

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

“PLATÓN, LA CUESTIÓN DE LA EUDEMONÍA”

TESINA PARA OBTENER EL TÍTULO DE

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

Luis Armando Checa Morales

Matrícula: 2133050149

Asesor de tesina: Dr. José Francisco Piñón Gaytán

INDICE TEMÁTICO

INTRODUCCIÓN

I. MITO *VERSUS* LOGOS. DEL SABER POÉTICO AL SABER FILOSÓFICO.

I.I. El saber poético y su autoridad como edificador de la cultura griega.

I.I.II. Los primeros poemas

I.I.III. Las Críticas a la divinidad de *La Ilíada y La Odisea*

I.I.IV. Homero el gran educador

I.I.V. Hesíodo el poeta campesino

I.I.VI. Tirteo el poeta espartano

I.I.VII. Arquíloco y Simónides, los Hedonistas

I.I.VIII. Solón el poeta de Atenas

I.I.IX. El corazón de la poesía

I.I.X. Las críticas, hacia la filosofía de la physis

II. EL SABER FILOSÓFICO PRIMITIVO: LA "HISTORIA PERI PHYSIS"

II.I. El concepto griego *logos*

II.II. El concepto griego *historia*

II.III. El concepto griego *physis*

II.IV. *Hylosoismo* como el primer punto de quiebre

II.V. El título *historia peri-physis*

II.VI. Otras piezas teórico-filosóficas de los filósofos de la physis

II.VII. El primer filósofo de la physis: Anaximandro

II.VIII. La filosofía espiritual de Pitágoras

II.IX. Jenófanes y el escepticismo filosófico

II.X. La filosofía de los opuestos: Heráclito

II.XI. La filosofía lapidaria de Parménides

II.XII. Anaxágoras el filósofo parmenideo

II.XIII. La teleología de Diógenes de Apolínea

II.XIV. Arquéalo, el puente hacia el nuevo quehacer filosófico

II.XVI. Los aportes de la reflexión filosófica de la physis a la posteridad

III. EL PROBLEMA DE LA MORAL: SOFISTICA Y FILOSOFIA

III.I. Los sofistas y las demandas de la época

III.II. Qué es un sofista y porqué se le llama asi

III.III. Escepticismo sofistico

III.IV. Relativismo sofistico

III.V. Las críticas al movimiento sofístico: hacia la ética socrática

III.VI. Sócrates el revolucionario

III.VII. El mensaje a la audiencia ateniense

III.VIII. La peligrosidad del no saber

III.IX. El Intelectualismo moral

IV. FILOSOFIA, POLITICA Y VIDA BUENA

IV.I. El gobierno del filósofo

IV.II. Análisis del mito de la caverna y la síntesis filosófica de Platón

IV.III. La respuesta platónica a la problemática de la búsqueda de la vida buena y feliz

CONCLUSION

El ser humano y su peculiar constitución, como condición de posibilidad de su dimensión ético-política. A manera de introducción

Es un lugar común creer que el humano destaca de entre los demás seres vivos, es algo de lo que tenemos clara evidencia; y es todavía más común la creencia de que merece vivir bien y ser feliz. Pero ¿*qué es lo que lo hace tan especial y merecedor de tal cosa?* La respuesta servirá para introducir a los lectores a temas tan complejos como los señalados en el título.

El ser humano es un ser vivo dual: en tanto que ser natural posee un cuerpo, que es la base de su existencia física y biológica, sometido a determinadas leyes reguladoras de todo lo que existe[1]; debido a él está sujeto al ciclo biológico del *nacimiento, crecimiento, reproducción y muerte*; tiene sensaciones provocadas por el exterior, se comporta de manera *causal;* es decir, cuando siente hambre, busca alimento para saciarla.

Aparentemente no es nada diferente del resto de los seres vivos**.** Sin embargo, no sólo es capaz de, crecer, reproducirse, morir, tener hambre y otras sensaciones; es el único ser plenamente *consciente* de experimentar tales procesos, de desarrollar una *consciencia de sí mismo*, y de su existencia.

Esa toma de consciencia posibilita la *racionalidad*, y gracias a ella el ser humano es capaz de romper con la causalidad que rige su comportamiento. De esta ruptura nace *la libertad*, de ella, la posibilidad de acción sobre sí mismo y el mundo que habita. Mediante su actuar cotidiano se inscribe en la *dimensión práctica*, que es exclusivamente humana.[2]

Con sus acciones va forjando una *cultura*, y de esta nace *una moralidad;* por esta última genera *códigos de conducta*, y con ellos, determinadas concepciones sobre lo *benéfico* y *lo*

[1] Me refiero a leyes físicas tales como la de la gravedad, debido a la que todos los objetos caen al suelo, entre otras.

[2] Sobre el carácter dual del ser humano y su racionalidad, y su tendencia a la felicidad se puede consultar: Richard E. Creel, *Thinking Philosophically, An Introduction to Critical Reflexion and Rational Dialogue,* BWL PUB, Oxford, UK, 2001, pp.15-278 ; Mercedes Garzón Bates, *la ética*, TERCER MILENIO, México, 2010

perjudicial para su existencia[3]. Dichas concepciones le llevan a crear ciertos *valores morales.* Así racionalidad y libertad constituyen la otra parte de su dualidad. No obstante, esta otra parte implica otros elementos constitutivos del ser humano.

La psiché

En su convivencia con la naturaleza, se percata de su *vulnerabilidad* frente a ella. Esta se le presenta en forma hostil, peligrosa, y amenazadora. Frente a ello le surge *la necesidad de sobrevivir*. Es por esta *necesidad suprema* que se ve obligado a vivir en comunidad con para evitar perecer. Ya a ese nivel de complejidad, dicha comunidad comienza a moldear la *psiché*[4] individual a través de la educación, que apunta siempre a un *paradigma*, un modelo que debe imitar.

