromiso firme con alguna de ellas? ¿O bien esas distintas discusiones pueden considerarse

definitivamente como aspectos diferentes de una única posición filosófica? Se trata de cuestiones centrales con las que tiene que enfrentarse todo intérprete de los diálogos.

Cornford. F.M., *Principium sapientiae*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2005, pp. 73-75.

Probablemente Platón había observado lo que ocurría en su propia mente cuando realizaba algún descubrimiento. No podemos explicar lo que ocurre si nos limitamos al dilema simplista según el cual o somos plenamente conscientes de ella o completamente ignorantes. Necesitamos incorporar a nuestra explicación el tercer factor de Platón, el conocimiento inconsciente. Una nueva teoría o generalización parece surgir o tomar forma en el fondo de la mente. Sólo contamos con algunas insinuaciones, suficientes como para fijar la atención en el sitio correcto. El embrión de la teoría parece reunir fuerzas en esa región sumergida y se esfuerza por expresarse. En el momento del descubrimiento irrumpe en la conciencia plena provocando un efecto de iluminación repentina y convincente de forma aplastante y autoevidente (...)

Estas citas ilustran un tipo de experiencia por la que sin duda tuvo que pasar Platón. En efecto, tuvo que haber un momento en el que la misma teoría de las Ideas se encendiera en su mente y le permitiera ver con claridad el problema de un conocimiento independiente de la experiencia sensible. De repente, todas las piezas del rompecabezas encajaban perfectamente: aquello que estaba implícito en los intentos de Sócrates de definir los términos universales y el descubrimiento a priori de la verdad geométrica. Todo esto podría explicarse si los conceptos morales y matemáticos fueran objetos eternos del pensamiento, conocidos sin la intervención de los sentidos; y si su conocimiento no se pudiera extraer de las mudables cosas sensibles, sino que se recobraría utilizando una memoria que permanece siempre latente en nuestra alma.

Szlezàk, T. A., *Leer a Platón*, Madrid, Alianza, 1997, pp. 18-19.

En ningún otro pensador tiene tanta importancia como en Platón la pregunta por la forma literaria en la que nos son ofrecidos los contenidos filosóficos y en consecuencia la pregunta por el método con el que el lector debe enfrentarse a esa particular forma, ya que en ningún otro pensador es la forma de expresión tan inmediatamente importante para el contenido como lo es en su caso: la correcta comprensión de la forma del diálogo y la correcta comprensión de la idea platónica de filosofía se

condicionan mutuamente. Se trata de una situación paradójica: precisamente el autor que puede comunicar como nadie la experiencia de un acceso directo y, por decirlo así, natural al preguntar filosófico, parece requerir una hermenéutica particular.

No es casualidad que la hermenéutica de las obras de Platón y la disciplina de la hermenéutica filosófica de suyo independiente se hayan tocado de la manera más íntima en dos puntos importantes de su desarrollo (...)

La discusión sobre la correcta manera de leer a Platón es en último término una discusión sobre el modo y manera en que el propio lector se deba implicar en la lectura. Que nosotros al leer no podemos hacer abstracción de nuestro propio yo; que no podemos descartar nuestros variados condicionamientos, y que, en consecuencia, nosotros mismo constituimos un factor en el proceso de lectura, es algo que vale para toda clase de lectura y todo el mundo lo admite así. Pero en el caso de Platón se añade el hecho de que el lector, como se indicó al principio, adquiere el sentimiento, casi sin poder impedirlo, de no ser meramente un espectador, sino de ser, en modo particularmente intenso, también parte de la discusión a la que asiste, lo que naturalmente ha de tener consecuencias en la manera de reaccionar ante el contenido. Y en la medida en que es claro que la participación profunda y a veces personal en los acontecimientos del diálogo no es un puro efecto que ocurra a la obra de Platón de manera casual o incluso contra la intención del autor, el problema al que nos hallamos enfrentados no puede ser simplemente el de suprimir de la manera más amplia posible todos los elementos subjetivos de la recepción.

FUENTES

- PLATÓN, *Diálogos, II (Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo)*, trad. de J. Calonge, E. Acosta, F.J. Oliveri y J.L. Calvo, Madrid, Gredos, 1987. (Textos 1, 3 y 17)
- PLATÓN, *Diálogos, III (Fedón, Banquete, Fedro)*, trad. de C. García Gual, M. Martínez y E. Lledó, Madrid, Gredos, 1992. (Textos 2, 5 y 6)
- PLATÓN, *Diálogos, V (Parménides, Teeteto, Sofista, Político)*, trad. de M. I. Santa Cruz, A. Vallejo Campos y N. L. Cordero, Madrid, Gredos, 1992. (textos 12 y 13)
- PLATÓN, *Diálogos, VI (Filebo, Timeo, Critias)*, trad. de M.A. Durán y F. Lisi, Madrid, Gredos, 1992. (Texto 16)
- PLATÓN, *El Banquete*, trad. de L. Gil, Madrid, Tecnos, 2006. (Texto 14)
- PLATÓN, *Fedón. Fedro*, trad. de L. Gil, Madrid, Alianza, 2016. (Texto 4 y 15)
- PLATÓN, *La República*, trad. de M. Fernández-Galiano y J.M. Pabón, Madrid, Alianza, 2013. (Textos 7 y 9-11)

PONCELA, A. (coord.), *Historia de la filosofía*, Salamanca, Ediciones Universidad Salamanca, 2014. (trad. de Pablo García Castillo) (Texto 8)

BIBLIOGRAFÍA

- ANNAS, J., *Plato: a very short introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- BRISSON, L., *Platón, las palabras y los mitos*, trad. de J.M. Zamora, Madrid, Abada, 2005.
- BRUN, J., *Platón y la Academia*, trad. de A. Llanos, Barcelona, Paidós, 1992.
- CORNFORD, F.M., *La teoría platónica del conocimiento*, trad. de N.L. Cordero y M^a. D. del Carmen Ligatto, Barcelona, Paidós, 2007
- CROMBIE, I.M., *Análisis de las doctrinas de Platón*, trad. de A. Torán y J.C. Armero, Madrid, Alianza, 2007, 2 vols.
- GARCÍA PEÑA, I., *La Mimesis en los Diálogos de Platón*, Salamanca, Luso-Española de Ediciones, 2008.
- GRUBE, G.M.A., *El pensamiento de Platón*, trad. de T. Calvo, Madrid, Gredos, 2010.
- GUTHRIE, W.K.C., *Historia de la Filosofía Griega*, trad. de A. Vallejo y A. Medina, Madrid, Gredos, IV y V (1990, 1992).
- GUTIÉRREZ, R., *El arte de la conversión. Un estudio sobre la República de Platón*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo editorial, 2017.
- HAVELOCK, E.A., *Prefacio a Platón*, trad. de R. Buenaventura, Madrid, Antonio Machado Libros, 2005.
- KAHN, C.H., *Plato and the Post-Socratic dialogue*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- KAHN, C.H., *Platón y el diálogo socrático*, trad. de A. García Mayo, Madrid, Escolar y Mayo, 2010.
- KRAUT, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- LLEDÓ, E., *El surco del tiempo*, Barcelona, Crítica, 1992.
- MELLING, D.J., *Introducción a Platón*, trad. de A. Guzmán, Madrid, Alianza, 1991.
- PRESS, G.A., *Plato. A Guide for the Perplexed*, London-New York, Continuum International Publishers, 2011.
- PRESS, G.A. (ed.), *The Continuum Companion to Plato*, London-New York, Continuum International Publishers, 2012.
- REALE, G., *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*, trad. de R. Heraldo, Barcelona, Herder, 2001.
- REALE, G., *Por una nueva interpretación de Platón*, trad. de M. Pons, Barcelona, Herder, 2009.
- ROSS, D., *La teoría de las Ideas de Platón*, trad. de J.L. Díez, Madrid, Cátedra, 1986.
- SZLEZÁK, T.A., *Leer a Platón*, Madrid, Alianza, 1997.
- VALLEJO, Á., *Adonde nos lleve el logos. Para leer la República de Platón*, Madrid, Trotta, 2018.

- VALLEJO, Á. (ed.), *Guía Comares de Platón*, Granada, Comares, 2021.
- VALLEJO, Á., Platón. *El filósofo de Atenas*, Barcelona, Montesinos, 1996.
- VEGETTI, M., *Quince lecciones sobre Platón*, trad. de M. Salazar, Madrid, Gredos, 2012.
- VIVES, J., *Génesis y evolución de la ética platónica*, Madrid, Gredos, 1970.

ENLACES A ARTÍCULOS ELECTRÓNICOS

- CASADESÚS, F., “Los relatos escatológicos en Platón: entre el logos y el mito”, en *Humanitas*, 65, 2013, 71-88.
- GARCÍA CASTILLO, P., “La locura divina de Eros en el *Fedro* de Platón”, en *Cauriensia*, 2, 2007, 93-119.
- GARCÍA CASTILLO, P., “Platón: la escritura en el libro del alma”, en *Naturaleza y Gracia*, 2-3, 2004, 393-430.
- GARCÍA PEÑA, I., “El *Banquete*: de la visión abstracta de Eros a la historia de amor de Alcibíades”, en *Cauriensia*, 2, 2007, 121-156.
- GARCÍA PEÑA, I., “El concepto de *physis* en Platón: entre los pluralistas y Aristóteles”, en *Revista de Filosofía*, 45, 2, 2020, 397-411.
- LABORDA GIL, X., “*Crátilo*: Diálogo con el mito platónico de la lingüística”, en *Tonos digital: Revista electrónica de estudios filológicos*, 19, 2010, 1-23.
- VALLEJO CAMPOS, A.P., “Deseos y Valores. El intelectualismo socrático y la tripartición del alma en la “República””, en *Revista de filosofía*, 40, 2, 2015, págs. 23-43
- VALLEJO CAMPOS, A.P., “Escatología y retórica en los diálogos platónicos”, en *Revista de filosofía*, 30, 1, 2005, 117-134.

TEMA 10

ARISTÓTELES

OBJETIVOS

- Sintetizar lo fundamental de la teoría de la sustancia y de las causas, tal como aparecen en la *Metafísica* y en la *Física*.
- Comprender la teoría del conocimiento aristotélica, su explicación de la sensación a través del acto y la potencia y su teoría de la abstracción.
- Destacar la gran aportación aristotélica en el ámbito de las ciencias prácticas y de las artes de la palabra.
- Describir el carácter instrumental de la lógica como teoría de la argumentación y del lenguaje en el ámbito científico.
- Exponer la clasificación aristotélica de las ciencias, destacando la importancia de la lógica y la delimitación del saber prudencial, en el ámbito de la ética y de la política.
- Reconocer la originalidad de la visión histórica de la filosofía griega con una mirada crítica, en especial de la filosofía platónica.

ACTIVIDADES

- Análisis de la presencia e influencia del pensamiento y el vocabulario de Platón en la filosofía aristotélica.
- Conocimiento de las etapas del pensamiento aristotélico desde la formación en la Academia hasta su definitiva madurez investigadora en el Liceo.
- Estudio del especial interés por la observación y la recogida de datos a partir de sus tratados biológicos.
- Atención al carácter metódico y sistemático de su análisis de todos los ámbitos del saber griego.
- Lectura de los pasajes más importantes de la *Metafísica*, la *Física*, el tratado *Acerca del alma* y la *Ética nicomáquea*.

SELECCIÓN DE TEXTOS

1. Aristóteles, *Metafísica*, 1003a

Hay una ciencia que contempla el Ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo. Y esta ciencia no se identifica con ninguna de las que llamamos particulares, pues ninguna de las otras especula en general acerca del Ente en cuanto ente, sino que, habiendo separado alguna parte de él, consideran los accidentes de ésta; por ejemplo, las ciencias matemáticas. Y, puesto que buscamos los principios y las causas más altas, es evidente que serán necesariamente principios y causas de cierta naturaleza en cuanto tal. Por consiguiente, si también los que buscaban los elementos de los entes buscaban estos principios, también los elementos tenían que ser del Ente no accidental, sino en cuanto ente. Por eso también nosotros debemos comprender las primeras causas del Ente en cuanto ente.

