

José María
Valverde

«Me tentó dar a este libro otro título, vital y feliz, con apelación al mito de Ulises, para encarnar en él la aventura del pensamiento abstracto, que, al cabo de un tormentoso periplo más que bimilenario, volvería a su Ítaca para hallar a su fiel Penélope esperándole en el telar —el telar del lenguaje.»



VIDA Y MUERTE DE LAS IDEAS

PEQUEÑA HISTORIA DEL PENSAMIENTO OCCIDENTAL

Ariel
FILOSOFÍA

José María Valverde

Vida y muerte de las ideas

Pequeña historia
del pensamiento occidental

Ariel

Primera edición en esta presentación: abril de 2019
Ediciones anteriores: 1989 y 2008

© Herederos de José María Valverde

Derechos exclusivos de edición en español:
© Editorial Planeta, S. A.
Avda. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona
Editorial Ariel es un sello editorial de Planeta, S. A.
www.ariel.es

ISBN: 978-84-344-2996-3
Depósito legal: B. 4.847-2019

Impreso en España

El papel utilizado para la impresión de este libro
es cien por cien libre de cloro y está calificado como papel ecológico.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal).

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita
fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com
o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47.

Nacimiento y maduración

El escenario clásico

Nuestro relato —ya se sabe— empieza en el mundo griego, y precisamente en su periferia colonial, a partir del siglo VI a.C. Grecia era un país plural, de pequeñas áreas de cultivo y cultura mejor comunicadas por mar que por tierra, lo que enmarca desde el principio a la madre patria entre las otras orillas donde busca espacio vital y terrenos cultivables: ante todo, la orilla asiática, Jonia; luego, la Magna Grecia siciliana y del sur de Italia. Jonia parece ser la tierra de Homero, quien, hacia el siglo X a.C., habría cantado las últimas guerras troyanas —un relato posdórico de un hecho predórico—, quedando luego como mítico padre de la cultura helénica, sobre todo con la «recensión» de la obra homérica hecha por Pisístrato en el siglo VI a.C. Homero da, pues, una versión distanciada sobre algo doblemente distanciado de la Grecia donde nacerán las ideas: el mundo de una aristocracia derivada de las invasiones nórdicas que había acabado con la civilización marítima de Micenas, aportando una religión de muchos dioses casi humanos, que se aposentarían en lo alto del monte Olimpo y se cruzarían con divinidades más vinculadas al terruño y a la naturaleza, sin poder tampoco llenar todo el ámbito religioso del alma humana, cuyo fondo está ocupado en Grecia por una oscura religiosidad misteriosa. En el orden de las ideas, el mundo de los héroes homéricos queda todavía muy lejos de la época de la filosofía incluso en carácter y tono vital: como ha señalado H. D. F. Kitto, la vitalidad desbordante y carcajeante de aquellos nobles que se comen un buey cada doscientos o trescientos versos contrasta con la frugalidad realista de las épocas democrática y posdemocrática. Pero se heredará una idea —también creencia— que preside y empeque-

ñece a las divinidades olímpicas: el hado o fatalidad, ese destino o superdiós a que han de obedecer los dioses mismos, y contra el cual no puede rebelarse el hombre, si no quiere perecer —literalmente— en tragedia. Homero había sido un resplandor retrasado que alumbraba glorias de una época ya para él muy pasada, en medio de otra época oscura.

Todavía en esta oscuridad, a fines del siglo VIII a.C., aparece un alto poeta pensador, Hesíodo, quien, paradójicamente, por su mismo realismo pesimista, presagia los más sólidos logros griegos, tanto en lo filosófico como en lo social, en sus dos grandes poemas, *Teogonía* y *Trabajos y días*. Aquél, en su catálogo de divinidades a partir del caos original y con la especial actividad de Eros, ofrece algo de borrador mítico de futuras racionalizaciones del devenir de la naturaleza y de la historia; pero el segundo poema, sobre todo, partiendo de un pleito jurídico en protesta por la desposesión de unas tierras, llega a acercarse más a una filosofía de la historia y a una ética. La humanidad pasaría por cinco edades: la de oro, como un paraíso sin trabajo ni muerte; la de plata, en que los hombres eran como unos niños sin inteligencia, reducidos finalmente a dioses subterráneos; la de bronce, con otros hombres bien diversos, violentos y robustos, pero injustos, por lo que son aniquilados; la cuarta edad, la de los semidioses, que llegan a Troya en naves y perviven en las islas Bienaventuradas; y por fin nuestra edad, la de hierro, edad de trabajos y miserias, mezcla de bienes y males, pero en la que se puede hacer valer la justicia y el trabajo, sentándose así las raíces de una época esforzada por lograr la sociedad democrática y legal, con leyes establecidas por la razón, que también escruta la ordenación del mundo físico.

La ciudad-Estado y el pensar filosófico

El esfuerzo por un modelo social racional y justo se desarrolla en Grecia al mismo tiempo que la búsqueda de la pura verdad teórica —la filosofía—; pero aunque ambas aventuras emanen de la misma razón humana, su relación es compleja y cambiante. Como se verá a lo largo de los dos y medio milenios siguientes, la filosofía no siempre milita a favor de la libertad, aunque, como el personaje de Cervantes, afirme: «Libre nací, y en libertad me fundo.» Concretamente, la democracia griega

del siglo V será el resultado de una larga lucha de las «clases medias» —comerciales, más que agrícolas— contra las aristocracias hereditarias, hasta obtener un tenso y efímero equilibrio —sobre todo en Atenas—; pero muchos filósofos militarán en la «derecha» aristocrática, e incluso el máximo florecimiento del pensar filosófico —Platón, Aristóteles— tendrá lugar después del hundimiento de la democracia ateniense, y sin ánimo de añorarla ni resucitarla. Hay un dato social decisivo para la posibilidad del nacimiento de las ideas filosóficas y del pensar teórico en general: la ausencia de una clase sacerdotal depositaria de unos libros sagrados que cerraran el paso a la libre búsqueda de respuestas mediante la reflexión personal. La religión olímpica, y más la misteriosa, carecían de teología o código de sentencias y explicaciones: los relatos míticos olímpicos, tan humanos y demasiado humanos, difícilmente invitaban a una interpretación teórica; e incluso más adelante podrían ser totalmente humanizados por Evémero, traduciéndolos a clave histórica secular, por ejemplo: el toro que raptó a Europa sería una nave, de proa en forma taurina, de un rey, etc.