Es justamente en la psiché humana donde residen la consciencia de sí, la moralidad, la racionalidad, la inteligencia, el carácter, la cultura y la libertad. Sin embargo, al ser moldeada, todos estos elementos constitutivos se vuelven totalmente *situacionales*; dichas situaciones terminan limitándolos, sobre todo al último de ellos. Por lo tanto, libertad no significa hacer lo que se desee, y es importante saber qué implicaciones conlleva el ser libre.

Como ser obligadamente social que es, las acciones de un ser humano repercuten en su comunidad, por ello la primera implicación de su libertad es *la responsabilidad*. Ser responsable significa ser consciente de las elecciones y acciones, tener la capacidad de asumir sus consecuencias y poder responder por ellas frente a los demás. A través de ellas el ser humano se convierte en el conductor de su propia vida, o sea, en un *agente moral*. Toda vez que él, y sólo él, es quien actúa, sus acciones hablan de quien es.

Dichas acciones son juzgadas como benéficas o perjudiciales según si se adecuan, o no, al código de conducta establecido. Los códigos y concepciones morales son todo menos atemporales e inmutables, estos cambian a la par de los cambios que sufre la comunidad y

[3] Si bien *Ética* y *Moral* etimológicamente significan lo mismo, para evitar confusiones en la lectura haré la distinción conceptual a lo largo de la tesis. Entenderé por *Moral* las costumbres que conforman códigos de conducta social, y por *Ética,* estrictamente el estudio filosófico-racional de la moral. Al respecto véanse ambos conceptos en el *Diccionario Akal de Filosofía.*

[4] Entiéndase por *psyché "alma" o "mente".*

las distintas necesidades que surgen con ello; más aún, son absolutamente representativos de esta.[5] Aun con ello, siempre conservan un eje rector fundamental: *la vida y su continuidad*; éste es su fundamento y finalidad, incluso podría afirmarse que es lo que, en última instancia, la comunidad considera al emitir *juicios de valor*[6].

Al vivir en una comunidad, el ser humano acepta regirse según su código de conducta, y en tanto que éste procura la protección y continuidad de la vida, se le presenta *la obligación* de actuar en concordancia con lo que en él sea considerado benéfico o perjudicial, como segunda implicación de su libertad.

La mencionada obligación tiene dos modalidades relevantes: *la obligación moral*, mediante la cual la sociedad regula la conducta individual. Es importante resaltar que la moralidad es el reflejo de la evolución cultural que una sociedad alcanza en concreto, por ello, al obligar al ser humano a actuar de una determinada manera en vez de otra, se trata de conservar en él dicho logro.

Por otro lado, está *la obligación política*, que tiene el mismo carácter limitante, constrictivo y regulatorio que la anterior, pero hacia la comunidad, su cumplimiento es básico para su existencia. Este tipo de obligación realiza su coacción mediante el establecimiento de leyes que se aplican a todos los miembros de la comunidad, y que deben ser respetadas. En caso de ser violadas, la falta se considera grave, y meritoria de una sanción severa, como puede ser un enjuiciamiento ante un tribunal.

Ambas modalidades además guardan una relación de reciprocidad tal que, la primera contribuye a una mayor cohesión social, mientras que la segunda ayuda a preservar los códigos de conducta y costumbres, convirtiéndolas en *leyes universales*.[7]

Volviendo al tema de la libertad, es preciso distinguirla en dos tipos: *libertad absoluta*, que puede decirse que es toda aquella en que cualquier intento de regulación se convierte en un

[5] Consultar A.C. MacIntyre, A *Short History of Ethics, "The Pre-philosophical History of The Good and The Transition to Philosophy, ROUT, Londres Inglaterra, 1998.*
[6] Carlos Juan Nuñez Rodriguez, *Para una crítica ética de la empresa, PYV.*
[7] Tomo las modalidades del texto de Garzón Bates

obstáculo; y *libertad moderada*, en la cual, por el contrario, se acepta voluntariamente la regulación legal de las acciones en comunidad.[8]

Así, cuando el primer tipo de libertad adquiere un valor incondicionado y supremo, el ser humano pierde respeto por la comunidad en la que se desenvuelve, y la afecta mediante sus actos inmorales. En cambio, cuando impera el segundo tipo, la libertad se convierte en un medio para alcanzar algo más incondicionado y valioso: *la felicidad*. En tal caso las leyes funcionan como una especie de *medicina preventiva,* cuya función, más que constreñir la libertad individual, es *posibilitar* el desarrollo particular del proyecto de vida de cada miembro de la comunidad, mediante la convivencia armónica.[9]

La historia

A una tesina de corte filosófico-ético-político, no le interesan más las formas de representar la historia que tenía la cultura griega, sobre la que se tratará posteriormente a esta introducción. Éste elemento constitutivo del ser humano es el que conecta pasado y presente; lo constituyen a su vez *la tradición,* y *la moralidad* transmitidas a partir de la mencionada educación.

La respuesta a la pregunta planteada en el primer párrafo es que lo que hace tan especial al ser humano es su complejidad, ella es de tal grado que lo dignifica, y es la razón por la cual la cultura griega lo convirtió en objeto de lo que podría considerarse la problemática central de su reflexión intelectual, desde *el saber poético* hasta *saber filosófico*. Si el ser humano es tan especial no sólo merece vivir, sino *vivir bien.*

Se puede afirmar, de manera abstracta y luego un amplio estudio sobre el tema, que los griegos encerraban esta problemática en la siguiente pregunta *¿Qué hacer para vivir bien y ser feliz?* Dicha pregunta inicia en Homero y sus colegas poetas, continua en algunos filósofos de la naturaleza, se cristaliza en los sofistas y Sócrates, y alcanza su mayor fuerza

[8] Al respecto de ésta distinción ver Malcolm Schofield, *Founders of Modern Political and Social Thought, Plato, OUP, Oxford, UK, 2006, pp. 78-80.*