Pero el Ente se dice en varios sentidos, aunque en orden a una sola cosa y a cierta naturaleza única, y no equivocadamente, sino como se dice también todo lo sano en orden a la sanidad: esto, porque la conserva; aquello, porque la produce; lo otro, porque es signo de sanidad, y lo de más allá, porque es capaz de recibirla; y lo medicinal se dice en orden a la medicina (pues esto se dice medicinal porque tiene el arte de la medicina; lo otro, por estar bien dispuesto por naturaleza para ella, y lo de más allá, por ser obra de la medicina); y de manera semejante a éstas hallaremos que se dicen también otras cosas. Así también el Ente se dice de varios modos; pero todo ente se dice en orden a un solo principio. Unos, en efecto, se dicen entes porque son substancias; otros, porque son afecciones de la substancia; otros, porque son camino hacia la substancia, o corrupciones o privaciones o cualidades de la substancia, o porque producen o generan la substancia o las cosas dichas en orden a la substancia, o porque son negaciones de alguna de estas cosas o de la substancia. Por eso también decimos que el No-ente es No-ente. Pues bien, así como de todo lo sano hay una sola ciencia, igualmente sucede esto también en las demás cosas. Pertenece, en efecto, a una sola ciencia considerar no sólo lo que se dice según una sola cosa, sino también lo que se dice en orden a una sola naturaleza; pues también esto, en cierto modo, se dice según una sola cosa. Es, pues, evidente que también pertenece a una sola ciencia contemplar los entes en cuanto entes. Pero siempre la ciencia trata propiamente de lo primero, y de aquello de lo que dependen las demás cosas y por lo cual se dicen. Por consiguiente, si esto es la substancia, de las substancias tendrá que conocer los principios y las causas el filósofo.

2. Aristóteles, *Metafísica*, 1017b

Substancia se llaman los cuerpos simples, por ejemplo la Tierra, el Fuego, el Agua y todas las cosas semejantes, y, en general, los cuerpos y los compuestos de éstos, tanto animales como demonios, y las partes de éstos. Y todas estas cosas se llaman substancias porque no se predicán de un sujeto, sino que las demás cosas se predicán de éstas. Y, en otro sentido, se llama substancia lo que sea causa inmanente del ser en todas aquellas cosas que no se predicán de un sujeto; por ejemplo, el alma para el animal.

Además, cuantas partes inmanentes hay en tales cosas, limitándolas y significando algo determinado, destruidas las cuales se destruye el todo, como destruida la superficie se destruye el cuerpo, según dicen algunos, y se destruye la superficie destruida la línea. Y, en general, el Número parece a algunos ser tal (pues dicen que, destruido él, no hay nada, y que determina todas las cosas). Además, la esencia, cuyo enunciado es una definición, también se llama substancia de cada cosa. Así, pues, resulta que la substancia se dice en dos sentidos: el sujeto último, que ya no se predica de otro, y lo que, siendo algo determinado, es también separable. Y es tal la forma y la especie de cada cosa.

3. Aristóteles, *Metafísica*, 1025a

Accidente se llama lo que ciertamente se da en algo y se le puede atribuir con verdad, pero no necesariamente ni en la mayoría de los casos; por ejemplo, si alguien, al cavar un hoyo para una planta, encuentra un tesoro. En efecto, encontrar un tesoro es un accidente para el que cava el hoyo; pues no se sigue necesariamente lo uno de lo otro ni después de lo otro, ni sucede generalmente que el que planta encuentre un tesoro. Y un músico puede ser blanco; mas, puesto que tal cosa no sucede ni necesariamente ni en la mayoría de los casos, llamamos a esto accidente. De suerte que, puesto que hay algo que se da en algo, y algunas de estas cosas se dan en algún lugar a veces, lo que ciertamente se da en algo, mas no porque era precisamente esto, o ahora o aquí, será accidente. Y, por tanto, no hay ninguna causa determinada del accidente, sino el azar; y éste es indeterminado. Fue accidental para uno llegar a Egina, si no llegó allí intencionadamente, sino arrojado por una tempestad o apresado por piratas. El accidente, por tanto, se ha producido o existe, mas no en cuanto tal, sino en cuanto otro; pues la tempestad fue causa de que llegase adonde no navegaba, y fue precisamente a Egina. Se habla también de accidente en otro sentido, enten-

diendo por tal todo aquello que es inherente a algo en cuanto tal sin pertenecer a su substancia; por ejemplo, en el triángulo, el contener dos rectos.

4. Aristóteles, *Metafísica*, 1048a-b

Acto es, pues, que la cosa exista, pero no como decimos que existe en potencia. Decimos que existe en potencia, por ejemplo, el Hermes en la madera y la semirecta en la recta entera, ya que podría ser extraída de ella, y el que sabe, pero no está ejercitando su saber, si es capaz de ejercitarlo. Lo otro, por su parte, (decimos que está) en acto. Lo que queremos decir queda aclarado por medio de la inducción a partir de los casos particulares, y no es preciso buscar una definición de todo, sino que, a veces, basta con captar la analogía en su conjunto: que en la relación en que se halla el que edifica respecto del que puede edificar se halla también el que está despierto respecto del que está dormido, y el que está viendo respecto del que tiene los ojos cerrados, pero tiene vista, y lo ya separado de la materia respecto de la materia, y lo ya elaborado respecto de lo que está aún sin elaborar. Quede el acto separado del lado de uno de los miembros de esta distinción y lo posible o capaz, del otro.

5. Aristóteles, *Metafísica*, 1026a

Si hay algo eterno e inmóvil y separado, es evidente que su conocimiento corresponde a una ciencia especulativa, pero no a la Física (pues la Física trata de ciertos seres móviles) ni a la Matemática, sino a otra anterior a ambas. Pues la Física versa sobre entes separados, pero no inmóviles, y algunas ramas de la Matemática, sobre entes inmóviles, pero sin duda no separables, sino como implicados en la materia. En cambio, la Ciencia primera versa sobre entes separados e inmóviles (...) Por consiguiente, habrá tres filosofías especulativas: la Matemática, la Física y la Teología (pues a nadie se le oculta que, si en algún lugar se halla lo divino, se halla en tal naturaleza) y es preciso que la más valiosa se ocupe del género más valioso. Así, pues, las especulativas son más nobles que las otras ciencias y ésta más que las especulativas.

Podría dudarse, en efecto, si la Filosofía primera es universal o si trata de algún género o de alguna naturaleza en particular (...) Pues bien, si no hay ninguna otra substancia aparte de las constituidas por la naturaleza, la Física será Ciencia primera; pero si hay alguna substancia inmóvil, ésta será anterior y Filosofía primera, y universal precisamente por ser primera; y a ésta corresponderá considerar el Ente en cuanto ente, su quiddidad y las cosas que le son inherentes en cuanto ente.

6. Aristóteles, *Metafísica*, 1072b

De un principio tal penden el Universo y la Naturaleza. Y su actividad es como la más perfecta que nosotros somos capaces de realizar por un breve intervalo de tiempo (él está siempre en tal estado, algo que para nosotros es imposible), pues su actividad es placer (por eso el estar despierto, la sensación y el pensamiento son sumamente placenteros, y en virtud de éstos lo son las esperanzas y los recuerdos). A su vez, el pensamiento por sí se ocupa de lo mejor por sí, y el pensamiento por excelencia de lo mejor por excelencia. Y el entendimiento se capta a sí mismo captando lo inteligible, pues deviene inteligible al entrar en contacto con lo inteligible y pensarlo, de modo que entendimiento e inteligible se identifican. Entendimiento es, en efecto, la capacidad de recibir lo inteligible, es decir, la entidad, pero cuando lo tiene está en acto, de modo que a éste pertenece con más razón aquello divino que el entendimiento parece poseer, y la actividad contemplativa es lo más placentero y más perfecto.

Así pues, si Dios se encuentra siempre tan bien como nosotros a veces, es algo admirable. Y si más aún, aún más admirable. Y se encuentra así. Y en él hay vida, pues la actividad del entendimiento es vida y él se identifica con tal actividad. Y su actividad es, en sí misma, vida perfecta y eterna. Afirmamos, pues, que Dios es un viviente eterno y perfecto. Así pues, a Dios corresponde vivir una vida continua y eterna. Esto es, pues, Dios.

7. Aristóteles, *Física*, 192b-193b

Algunas cosas son por naturaleza, otras por otras causas. Por naturaleza, los animales y sus partes, las plantas y los cuerpos simples como la tierra, el fuego, el aire y el agua –pues decimos que éstas y otras cosas semejantes son por naturaleza. Todas estas cosas parecen diferenciarse de las que no están constituidas por naturaleza, porque cada una de ellas tiene en sí misma un principio de movimiento y de reposo, sea con respecto al lugar o al aumento o a la disminución o a la alteración. Por el contrario, una cama, una prenda de vestir o cualquier otra cosa de género semejante, en cuanto que las significamos por su nombre y en tanto que son productos del arte, no tienen en sí mismas ninguna tendencia natural al cambio; pero en cuanto que, accidentalmente, están hechas de piedra o de tierra o de una mezcla de ellas, y sólo bajo este respecto, la tienen. Porque la naturaleza es un principio y causa del movimiento o del reposo en la cosa a la que pertenece primariamente y por sí misma, no por accidente (...)

En un sentido se llama naturaleza a la materia primera que subyace en cada cosa que tenga en sí misma un principio del movimiento y del cambio. Pero, en otro sentido, es la forma o la especie según la definición (...)

En cuanto a lo que está compuesto de materia y forma, por ejemplo un hombre, eso no es naturaleza, sino «por naturaleza». La forma es más naturaleza que la materia, porque decimos que una cosa es lo que es cuando existe actualmente más que cuando existe en potencia.

Además, un hombre nace de un hombre, pero una cama no nace de una cama; por eso se dice que la naturaleza de una cama no es la configuración, sino la madera, porque si germinase no brotaría una cama, sino madera. Pero aunque la madera sea su naturaleza, también la forma es naturaleza, porque el hombre nace del hombre.

8. Aristóteles, *Física*, 194b-195a

Hechas estas distinciones, tenemos que examinar las causas, cuáles y cuántas son. Puesto que el objeto de esta investigación es el conocer y no creemos conocer algo si antes no hemos establecido en cada caso el «por qué» (lo cual significa captar la causa primera), es evidente que tendremos que examinar cuanto se refiere a la generación y la destrucción y a todo cambio natural, a fin de que, conociendo sus principios, podamos intentar referir a ellos cada una de nuestras investigaciones.

En este sentido se dice que es causa (1) aquel constitutivo interno de lo que algo está hecho, como por ejemplo, el bronce respecto de la estatua o la plata respecto de la copa, y los géneros del bronce o de la plata.

En otro sentido (2) es la forma o el modelo, esto es, la definición de la esencia y sus géneros (como la causa de una octava es la relación del dos al uno, y en general el número), y las partes de la definición.

En otro sentido (3) es el principio primero de donde proviene el cambio o el reposo, como el que quiere algo es causa, como es también causa el padre respecto de su hijo, y en general el que hace algo respecto de lo hecho, y lo que hace cambiar algo respecto de lo cambiado.

Y en otro sentido (4) causa es el fin, esto es, aquello para lo cual es algo, por ejemplo, el pasear respecto de la salud. Pues ¿por qué paseamos? A lo que respondemos: para estar sanos, y al decir esto creemos haber indicado la causa. Y también cualquier cosa que, siendo movida por otra cosa, llega a ser un medio respecto del fin, como el adelgazar, la purgación, los fármacos y los instrumentos quirúrgicos llegan a ser medios con respecto a la salud.