Probablemente el nacimiento del pensar teórico, las ideas, se vio favorecido por la pequeñez del marco político en que ocurrió, la ciudad-Estado, una nación del tamaño de un pueblo mediano o pequeño, es decir, sin un Estado en forma de déspota divinizado, y, por tanto, suspicaz ante las ideas. Pero no se puede tener una imagen clara y sencilla del marco político y social en que nació la filosofía: las ciudades-Estado de la Magna Grecia —primero, en la asiática, la de Jonia, y luego, en la del sur de Italia—, aunque oficialmente seguían el modelo de la metrópoli, debían de ser muy diversas, porque los papeles sociales sufrirían un desplazamiento en la emigración. Los primeros filósofos, aunque pertenecen a la dinámica burguesa comercial, exploradora y progresiva, parecen asumir una actitud un tanto nobiliaria —hoy se diría reaccionaria—, incluso reprimiendo —así Parménides— auténticas rebeliones populares, quizá porque escaseara la base inerte de esclavos sobre la cual el ciudadano ateniense aparece como clase media. Pero esto es poco más que hipótesis, y lo seguro es que sólo en la metrópoli —y, por antonomasia, en Atenas— llegará la ciudad-Estado (*polis*) a ser la forma de la verdadera naturaleza del hombre: *zoon politikón*, lo definirá Aristóteles, lo cual, más que animal político, significa animal que vive en sociedad, y precisamente en la *polis*, esa comunidad con-

creta, visible, abarcable, en el caso mejor, con la mirada desde el punto más alto, y recorrible en una jornada de camino: ahí se encarna la ley hallada por la razón. El vivir bajo la ley y no bajo la voluntad de un rey es el orgullo del griego: lo que le distingue del bárbaro —más aún que la lengua griega, que les parecía la única lengua propiamente humana, siendo todo lo demás un oscuro *bar-bar*—; incluso los espartanos, al enviar embajadores a los persas, lo proclaman igual que si fueran atenienses: «No tenemos más amo que la ley.»

Esa ley (*nomos*) es la defensa de unos contra otros, ciudadanos medios contra aristócratas, y viceversa: durante algún tiempo, cabe confiarla a la potestad de un árbitro (tirano, no en el peyorativo sentido nuestro); luego se pone en manos de la asamblea de todos los ciudadanos —entiéndase, no los esclavos ni las mujeres—, incluso, por recelo hacia todo poder personal y todo líder de partidos, echando a suerte para nombrar los cargos obligatorios —por breve plazo—, y pudiendo desterrar por voto secreto de todos (ostracismo) a cualquiera que destacara, aunque fuera por su virtud.

Para sugerir cómo la mente griega llegó a la madurez de su conciencia social —o sea, a ver la *polis* como encarnación de los valores y el sentido de la vida—, quizá baste recordar algo del tema de la *Orestíada*, la trilogía trágica de Esquilo. Orestes ha matado a su madre porque ésta fue infiel y mató a su marido el rey. Con eso Orestes ha defendido una ley social, pero ha faltado a la más profunda ley natural, y cae en la locura, perseguido por las Furias. En el conflicto de leyes prevalece la de la ciudad: Orestes es juzgado, y, al quedar empatados los votos, se salva por el voto presidencial de Atenea. Las Furias pasan a ser las Euménides, las buenas protectoras de la ciudad.

Al lado de esta concreción tan sensata, las ideas de la filosofía se mostrarán demasiado abstractas para captar la realidad humana: según se irá viendo, la razón, como explicación única del vivir moral, produce un intelectualismo demasiado optimista. Si no se practica el bien —se piensa—, será simplemente porque no se conoce. Así, la filosofía griega ignorará la libertad de las decisiones, y, más aún, la tentación y el pecado. Y, ante la catástrofe de Atenas, se refugiará en utopías totalitarias (Platón) o en componendas eclécticas, sin tomar partido (Aristóteles).

Lo que luego se llamará filosofía, que nace como *hobby* de la clase con un margen de ocio, pero con una probada experien-

cia práctica, e incluso técnica, puede resultar progresiva socialmente en cuanto enseña a analizar y criticar; pero, impotente en cuanto a dar razón de la marcha de los acontecimientos concretos, retornará una y otra vez a su primera condición de lujo evasivo, a su ambiguo carácter de curiosidad, admirable en su sublime desinterés, pero también dada a la escapatoria. Tal será la cara y cruz de la vida de las ideas entre los griegos: avanzarán por la palabra a la apertura de inesperados niveles y horizontes de abstracción, pero, desde un punto de vista de responsabilidad moral, se entregarán a veces demasiado a la tertulia intelectual, tal como encontró san Pablo a los atenienses en el Areópago, dedicados sólo a comentar novedades y discutir opiniones.

El asombro ante la naturaleza

El pensamiento filosófico prepara el comienzo de su historia con una actitud nueva: el asombro ante el espectáculo acostumbrado de la naturaleza, con su girar de día y noche, de estaciones, de lluvias —el asombro, según el dicho platónico, es el origen de la filosofía—; no ya con admiración muda o poética, sino con una contemplación objetiva, olvidada de la persona misma del contemplador, y en intento de encontrar la clave única de tanta variación. Se irá hacia la filosofía en cuanto que el talento manipulador y conquistador, elevándose al nivel del ocio, se transforme en visión (*theória*, que en griego es «contemplación» y «espectáculo») y en pretensión de reducirlo todo a una sola clave —en esta primera etapa, a una sola materia prima—. La imposibilidad de tal reducción dará lugar al larguísimo desarrollo dialéctico que es la historia de la filosofía (unidad frente a variedad, objetividad frente a subjetividad, etc.). Todavía en Aristóteles el pensamiento griego parte de una confiada creencia en la unidad de lo vario y en la identificación de los ojos con la mente, de la mente con el lenguaje, y del hombre con el mundo; luego vendrán los repliegues, las retiradas, inclinándose a uno solo de los lados del dilema, hasta replantear la unidad totalitaria de la razón (Spinoza, Hegel...).