[9] La frase *medicina preventiva* es tomada de *Op. Cit.*, p. 85.

y vigor en la reflexión del filósofo ateniense Platón, expresándose integralmente en *las formas del bien y la justicia.*[10]

La libertad se veía ya desde Homero como un atributo esencial e irrenunciable del ser humano, y entrada la época de *la polis*, quedó respaldada por las propias leyes[11]. Cada ciudadano tenía un proyecto de vida buena y feliz, pero para realizarlo, debía estar siempre protegido de cualquier peligro, pues sin vida no hay proyecto, ni bien, ni felicidad a alcanzar. Justo esa era la función de las leyes: *proteger a sus ciudadanos y sobre todo su preciada libertad.* Era lógico que ellos las amaran y respetaran tanto por convicción propia; eran nada menos que *la condición de posibilidad de su desarrollo personal*, por ello los griegos eran libres gracias a sus leyes.[12]

Aspectos técnicas de la obra

La línea conductora de toda la tesis será la problemática sobre la vida buena y feliz. El tema central será la propuesta del filósofo ateniense Platón al respecto, a partir de su renombrada *teoría de las formas* y sus implicaciones para su teoría política, que es donde ofrece una respuesta satisfactoria.

Para entender el carácter novedoso e importante de dicha propuesta, así como las razones que llevaron a su postulación, será necesario esquematizar, en la medida de lo posible y con su mayor fuerza y seriedad, la discusión previa a su entrada en escena. Se dará cuenta de la discusión entre el saber poético y el saber filosófico, para luego ofrecer un panorama de la discusión interna en éste último. Esto conforma el contenido del primer capítulo, cuyo título se indica en el índice.

Partiendo de lo abordado en el primer capítulo, se expondrá la teoría platónica de las formas; tema tan clásico, complejo y controversial de la filosofía, que incluso algunos aspectos de su planteamiento resultaron problemáticos para su autor. En ello consistirá el segundo capítulo.

---

[10] Sobre la interpretación de que *la forma del bien* es la representación del paradigma filosófico de *vida buena y feliz*, véase C. Rowe, *Plato and The Art of Philosophical Writing, The form of the good and the good, the Republic in conversation with other pre-Republic dialogues* CUP, Cambridge, UK, 2007

[11] Entiéndase por esa palabra simplemente *ciudad* o *comunidad.*

[12] Sobre la libertad y dignidad griegas, la introducción de W. Jaeger, *Paideia, los ideales de la cultura griega,* FCE, México, 1996, resulta ser muy buena fuente de información.

Finalmente, en el último capítulo se abordarán las implicaciones políticas de la misma, para el proyecto político que presenta el filósofo ateniense en su dialogo *la república*. Ello prestando especial atención a las formas del *bien* y *la justicia*, así como a la tesis sobre *el gobierno del mejor*.

Debido a su teoría política Platón ha sido larga y duramente atacado y descalificado por diversos intelectuales, tanto de su época como de la nuestra. Se ha ganado calificativos tales como *totalitario, fascista, racista, clasista*, entre otros muchos. Sin embargo, mostraré, hacia el final del tercer capítulo, que tales calificativos se deben a una mala comprensión, tanto externa como interna, del autor; es decir, no sólo se malentiende o pasa por alto el contexto histórico e intelectual en el que se encuentra inmerso, y hasta cierto punto atrapado; también se mal entiende el propio desarrollo de su pensamiento filosófico-político, y por consiguiente, lo que muchas de sus principales tesis refieren en realidad.

Es por eso que la conclusión general del trabajo iniciará con una discusión en contra uno de los prominentes intelectuales del siglo XIX que lo descalifica: me refiero a Karl Raimund Popper, y su libro titulado *The Open Society and Its Enemies*, 1945. El propósito de tal discusión es *limpiar* (por decirlo de alguna forma) la propuesta platónica de mal entendidos como los ya mencionados.

La intención de todo el trabajo es argumentar a favor de la tesis del gobierno del mejor, asi como sobre su vigencia y utilidad frente a la realidad política actual. Ahora bien, se ha dicho que se mostrarán los errores interpretativos popperianos; mas esto no significa que Platón esté exento de erratas. Por tanto, la defensa será moderada. Es evidente que la época en la que *La republica* fue escrita, poseía una dinámica social, un avance científico y técnico muy distintos a los nuestros; no todo lo que yace en dicho proyecto resulta útil, e incluso sería peligroso y contraproducente, aplicarlo tal cual para resolver problemáticas político-sociales contemporáneas

Sobre los diálogos platónicos

Los estudios de Platón se pueden dividir en dos grupos, que siguen dos perspectivas muy distintas: aquellos que sostienen una *visión unitaria*, sin dar cabida a grandes cambios de su pensamiento, y otros que abogan por una *visión progresiva o evolutiva* del mismo, en el que efectivamente es posible detectar cambios radicales de un periodo a otro de su vida intelectual.

De igual manera, respecto a la lectura de los diálogos existen perspectivas encontradas. Hay quienes ven en ellos grandes *creaciones poéticas* y como tal, emplean una técnica interpretativa literaria de la obra. Por otro lado, otros ven el corpus platónico como obras maestras de *argumentación;* se sirven del análisis filosófico como técnica interpretativa. La primera es la *visión literaria*, mientras que la segunda es la *analítico-filosófica*, popular en los países de habla inglesa y algunos de habla francesa.[13]

La cronología de los diálogos

Platón es considerado uno de los filósofos más prolíficos en la historia de la filosofía. Sin embargo, dada nuestra lejanía temporal con él (casi tres mil años), ha sido difícil establecer, tanto la autenticidad como el orden de todo lo que escribió. A pesar de ese obstáculo, poseemos *una cronología*, al igual que un *canon* de los diálogos. Esto se ha hecho a partir de diversos enfoques específicos, algunos de los cuales gozan de mayor credibilidad que otros.[14]

Enfoque literario. El acomodo se realiza en forma descendente, tomando en cuenta la madurez que los diálogos van mostrando en términos *estilísticos, artísticos y dramáticos*. De acuerdo con este enfoque, Platón comenzó escribiendo obras repletas de escenas dramáticas, cual si fueran guiones de obras teatrales, y paulatinamente este elemento fue disminuyendo, si bien siempre conservó la forma dialógica como expresión escrita.