Todas estas cosas son para un fin, y se diferencian entre sí en que unas son actividades y otras instrumentos.

Tales son, pues, los sentidos en que se dice de algo que es causa.

9. Aristóteles, *Física*, 200b-201a

Puesto que la naturaleza es un principio del movimiento y del cambio y nuestro estudio versa sobre la naturaleza, no podemos dejar de investigar qué es el movimiento; porque si ignorásemos lo que es, necesariamente ignoraríamos también lo que es la naturaleza (...) Ahora bien, no hay movimiento fuera de las cosas, pues lo que cambia siempre cambia o sustancialmente o cuantitativamente o cualitativamente o localmente y no hay nada que sea común a tales cambios y no sea un «esto» o una cantidad o una cualidad o alguna de las otras categorías (...) Por tanto, las especies del movimiento y del cambio son tantas como las del ser.

Y puesto que distinguimos en cada género lo actual y lo potencial, el movimiento es la actualidad de lo potencial en cuanto tal; por ejemplo, la actualidad de lo alterable en tanto que alterable es la alteración, la de lo susceptible de aumento y la de su contrario, lo susceptible de disminución –no hay nombre común para ambos– es el aumento y la disminución; la de lo generable y lo destructible es la generación y la destrucción; la de lo desplazable es el desplazamiento (...)

Y como en ocasiones una misma cosa puede estar en potencia y en acto –no a la vez y bajo el mismo respecto, sino como lo caliente en potencia y frío en acto–, se sigue que habrá muchas cosas que actúen y se modifiquen entre sí, pues cada una de ellas será a la vez activa y pasiva. Luego el moviente es también naturalmente movable, ya que cuando mueve será movido. Hay algunos que piensan que todo lo que mueve es movido, pero no es así, como se aclarará más adelante, pues hay algo que mueve y es inmóvil.

10. Aristóteles, *Física*, 258b-260a

Puesto que es preciso que haya siempre movimiento y que no se interrumpa jamás, tiene que haber necesariamente algo eterno que mueva primero, y lo que primero mueva, sea uno o más, tendrá que ser inmóvil. El problema de si cada uno de los movientes inmóviles es eterno no concierne a esta exposición. Pero que tiene que haber necesariamente algo inmóvil y exento de todo cambio, tanto en sentido absoluto como accidental, y que puede mover otras cosas, quedará claro por las siguientes consideraciones (...)

Por lo tanto, si el movimiento es eterno, el primer moviente, si es uno, será también eterno; y si son más de uno, habrá una pluralidad de tales movimientos eternos. Pero hay que pensar que es más bien uno que muchos, o finitos más bien que infinitos. Pues, cuando las consecuencias son las mismas, tenemos que suponer siempre que las causas son finitas más bien que infinitas, puesto que en las cosas naturales lo finito y lo mejor ha de prevalecer, cuando es posible, sobre sus opuestos. Y es suficiente que haya un único moviente, el primero de los inmóviles, que al ser eterno será para todas las demás cosas el principio del movimiento.

Y que el primer moviente tiene que ser uno y eterno resulta evidente por las siguientes consideraciones. Hemos mostrado que es necesario que siempre haya movimiento. Y si siempre lo hay, tendrá que ser también continuo, porque lo que es siempre es continuo, mientras que lo que sólo está en sucesión no es (necesariamente) continuo. Pero, si es continuo, es uno. Y es uno por ser uno el moviente y uno lo movido, ya que si lo que mueve fuese siempre distinto, el movimiento total no sería continuo sino sucesivo.

Por estas razones se puede tener la convicción de que hay algo primeramente inmóvil, y también si se vuelven a examinar los principios de las cosas que mueven. Es evidente que hay algunas cosas que a veces son movidas y a veces están en reposo, y por eso resulta claro que no todas las cosas están en movimiento ni todas están en reposo, ni tampoco algunas siempre en reposo y otras siempre en movimiento; pues las cosas que fluctúan entre ambos y tienen la potencialidad de estar a veces en movimiento y a veces en reposo nos lo prueban. Pero puesto que la existencia de tales cosas es clara para todos, y queremos mostrar también la naturaleza de cada una de las otras dos (esto es, que hay cosas que están siempre inmóviles y otras que siempre están en movimiento), procediendo en esta dirección habiendo establecido que todo lo que está en movimiento es movido por algo, que lo moviente es o inmóvil o movido, y que, si movido, o es movido por sí mismo o siempre por otro, hemos llegado entonces a la conclusión de que el principio del movimiento en las cosas movidas es lo que se mueve a sí mismo y el principio de toda la serie es lo inmóvil. Y la experiencia nos muestra con evidencia que hay cosas que pueden moverse a sí mismas, como los animales y todo el género de las cosas vivientes. Esto ha dado lugar a la opinión de que el movimiento puede generarse en las cosas sin haber existido antes, porque observamos que esto ocurre en esas cosas (pues, al parecer, después de estar inmóviles durante un tiempo, se ponen de nuevo en movimiento). Pero esto hay

que tomarlo en el sentido de que tales cosas sólo se mueven a sí mismas según un movimiento, y que en éste no lo hacen principalmente (...)

Así, después de lo dicho, se ha hecho evidente lo que antes nos ponía en dificultad, a saber, por qué no todas las cosas están en movimiento o en reposo, o por qué algunas no están siempre en movimiento y otras siempre en reposo, sino que algunas a veces están en movimiento y a veces no lo están. La causa se ve ahora con claridad: porque algunas cosas son movidas por un moviente inmóvil eterno y por ello están siempre en movimiento, pero otras son movidas por algo que es movido y que cambia, por lo que también tienen que cambiar. Pero el moviente inmóvil, al permanecer simple, invariante y en lo mismo, moverá con un movimiento único y simple.

11. Aristóteles, *Acerca del alma*, 412a-413a

Quedan explicadas ya las doctrinas transmitidas por nuestros predecesores en torno al alma. Volvamos, pues, de nuevo desde el principio e intentemos definir qué es el alma y cuál podría ser su definición más general.

Solemos decir que uno de los géneros de los entes es la entidad y que ésta puede ser entendida, en primer lugar, como materia —aquello que por sí no es algo determinado—, en segundo lugar, como estructura y forma en virtud de la cual puede decirse ya de la materia que es algo determinado y, en tercer lugar, como el compuesto de una y otra. Por lo demás, la materia es potencia mientras que la forma es entelequia. Ésta, a su vez, puede entenderse de dos maneras, según sea como la ciencia o como el acto de teorizar.

Por otra parte y a lo que parece, entidades son de manera primordial los cuerpos y, entre ellos, los cuerpos naturales; éstos constituyen, en efecto, los principios de todos los demás. Ahora bien, entre los cuerpos naturales los hay que tienen vida y los hay que no la tienen; y solemos llamar vida a la autoalimentación, al crecimiento y al envejecimiento. De donde resulta que todo cuerpo natural que participa de la vida es entidad, pero entidad en el sentido de entidad compuesta. Y puesto que se trata de un cuerpo de tal tipo —a saber, que tiene vida— no es posible que el cuerpo sea alma; y es que el cuerpo no es de las cosas que se dicen de un sujeto, antes al contrario, realiza la función de sujeto y materia. Luego el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Ahora bien, la entidad es entelequia, luego el alma es entelequia de tal cuerpo.

Pero la palabra «entelequia» se entiende de dos maneras: una, en el sentido en que lo es la ciencia, y otra, en el sentido en que lo es el teorizar. Es, pues, evidente que el alma lo es como la ciencia; y es que teniendo alma se puede estar en sueño o en vigilia y la vigilia es análoga al teorizar, mientras que el sueño es análogo a poseer la ciencia y no ejercitarla. Ahora bien, tratándose del mismo sujeto la ciencia es anterior desde el punto de vista de la génesis, luego el alma es la entelequia primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Tal es el caso de un organismo (...)

Por tanto, si cabe enunciar algo en general acerca de toda clase de alma, habría que decir que es la entelequia primera de un cuerpo natural organizado. De ahí que no quepa preguntarse si el alma y el cuerpo son una única realidad, como no cabe hacer tal pregunta acerca de la cera y la figura y, en general, acerca de la materia de cada cosa y aquello de que es materia. Pues si bien las palabras «uno» y «ser» tienen múltiples acepciones, la entelequia lo es en su sentido más primordial.

Queda expuesto, por tanto, de manera general qué es el alma, a saber, la entidad definitoria, esto es, la esencia de tal tipo de cuerpo. Supongamos que un instrumento cualquiera –por ejemplo, un hacha– fuera un cuerpo natural: en tal caso el «ser hacha» sería su entidad y, por tanto, su alma, y quitada ésta no sería ya un hacha a no ser de palabra. Al margen de nuestra suposición es realmente, sin embargo, un hacha: es que el alma no es esencia y definición de un cuerpo de este tipo, sino de un cuerpo natural de tal cualidad que posee en sí mismo el principio del movimiento y del reposo.

Pero es necesario también considerar, en relación con las distintas partes del cuerpo, lo que acabamos de decir. En efecto, si el ojo fuera un animal, su alma sería la vista. Ésta es, desde luego, la entidad definitoria del ojo. El ojo, por su parte, es la materia de la vista, de manera que, quitada ésta, aquél no sería en absoluto un ojo a no ser de palabra, como es el caso de un ojo esculpido en piedra o pintado (...). Lo que está en potencia de vivir no es el cuerpo que ha echado fuera el alma, sino aquel que la posee (...). El cuerpo, a su vez, es lo que está en potencia.

12. Aristóteles, *Acerca del alma*, 418a

Si pasamos ahora a estudiar cada uno de los sentidos, será preciso comenzar hablando acerca de los objetos sensibles. «Sensible» se dice de tres clases de objetos, dos de los cuales diremos que son sensibles por sí, mientras que el tercero lo es por accidente. De los dos primeros, a su vez, uno es propio de cada sensación y el otro es común a todas. Llamo, por lo demás, «propio» a aquel

objeto que no puede ser percibido por ninguna otra sensación y en torno al cual no es posible sufrir error, por ejemplo, la visión del color, la audición del sonido y la gustación del sabor. El tacto, por su parte, abarca múltiples cualidades diferentes. En cualquier caso, cada sentido discierne acerca de este tipo de sensibles y no sufre error sobre si se trata de un color o de un sonido, si bien puede equivocarse acerca de qué es o dónde está el objeto coloreado, qué es o dónde está el objeto sonoro. Tales cualidades, por tanto, se dice que son propias de cada sentido mientras se dice que son comunes el movimiento, la inmovilidad, el número, la figura y el tamaño, ya que éstas no son propias de ninguna sensación en particular, sino comunes a todas. El movimiento, en efecto, es perceptible tanto por el tacto como por la vista (...) Por último y en relación con los sensibles por sí, los sensibles por excelencia son los sensibles propios ya que en función de ellos está naturalmente constituida la entidad de cada sentido. En relación con todos los sentidos en general ha de entenderse que sentido es la facultad capaz de recibir las formas sensibles sin la materia al modo en que la cera recibe la marca del anillo sin el hierro ni el oro: y es que recibe la marca de oro o de bronce pero no en tanto que es de oro o de bronce. A su vez y de manera similar, el sentido sufre también el influjo de cualquier realidad individual que tenga color, sabor o sonido, pero no en tanto que se trata de una realidad individual, sino en tanto que es de tal cualidad y en cuanto a su forma. El órgano primario es, por su parte, aquel en el cual reside semejante potencia (...)

A partir de estas explicaciones queda claro además por qué los excesos de los sensibles destruyen los órganos de la sensación: en efecto, si el movimiento del órgano resulta demasiado fuerte, desaparece la proporción idónea -y esto es el sentido- al igual que desaparecen la armonía y el tono si se pulsán violentamente las cuerdas.