Pero, por ahora, no hemos entrado todavía en la filosofía propiamente dicha, mientras estemos en la primera época que llamamos presocrática (y esto no es una mera referencia cronológica, porque si no hubiera existido Sócrates, y el discípulo de

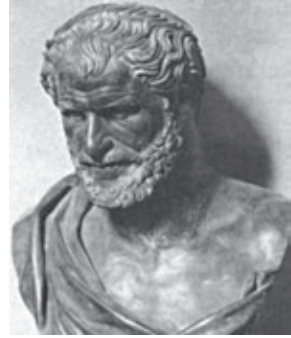
éste, Platón, y el discípulo de éste, Aristóteles, los pensadores del período presocrático no habrían llegado a ser considerados como tales filósofos, quedando todo lo más como autores vagamente científicos, en el supuesto de que hubiera llegado a haber ciencia). Los fragmentos de ellos conservados, misteriosos y poéticos, se hacen filosóficos por la lectura de la posteridad. La filosofía, pues, se leerá hacia atrás, sobre todo desde Aristóteles, que establece a esos pensadores como antepasados suyos al tomar sus ambiguos dichos como punto de partida para su esfuerzo de maduración del pensamiento abstracto. Y algo de eso seguirá pasando siempre: la historia de las ideas se lee desde después, desde la actualidad de cada momento, en la perspectiva de lo que se escribió y lo que ocurrió posteriormente, dando así un nuevo sentido más profundo a lo que, cuando surgió, no podía tener tanto peso y riqueza como luego ha llegado a tener.

El pensamiento en Jonia

En esa filosofía presocrática, los primeros pensadores, los jonios, son primordialmente teóricos del mundo natural: lo que escriben —casi todo perdido— entra en la designación genérica de *perí physeós* (sobre la naturaleza). Esos fisiólogos, como los llamará Aristóteles —hombres seguramente ricos en medios y actividades—, florecen en la Magna Grecia asiática, en Jonia, quizá porque allí aquel mundo cultural en que surgió la épica homérica había escapado mejor que en la Grecia metropolitana a la sacudida de las invasiones dorias; quizá —dicen otros— por estar más cerca de los influjos de los saberes orientales —astronómicos, y, por tanto, mágicos y algo matemáticos—, pero seguramente aún más porque su papel de colonizadores les había dado una capacidad técnica y práctica en que la mano abría camino a la teoría.

En Mileto, animada ciudad de comercio marítimo, introducida en su ámbito de la acuñación del oro, surge Tales, el primer filósofo con nombre. Se dice que predijo el eclipse de sol de 585 a.C., y hay contradictorias anécdotas sobre él, bien sea como sabio distraído que se cae a un pozo por mirar a los astros, bien como astuto sabio negociante, que prevé un buen año de aceitunas y monopoliza todas las almazaras (es significativo que esto se recoja a través de Aristóteles, como para demostrar que los filósofos son muy capaces de ganar dinero cuando se dignan

atender a ello). Tales cree encontrar el principio (*arjé*) de toda la variación natural, en un elemento conocido y siempre presente: el agua. Le parece que el agua al enfriarse se hace más densa y se vuelve tierra; calentada y animada, en cambio, se eleva como vapor y aire, hasta llover al enfriarse otra vez. El agua es vida —en la simiente—; es movimiento. (El orbe terráqueo es sólo una isla superficial y redonda entre un inmenso océano.) Pero el mismo Tales ya no es capaz de asentar esa unidad en el agua sin dar paso a una dualidad: tiene que haber otro principio menos material que la mueva y la haga cambiar —calor, vida—; o, según él, dioses, presentes en todo, y a veces especialmente visibles, como ocurría en ciertas piedras de la cercana Magnes, que movían el hierro —magnetismo—. No hay uno sin dos: ésta será la historia perenne, por mucho que le pese a la razón unificadora.



Copia helenística de una escultura de Tales.

Un paso más avanzado en la abstracción da su seguidor Anaximandro —jefe, al parecer, de una expedición colonizadora, y trazador del primer mapa helénico—: el principio básico (*arjé*) no puede ser nada definido, si ha de estar en todo y volverse todo. Sólo por negación se puede definir y denominar: *apeirón*, lo indefinido, lo ilimitado, lo inconcreto —pero no lo infinito, concepto éste que no entra en la mente griega—. El *apeirón* se convierte en todo, saliendo de una situación original de indiferencia y equilibrio hacia un desequilibrio, una desigualdad, casi una injusticia. Enigmáticamente, nos dice Anaximandro: «Las cosas tienen que cumplir la pena y sufrir la expiación que se deben mutuamente por su injusticia» —o desequilibrio—. Quizá —ya se verá— hay aquí un anticipo de Hegel, que considerará la variedad del universo como una pasajera enajenación de la unidad divina. En el *apeirón* —añade— siempre «había un movimiento eterno en el que se engendraban los cielos»; y desde ahí nuestro mundo y las cosas. La tierra, concretamente, sería un cilindro chato, «como un tambor de columna», en una de cuyas caras habitaríamos; cilindro suspendido en el espacio, en medio de una vasta esfera donde cada astro dejaría escapar su fuego oculto por un punto luminoso. Y en la cara con vida del cilindro

aparecería el hombre, evolucionando desde los peces (porque, en anticipación de Darwin, se observa que tiene una infancia demasiado débil para haber podido ser así desde el origen; con la consecuencia práctica de no comer pescado por respeto a los ancestros/parientes).

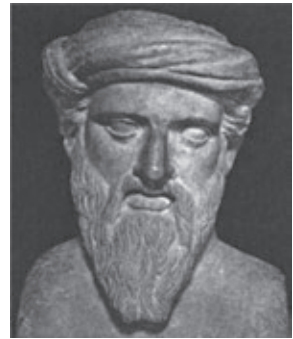
Pero el adelanto hacia lo abstracto que representa el *apeirón* de Anaximandro se pierde, en paso atrás, con Anaxímenes, que sitúa el principio (*arjé*) en el aire; algo más material, pues, a no ser que por «aire» entendiera también «espíritu» o «vida», como cabe entender en griego. Condensándose o enrareciéndose, el aire llegaría a serlo todo —lo cuantitativo se haría cualitativo—, pero a la vez alma y vida. Su única cita conservada dice: «Así como nuestra alma, siendo aire, nos mantiene unidos, así también el aliento y el aire mandan en todo el cosmos.» En 494 a.C. una invasión termina la vida intelectual de Mileto, pero Jonia hallará eco en el lado de la Magna Grecia, en el sur de Italia.