[13] Sobre esto, ver R.M. Dancy, *Plato's Introduction of Forms, "introduction"* CUP, Cambridge, UK, 2004.
[14] Ver W.K.C. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega, IV,* GRED, Madrid, España, 1975.

Enfoque filosófico-analítico. Tiene como premisa una fehaciente evolución del pensamiento filosófico que se percibe conforme avanzan los diálogos, tan radical como para pasar, de los diálogos de tipo *definicional*, a aquellos de *la teoría de las formas*, y luego terminar en los diálogos *críticos* de dicha teoría.

Este enfoque los clasifica en *tempranos o de juventud, medios o de madurez* y *tardíos o de ancianidad.* Los primeros se caracterizan por ser trabajos cortos, de carácter *apirético* y de *conclusiones negativas* en torno a aquello que se pretende definir; predominantemente, alguna *virtud moral*. En ellos aparece Sócrates como personaje central, y se presume que lo que intenta hacer Platón es dar cuenta fiel del *carácter, misión, método argumentativo-filosófico, e intereses intelectuales* del Sócrates histórico. Es pertinente hacer notar que en ellos, las reflexiones filosóficas son de naturaleza *inmanente*, y están prácticamente ausentes elementos como *la teoría de las formas* y otras peculiaridades del platonismo.

El segundo grupo de diálogos, son trabajos un tanto más largos y complejos; se caracterizan por contener las tesis filosóficas características del platonismo, por supuesto la mencionada teoría de las formas. En ellos, ya no existe sólo una defensa de la sabiduría socrática, sino que Platón introduce ideas e intereses intelectuales propios, e incluso, a partir de ellos critica los de su maestro hasta cierto punto. Su contenido filosófico es predominantemente *trascendente*, y la investigación gira en torno a la búsqueda de las *formas inteligibles*, con un método más elaborado.

El último grupo se caracteriza por un carácter crítico hacia la teoría de las formas, debido a que su autor se percata de su falibilidad. Contienen un método de investigación mucho más riguroso que los anteriores, y una mayor consideración de la historia de la cultura griega.

Enfoque estilométrico. Si el primer enfoque se caracteriza por ser el de menor credibilidad, a éste se le otorga la mayor credibilidad para organizar el corpus platónico. Fue por primera vez usado por el escoces Lewis Campbell, quien partiendo de *las leyes* como último diálogo, moviéndose del periodo de ancianidad al de juventud, y haciendo cuidadosas contabilizaciones de términos lingüísticos, y comparaciones de estructuras gramaticales, logro establecer afinidades entre los trabajos precedentes al ya mencionado. El método ha

sido continuado por otros estilómetras y ha arrojado como resultado el siguiente acomodo de los escritos:

JUVENTUD	MADUREZ	ANCIANIDAD
Apología de Sócrates	Menón	Parménides
Critón	Fedón	Teeteto
Laques	República	Sofista
Lisis	Banquete	Político
Carmiades	Fedro	Timeo
Eutifrón	Eutidemo	Critias
Hipias Mayor	Menexeno	Filebo
Hipias Menor	Crátilo	Las leyes
Protágoras		
Górgias		
Ion		

Sobre el ordenamiento anterior hay que decir que existe un consenso entre los especialistas con respecto al orden de los dos últimos grupos. En cambio, hay gran discusión en torno al orden que guarda el primero; algunos diálogos del mismo podrían colocarse antes que otros. Si bien es necesario distinguir entre éste *acomodo cronológico* y *la evolución filosófica*, ambos enfoques son complementarios; tomando como base el primero es posible deducir y dar fe del segundo.

En el desarrollo de ésta tesina se tomarán ambos como base interpretativa del pensamiento platónico, a pesar de las críticas a que son acreedores[15]. En efecto, se dará una interpretación evolutiva, a partir del acomodo estilométrico. Particularmente se entenderá a

[15] Véase Gail Fine, *The Oxford Handbook of Plato "The Platonic Corpus by T.H. Irwin"* OUP, Oxford, UK, 2008; Leonard Brandwood, *The Cronology of Plato's Dialogues,* CUP, Cambridge, UK, 2009.

la república como un dialogo *sintético* de los temas trabajados en los anteriores, que serán etiquetados con el nombre de *diálogos pre-república*[16].

Conforme se vaya avanzando en la lectura del trabajo, se verá cómo cada uno de los elementos constitutivos del ser humano se van empleando y modificando por los diversos intelectuales de quienes se dará cuenta. Cómo los conceptos de *virtud, libertad*, *responsabilidad, beneficio* y *perjuicio;* los mismos *códigos de conducta*, se van matizando, complementando y madurando, hasta conformar una *ética*, y luego esa se convierte en *filosofía política*. A fin de cuentas, cómo se va desarrollando la discusión *ético-política* en torno a *la búsqueda de la vida buena y feliz*.

Ningún elemento de esta introducción, por larga que parezca, ha sido introducido gratuitamente. Y ya para iniciar propiamente con la exposición de la discusión intelectual griega, ruego a mis lectores atender a las notas a pie de página de carácter aclaratorio, para facilitar la comprensión de éste tema tan vigente y tan antiguo.

En efecto, hoy en día las sociedades occidentales, y particularmente sus gobernantes continúan preguntándose exactamente lo mismo que su cultura madre. La vigencia habla por sí sola de la importancia de seguir abordando una problemática que pareciera no tener una solución satisfactoria, pero que es conveniente que algún día la tenga. El presente trabajo tiene la intención de sumar esfuerzos, mediante la revisión del pensamiento de un autor tan fundamental y clásico para occidente, como lo es Platón.