13. Aristóteles, *Acerca del alma*, 424a

En relación con todos los sentidos en general ha de entenderse que sentido es la facultad capaz de recibir las formas sensibles sin la materia al modo en que la cera recibe la marca del anillo sin el hierro ni el oro: y es que recibe la marca de oro o de bronce pero no en tanto que es de oro o de bronce. A su vez y de manera similar, el sentido sufre también el influjo de cualquier realidad individual que tenga color, sabor o sonido, pero no en tanto que se trata de una realidad individual, sino en tanto que es de tal cualidad y en cuanto a su forma. El órgano primario es, por su parte, aquel en el cual reside semejante potencia (...)

A partir de estas explicaciones queda claro además por qué los excesos de los sensibles destruyen los órganos de la sensación: en efecto, si el movimiento del órgano resulta demasiado fuerte, desaparece la proporción idónea –y esto es el sentido– al igual que desaparecen la armonía y el tono si se pulsan violentamente las cuerdas.

14. Aristóteles, *Acerca del alma*, 425b-426a

El acto de lo sensible y el del sentido son uno y el mismo, si bien su esencia no es la misma. Me refiero, por ejemplo, al sonido en acto y al oído en acto: cabe, desde luego, que alguien, teniendo oído, no esté oyendo, así como no siempre está sonando lo que es sonoro; no obstante, cuando lo que puede oír está en acto y lo que puede sonar suena, se producen conjuntamente el oído en acto y el sonido en acto: cabría llamarlos respectivamente audición a aquél y «sonación» a éste. Y puesto que el movimiento, la acción y la pasión se dan en aquello que es actualizado, tanto el sonido como el oído en acto han de darse necesariamente en el oído en potencia, ya que el acto del agente y motor tiene lugar en el paciente –de ahí que sea necesario que lo que mueve sea a su vez movido–. El acto de lo que puede sonar es, por tanto, sonido o «sonación» y el de lo que puede oír es oído o audición. Doble es, pues, el significado de oído y doble el de sonido. La misma explicación es válida también para el resto de los sentidos y sensibles. Y así como la acción y la pasión se dan en el paciente y no en el agente, así también el acto de lo sensible y el de la facultad sensitiva tienen lugar en la facultad sensitiva.

15. Aristóteles, *Acerca del alma*, 429a-430a

Por lo que se refiere a aquella parte del alma con la que ésta conoce y piensa –ya se trate de algo separable, ya se trate de algo no separable en cuanto a la magnitud, pero sí en cuanto a la definición– ha de examinarse cuál es la característica diferencial y cómo se lleva a cabo la actividad de inteligir. Ahora bien, si el inteligir constituye una operación semejante a la sensación, consistirá en padecer cierto influjo bajo la acción de lo inteligible o bien en algún otro proceso similar. Por consiguiente, el intelecto– siendo impassible– ha de ser capaz de recibir la forma, es decir, ha de ser en potencia tal como la forma pero sin ser ella misma y será respecto de lo inteligible algo análogo a lo que es la facultad sensitiva respecto de lo sensible. Por consiguiente y puesto que intelige todas las cosas, necesariamente ha de ser sin mezcla –como dice Anaxágoras– para que pueda dominar o, lo que es lo mismo, conocer, ya que lo que exhibe su propia

forma obstaculiza e interfiere a la ajena (...) Así pues, el denominado intelecto del alma –me refiero al intelecto con el que el alma razona y enjuicia– no es en acto ninguno de los entes antes de inteligir (...) Por lo tanto, dicen bien los que dicen que el alma es el lugar de las formas, si exceptuamos que no lo es toda ella, sino sólo la intelectiva y que no es las formas en acto, sino en potencia (...) Digamos en general que el intelecto es separable en la misma medida en que los objetos son separables de la materia (...)

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 excelente 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 entienda 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 entiende.

16. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1094a-b

Todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por esto se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden (...) Pero como hay muchas acciones, artes y ciencias, muchos son también los fines; en efecto, el fin de la medicina es la salud; el de la construcción naval, el navío; el de la estrategia, la victoria; el de la economía, la riqueza (...)

Si, pues, de las cosas que hacemos hay algún fin que queramos por sí mismo, y las demás cosas por causa de él, y lo que elegimos no está determinado por

otra cosa –pues así el proceso seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano–, es evidente que este fin será lo bueno y lo mejor (...)

Aunque sea el mismo el bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades.

A esto, pues, tiende nuestra investigación, que es una cierta disciplina política.

17. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1102a-11103b

Puesto que la felicidad es una actividad del alma de acuerdo con la virtud perfecta, debemos ocuparnos de la virtud, pues tal vez investigaremos mejor lo referente a la felicidad. Y parece también que el verdadero político se esfuerza en ocuparse, sobre todo, de la virtud, pues quiere hacer a los ciudadanos buenos y sumisos a las leyes (...) Llamamos virtud humana no a la del cuerpo, sino a la del alma; y decimos que la felicidad es una actividad del alma. Y si esto es así, es evidente que el político debe conocer, en cierto modo, los atributos del alma, como el doctor que cura los ojos debe conocer también todo el cuerpo, y tanto más cuanto que la política es más estimable y mejor que la medicina (...) Algunos puntos acerca del alma han sido también suficientemente estudiados en los tratados exotéricos, y hay que servirse de ellos; por ejemplo, que una parte del alma es irracional y la otra tiene razón (...) De lo irracional, una parte parece común y vegetativa, es decir, la causa de la nutrición y el crecimiento; pues esta facultad del alma puede admitirse en todos los seres que se nutren y en los embriones, y ésta misma también en los organismos perfectos, pues es más razonable que admitir cualquier otra. Es evidente, pues, que su virtud es común y no humana; parece, en efecto, que en los sueños actúa principalmente esta parte y esta facultad, y el bueno y el malo no se distinguen durante el sueño. Por eso, se dice que los felices y los desgraciados no se diferencian durante media vida (...) Así también lo irracional parece ser doble, pues lo vegetativo no participa en absoluto de la razón, mientras que lo apetitivo, y en general lo desiderativo, participa de algún modo, en cuanto que la escucha y obedece (...)

Existen, pues, dos clases de virtud, la dianoética y la ética. La dianoética se origina y crece principalmente por la enseñanza, y por ello requiere experiencia y tiempo; la ética, en cambio, procede de la costumbre, como lo indica el nombre que varía ligeramente del de «costumbre». De este hecho resulta claro

que ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza, puesto que ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por costumbre. Así la piedra que se mueve por naturaleza hacia abajo, no podría ser acostumbrada a moverse hacia arriba, aunque se intentara acostumbrarla lanzándola hacia arriba innumerables veces; ni el fuego, hacia abajo; ni ninguna otra cosa, de cierta naturaleza, podría acostumbrarse a ser de otra manera (...) Y éste es el caso de las demás artes, pues lo que hay que hacer después de haber aprendido, lo aprendemos haciéndolo. Así nos hacemos constructores construyendo casas, y citaristas tocando la cítara. De un modo semejante, practicando la justicia nos hacemos justos; practicando la moderación, moderados, y practicando la virilidad, viriles (...)

En una palabra, los modos de ser surgen de las operaciones semejantes. De ahí la necesidad de efectuar cierta clase de actividades, pues los modos de ser siguen las correspondientes diferencias en estas actividades. Así, el adquirir un modo de ser de tal o cual manera desde la juventud tiene no poca importancia, sino muchísima, o mejor, total.

18. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1106a-1107a

Mas no sólo hemos de decir que la virtud es un modo de ser, sino además de qué clase. Se ha de notar, pues, que toda virtud lleva a término la buena disposición de aquello de lo cual es virtud y hace que realice bien su función; por ejemplo, la virtud del ojo hace bueno el ojo y su función (pues vemos bien por la virtud del ojo); igualmente, la virtud del caballo hace bueno el caballo y útil para correr, para llevar el jinete y para hacer frente a los enemigos. Si esto es así en todos los casos, la virtud del hombre será también el modo de ser por el cual el hombre se hace bueno y por el cual realiza bien su función propia. Cómo esto es así, se ha dicho ya; pero se hará más evidente, si consideramos cuál es la naturaleza de la virtud. En todo lo continuo y divisible es posible tomar una cantidad mayor, o menor, o igual, y esto, o bien con relación a la cosa misma, o a nosotros; y lo igual es un término medio entre el exceso y el defecto. Llamo término medio de una cosa al que dista lo mismo de ambos extremos, y éste es uno y el mismo para todos; y en relación con nosotros, al que ni excede ni se queda corto, y éste no es ni uno ni el mismo para todos. (...) Así pues, todo conocedor evita el exceso y el defecto, y busca el término medio y lo prefiere; pero no el término medio de la cosa, sino el relativo a nosotros (...) Es, por tanto, la virtud un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros,

determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente. Es un medio entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, y también por no alcanzar, en un caso, y sobrepasar, en otro, lo necesario en las pasiones y acciones, mientras que la virtud encuentra y elige el término medio. Por eso, de acuerdo con su entidad y con la definición que establece su esencia, la virtud es un término medio, pero, con respecto a lo mejor y al bien, es un extremo.

19. Aristóteles, *Política*, 1278b-1279a

Un régimen político es una ordenación de las diversas magistraturas de la ciudad y especialmente de la que tiene el poder soberano. Y en todas partes es soberano el gobierno de la ciudad, y ese gobierno es el régimen. Digo, por ejemplo, que en las democracias es soberano el pueblo, y, por el contrario, en las oligarquías la minoría. Y así afirmamos que su régimen es distinto, y aplicaremos ese mismo argumento respecto de los demás.

Hay que establecer primero con qué fin está constituida la ciudad, y cuántas son las formas de gobierno relativas al hombre y a la comunidad de vida. Se ha dicho en las primeras exposiciones, en las que se ha definido la administración doméstica y la autoridad del amo, que el hombre es por naturaleza un animal político, y, por eso, aun sin tener necesidad de ayuda recíproca, los hombres tienden a la convivencia. No obstante, también la utilidad común los une, en la medida en que a cada uno le impulsa. Pero también se reúnen por el mero vivir, y constituyen la comunidad política. Pues quizá en el mero hecho de vivir hay una cierta parte del bien, si en la vida no predominan en exceso las penalidades. Es evidente que la mayoría de los hombres soportan muchos sufrimientos por su vivo deseo de vivir, como si en el vivir hubiera una cierta felicidad y dulzura natural.

Pero también es fácil distinguir las clases de autoridad de las que hablamos. De hecho, en los tratados exotéricos hemos dado a menudo precisiones de ellas. La autoridad del amo, aunque haya en verdad un mismo interés para el esclavo por naturaleza y para el amo por naturaleza, sin embargo no menos se ejerce atendiendo a la conveniencia del amo, y sólo accidentalmente a la del esclavo, pues si el esclavo parece no puede subsistir la autoridad del amo.

El gobierno de los hijos, de la mujer y de toda la casa, que llamamos administración doméstica, o se ejerce en interés de los gobernados o por algún bien común a ambas partes, pero esencialmente en interés de los gobernados, como vemos también en las demás artes, por ejemplo, en la medicina y en la gimnasia, aunque accidentalmente sea en provecho de los que las ejercen, pues nada impi-

de que el maestro de gimnasia sea a veces también uno de los que la practican, así como el piloto es siempre uno de los navegantes (...)

Es evidente, pues, que todos los regímenes que tienen como objetivo el bien común son rectos, según la justicia absoluta; en cambio, cuantos atienden sólo al interés personal de los gobernantes, son defectuosos y todos ellos desviaciones de los regímenes rectos, pues son despóticos y la ciudad es una comunidad de hombres libres.

Una vez hechas estas precisiones, hay que examinar a continuación cuántas en número y cuáles son las formas de gobierno; y en primer lugar las rectas, pues, definidas éstas, resultarán claras las desviaciones.