El número como clave del mundo

Pitágoras, si es que realmente existió, sería un jonio que, con algunos de los suyos, se trasladó a la otra Magna Grecia, a la italiana, llegando a dominar la ciudad de Crotona y algunas otras, en la segunda mitad del siglo VI a.C., hasta que una rebelión popular puso fin al poderío de aquellos mitad magos, mitad filósofos: todo el saber pitagórico estaba bajo precepto de secreto, por lo que tenía de poderío mágico, y quien lo revelara era apuñalado. La misma palabra filósofo sería un hallazgo irónico de Pitágoras, quien, preguntado si era sabio (*sophós*), habría contestado, con fingida modestia cortés, que era sólo amante o aficionado a la sabiduría (*philosóphos*). Los pitagóricos se atenían a unos misteriosos mandatos y tabúes dictados por el maestro, a quien los neófitos no podían ver cara a cara y cuya palabra se invocaba sin apelación («él mismo lo dijo»). Pero parece que se trataba de una religiosidad mística, de índole órfica, en que se creía que las almas transmigraban de un cuerpo a otro —humano o de animal—: para salir de las cárceles corporales y ascender a una esfera de libertad sin muerte, el espíritu debía purificarse mediante la identificación intelectual —filosófica— con la gran idea divina ordenadora del universo: el número. El mundo es número, se pensó. La revelación de que el orden numérico, tal como cabe observarlo en la forma de las

cosas, es su marca divina y la vía de unión entre el alma humana y el gran Uno divino, se tendría en la armonía: la música, sobre todo en sus acordes, encanta y arrebatada sin necesidad de explicaciones. Lo maravilloso es que cuando se miden las relaciones entre los sonidos armonizados —en la longitud de las cuerdas, o en el número de vibraciones— se descubre que responden a razones numéricas simples (1:2, de una octava a otra; 3:4:5, el acorde más sencillo, etc.). Como dirá más adelante fray Luis de León en su *Oda a Salinas*, el alma vibra gozosamente atemperándose a la armonía, que es también la ordenadora de las esferas celestes. Pero si ya es grande el éxtasis divinizador producido por estas relaciones de los números más sencillos —con algo de fórmulas mágicas—, todavía mayor éxtasis produjo a los pitagóricos el descubrimiento de los números irracionales, como la relación $\sqrt{2}$ —la diagonal de un cuadrado respecto a sus lados—, la relación π —la circunferencia respecto al diámetro—, etc., que nunca terminan de expresarse por muchos decimales que se saquen. Estas relaciones se consideran mágicas y dadoras de suerte; así, toda una larga tradición secreta, que pasa por los constructores medievales («masones», albañiles) y se hereda en términos rituales por la masonería, llena las catedrales góticas de proporciones geométricas que —se cree— garantizan que no se caerá el edificio.

También en lo visual encuentran armonía los pitagóricos, aunque ahí no se pueda afinar tanto como con el oído, y aunque se dependa de la posición —vertical u horizontal— del objeto. Por ejemplo, el Número de Oro, la proporción que se establece en cierto punto de un segmento de modo que la parte menor es a la mayor como la mayor es al todo, resulta ser uno de esos sublimes números irracionales, y para los pitagóricos, además de corresponder a la forma más bella de rectángulo, mide la posición del ombligo en la altura del cuerpo, con lo que ello implica de conexión entre las generaciones. Estas ideas sobre los números, racionales e irracionales, tienden un puente entre lo continuo y lo discontinuo, que tendrá influjo en las sucesivas discusiones de la filosofía.



Busto clasicista de Pitágoras.

Los pitagóricos, sin duda, heredaron muchos saberes orientales, astronómicos y matemáticos —la Tierra, para ellos, es una esfera que gira en torno al gran fuego con los demás planetas en órbitas de distancias armónicas, las cuales en su giro producen la música de las esferas (no oída porque la oímos siempre igual)—. A partir de ellos, la matemática podrá desarrollarse mucho en Grecia, liberada de su utilidad agrimensora en Egipto; sin embargo, estará siempre frenada por su apego excesivo a la geometría, con una debilidad aritmética explicable por el mal sistema de flotación —numeración con letras, como los números romanos, casi imposibles de usar para operaciones, y con ausencia del cero, todavía no llegado de la India, donde se descubrió—. Los indios, y, por ellos, los árabes (con las cifras arábigas), sacarán a la matemática de los límites de la geometría, pero, por el momento, los pitagóricos dan carta de ciudadanía en la filosofía al ente matemático, y lo ensalzan como consoladora y arrebatadora manifestación del orden divino en la realidad mundana, preparando así también el terreno al idealismo platónico.

Pluralidad móvil contra unidad inmóvil: Heráclito y Parménides

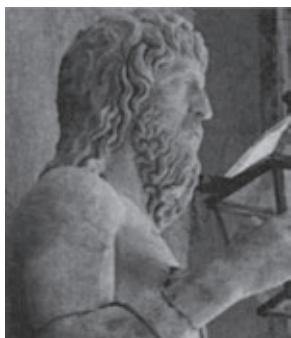
Alrededor del año 500 a.C., mientras la Grecia propiamente dicha va a entrar en las guerras con Persia, de las que emergerá victoriosa y democrática, se establece, a sus dos márgenes, el asiático y el suritaliano, la gran contraposición que estructurará toda la historia del pensamiento: pluralidad móvil contra unidad inmóvil.

La primera línea —herencia de los pitagóricos— se hace visible, con Heráclito de Éfeso, en la Grecia asiática de donde se habían ido los pitagóricos; la segunda, en el sur de Italia, con Parménides de Elea, precisamente contra el pitagorismo allí trasplantado. Heráclito no parece ser ya una figura práctica y dinámica, sino un pensador inadaptado al mundo, al modo moderno: se dice que, aunque le tocaba ser un pequeño rey local, cedió el derecho a un hermano y vivió apartado, melancólico y agrio, atacando mitos, religión y usos locales en proverbios de oscura y bella ambigüedad. Él acentúa lo fugitivo y fluyente del mundo: «todo corre», «no puedes entrar dos veces en el mismo río, porque otras aguas fluyen hacia ti». Pero, en el fondo, eso

implica una ambigüedad del ser nuestro y del mundo: Entramos y no entramos en el mismo río: *somos y no somos*. Empieza aquí el rico juego dialéctico del mejor pensamiento filosófico: la necesidad de articular, de algún modo, el sí y el no, el ser y el no ser, para explicar la realidad. Heráclito ve el mundo como una tensión armónica de contrarios: el universo está movido por un fuego central, que lo agita y disgrega todo: la guerra es la madre de todas las cosas (en griego, el «padre»). El mundo es una equilibrada tensión de fuerzas contrarias, «como el arco y la lira». «Todas las cosas son una», en el fondo, pero surgen movidas por la discordia, en ese perenne proceso de juntarse y separarse que es el devenir del mundo.