[16] Término tomado de C. Rowe, *Plato and The Art of Philosophical Writing,* CUP, Cambridge, UK, 2007, p. 241.

I

MITO *VERSUS* LOGOS: DEL SABER POÉTICO AL SABER FILOSÓFICO

"E queste parole primieramente m'indirzzarono le dee, le Muse dell'Olimpo, figlie di Zeus egioco: pastori campestri, vili creature obbriobriose, nient'altro che ventri, noi sappiamo dire molti falsità simili al vero; ma sappiamo anche, qualora lo vogliamo, fare resuonare canti di verità"[17]

El saber poético y su autoridad como edificador de la cultura griega

La autoridad de los poetas residía en que eran ellos, y sólo ellos, quienes tenían contacto directo con *las musas*. Hijas de Zeus y Diosas portadoras de *la verdad*, estuvieron presentes en cada uno de los eventos ocurridos en el pasado; tenían el divino poder de recordar hasta el más mínimo detalle.

Los poetas eran capaces de invocarlas y pedir que les narraran lo sucedido, éstos escuchaban con atención sus palabras y las reportaban en sus obras. La fuente principal de información de la poesía eran los relatos de las musas, y así ésta transmitía siempre *la verdad* a su audiencia.

A lo anterior debe añadirse que los instrumentos de que hacía uso la poesía eran *el pathòs* o sentimiento, con que *las aladas palabras*[18] eran transmitidas; *el mito* glorificador del pasado, *las figuras heroicas* como paradigma educativo del griego, además de *la claridad* incomparable con la que eran transmitidos, tanto los problemas más apremiantes de la vida cotidiana, como la manera de resolverlos. Los poetas eran intelectuales cercanos al sentir de sus audiencias y lo expresaban, por ello eran considerados *maestros de vida*, los guías por excelencia; edificadores de su cultura.

[17] Esiodo, a cura di Cessare Cassanmagnano, *tutte le opere e i frammenti con la prima traduzione degli scolii, Teogonia,* BOMPIANI, Roma, 2009, p.115

[18] *Las aladas palabras* es una frase que aparece recurridamente entre los versos que componen *La Iliada.*

No obstante, *el saber poético* no nació por generación espontánea. Tiene su origen en la sabiduría popular griega, sus historias, creencias, temáticas, mitología, personajes y oficios, transmitida de generación en generación de forma oral por la *lírica;* canticos individuales o en coro, regularmente acompañados por instrumentos musicales. Los poetas tenían a su disposición todo ese arsenal ancestral bien arraigado en los griegos[19].

Frente a tal cosa no debían inventar nada. La cuestión era más bien *seleccionar* el material a relatar en sus obras, y hacerlo con los detalles, el lenguaje y las necesidades que demandaba la época en la que eran escritas, así como el tipo de audiencia a la que se dirigían. El contenido de los poemas variaba de autor en autor, si bien se tenía el objetivo general de indicar el tipo de vida que debía llevarse; aquella considerada *buena y feliz.*

Los primeros poemas

El primero en inmortalizar toda la sabiduría popular oral en la escritura; el padre del saber poético y los poetas educadores, fue el gran Homero. Sus dos poemas principales son el primer documento, no sólo de la cultura griega como tal, sino de la civilización occidental toda, y la audiencia a la que se dirigían era la nobleza caballeresca[20]. La aristocracia guerrera debe su nombre de clase al concepto griego de *virtud* (*areté).* En dichas obras se encuentra su imagen idealizada; en ellas da inicio la problemática sobre la *vida buena y feliz.*

La humanidad que retratan es de tipo *agonística*, cuyo código de conducta se basaba en un espíritu de *competencia y superioridad* entre los individuos, según el cual, se debía siempre estar por encima del resto; siempre ser *el mejor*. Se juzgaba moralmente a un hombre de acuerdo con la manera en que *realizaba* su función social asignada.

Así por ejemplo, el individuo era *valiente*, *justo*, o poseía una gran autoridad sólo si desempeñaba rectamente la función de *guerrero* o *rey*. El concepto moral de *bueno (agathós)*, sólo era aplicado a aquellos que, mediante sus acciones en la batalla, o en la administración y control de las insipientes sociedades, demostraban sus habilidades.

---

[19] Sobre el nacimiento de la poesía griega ver Jaeger, *Paideia, "Homero el Educador";* S.B. Pomeroy, *A Brief History of Ancient Greece, "Homer and Oral Poetry",* OUP, Oxford, UK, 2004; R.D. Woodard, *The Cambridge Companion to Greek Mithology, " Homer and Greek Myth by G. Nagy", CUP, Cambridge, UK, 2008.*

[20] Emille Ledò *"El Mundo Homérico"* en V. Camps, *Historia de la Ética I,* CRT, Barcelona, España, 2006.

Decir que alguien era *bueno* era igual a decir que era *valiente, justo, o capaz de gobernar*, de forma excelente o virtuosa, en *los hechos*. Con ello los conceptos de *areté* y *agathós* quedaron compenetrados a tal punto que, con el tiempo, los *oi aristoi* se convirtieron también en los *oi agathoi.* Esas definiciones de lo virtuoso y lo bueno, dieron a luz inmediatamente a sus concepciones contrarias: *lo vicioso y lo malo* (*kakoí),* que era aplicado a aquellos que *fallaban* en cumplir con excelencia su función. Los primeros eran merecedores de alabanzas, mientras los últimos del reproche.