Puesto que régimen y gobierno significan lo mismo, y gobierno es el elemento soberano de las ciudades, necesariamente será soberano o uno solo, o pocos, o la mayoría; cuando el uno o la minoría o la mayoría gobiernan atendiendo al interés común, esos regímenes serán necesariamente rectos; pero los que ejercen el mando atendiendo al interés particular del uno o de la minoría o de la masa son desviaciones; porque, o no se debe llamar ciudadanos a los que participan en el gobierno, o deben participar en las ventajas de la comunidad.

De los gobiernos unipersonales solemos llamar monarquía a la que mira al interés común; aristocracia al gobierno de unos pocos, pero más de uno, bien porque gobiernan los mejores, o bien porque se propone lo mejor para la ciudad y para los que pertenecen a ella. Cuando la mayor parte es la que gobierna atendiendo al interés común recibe el nombre común a todos los regímenes: república. Y es así con razón, pues uno solo o unos pocos pueden distinguirse por su excelencia; pero un número mayor es ya difícil que alcance la perfección en toda clase de virtud, pero puede destacar especialmente en la virtud guerrera, pues ésta se da en la masa. Por ello precisamente en este régimen la clase combatiente tiene el poder supremo y participan en él los que poseen las armas.

Las desviaciones de los regímenes mencionados son: la tiranía de la monarquía, la oligarquía de la aristocracia y la democracia de la república. La tiranía es una monarquía que atiende al interés del monarca, la oligarquía al interés de los ricos y la democracia al interés de los pobres; pero ninguno de ellos atiende al provecho de la comunidad.

20. Aristóteles, *Política*, 1253a

La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no

hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad.

Por naturaleza, pues, la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte. En efecto, destruido el todo, ya no habrá ni pie ni mano, a no ser con nombre equívoco, como se puede decir una mano de piedra: pues tal será una mano muerta.

Todas las cosas se definen por su función y por sus facultades, de suerte que cuando éstas ya no son tales no se puede decir que las cosas son las mismas, sino del mismo nombre. Así pues, es evidente que la ciudad es por naturaleza y es anterior al individuo; porque si cada uno por separado no se basta a sí mismo, se encontrará de manera semejante a las demás partes en relación con el todo. Y el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios.

En todos existe por naturaleza la tendencia hacia tal comunidad, pero el primero que la estableció fue causante de los mayores beneficios. Pues así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, así también, apartado de la ley y de la justicia, es el peor de todos.

La injusticia más insoportable es la que posee armas, y el hombre está naturalmente provisto de armas al servicio de la sensatez y de la virtud, pero puede utilizarlas para las cosas más opuestas. Por eso, sin virtud, es el ser más impío y feroz y el peor en su lascivia y ferocidad. La justicia, en cambio, es un valor cívico, pues la justicia es el orden de la comunidad civil y la virtud de la justicia es el discernimiento de lo justo.

21. Aristóteles, *Retórica*, 1355b-1356a

Sea retórica la facultad de considerar en cada caso lo que cabe para persuadir. Pues esto no es la obra de ningún otro arte, ya que cada una de las demás es de enseñanza y de persuasión sobre su objeto, como la medicina acerca de las cosas sanas y las enfermizas, y la geometría sobre las propiedades de las magnitudes, y la aritmética sobre el número, y de modo semejante las restantes artes y ciencias;

mas la retórica sobre cualquier cosa dada, por así decirlo, parece que es capaz de considerar los medios persuasivos, y por eso decimos que no tiene su artificio acerca de ningún género específico.

De los argumentos retóricos unos son sin arte y otros propios del arte. Llamamos sin arte a los que no son logrados por nosotros, sino que preexisten, como los testigos, confesiones en tormento, documentos y los semejantes; objeto del arte, los que mediante el método y por nosotros pueden ser dispuestos, de manera que es preciso de aquéllos servirse, éstos inventarlos.

De los argumentos suministrados mediante el discurso hay tres especies, pues unos residen en el carácter del que habla, otros en poner en cierta disposición al oyente, otros en el mismo discurso, por lo que demuestra o parece demostrar.

Por el carácter, cuando el discurso se dice de tal manera que hace digno de fe al que lo dice, pues a las personas decentes las creemos más y antes, y sobre cualquier cuestión, en general, y en las que no hay seguridad sino duda también por completo. También esto es preciso que ocurra por el discurso, mas no por tener los oyentes prejuzgada la calidad del que habla; porque no hay, según algunos de los tratadistas señalan, que considerar en el arte la probidad del que habla como sin importancia para la persuasión, sino que casi puede decirse que el carácter lleva consigo la prueba principal.

Por los oyentes, cuando son arrastrados a una pasión por el discurso, pues no concedemos igual nuestra opinión con pena que con alegría, ni con amor que con odio; respecto de sólo lo cual decimos que intentan ocuparse los tratadistas actuales. Acerca de estas cosas ya haremos exposición particular cuando tratemos de las pasiones.

Por los discursos creen cuando mostremos la verdad o lo que verdad parece según lo persuadible en cada caso particular.

22. Aristóteles, *Poética*, 1449b-1450a

Del arte de imitar en hexámetros y de la comedia hablaremos después. Tratemos ahora de la tragedia, recogiendo la definición de su esencia que resulta de lo que hemos dicho.

Es, pues, la tragedia imitación de una acción esforzada y completa, de cierta amplitud, en lenguaje sazonado, separada cada una de las especies [de aderezos] en las distintas partes, actuando los personajes y no mediante relato, y que mediante compasión y temor lleva a cabo la purgación de tales afecciones. Entiendo por «lenguaje sazonado» el que tiene ritmo, armonía y canto, y por

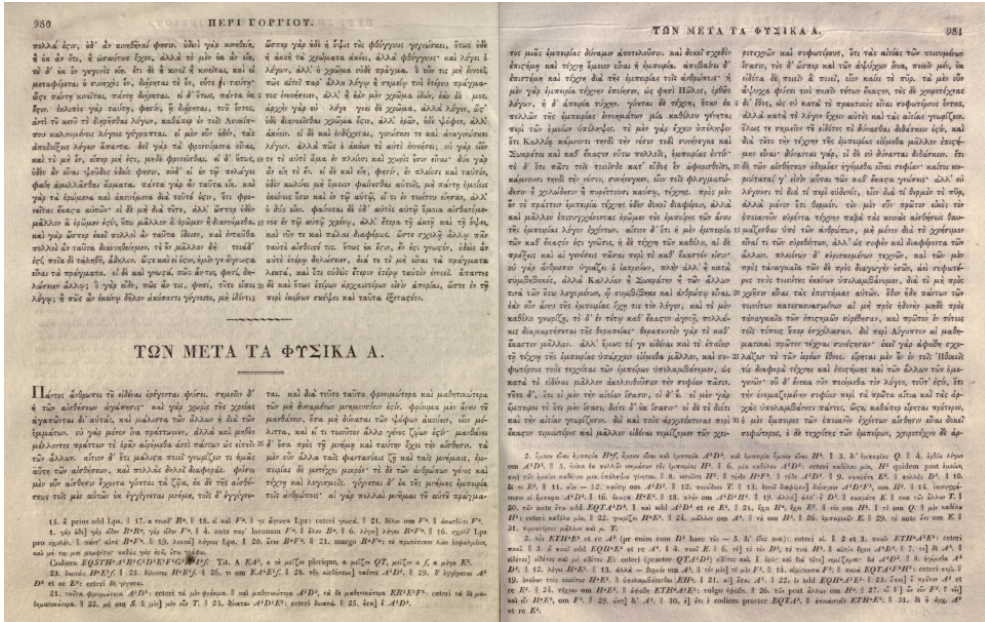
«con las especies [de aderezos] separadamente», el hecho de que algunas partes se realizan sólo mediante versos, y otras, en cambio, mediante el canto.

Y, puesto que hacen la imitación actuando, en primer lugar necesariamente será una parte de la tragedia la decoración del espectáculo, y después, la melopeya y la elocución, pues con estos medios hacen la imitación. Llamo «elocución» a la composición misma de los versos, y «melopeya», a lo que tiene un sentido totalmente claro. Y, puesto que es imitación de una acción, y ésta supone algunos que actúan, que necesariamente serán tales o cuales por el carácter y el pensamiento (por éstos, en efecto, decimos también que las acciones son tales o cuales), dos son las causas naturales de las acciones: el pensamiento y el carácter, y a consecuencia de éstas tienen éxito o fracasan todos no. Pero la imitación de la acción es la fábula, pues llamo aquí fábula a la composición de los hechos, y caracteres, a aquello según lo cual decimos que los que actúan son tales o cuales, y pensamiento, a todo aquello en que, al hablar, manifiestan algo o bien declaran su parecer.

Necesariamente, pues, las partes de toda tragedia son seis, y de ellas recibe su calidad la tragedia; y son: la fábula, los caracteres, la elocución, el pensamiento, el espectáculo y la melopeya. En efecto, los medios con que imitan son dos partes; el modo de imitar, una; las cosas que imitan, tres, y, fuera de éstas, ninguna. De estos elementos esenciales se sirven, por decirlo así, (todos), pues toda tragedia tiene espectáculo, carácter, fábula, elocución, canto y pensamiento.

El más importante de estos elementos es la estructuración de los hechos; porque la tragedia es imitación, no de personas, sino de una acción y de una vida, y la felicidad y la infelicidad están en la acción, y el fin es una acción, no una cualidad.

Y los personajes son tales o cuales según el carácter; pero, según las acciones, felices o lo contrario. Así, pues, no actúan para imitar los caracteres, sino que revisten los caracteres a causa de las acciones. De suerte que los hechos y la fábula son el fin de la tragedia, y el fin es lo principal en todo.



Comienzo de la *Metafisica* de Aristóteles, en la edición canónica de Immanuel Bekker, de 1831³.

COMENTARIO DE TEXTO

Aristóteles, *Metafisica*, 980a-981b

Todos los hombres desean por naturaleza saber. Así lo indica el amor a los sentidos; pues, al margen de su utilidad, son amados a causa de sí mismos, y el que más de todos, es el de la vista. En efecto, no sólo para obrar, sino también cuando no pensamos hacer nada, preferimos la vista, por decirlo así, a todos los otros. Y la causa de esto es, que los sentidos, éste es el que nos hace conocer más, y nos muestra muchas diferencias.

³ El documento completo puede encontrarse en <https://archive.org/details/aristotelisopera02arisrich>

Por naturaleza, los animales nacen dotados de sensación; pero ésta no engendra en algunos la memoria, mientras que en otros sí. (...)

Los demás animales viven con imágenes y recuerdos, y participan poco de la experiencia. Pero el género humano dispone del arte y del razonamiento. Y del recuerdo nace para los hombres la experiencia, pues muchos recuerdos de la misma cosa llegan a constituir una experiencia. Y la experiencia parece, en cierto modo, semejante a la ciencia y al arte, pero la ciencia y el arte llegan a los hombres a través de la experiencia. Pues la experiencia hizo el arte, como dice Polo, y la inexperiencia el azar. Nace el arte cuando de muchas observaciones experimentales surge una noción universal sobre los casos semejantes. (...)

Pues bien, para la vida práctica, la experiencia no parece ser en nada inferior al arte, sino que incluso tienen más éxito los expertos que los que, sin experiencia, poseen el conocimiento teórico. Y esto se debe a que la experiencia es el conocimiento de las cosas singulares, y el arte, de las universales; y todas las acciones y generaciones se refieren a lo singular. (...)

Creemos, sin embargo, que el saber y el entender pertenecen más al arte que a la experiencia, y consideramos más sabios a los conocedores del arte que a los expertos, pensando que la sabiduría corresponde en todos al saber. Y esto, porque unos saben la causa, y los otros no. Pues los expertos saben el qué, pero no el porqué. Aquéllos, en cambio, conocen el porqué y la causa.

El inicio de la *Metafísica* aristotélica es, sin duda, uno de los pasajes más conocidos, no solo de su obra, sino del conjunto de la Historia de la Filosofía. A través del análisis de estas primeras líneas podemos comprender su concepción de la filosofía y del conocimiento, ciertas nociones sobre su concepción antropológica y su valoración de los filósofos anteriores.