Aunque Heráclito y Parménides no supieron el uno del otro, los posteriores historiadores de la filosofía los han contrapuesto para obtener una articulación dialéctica a partir de ellos, incluso en sentido político: así, en la acera de enfrente de Heráclito, supuestamente izquierdista, estaría Parménides, activo y combativo aristócrata de Elea, creando su filosofía derechista: la permanencia y la unidad del ser, expresada en un poema de imaginaria mitológica, con una diosa en su carro que muestra al poeta la bifurcación entre el camino del ser —el Uno divino— y el camino de la opinión —el devenir, la apariencia, la ilusión—. La realidad del mundo, identificada sin duda con Dios, un dios material, es homogénea, esférica y sin vacíos: «el corazón inmovible de la verdad bien redonda». El ser es y no puede dejar de ser; el no ser no es y no podría llegar a ser, porque lo que no es no puede variar, ni mejorar, ni empeorar. Esta perogrullez ¿puede negar la evidencia del movimiento y el cambio en que vivimos? No: lo que hace es decretar su falta de valor, de verdadera realidad, capaz también de ser pensada y entendida —sólo tendría sentido pensar lo que es: ¿cómo pensar lo que no es?—. Sin embargo —diríamos todos—, cuando hablamos —y pensar implica hablar o hablarnos— estamos manejando algo intermedio, con penumbras y claroscuros, entre el ser total —que algún día cantarían poéticamente Jorge Guillén, entre nosotros— y la nada en absoluta tiniebla. Parménides, implícitamente, degrada nuestro pensar y nuestra naturaleza humana en aras de esa suprema realidad, sin novedad para siempre.

El panteísmo (Dios = todo), o monismo (sólo uno), de Parménides había estado preparado por Jenófanes de Colofón, que criticó la mitología politeísta, señalando que cada raza humana



Copia de un original clasicista de Heráclito.

—y los animales, si pudieran— se haría sus dioses a su imagen y semejanza; después, en la misma Elea, sigue sus pasos Zenón, no tanto para apoyar la idea parmenídica de un Ser «uno, grande y libre», cuanto para atacar a los adversarios, a la estirpe pitagórica amiga de la fluencia y la variedad, hiriéndola en su talón de Aquiles: la posibilidad, no de que ocurra el cambio —cosa innegable—, sino de que sea pensado racionalmente. Pues la razón opera siempre por unidades separadas, por divisiones, por referencia a líneas fijas, a contraposiciones. Zenón lanza unas famosas paradojas sobre el movimiento; cite-mos la más célebre: Aquiles, el héroe de los pies ligeros, compite en carrera con una tortuga, a la que da una ventaja de salida —digamos diez metros—. Cuando Aquiles cubre esos diez metros, la tortuga ya no está allí, sino un poco más adelante —digamos a diez centímetros más allá—. Cuando Aquiles avanza esos diez centímetros, la tortuga habrá reptado siquiera un milímetro más, y así sucesivamente. La distancia se hace cada vez más pequeña, pero Aquiles nunca alcanza del todo —ni menos adelanta, por consiguiente— a la tortuga. El razonamiento es absurdo, pero impecable y sin vuelta de hoja, y de nada servirá que se le aplique algún día el cálculo infinitesimal. La realidad será, sí, continua y fluyente, pero el pensamiento inmoviliza, avanza a saltos, separa y enfrenta; en el orden cósmico, necesita suponer el vacío entre unidades, aunque de hecho, hoy se sabe, ni el mismo vacío interestelar está tan vacío que no lo llenen las ondas de luz y radio.

Del pluralismo al atomismo. De Empédocles a Demócrito

Hacia falta una interpretación pluralista para conciliar unidad y fluencia, pero toda pluralidad irá a parar, por lógica inevitable, a una dualidad total y radical, enfrentando plenitud y vacío.

Tal ocurre con Empédocles, de la siciliana Agrigento, en la primera mitad del siglo V a.C.: al parecer, líder democrático,

como es propio de un pensador pluralista, pero también personaje mágico, de mística órfico-pitagórica, envuelto en una leyenda con ínfulas de divinización, según la cual acabó lanzándose al volcán Etna como forma de ascensión al cielo (el incompleto poema dramático de Hölderlin *Empédocles* ha acuñado románticamente esta imagen).

Empédocles establece los cuatro elementos clásicos del saber de entonces (agua, aire, fuego, tierra) como las cuatro raíces del ser, presentes en todo, en mayores o menores proporciones de trozos mezclados, entre los empujes contrapuestos del amor y la discordia, moviéndose en un sutil fluido —el éter, que tan importante sería para la mente romántica, y luego para hipótesis científicas que justificarían con él el avance de la luz y demás ondulaciones a través de los vacíos cósmicos—. Incluso, así explicaría Empédocles la aparición de los animales —por el amor— y su selección a lo Darwin, por supervivencia de los más aptos —discordia—; la salud, la enfermedad, etc.

Esa interpretación es refinada por Anaxágoras, jonio de origen, pero el primer filósofo que residió en Atenas —y allí, como Sócrates luego, fue juzgado y condenado por impío y por «colaboracionista» con los persas—. La naciente democracia ateniense recelaba de los filósofos, como críticos disolventes de la sociedad. Anaxágoras piensa que en la realidad natural hay una mezcla, en dosis variables en cada lugar y objeto, de partículas infinitamente divisibles de los elementos, movidas y regidas por una gran inteligencia divina (*nus*), a partir de un torbellino original.

Mirando desde después, esto parece una transición abocada a un final lógico, que formulan, en efecto, un paisano de Tales, Leucipo, y Demócrito de Abdera: el mundo se compone de partículas homogéneas no divisibles (*atomos*, que no se pueden cortar, en griego), que, según su concentración local y sus perspectivas, aparecen como ingredientes y como objetos. Incluso las almas son unas nubecillas de átomos, dispersables y, por tanto, mortales. Todos esos átomos estaban dotados de movimiento original, pero no del todo paralelo, sino con inclinaciones que dieron lugar a un gran entrecchoque general, es decir, al universo en su variedad. Entre esos átomos —las consecuencias lógicas se sacan ahora implacablemente— lo que hay es vacío, una nada (aunque no una nada total impensable, *uk ón*, sino una nada, digámoslo así, con cierta presencia, en cuanto está en el espacio y

deja que en ella se establezcan distancias). La idea del vacío, terrible pero inevitable, necesaria pero impensable, ha entrado en escena; por lo menos en el horizonte de la mente, por mucho que todos, con Aristóteles a la cabeza, declaren durante siglos que la naturaleza tiene horror al vacío.