En tal sociedad, los *juicios de valor* eran al mismo tiempo *juicios descriptivos*,[21] los segundos daban lugar a los primeros; no existía el "*pudo haber actuado de otra manera a como actuó"* simplemente no se había actuado virtuosamente en el momento requerido, por lo tanto no se era *agathós*, ni mucho menos *aristós.* En efecto, la *comprobación por los hechos* era un paradigma muy importante de la moralidad homérica[22]

Las "críticas a la divinidad" de La Ilíada y La Odisea

En los primeros párrafos de éste capítulo, se señaló que la poesía tenía a su disposición una vasta colección de *sabiduría popular*, y que el deber del poeta era una cuidadosa selección del mismo, de acuerdo con los intereses del mensaje que buscaba transmitir, y las condiciones de la época. Pues bien, Homero utiliza todo ello de forma fascinante.

Popularmente se tenía la creencia de que los Dioses eran rectores del mundo humano. Protegían al bien hechor y castigaban al malhechor; eran los que impartían *justicia (Themis) y virtudes (aretaì); eran providentes, sabios y aliviadores del sufrimiento humano.* A fin de cuentas, el *discernimiento moral* era cuestión divina; la humanidad griega no poseía tal sabiduría.[23]

Sin embargo, Homero, en *La Ilíada* y *La Odisea*, pone en cuestionamiento todas estas presuposiciones. Se pregunta si es verdad que los Dioses velan por el ser humano, si son realmente sabios y sobre todo justos; en pocas palabras: cuestiona la *providencia divina*, y

[21] La distinción de los juicios está tomada de la conferencia sobre ética de L. Wittgestein.
[22] Al respecto del *Paradigma Moral Homérico, véase* A.C. MacIntyre, *A short history of ethics. A history of moral philosophy from the homeric age to the twentieth century,* ROUTLEGE, Londres, 1998, p. 5. En futuras ocasiones me referiré a éste paradigma con las siglas (PMHOM)
[23] Consultar P.J. Ahrensdorf, *Homer on the Gods and Human Virtue, Creating the Faundations of Classical Civilization, "The Teology of Homer", CUP, Cambridge, UK, 2014.*

su capacidad para comprender los problemas del mundo humano. Retrata a los dioses como seres en extremo volubles, pasionales, impredecibles e indiferentes; invita a su audiencia a preguntarse si acaso el ser humano poseerá un cierto discernimiento moral, cierta *sabiduría, (sophia),* incluso superior a aquella divina.

Aquiles es el personaje principal y el más *virtuoso* de los que se muestran en *La Ilíada,* sin embargo, es quien lleva la vida más tormentosa y sufriente. Mediante él, el autor pretende mostrar, entre muchas otras diversas temáticas, la relación que guarda *la virtud* con *la felicidad: ¿La virtud de un hombre lo acerca o aleja de la felicidad?* Prácticamente al inicio de la obra, Aquiles se muestra molesto con el rey Agamenón, debido a que su reinado ha sido totalmente injusto, tanto que es increíble que haya quienes lo obedezcan. Toma más honor y riqueza de la que le corresponde, y le arrebata a guerreros como Aquiles, lo que *por derecho* les corresponde. Otro tanto más, su molestia se dirige hacia sus compañeros de guerra, pues ellos han permitido al rey tal *injusticia;* no son víctimas, sino cómplices, y por tanto, igualmente injustos.

Después de manifestar su ira, el guerreo se marcha; esta acción marca el primer punto crítico de la obra: Aquiles es tan devoto a Troya y su gente, como lo es a *la vida virtuosa guerrera;* su concepción sobre ella comienza a provocarle grandes conflictos. Esencialmente para él, tal vida implica la negación de sí mismo, y el sacrificio continúo por los demás. Por otro lado, piensa que el hombre virtuoso merece vivir más allá de todo eso; merece *recompensas* y *honor* de aquellos por quienes se sacrifica.

Mientras emprende la retirada, la Diosa Atenea le habla pidiéndole que calme su ira y regrese con sus compañeros; a cambio promete otorgarle las ansiadas recompensas. Así comprueba Aquiles que los Dioses, al apoyar a un rey injusto, son tan injustos como él y los suyos *¿Si ni siquiera los Dioses son justos con el virtuoso y noble, porque debería él seguir practicando tal vida?* Debido al sacrificio que demanda, no puede garantizarle *bienestar y felicidad;* si ella es más que sólo sufrimiento, la recompensa debe estar más allá de la virtud. Tal vez ese tipo de vida sea en realidad *miserable y vacía,* y no convenga seguir en ella.

A pesar de sus dudas, Aquiles obedece y regresa a Troya, confiando en que Atenea pondrá cada pieza en su lugar, haciéndole justicia. El guerrero virtuoso, por tanto, se apoya en la providencia divina: *sólo los Dioses podrían garantizar que la práctica de la vida virtuosa sea la vida buena y feliz.* Una forma de garantizarlo es mediante *la inmortalidad* porque lo primero carece de valor si falta lo segundo. Sin embargo, la muerte le llega a todos virtuosos o no; los Dioses no otorgan inmortalidad a nadie.

Siendo así, tal vez sea *la amistad*, y no el honor de los demás, lo que llene de felicidad y merito la vida de Aquiles. La relación entre la virtud y la amistad resulta ser *asimétrica*, más aun, la primera a veces suele acabar con la segunda. A pesar de ello, y primeramente debido a la muerte de su amigo Patroclo, y luego a los ruegos del rey aqueo Príamo, por recuperar el cadáver de su hijo Héctor, hacia el final del poema Aquiles se percata de la importancia que tienen *la amistad y el amor* en la vida de cada persona. Ello mueve su *piedad* hacia el rey enemigo, pero sobre todo le lleva a tomar consciencia de lo que puede considerarse el mensaje principal de Homero en *La Ilíada.*