Es bien sabido que Aristóteles utiliza a menudo la expresión filosofía primera (*πρώτη φιλοσοφία*) para referirse a eso que nosotros denominamos metafísica, que él definirá poco más adelante como la ciencia de las primeras causas y los primeros principios. Se trata, por lo tanto, del saber más fundamental, que junto a la Física y la Matemática conformarán el conjunto de las ciencias teóricas o teoréticas, es decir, aquellas cuyo fin no es un objeto externo (como en el caso de las productivas) ni la propia acción humana (como en las prácticas), sino el saber mismo.

En esta famosa primera línea, el filósofo alude a esa aspiración innata del ser humano por buscar el conocimiento, más allá o al margen de los objetivos concretos de nuestra vida cotidiana o de los usos particulares que damos a los muy diversos

conocimientos que lleguemos a poseer. El saber, aunque circunstancialmente puede utilizarse como un medio o una herramienta para alguna otra cosa, es un fin en sí mismo, algo que buscamos con absoluta independencia por constituir algo sumamente valioso. Empleando la clásica analogía filosófica, tantas veces empleada por Platón, Aristóteles equipara el saber racional al conocimiento que nos proporciona la vista. Constituye, sin duda, un ejemplo paradigmático de instrumento útil que nos permite orientarnos o percibir peligros y que, como se señala, nos presenta múltiples diferencias, signo inequívoco de la capacidad intelectual humana, que destaca por su facultad de separar, clasificar y definir. Pero, al margen de sus muy diversas funciones, la vista es algo que deseamos por sí mismo, aun cuando aquello que contemplamos en un momento particular no vaya a ser de ninguna utilidad concreta.

Como explicará unas líneas más adelante, es precisamente el rasgo más destacable de la filosofía y nos permite explicar su origen. Cuando se han satisfecho las necesidades más urgentes y se dispone de un cierto tiempo de ocio, puede darse rienda suelta a esa aspiración natural, no cultural ni aprendida, que es la búsqueda del saber. Aquí Aristóteles parece repetir algunas de las ideas que conformaban el *Protréptico*, su exhortación juvenil a la filosofía, también en consonancia con numerosos pasajes del libro X de la *Ética nicomáquea*, donde señala que la vida contemplativa es una aspiración fundamental del ser humano y que constituye la actividad más libre, más propia y más placentera.

Precisamente, en este fragmento, Aristóteles se refiere a las facultades cognoscitivas de los animales para señalar la diferencia con respecto a la racionalidad humana. Establece así una escala que resulta muy útil para comprender ideas básicas de carácter antropológico y epistemológico que desarrollará en otros textos, especialmente en el tratado *Acerca del alma*. Según nos dice, a pesar de la enorme diversidad del mundo animal, todos ellos están dotados de cierta capacidad de percepción de su entorno, pues todo poseen, al menos, el sentido del tacto. Como se sabe, en aquel tratado explica la sensación sirviéndose de sus categorías de acto y potencia, entendiéndola como una modificación en el sujeto mediante la cual se identifica con el objeto.

Algunos animales, por otra parte, son capaces de almacenar esas sensaciones gracias a la facultad de la memoria. Y la capacidad de articular esos recuerdos almacenados, de manera que puedan ser utilizados en otros contextos o momentos es lo que Aristóteles denomina experiencia (ἐμπειρία). Es evidente que las personas de mayor edad poseen más experiencia que los jóvenes, motivo por el cual pueden parecer más sabias. Sin embargo, estos pasajes nos permiten comprender que, para el estagirita, la sabiduría, el conocimiento en sentido estricto, va más allá de la experiencia, ya

que esta versa acerca de los hechos, de lo particular. No obstante, él es plenamente consciente de que la experiencia puede parecer en muchos contextos sabiduría, si un individuo es sagaz y sabe utilizarla correctamente. La idea es muy semejante a la que encontramos en diálogos platónicos, especialmente el *Gorgias*, a propósito de la retórica, que se basa en la atención al auditorio, la repetición de experiencias, para conseguir adecuar el discurso a los propósitos de cada caso. Se basa, así pues, en la experiencia, en el método de ensayo y error, pero carece de verdadero conocimiento del objeto sobre el que versa. Así, un sofista cree poder persuadir acerca de cuestiones médicas a cualquiera, sin necesidad de poseer conocimientos médicos precisos.

Este es justamente el ejemplo empleado por Aristóteles en estas páginas. Cuando un remedio ha servido, en varias ocasiones, para curar una dolencia particular, adquirimos experiencia, siendo muy posible que esa misma práctica funcione en contextos diferentes y permitiéndonos pasar por médicos reputados. Sin embargo, la medicina pertenece a un ámbito del conocimiento superior, que no versa sobre los hechos y lo particular, sino sobre la universal y las causas. No estamos ya en el ámbito del «qué», sino del «por qué». Y como la medicina es un conocimiento de carácter universal cuyo objetivo es la producción de algo (en este caso, la salud), se incluye en la categoría de arte o técnica (τέχνη), al igual que la arquitectura o la zapatería. La diferencia entre el que cura por experiencia y médico es que el primero conoce los hechos y el segundo las causas: no sólo sabe que algo cura, sino por qué cura, posee un saber de carácter universal que, por lo tanto, incluye todos los casos de un mismo tipo.

Es interesante destacar que se trata de grados de conocimiento sucesivos y que, como se indica en el texto con claridad, es imposible alcanzar los superiores si no se poseen los inferiores. Sin experiencia es imposible el arte, lo cual no quiere decir que sean semejantes, pues el arte y la ciencia son superiores y pertenecen a una categoría diferente que los tres grados inferiores, que los animales pueden alcanzar, aunque carezcan de la posibilidad de alcanzar lo universal. Esto requiere de un tipo de alma, no solo vegetativa y sensitiva, sino también racional, que para el filósofo es propiedad exclusiva del ser humano.

Resta por comentar algo acerca de la ciencia (ἐπιστήμη), un concepto de clara herencia platónica, que Aristóteles también describe como un conocimiento universal y de causas. Y en esta metafísica o filosofía primera se va a interesar, como es habitual, por la descripción y clasificación de esas ciencias y causas, pero especialmente por las que son más primarias y más fundamentales. Por un lado, una de las teorías más conocidas del estagirita es la que se refiere a los cuatro tipos de causa, ya que preguntar por el porqué de algo requiere una respuesta más compleja de lo que solemos

pensar. De este modo, hay que distinguir entre la material (el sustrato, aquello de lo que algo está hecho), la formal (que es su esencia, aquello que le hace ser lo que es), la eficiente (el principio de movimiento, el que origina), y la final (el objetivo o propósito). Pero, como decimos, la filosofía primera, como indica su propio nombre, se ocupa de “*las primeras causas y los primeros principios*” (981b).

Se trata, en definitiva, de aquello que buscaron ya los primeros filósofos, motivo por el cual Aristóteles, en otra de sus prácticas habituales, repasa al comienzo de su obra las opiniones más importantes acerca del asunto que trata, para iniciar después tanto su valoración acerca de las mismas como la exposición de sus propias teorías. Y como esta filosofía o ciencia primera no es otra cosa que la búsqueda de la sabiduría, también es pertinente la consideración de las características de aquellos que generalmente son considerados sabios. Entre ellas cabe destacar que la opinión general entiende por sabio al que lo sabe todo, en la medida de lo posible, al que sabe lo más difícil, es decir, lo que está más alejado de las sensaciones, al que sabe con más precisión y al que mejor sabe enseñar. Por eso la sabiduría se vincula al arte, y mucho más a la ciencia, que no a la experiencia.

Para concluir, cabe destacar que este es uno de los fragmentos más representativos de la obra de Aristóteles, tanto por dar comienzo a sus importantes investigaciones sobre las causas, la sustancia, el ser en cuanto ser y la causa primera de todo movimiento, el motor inmóvil, como por expresar de manera clara y sucinta su concepción de la filosofía, así como su manera de proceder para alcanzar y expresar sus conocimientos.



Más allá de culturas, experiencias o circunstancias, existe en el ser humano una aspiración al saber, y no sólo para servirnos de él sino, como ya se ha dicho, porque se considera algo valioso, un fin en sí mismo. Los primeros filósofos no buscaron el ἀρχή, la causa fundamental o el sustrato de todo cuanto vemos para aplicar ese saber, sino que tan solo buscaban satisfacer esa curiosidad natural inherente a todo ser racional.

Busto de Aristóteles. Copia romana de un original griego, realizado por Lisipo en el 330 a.C. Se encuentra en el Museo nazionale romano di palazzo Altemps.

DEFINICIONES DE TÉRMINOS

οὐσία (*ousía*)

Aunque en algunas traducciones se opta por el término “entidad”, tradicionalmente se corresponde con “sustancia”. Una definición clásica es la que encontramos en *Categorías*, 2a, donde se afirma que οὐσία es aquello que no está en un sujeto ni se predica de un sujeto, como, por ejemplo, un hombre o un caballo, que son objeto de predicación. De acuerdo con ese pasaje, eso sería la sustancia primera (πρώτη οὐσία), mientras la segunda lo sería el género (hombre) y la especie (animal).

Otro lugar de referencia ineludible es el libro VII de la *Metafísica*. Después de la sutil distinción de los sentidos del ser, se concluye que el primero y más fundamental es precisamente la sustancia o entidad. Pero, como se observa, el concepto de οὐσία también posee sentidos diversos, ya que se dice tanto del sustrato material, como de la forma o esencia y del conjunto de ambas (1029a). La materia, en efecto, es sujeto y entidad en cierto sentido, pero no es capaz de existencia separada (τὸ χωριστὸν) ni es algo determinado (τὸ τόδε τι). En cambio, la forma es causa y principio del conjunto que forman, es una unidad, no un mero agregado de partes y además es acto o está en acto.

De acuerdo con estos requisitos, se plantea la posibilidad de que la sustancia sea la esencia (τὸ τί ἦν εἶναι, literalmente “el qué es ser”, es decir, aquello que entra en la definición, como cuando preguntamos “¿qué es ser hombre?”), lo universal (το καθόλου), el género (τὸ γένος) o el sujeto (τὸ ὑποκείμενον). Pero el universal no es algo determinado, por lo que se descarta esa posibilidad. La materia es sujeto o sustrato, siendo así sustancia sólo en un sentido restringido. Con más propiedad se dice del conjunto de materia y forma, y, por excelencia, de la forma misma.

Pero no solamente se ha de decir qué es, sino discernir y clasificar los tipos de sustancias o entidades. Y Aristóteles distingue las sensibles y cambiantes de las suprasensibles e inmóviles (1069a). Las primeras, a su vez, se diferencian en cuanto a su corruptibilidad e incorruptibilidad, de acuerdo con la frontera establecida entre lo sublunar y lo supralunar.

κίνησις (*kínēsis*)

Traducido habitualmente como movimiento, se asemeja en mayor medida a nuestro concepto de cambio. Constituye uno de los conceptos fundamentales de la filosofía griega, implicado ya en las teorías de los milesios, cobró especial relevancia tras ser negado por Parménides y restaurado, en cierta medida, por los pluralistas.

Platón lo asocia generalmente al ámbito de lo corpóreo y también al alma, que es la fuente originaria del movimiento.

Fue Aristóteles, sin embargo, quien más profundizó en su tratamiento, que es tarea esencial de toda investigación física (*Física*, 200b). El estagirita explica el término empleando sus categorías de acto y potencia. La definición clásica establece que es la actualidad de lo potencial en cuanto tal (*Física*, 201a), el tránsito desde la potencialidad de una sustancia a su actualización. Es inherente a toda la naturaleza, en la medida en que la materia es potencialidad, por lo que sólo la sustancia suprasensible, acto puro, será inmóvil.