El hombre como tema central y las ideas como palabras: los sofistas

La reflexión sobre la naturaleza había llegado, pues, a un callejón sin salida, y no es extraño que, entonces, el hombre volviera la vista hacia sí mismo, para preguntarse sobre el sentido de su propia vida, abandonando provisionalmente la consideración de la naturaleza. Además, en Atenas se establece una vida democrática que la hace propicia para el pensamiento atento al vivir personal, dejándose de cosmologías. El dominio de la palabra, en efecto, se hace esencial para salir adelante en la vida: en la asamblea de los ciudadanos, todos tienen el mismo derecho a hablar, e incluso a veces tienen obligación de discutir, escuchar y decidir, si el sorteo les endosa responsabilidades administrativas. Ante la asamblea, y ante los jueces, cada cual debía hablar por sí mismo: todo lo más, los abogados podían preparar el alegato y acompañar al compareciente, pero éste era el que tenía que arreglárselas hablando. Surgen, pues, y florecen —incluso económicamente— los maestros del buen hablar, por supuesto un tanto indiferentes a la moralidad o inmoralidad, justicia o injusticia, de los asuntos, por cuanto el interés supremo era el del cliente: son los sofistas, literalmente, los sabios, pero sabios en la persuasión y no en las cosas. A más de uno de ellos se ha atribuido la anécdota del discípulo demasiado aventajado que se negó a pagar a su maestro sofista porque, si no lograba convencerle de que no tenía por qué pagarle, es que la enseñanza recibida no había sido tan buena como para deber pagarle. Pero esa comercialización del saber tenía un lado positivo, frente al secreto pitagórico: el declarar que la sabiduría estaba abierta a todos, sólo que, por supuesto, pagando: «Usted También Podrá Triunfar Con La Palabra.» Conocemos algunas figuras de sofistas, sobre todo por los ataques de Platón, a través de su personaje Sócrates, en diálogos como *Protágoras*, *Gorgias*, *Hípias*, etc. Su filosofía, si tal cabe llamarla, es un relativismo pragmático en

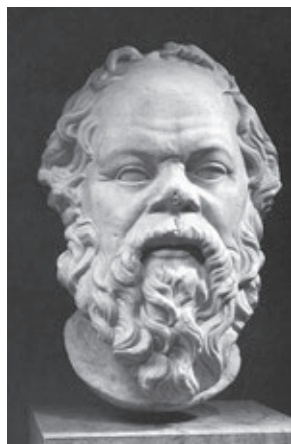
el primero («El hombre es la medida de todas las cosas», o mejor, «de todos los asuntos»); o un escepticismo inofensivo en el caso del segundo («Nada existe: si algo existiera, no podríamos conocerlo; si lo conociéramos, no podríamos decirlo»).

Con los sofistas tenemos un vuelco de la vida intelectual: la entrega a la elocuencia y, a partir de ahí, ya con más honradez que los sofistas, la primacía del tema del hombre, ensalzado también en el siglo V a.C. por la democracia, por la estatuaria y por la gran poesía trágica, cada vez más humana. Sófocles, en su *Antígona*, hace cantar:

*Muchas son las maravillas del mundo,
pero la mayor maravilla es el hombre.
[...]
Es el ser de mil recursos.
El porvenir nunca le sorprende.
Sabe el arte de escapar a males sin remedio.
Sólo la tierra de los muertos detiene su carrera.*

Sócrates: el hombre como pregunta y la verdad como ley

A partir de Sócrates empieza la plenitud de la historia del pensamiento occidental, y la madurez de la filosofía como tal: así, cuando Nietzsche propugne una vuelta a empezar, echará la culpa a Sócrates del temprano desvío de tan larga historia, respetando en cambio a los oscuros ancestros presocráticos. Sin embargo, Sócrates no escribió nada, y su figura es sobre todo la de un personaje literario, el protagonista de los diálogos de Platón —mencionado también, pero no visto nunca, por Aristóteles—. Los testimonios de Jenofonte no dan la medida de su posible profundidad intelectual, y la caricatura de Aristófanes, ridiculizándole en escena, interesa más bien como testimonio de los equívocos e irritaciones que suscitó —quizá su grotesca aparición en *Las nubes* contri-



Busto de Sócrates, siglo I d.C. Museo del Louvre, París.

buyó a que poco después (415 a.C.) se prohibiera el uso de nombres verdaderos en las comedias—. El Sócrates de Platón, sin duda, se fue volviendo menos Sócrates y más Platón con el paso del tiempo, diálogo tras diálogo, pero queda una leyenda viva, incluso con presunto retrato escultórico, de aquel conversador, feo, descuidado en la vida práctica, entregado a la discusión crítica, soldado valiente, y pobretón sin servilismo hacia sus aristocráticos amigos —Alcibíades, Platón—, quienes, por vinculaciones políticas, y a pesar de la inocencia personal de Sócrates, serían ocasión para su proceso y muerte (el año 399 a.C.; había nacido el 470). Ese proceso, por cierto, se hizo a pesar de que en el movimiento de restauración de la democracia ateniense se había promulgado una amnistía para los del régimen aristocrático de los Treinta tiranos, en el derrumbamiento de Atenas bajo el ataque espartano. Por eso a Sócrates no se le acusó aparentemente de nada político, sino de negar a los dioses de la *polis* —y mal le cupo defenderse en eso a Sócrates, dicho sea en su honor—, y, por tanto, de corromper a la juventud. Pero, aun dictada la sentencia, normalmente se le hubiera conmutado, de no ser por la tajante actitud del anciano Sócrates, y, lo que cuenta más, por su negativa a una evasión tolerada —igual que en los casos de Anaximandro y luego Aristóteles—: el respeto a las leyes le vedaba esa solución, que todos deseaban. En él —y ése es, según se sugirió al principio, uno de los grandes temas del pensamiento griego— la nitidez intelectual coincidía con la rectitud ética: saber era equivalente de ser bueno, quizá también porque el saber era para él el legado divino que al nacer está en sombra en nuestra alma, y que, a fuerza de preguntar y responder —dialéctica—, va despertando y saliendo a luz, hasta prepararnos para el retorno al verdadero ser. (Por eso, con su típica ironía, Sócrates solía decir que, aunque en cierto modo seguía el oficio de su padre escultor, en cuanto formaba hombres, todavía más seguía el oficio de su madre comadrona, en cuanto ayudaba a las mentes a dar a luz sus ocultas ideas, sin poner nada por su parte, sino sólo ayudando a obrar a la naturaleza.)