La cualidad común de los hombres, sean troyanos o aqueos es *su humanidad.* En realidad existen grandes diferencias, entre la naturaleza divina y su providencia, y la naturaleza humana y sus problemas: *los seres humanos son mortales; están plenamente conscientes de que la muerte puede llegar en cualquier momento, sea al guerrero o a sus seres amados. A cada momento, con cada acción, se pone en juego la vida, y la muerte causa sufrimiento. No obstante, ésta misma vulnerabilidad dignifica al ser humano, ya que gracias a ella puede desarrollar sentimientos increíblemente profundos y ser virtuoso: la muerte lo hace un ser muy profundo. Por otro lado, la inmortalidad divina la vuelve poco profunda e interesante; los Dioses no tienen nada que perder, al ser inmortales son autosuficientes, su felicidad y bienestar no dependen de otros. Por su inmortalidad y autosuficiencia son incapaces de sentir profunda y verdaderamente.*

La vulnerabilidad y heteronomía no sólo vuelve al ser humano más profundo, sino también más sabio que los Dioses. En efecto, como ellos son inmortales no conocen el dolor por la pérdida de alguien en la batalla, o el miedo a la muerte al calor de ella. Los Dioses son incapaces de entender el mundo humano

Aquiles muestra básicamente a Príamo que ambos deben aceptar la muerte de sus seres amados y ser solidarios mediante el sufrimiento que ellos mismos, se han causado: l*os seres humanos se dañan y causan males mutuamente; ellos y sus acciones, más que los Dioses son responsables de lo que pasa en sus vida. Fueron sus pasiones las que los llevaron a actuar en perjuicio mutuo, no tanto la voluntad divina, de la que es hasta cierto punto libre y por lo tanto, capaz de determinar cómo vivir su vida.*

Mientras Aquiles a lo largo de *La Ilíada* se muestra irascible, y sólo al final entiende que la *sabiduría humana* vale más que la vida virtuosa guerrera, Odiseo lo entiende a la perfección. Desde el principio muestra ser alguien *racional y calculador*, *moderado* y *amistoso* con sus compañeros.

Prácticamente al inicio de *La Odisea,* se muestra al personaje principal y a sus compañeros abandonados y castigados por los Dioses. Ello lleva a Odiseo a preguntarse qué mal han cometido para merecer la ira divina; tal vez suceda tan sólo que los Dioses son indiferentes al sufrimiento humano. Son justo estas inquietudes las que lo impulsan a explorar diversos lugares durante su viaje de regreso a casa. Apaciguar tales dudas es el tema central del poema. Igual que Aquiles, Odiseo pone a prueba la providencia y discernimiento moral divinos.

La respuesta que obtiene es igualmente negativa y desalentadora: *los Dioses son indiferentes ante la impartición de justicia en el mundo humano; la providencia divina no es de fiar.* Dándose cuenta de que no existe la ayuda inmortal, Odiseo decide emplear su *sabiduría humana*, su capacidad de cálculo y deliberación, para resolver los percances que lo aquejan a él y a sus compañeros. Para ello se sirve de su conocimiento en el funcionamiento de la naturaleza (*physis)*[24]*;* para Homero, éste conocimiento es el que puede ayudar al ser humano a enfrentar por sí solo sus problemas sin la asistencia divina.

[24] *La Odisea* es el primer poema en el que parece la palabra *physis*, tan importante para la ética griega del periodo clásico. *Op. Cit., "Odysseus and Achilles".*

Homero, el gran educador

Los poemas más que una alabanza, son una crítica hacia la creencia popular en la providencia y justicia divinas; una oda a *la virtud, dignidad* y *sabiduría*. Aquiles y Odiseo son el simple retrato del poeta y su mensaje en torno a la *centralidad humana*. Ciertamente por eso la historia del segundo poema no es una teodicea, sino una *odisea.* Éste mensaje se impregnará profundamente en la totalidad de la cultura griega y reinará durante varios siglos. A partir de aquí, los poetas posteriores (que serán abordados en las próximas páginas) serán *homéridas* en la medida en que cada uno de ellos tomará ciertos elementos de su épica, para sus propias creaciones.

Es Homero el intelectual que hereda a la cultura griega sus famosas *virtudes cardinales: valor, moderación, sabiduría y justicia;* él provee al griego *aristócrata* de la primera *sabiduría moral,* a través de las *vidas modélicas* de Aquiles y Odiseo: *era a través de ejemplos, paradigmas y modelos, como la aristocracia griega recibía su educación*.[25] Los tres elementos se hallaban en la épica homérica, que logró penetrar en lo más profundo de la *psiché,* individual, porque retrataba de manera muy clara las vicisitudes, sentimientos pasiones y problemas más apremiantes a los que esa clase social podía enfrentarse, así como maneras de hacerles frente.

Ese era el *realismo* que podían ver reflejado en las vidas de los personajes, a tal punto de sentirse identificados con ellas: *a pesar de ser mayormente fantásticas, les proporcionaban un paradigma de sujeto superior, y vida buena y feliz que debían alcanzar mediante la educación.*

Homero es quien proporciona los conceptos centrales de toda educación griega, y sobre todo los conceptos de *virtud* (*areté*) y *justicia* (*Themis*). En un primer momento toda la cultura y las decisiones morales y políticas estaban sólo reservadas a la aristocracia;[26] para ellos la educación era *formativa* más que informativa: *consistía en la modelación completa de la psiché humana, de acuerdo a un paradigma*. La educación posterior (prácticamente

[25] Sobre el tema de la educación de la aristocracia ver W. Jaeger, *Paideia, "Cultura y Educación de la Nobleza Homérica"*.
[26] Pomeroy, *A Brief History of Ancient Greace.*

político-moral) tendrá siempre un toque aristocrático, y sólo ira modificando el contenido de sus conceptos.

Hesíodo, el poeta campesino

El segundo gran educador de la humanidad griega, y primer homérida, es el poeta Hesíodo. El poeta campesino fue educado de acuerdo con el modelo educativo de la aristocracia, que en ese momento era impuesto a todo griego. Como homérida emplea el lenguaje, formas de expresión escrita, personajes, historias fantásticas y míticas, de los primeros poemas.