En el libro V de la *Física* encontramos una clasificación precisa de los tipos de movimiento, que allí reduce a tres, ya que utiliza el término μεταβολή para describir los cambios sustanciales, generación y corrupción. Esos tres tipos de movimiento son: cuantitativo (aumento y disminución), cualitativo (alteración) y local, en el que, a su vez, se distingue el natural del violento y el circular del rectilíneo.

δύναμις (*dýnamis*)

Generalmente suele traducirse por poder, posibilidad, potencia. Aristóteles le da este significado de potencia, a cuyo análisis dedica el libro IX de la *Metafísica*, donde afirma que la potencia (δύναμις) y el acto (ἐνέργεια) son conceptos cuyo significado va más allá del ámbito del movimiento. El ser se dice siempre en acto o en potencia.

El sentido primero de potencia es la capacidad de hacer (activa) o padecer (pasiva) algo. Y, dada la dificultad de definir tanto la potencia como el acto, Aristóteles se sirve de ejemplos o analogías. Así, en la construcción de una casa, en los materiales se halla la potencia pasiva de la construcción, mientras en el constructor se da la potencia activa.

Este concepto de potencia es, según sostiene el mismo Aristóteles, una respuesta a las objeciones de Parménides al movimiento, pues algo no llega a ser de lo que no es, sino de lo que no es en tanto que no es, pero se halla en potencia para ser algo que aún no es. Como el constructor que duerme se halla en potencia de construir o el que tiene los ojos cerrados se halla en disposición de ver, aunque ahora no vea.

Por consiguiente, la potencia (δύναμις) es un concepto fundamental en la física y la metafísica de Aristóteles, que va siempre asociado al acto (ἐνέργεια) y a la realización o actualización (ἐντελέχεια) de una capacidad que reside en algo que es, en un sujeto privado de una cualidad o forma que aún no posee, pero se halla en disposición de adquirir. Por tanto, la potencia se define en relación con el acto y éste, según Aristóteles, es anterior y superior lógica y ontológicamente a la potencia, como el fin es siempre aquello por lo cual algo es o se hace.

τέλος (*télos*)

Significa fin, perfección y realización completa de un ser o una actividad. En la tradición filosófica griega se atribuye a la forma de actuar de la inteligencia, que ordena el cosmos (Anaxágoras) y a la forma reflexiva y libre de la actividad humana (Sócrates) o a la misma formación armónica del universo por la acción inteligente de un artesano (Platón). Es la concepción teleológica del cosmos y del hombre, que prevaleció en Grecia frente al mecanicismo de los atomistas.

Aristóteles recoge este sentido de sus predecesores, pero hace una aportación esencial. Incluso crea la palabra “entelequia” (ἐντελέχεια), que incluye en sí misma τέλος, para referirse a la actualización y la perfecta realización de algo que intencionalmente se persigue, como la belleza de una obra de arte (ποίησις) o la excelencia de una acción moral (πρόξις), o la vida buena que da sentido a la existencia humana (εὐδαιμονία).

El fin (τέλος) es la causa definitiva, lo que constituye la perfección de la naturaleza de una cosa, ya que “*aquello por lo que existe algo es su fin y lo mejor, y la autosuficiencia es, a la vez, un fin y lo mejor*” (*Política*, 1253a), como la ciudad es el fin del hombre, pues sólo en ella alcanza la autosuficiencia y la entelequia a la que tiende por naturaleza. “*Y la naturaleza es fin (τέλος). En efecto, lo que cada cosa es, una vez cumplido su desarrollo, decimos que es su naturaleza, así de un hombre, de un caballo o de una casa*” (*Política*, 1252b).

Y fin (τέλος) es también Dios, el motor inmóvil al que tiende el universo, como causa final, dado que él es el bien que hace moverse a todos los seres hacia él, “*pues mueve en tanto que amado*” (*Metafísica*, 1072b). Y así se completa la concepción teleológica, tanto de las actividades humanas como del devenir del universo.

TEXTOS - BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

Jaeger, W., *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, México, F.C.E., 1983, pp. 12-15.

La principal razón de que no se haya intentado hasta ahora estudiar el desarrollo de Aristóteles es, brevemente dicho, la idea escolástica de su filosofía como un sistema estático de conceptos. Sus intérpretes fueron maestros consumados en su aparato dialéctico, pero sin experiencia personal alguna de las fuerzas que habían inspirado su método de investigación, o de su característica combinación de sagaz y abstracta apodíctica con vivaz y orgánico sentido de la forma (...) Se era incapaz de tomar su filosofía como el producto de su singular genio operando sobre los problemas que le

planteaba su edad y así concentró la atención en la forma en que ella se expresaba, sin sospechar siquiera cómo había llegado a ser lo que era. Simultáneamente se había perdido una de las principales fuentes para el conocimiento de su desarrollo, los diálogos y cartas, de lo que el único culpable había sido la actitud tradicional. Esta hacía imposible todo acceso a su personalidad (...)

Tan pronto como abandonamos esa idea, surge naturalmente la cuestión del desarrollo histórico, pues es absolutamente imposible explicar el peculiar estado en que se encuentran los escritos conservados sin hacer la suposición de que contienen las huellas de diferentes estadios de una evolución. Un análisis de los tratados nos conduciría de suyo a la misma conclusión, que confirman aun los fragmentos de las obras perdidas y el análisis de los tratados más importantes, que en su raíz hay un proceso de desarrollo. Fue, efectivamente, partiendo de la interpretación de estos documentos, emprendida con vistas a una edición de la metafísica, como surgió la presente obra. La crítica filológica está aquí, sin embargo, al servicio de la investigación filosófica, pues lo que nos importa no es tan sólo la condición externa de los escritos en cuanto tal, sino también lo que esta condición nos revela sobre la fuerza motriz del pensamiento de Aristóteles.

Reale, G., *Introducción a Aristóteles*, Barcelona, Herder, 2003, pp. 43-45.

Debemos señalar de manera puntual el valor exacto que Aristóteles asignó a la ciencia que llamó «filosofía primera» y los autores posteriores «metafísica».

Las definiciones que el filósofo aplicó a la misma son cuatro: a) la metafísica averigua *las causas y los principios primeros o supremos*, b) la metafísica analiza *el ser en cuanto ser*, c) la metafísica examina *la substancia*, d) la metafísica investiga *a Dios y la substancia suprasensible*. Las cuatro definiciones aristotélicas de «metafísica» guardan una perfecta armonía entre sí: la una conduce estructuralmente a la otra y cada una de ellas a todas las demás, de forma orgánica y unitaria.

Veámoslo más detalladamente. El que investiga las causas y los principios primeros, debe encontrarse necesariamente con Dios; Dios es efectivamente la causa y el principio primero por excelencia. Pero, partiendo asimismo de las otras definiciones se llega a idénticas conclusiones; preguntarse qué es el ser equivale a preguntarse si existe tan sólo el ser sensible o también un ser suprasensible (ser teológico). También el problema «qué es la substancia» supone el problema «qué tipos de substancias existen», si sólo las sensibles o también las suprasensibles y, por tanto, implica el problema teológico (...)

Ya hemos dicho antes que las ciencias teóricas son superiores a las prácticas y a las productivas, y que, a su vez, la metafísica es superior a las otras dos ciencias teóricas. En realidad, haciendo metafísica el hombre realiza una vida puramente contemplativa que, por las razones ya analizadas en *Protréptico*, es ontológicamente superior a la vida activa. Haciendo metafísica el hombre se aproxima a Dios, no sólo porque lo conoce, sino porque hace lo que realiza el mismo Dios, que es puro conocimiento, como veremos. Por esta razón Aristóteles puede decir: «Todas las demás ciencias serán más útiles para los hombres, pero superior a ella (metafísica) no hay ninguna».

Ross, W. D., *Aristóteles*, Buenos Aires, Editorial Charcas, 2013, pp. 180-181.

Debemos considerar finalmente el punto culminante de la psicología de Aristóteles. “Debe haber en el alma –sostiene– una distinción que responda a la distinción general entre la materia subyacente a cada clase de cosas y que es potencialmente cada una de ellas, y la causa eficiente que las produce –distinción que vemos en el ejemplo del arte y la materia a la que se aplica.” Se deben notar aquí dos cosas: 1) la distinción que Aristóteles establece entre el intelecto activo y el intelecto pasivo se refiere al interior del alma. Esto es fatal para toda interpretación que identifique el intelecto activo con el intelecto divino enteramente exterior al ser humano individual, pero no para aquella que ve en el intelecto activo un intelecto divino inmanente al alma humana. La principal dificultad a que está expuesta tal concepción es que el único pasaje donde Aristóteles trata explícitamente de la naturaleza divina –libro Λ de la *Metafísica*– habla de Dios en términos que no sugieren inmanencia. 2) El intelecto activo no es un intelecto que crea de la nada. Actúa sobre una materia que le es dada, y a la que eleva de la potencia al acto. Trataremos de ver en lo que sigue lo que eso significa. “Hay un intelecto –continúa Aristóteles– que es análogo a la materia, porque se torna todas las cosas; otro es análogo a la causa eficiente, porque produce todas las cosas.” La primera de estas dos afirmaciones se relaciona con el proceso ordinario de la aprehensión. Así como la facultad sensitiva se identifica con sus objetos en el sentido en que su forma es transmitida al sujeto sensible y se torna, por el momento, toda la naturaleza del sujeto sensible, así en la ciencia el intelecto se identifica con sus objetos. El acto de la aprehensión se atribuye, pues, al intelecto pasivo. ¿Qué papel se atribuye al intelecto activo? ¿En qué sentido produce todas las cosas? El arte produce sus objetos haciendo que la materia se convierta en ellos. Y si a la analogía hay que considerarla como exacta, el papel del intelecto activo debe ser producir la identificación del intelecto con los objetos aprehendiéndolos. (...)

De acuerdo con esta línea de pensamiento, el intelecto activo actúa sobre el intelecto pasivo, que es una especie de materia plástica a la cual el intelecto activo imprime las formas de los objetos cognoscibles. Pero en la misma frase Aristóteles introduce otra línea de pensamiento, que parece haberle sido sugerida por el empleo del Sol por Platón como Símbolo de la Idea del Bien. El primer intelecto es análogo a la materia porque se convierte en todas las cosas; el otro es análogo a la causa eficiente en el sentido de que produce todas las cosas, a la manera de un estado positivo como la luz; porque, en cierto sentido, la luz hace existir en acto los colores que existen en potencia. Algunas de las condiciones del color están presentes en la oscuridad, pero para producir colores vistos en acto, otra condición es necesaria, a saber, la luz; el intelecto activo es a lo inteligible como la luz a lo visible. No hay que llevar demasiado lejos la analogía de la luz. El intelecto activo no es un medio entre el intelecto pasivo y su objeto; el pensamiento es una relación directa y no mediata, según Aristóteles. Pero, aun no siendo un medio, el intelecto activo es una tercera cosa, además del intelecto pasivo y su objeto, a la que hay que tener en cuenta si se quiere comprender el hecho del conocimiento, así como la luz es una tercera cosa, además del ojo y su objeto, que se debe tener en cuenta si se quiere comprender el hecho de la visión. La luz es la condición de un medio que se ha vuelto transparente en acto por la presencia de un iluminante, y es su acto el que permite al ojo que puede ver, el ver actualmente, y al objeto visible ser visto actualmente. Análogamente, el hecho de que el intelecto activo conoce ya los objetos inteligibles permite al intelecto pasivo, que en sí mismo es potencia, conocer actualmente, y a los objetos inteligibles ser actualmente conocidos.

Aubenque, P., *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona, Crítica, 1999, pp. 44-45.