Este despertar del saber que yace en nosotros es el tema que desarrolla Platón en su gigantesca creación; pero la lección socrática no se agotaría en la versión dada por éste y por su discípulo Aristóteles, sino que, además, otros le vieron, al margen de la especulación teórica, como maestro de vida, como ejemplo de sencillez y de protesta contra el estado de cosas y la cultura

institucionalizada —tal fue el caso de los estoicos, los epicúreos y, sobre todo, los cínicos—. Pero todos éstos tendrán menos peso que Platón.

Platón

Con Platón (428-348 a.C.) se puede decir que la cultura occidental —no ya sólo la historia de las ideas— se pone de pie y asume el rango con que llega al día de hoy —y eso con una belleza literaria y una naturalidad expresiva que quizá no supere ningún otro filósofo posterior—. A. N. Whitehead diría que la historia de la filosofía es una sucesión de notas al pie de la obra platónica: en cierto sentido, esto es verdad, aunque en otro sentido también cabe decir que la historia de la filosofía se articulará en dos centros, que serán Aristóteles y Hegel, mientras que Platón queda como el gran planteador de la suprema problemática teórica desarrollada por los sucesores.

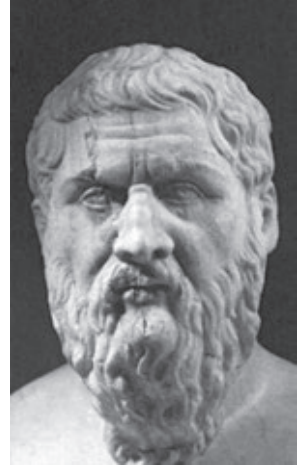
No se puede llamar bastante la atención sobre el hecho de que lo que dejó Platón son veintisiete diálogos —las cartas tienen carácter biográfico, aparte de una discutible autenticidad—; es decir, no tratados sistemáticos, sino conversaciones a menudo salpicadas de bromas, grandes crateras de vino, paseos, encuentros por la calle, interrupciones y anécdotas, con Sócrates llevando la voz cantante casi siempre —sólo en el *Parménides* aparece como joven ante el maestro de la doctrina del Uno—. Esto implica que no hay ahí voluntad ni responsabilidad sistemática; que cada diálogo puede diferir bastante de los demás, y que pueden quedar huecos, preguntas en el aire e incluso contradicciones internas sin resolver. Lo que cuenta es el sentido de la totalidad, como conjunto de aproximaciones y perspectivas abiertas hacia las grandes preguntas del pensamiento, todo ello en una evolución que —por más que la ordenación cronológica esté sólo a medias aclarada— pasa desde la fiel crónica del discípulo —*Apología*— hasta las altas elucubraciones personales, por ejemplo, del *Timeo* o de las *Leyes*. No es inútil aludir un poco a su vida: Platón, descendiente de reyes y nobles, es, ante todo, un joven con vocación política, que se orienta hacia la filosofía, no sólo por sus conversaciones con Sócrates, sino por un doble fracaso práctico: primero, la condena de Sócrates le hace comprender que su partido no tiene porvenir; segundo, hace dos

viajes a Siracusa, en Sicilia, para intentar que el reyezuelo local, Dionisio, y luego su hijo y sucesor, Dión —que le invitó—, y al fin el hermano y suplantador de éste, Dionisio II, llevaran a la práctica su filosofía política; pero fracasó y se pudo dar por contento con volver vivo a Atenas, después de haber sido aprisionado y hecho esclavo en su retorno. (Antes, Platón había hecho un importante viaje a Egipto, en que entró en contacto con los saberes sagrados, astronomía y matemática.) En el período —veinte años— entre sus dos viajes sicilianos, Platón había comprado una finca junto a Atenas, el huerto de Academo, la Academia, donde estableció su escuela filosófica y escribió en el dintel esta advertencia, verdadera proclamación de pitagorismo: «No entre quien no sepa geometría» (hoy diríamos matemáticas). El mejor alumno de esa facultad filosófica será Aristóteles, aunque no el más apegado a ella, por discrepancia con los directores que continúan al maestro fundador.

Conocer como recordar

No podemos medir hasta qué punto es de Platón, y no de Sócrates, lo que se lee en los diálogos, pero sí parece claro que es socrático el punto esencial de partida: para ocuparse de política, como quería el joven Platón, hay que empezar por poner en claro qué es el hombre y qué es la justicia, e incluso antes de eso, pensándolo mejor, qué es el saber y cómo llegar a él. El hecho de que esto no esté claro, de que haya discrepancias, invita a abordar el saber entre todos, hablando, discutiendo: es lo que se llama dialéctica —en sentido diferente del que tendrá en Hegel y en otros—. «De la discusión sale la luz»: una discusión animada por la buena voluntad, el amor al saber (filosofía) y la coherencia lógica —siguiendo el modelo matemático— en el razonamiento. Pero la dialéctica está animada por una confianza y una convicción: que, por debajo de las apariencias, discutibles, cambiantes y engañosas, la verdad ya está ahí, previamente, en alguna parte, en algún ámbito, y que se trata de encontrar el camino para llegar a donde nos espera. Ese ámbito de la verdad, del verdadero saber, está en nosotros mismos, pero no lo conocemos: yace en oscuridad, una oscuridad adensada por nuestros vicios, pero que la purificación del ejercicio mental puede ir dissipando hasta dejar emerger del olvido a la verdad. Ésta es la idea clave: si podemos razonar con tanta eficacia, si —como se

muestra en el *Menón*— un muchacho ignorante es capaz de ir encontrando, como por sí solo, las verdades matemáticas únicamente con que se le pregunte con habilidad y coherencia, es porque «conocer es recordar», dejar que salga a luz algo que dormía en nosotros desde que nacimos, igual que heredado de otra vida y otro mundo. Pero eso que recordamos no es más que un poco, un saber parcial y nublado que nos hace echar de menos un saber más alto y completo, del cual las sensaciones y las cosas concretas y materiales empiezan a aparecer como alusiones y confusos recuerdos. Platón, amigo de



Busto de Platón. Museos Capitolinos de Roma.

usar mitos para aludir a la verdad pura, imagina una caverna en la que hubieran nacido y crecido unos hombres encadenados, imposibilitados para mirar atrás, y detrás de los cuales hubiera una hoguera. Cuando entre ellos y el fuego pasaran personas portando objetos, ellos verían en la pared de enfrente sus sombras, y hablarían de ellas como de las únicas realidades posibles. Pero uno de ellos —sigue el cuento— se escaparía de la caverna, y, con dolorosa y placentera adaptación de los ojos, vería las cosas reales que proyectaban las sombras de que hablaban. (A la fuente, la luz, el sol, no podría mirar sino indirectamente, en reflejos en el agua.) El evadido, vuelto a la caverna, a dar la buena nueva a los otros presos, encontraría, sin embargo, que éstos no le harían caso y le matarían (¿Sócrates?).

Pero ¿qué movió a ese hombre a evadirse, qué le hizo sentir y desear algo mejor? El amor, el eros, motor de la vida intelectual, en cuanto empieza por ser deseo de la belleza, más aún, deseo «de engendrar en lo bello». La sabiduría es una de las cosas más bellas del mundo, y puesto que Eros ama lo bello, es preciso concluir que Eros es amante de la sabiduría, es decir, filósofo, según se lee en el llamado *Banquete* —de hecho una larga sobremesa con mucha bebida: *in vino veritas*—. Basta dejarse atraer por el sentimiento estético para encontrarse subiendo hacia la divina verdad suprema: la visión de los muchos cuerpos bellos incita al anhelo de un cuerpo único de belleza total; y desde ahí, dejando ya la materia individuada, lleva a comprender

que lo que anima esa belleza son los espíritus de los cuerpos en que se ve, y, dando un paso más, acaba por ansiar lo más alto y lo único que puede atraer los espíritus: la belleza más alta como cara visible —y pantalla aliviadora— de la verdad suprema, que coincide con el bien supremo, el cual no puede ser menos que lo que llamamos Dios. (Insistimos: la equivalencia verdad = bien, saber = buena conducta, era el gran postulado griego: se obra mal por ignorancia; conocido el bien, ¿quién no lo seguiría, si es, por supuesto, lo más conveniente?)

En otros diálogos platónicos la subida del espíritu se plantea en términos más estrictamente intelectuales y matemáticos: las presencias concretas en torno nuestro nos recuerdan, es decir, nos hacen intuir que hay, en algún espacio intangible, unas formas puras y exactas. Vemos triángulos aproximativos e intuimos lo que es el triángulo en sí, nunca dibujable con perfección total: la idea del triángulo en general. Y ocurre que tenemos también ideas de seres no matemáticos: ¿no entrevemos mentalmente la idea pura de la justicia a través de la mayor o menor justicia de los actos que vemos? Incluso ¿no tenemos la idea general de caballo, por encima de los caballos concretos, cada cual con su pelaje y su alzada? Y así sucesivamente, hasta la idea de blancura, por ejemplo. Estas ideas, que conocemos como si las reconociéramos, como si las recordáramos, son las realidades primarias y auténticas, de las que se derivan, como torpes imitaciones, las cosas que vamos viendo. Las ideas estarían en ese mundo sobrecelestial donde vivieron nuestras almas antes de caer —por alguna no bien explicada culpa— en la cárcel de un cuerpo, del que pasarán a otro cuerpo al morir —si somos buenos ciudadanos, nada más, a ser hormigas o abejas; si somos perversos, a ser tiranos; pero si nos vamos liberando de nuestro cuerpo, a fuerza de filosofar y de «música» (artes de la armonía, gimnasia, etcétera), entonces regresaremos al origen, por encima de las esferas celestes—. Por supuesto, esa teoría de las ideas tiene graves problemas, que Platón no ignora —casi la destruye él mismo en el *Parménides*—: ¿cómo participan las cosas en las ideas? Un caballo blanco ¿participa a la vez de la caballidad y de la blancura? ¿Existen ideas sólo de las cosas que hay o también de las que podría haber? Y, sobre todo, ¿por qué las ideas, tan perfectas y puras, segregarían esas torpes sombras de ellas mismas que son las cosas? Pues el Dios como bien supremo (o verdad) no tendría ningún motivo para producir mundo y cosas. Se

hace preciso —en el *Timeo*— introducir otra versión de Dios, como activo y productor —el Demiurgo— que aplique las ideas a la materia prima para que existan las cosas.

La política en Platón

Todas estas concepciones autorizan a Platón para atender a su primer interés, la política, siquiera sea en pura teoría —en la *República*, en las *Leyes*, en parte del *Timeo*—. Su sociedad perfecta, que deja ver la admiración del filósofo hacia la Esparta que había derrotado a Atenas, tiene tres estamentos: en lo más alto, los gobernantes, que deben ser los que conocen la verdad, los filósofos (de hecho, cabe entender, el filósofo, y más concretamente, el mismo Platón); luego, a las órdenes de los filósofos, estarán los guardianes, especie de policías criados desde niños para el servicio, sin casa, ni hacienda, ni mujer exclusiva, educados sólo con las modalidades virilizadoras de la música y apenas un poco de Homero censurado, pero sin nada de teatro (a los poetas hay que coronarlos de laurel y desterrarlos: medidas que, bajo otras formas, no han perdido nunca vigencia); finalmente, por debajo de ellos estarían los productores (agricultores y comerciantes), con propiedad privada y familia. El Estado, en esta hipótesis, no sólo tendría derecho de vida y muerte, sino también derecho a mentir y a engañar, por el bien de la sociedad (o sea, como en nuestros días): así, en el *Timeo* se admite que los guardianes tengan cada cual su mujer, concedida aparentemente por sorteo, pero se advierte que los gobernantes harían trampas para emparejar a los mejores con las mejores y a los peores con las peores a fin de ir seleccionando esa raza. A esto lleva la fe en las ideas puras y en el alma como independiente de su cárcel carnal: como dijimos al principio, la filosofía no siempre está a favor de la libertad ni del individuo. Pero esta consideración no parece haber estorbado nunca al incomparable prestigio de Platón en todo el desarrollo del pensamiento occidental, del que suele vérselo como padre. Durante siglos y siglos, tenderá a parecer axiomático que el movimiento del espíritu ha de asumir la fe en una esfera de ideas prístinas, previas a las cosas y al lenguaje, y elevarse hacia ellas como hacia una perdida patria celestial. Sólo en nuestra época actual empieza a parecer que ya no se da por supuesto a Platón.