Siguiendo un método familiar a Aristóteles, esta definición es presentada como el resultado de un razonamiento a la vez inductivo y deductivo. Se parte del uso común, se constata que se denomina *phronimos* al hombre capaz de deliberación; se recuerda que concierne a lo contingente, mientras que la ciencia atañe a lo necesario: así pues, la prudencia no es una ciencia, ¿será un arte? No, pues la prudencia tiende a la acción, *πράξις*, y el arte a la producción, *ποίησις*: así pues, la prudencia no es un arte. Si la prudencia no es una ciencia ni un arte, puede (*λείπεται*) que sea una *disposición* (lo que la diferencia de la ciencia) *práctica* (lo que la diferencia del arte). Pero esto probaría como máximo que es una virtud. Para distinguirla de las otras virtudes morales, habría que añadir otra diferencia específica: dado que la virtud moral es una disposición (práctica) que concierne a la elección (*προαιρετική*), la

prudencia es una disposición práctica que concierne a la *regla* de elección; aquí no se trata de la rectitud de la acción, sino de la exactitud del criterio; porque la prudencia es una disposición práctica *acompañada de regla verdadera*. Pero esta definición es aún demasiado amplia, ya que se podría aplicar a cualquier virtud intelectual: para distinguir la prudencia de esta otra virtud intelectual que es la sabiduría, se precisará que el dominio de la primera no es el Bien y el Mal en general, o el Bien y el Mal absolutos, sino el bien y el mal para el hombre.

Se podría reconocer en este planteamiento, que procede menos por determinaciones positivas que por exclusión progresiva de lo que no es la prudencia, una aplicación del célebre método platónico de *división*. Hay dos actitudes fundamentales en el hombre: el *saber*, que trata de lo necesario, y el *hacer*, que trata de lo contingente. En el terreno del *hacer* en sentido amplio (para el cual no existe término griego propio), hay dos especies de disposición, práctica o poética: la disposición práctica concierne a la intención o la regla de elección; ésta tiene por norma el Bien absoluto o el bien humano. Por eliminaciones sucesivas se llega a la definición buscada que, en su formulación, obedece al esquema clásico de la división del género en especies mediante la diferencia específica.

Pero esto es mera apariencia. Pues, en realidad, Aristóteles no parte del *género* para descender, mediante divisiones sucesivas, hasta la cosa a definir. Su punto de partida no es una *esencia*, cuyas determinaciones posibles se trataría de analizar, sino un nombre *-phrónimos-* que designa un cierto *tipo* de hombres que todos sabemos reconocer, que podemos distinguir de otros personajes emparentados y, sin embargo, diferentes, cuyos modelos nos son ofrecidos por la historia, la leyenda y la literatura. Todo el mundo reconoce al *phrónimos*, incluso si la persona no sabe definir la *phrónesis*. Al distinguir la *phrónesis* de la ciencia, del arte, de la virtud moral y de la sabiduría, el filósofo no hará sino delimitar científicamente una unidad semántica que le es entregada tal cual por el lenguaje, expresión de la experiencia moral popular. Se comprende, pues, que la investigación sobre la definición de la prudencia se abra con esta frase: «La mejor manera de captar qué es la prudencia consiste en considerar cuáles son los hombres que llamamos prudentes». La existencia del *prudente*, tal como está atestiguada por el lenguaje de los hombres, precede a la determinación de la esencia de la *prudencia*.

FUENTES

ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, trad. de T. Calvo, Madrid, Gredos, 1983. (Texto 11-15)

ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea. Ética eudemia*, trad. de J. Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1998. (Textos 16-18)

- ARISTÓTELES, *Física*, trad. de G. R. de Echandía, Madrid, Gredos, 1995. (Textos 7-10)
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, trad. de T. Calvo, Madrid, Gredos, 1994. (Textos 4 y 6)
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, trad. de V. García Yebra, Madrid, Gredos, 1998. (Textos 1-3 y 5)
- ARISTÓTELES, *Poética*, trad. de V. García Yebra, Madrid, Gredos, 2010. (Texto 22)
- ARISTÓTELES, *Política*, trad. de M. García Valdés, Madrid, Gredos, 1988. (Texto 19 y 20)
- ARISTÓTELES, *Retórica*, trad. de A. Tovar, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1971. (Texto 21)

BIBLIOGRAFÍA

- ACKRILL, J.L., *La filosofía de Aristóteles*, trad. de F. Bravo, Caracas, Monte Ávila Editores, 1984.
- AGUIRRE, J., *Dialéctica y filosofía primera: lectura de la Metafísica de Aristóteles*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2015.
- ALSINA, J., *Aristóteles. De la filosofía a la ciencia*, Barcelona, Montesinos, 2012.
- AUBENQUE, P., *El problema del ser en Aristóteles*, trad. de V. Peña, Madrid, Escolar y Mayo, 2017.
- AUBENQUE, P., *La prudencia en Aristóteles*, trad. de M^a J. Torres, Barcelona, Crítica, 1999.
- BARNES, J., *Aristóteles*, trad. de M. Sansigre, Madrid, Cátedra, 2012.
- BARNES, J. (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- BERTI, E., *El pensamiento político de Aristóteles*, trad. de H. Aguilà, Madrid, Gredos, 2012.
- BERTI, E., *Las razones de Aristóteles*, trad. de H. Gianneschi y M. Monteverdi, Buenos Aires, Univ. Autónoma Nuevo León, 2008.
- CALVO, T., *Aristóteles y el aristotelismo*, Madrid, Akal, 2008.
- CANTÚ QUINTANILLA, F.A., *Contemplar para amar. Felicidad, sabiduría y contemplación en el pensamiento ético de Aristóteles*, México, F.C.E., 2004.
- DÜRING, I., *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*, trad. de B. Navarro, México, UNAM, 2005.
- GUTHRIE, W.K.C., *Historia de la filosofía griega*, VI, trad. de A. Medina, Madrid, Gredos, 1993.
- HELLER, A., *Aristóteles y el mundo antiguo*, trad. de J.F. Yvars y A.P. Moya, Barcelona, Península, 1998.
- IRWIN, T., *Aristotle's first principles*, Oxford, Clarendon Press, 1988.
- JAEGER, W., *Semblanza de Aristóteles*, trad. de J. Gaos, Madrid, F.C.E., 1998.
- JAEGER, W., *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, trad. de J. Gaos, México, F.C.E., 2012.
- MONTOYA, J., CONILL, J., *Aristóteles: sabiduría y felicidad*, Madrid, Ediciones Pedagógicas, 1994.
- LEAR, J., *Aristóteles*, trad. de P. Castrillo, Madrid, Alianza Editorial, 1994.
- REALE, G., *Introducción a Aristóteles*, trad. de V. Bazterrica, Barcelona, Herder, 2003.
- REALE, G., *Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles*, trad. de J.M. López de Castro, Barcelona, Herder, 1999.
- ROSS, W.D., *Aristóteles*, trad. de D. Pró, Buenos Aires, Charcas, 2013.

VIGO, A.G., *Aristóteles. Una introducción*, Santiago (Chile), Instituto de Estudios de la Sociedad, 2007.

ENLACES A ARTÍCULOS ELECTRÓNICOS

CARRANCIO, B., PÉREZ, E., “Relaciones entre la política y la ética de Aristóteles”, en *A Parte Rei: revista de filosofía*, 32, 2004, 1-17.

DUDLEY, J., “Fundamentos físicos y metafísicos de la ética para Aristóteles”, en *Areté*, 30, 1, 2018, 7-21.

GARCÍA CASTILLO, P., “Aristóteles: el arte como libre representación de la vida humana en acción”, en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 33, 2006, 5-34.

GARCÍA LORENTE, J.A., “La ciencia de los principios y de las causas primeras en el libro primero de la *Metafísica*”, en *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 33, 1, 2016, 11-31.

MENÉNDEZ VARELA, J.L., “La noción de ‘polis’ en el pensamiento de Aristóteles”, en *Ars Brevis: anuario de la Càtedra Ramon Llull Blanquerna*, 7, 2001, 155-173.

PREVOSTI, A., “El Dios de Aristóteles”, en *Espíritu*, 157, 2019, 77-97.

APÉNDICE

CUADRO CRONOLÓGICO

Año (a.C.)	Acontecimiento histórico	Filosofía
776	Celebración de los primeros Juegos Olímpicos	
≈750	Homero compone la <i>Iliada</i> y la <i>Odisea</i>	
≈624	Legislación de Dracón en Atenas	Nacimiento de Tales de Mileto
≈610		Nacimiento de Anaximandro
594	Reformas legislativas de Sólon en Atenas	
≈588		Nacimiento de Anaxímenes
585		Eclipse cuya predicción se atribuye a Tales
≈580		Nacimiento de Pitágoras
≈570		Nacimiento de Jenófanes
560	Creso de Lidia somete a Jonia	
546	Comienza el dominio de los persas sobre Jonia	
≈540		Nacimiento de Heráclito
≈515		Nacimiento de Parménides
510-508	Fin de la tiranía de los Pisis-trátidas Reformas de Clístenes	Nacimiento de Zenón de Elea
≈500		Nacimiento de Anaxágoras
≈492		Nacimiento de Empédocles
490	Batalla de Maratón	

≈485		Nacimiento de Protágoras y de Gorgias
480-479	Batallas de Salamina y Platea Fin de la II Guerra Médica	
477	Creación de la Liga de Delos	
469		Nacimiento de Sócrates
461	Reformas democráticas de Pericles	
460		Nacimiento de Demócrito
≈444	Fundación de la colonia de Turios	Protágoras redacta la constitución de Turios
431	Inicio de la Guerra del Peloponeso	
429	Muerte de Pericles	
428-427	Representación de <i>Edipo, rey</i> de Sófocles	Nacimiento de Platón
423	Representación de <i>Las Nubes</i> de Aristófanes	
421	Paz de Nicias	
415	Expedición de Alcibíades a Sicilia	
404	Final de la Guerra del Peloponeso Régimen de los Treinta Tiranos en Atenas	
403	Restauración de la democracia	
399 a.C.		Juicio y muerte de Sócrates
≈389-388		Primer viaje de Platón a Sicilia

387		Platón funda la Academia
384		Nacimiento de Aristóteles
367		Aristóteles ingresa en la Academia Segundo viaje de Platón a Sicilia
361		Tercer viaje de Platón a Sicilia
≈348-347		Muerte de Platón Viajes de Aristóteles
343		Aristóteles, preceptor de Alejandro Magno
341		Nacimiento de Epicuro
335	Alejandro, regente, inicia su expedición	Aristóteles funda el Liceo
323	Muerte de Alejandro Magno	Muerte de Diógenes, el cínico
322	Muerte de Demóstenes	Muerte de Aristóteles
306		Epicuro funda el Jardín
300		Zenón de Citio funda la Stoa

ESTOS *MATERIALES DIDÁCTICOS DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA*, fruto de un proyecto de innovación docente, constituyen una herramienta que pretende ser de utilidad para la docencia y el aprendizaje de los alumnos. Dado que ya existen muchas y muy valiosas Historias de la Filosofía, que explican con distintos grados de detalle y profundidad el nacimiento y desarrollo del pensamiento filosófico en la Grecia antigua, estos materiales pueden servir como complemento, al ofrecer muy diversos recursos y herramientas.

Cada uno de los diez temas que componen este libro, desde el nacimiento de la filosofía a partir de sus antecedentes mitológicos hasta el pensamiento de Aristóteles, incluye una selección de los textos fundamentales de los filósofos, definiciones de algunos de los conceptos más importantes, comentarios de texto, numerosas referencias bibliográficas y enlaces a artículos electrónicos de revistas especializadas. No se trata, por lo tanto, de un ensayo o una exposición, ni tampoco de un compendio exhaustivo, sino de un conjunto de materiales que pueden complementar la docencia y ofrecer orientaciones al alumno, que entrará así en contacto con muchos de los textos importantes de la antigüedad, podrá conocer a algunos de los intérpretes más importantes y emplear con mayor precisión términos filosóficos de gran relevancia.

Con ello, se pretende estimular el trabajo autónomo, guiar las tareas académicas y despertar la curiosidad por el estudio de la época fundamental del pensamiento occidental.



VNIVERSIDAD
D SALAMANCA

ISBN: 978-84-1311-549-8



9 788413 115498