Sin embargo, el mundo retratado por él es muy distinto del de Homero. Ya no era aristócrata, ya no representaba a la nobleza guerrera, sino al *mundo del trabajo en los campos de cultivo*; era el portavoz del campesinado y sus reclamos en torno al abuso por parte de la clase dominante. Ya no retrata una humanidad idealizada, sino más *realista.*

Era consciente de que esos elementos debían modificarse y adaptarse a su audiencia y los problemas que enfrentaba en el trabajo cotidiano. La prueba más clara de dicha adaptación se muestra en el retrato que hace de la divinidad: *a pesar de ocupar las mismas divinidades que su predecesor, éstas ya no son volubles ni indiferentes ante el sufrimiento humano; contrariamente son verdaderas veladoras e impartidoras de justicia, realmente providentes y cuidadoras del mundo humano.* Zeus en verdad castiga al injusto, y recompensa al justo, promueve entre los hombres el trabajo honesto y esforzado, repudia las riñas entre ellos (típicas en el mundo homérico) y las injusticias.

Otro tanto hace con el lenguaje mítico: prefiere que exprese el tipo de vida realista, pesimista, oprimida y a veces miserable, que vive el campesino. En el *mito de Prometeo* explica las razones de que el ser humano se fatigue en el trabajo; transmite el mensaje de que si bien el trabajo es duro, es necesario, y más vale subsistir honradamente mediante él, procurando el alimento sin tomar *más de lo debido* robándole el sustento a otros. Este mandato es dictado por el *orden divino,* rector del mundo. De ello se da cuenta en *La Teogonía.*

Más si ese orden es divino, y la divinidad es justa *¿Cómo existe la injusticia y el mal en el mundo?* Ello se debe, a la madre de los seres humanos *Pandora,* quien de su caja libero todo el mal en forma de *vejez, injusticia, enfermedad y muerte*. Con estos ejemplos es claro que la intención de los mitos hesiodicos ya no es relatar *la gloria de los hombres del pasado*, sino ahora, *explicar, justificar y hacer llevaderas las desgracias de la clase oprimida.*

La importancia de Hesíodo como el segundo gran educador, reside en su aportación al concepto de *justicia:* según su entendimiento, tal cosa ya no debía ser exclusiva de la aristocracia ni debía consistir en lo que ella dictaba. Ésta debía considerar a todos, ricos y pobres, y aplicar sus castigos indistintamente; debía *ser para todos.* El mensaje hesiodico a la audiencia campesina es que *la Diosa Diké, hija de Zeus, dio la justicia como el más alto y precioso de los bienes a los hombres y deben, mediante su ejercicio, olvidar la violencia.* Tal concepto de justicia puede ser enunciado de la siguiente manera: *una conducta recíproca para con los demás, dar a cada quien lo debido para seguir contando con amigos en tiempos de necesidad.*[27]

Diké remitía esencialmente a *la igualdad*. *Devolver lo mismo con lo mismo,* tanto en lo que se recibe, como en términos de compensación por castigo. Ésta idea penetra fuerte en la *psiché* campesina y se vuelve muy popular; es lógico que tal concepción derivara del mundo del trabajo y el comercio, y se convirtiera en la bandera de lucha de un grupo social asediado por las injusticias[28].

En el mundo hesiódico la virtud ya no era guerrera, sino una *virtud del trabajo*. *En el trabajo y por el trabajo, se podía alcanzar la areté.* El poeta campesino logró unirlo con la justicia, e igual que ocurrió con Homero, su influencia rebasó las fronteras del campo.

[27] *Op. Cit, "Hesiod: AView From Below".*
[28] Pomeroy y Jaeger, *Op.Cit*. en futuras ocasiones me referiré a esta concepción de justicia con las siglas (DEFHEJ) *Definición Hesiodica de Justicia.*

Tirteo el poeta espartano

Tirteo es el representante de una forma de organización social más elaborada de la que pudo haberse visto antes en Grecia. Como poeta, su mensaje es del todo novedoso; en Esparta surge un ideal demandado por la *polis primitiva,* tal cosa exigía una formación diferente de la *psichè,* que siguiera un nuevo paradigma; *el buen ciudadano.*

Respetando el estilo épico de la poesía del *gran educador,* la moralidad expresada en sus poemas gira en torno a la *vida en comunidad,* por la cual todos deben vivir y morir. La *areté guerrera individual* de Homero y su *heroísmo,* se transforman en una *areté guerrera política* y un *heroísmo patriótico.* Para Tirteo es *un héroe* aquel guerrero que muere defendiendo su ciudad; los individuos debían sacrificarse en aras de un bien mayor al propio: *el bien común.* La nueva virtud consiste en el *valor para defender la ciudad* de ataques foráneos; el único terreno donde los individuos podían alcanzarla y dar cuenta de ella era *la polis*.

Esta forma de sacrificio les trae, al guerrero y su familia, *honor y gloria;* frente a tal cosa, el honor de los héroes homéricos como Aquiles no vale nada. La *polis* otorga sentido a la vida del ciudadano espartano, y le sirve de vara de medición para su actuar cotidiano.

Tirteo pretendía que su mensaje educador de *heroísmo y patriotismo ciudadanos* penetraran fuertemente en la *psichè* espartana, particularmente guerrera. Este mensaje igualmente sobrepasa sus propias fronteras y éste poeta se convierte en el primer *ideólogo de la polis*, influenciando sobre todo a la formación social ateniense. En adelante, Esparta será un faro de luz para intelectuales que verán en su imitación la solución a grandes problemáticas sociales.

Arqíioco y Simónides, los hedonistas

La polis, como nueva forma de organización social fue dominando cada vez más; a la par de su *vida privada,* el individuo fue desarrollando su *vida pública.* Pero para algunos poetas como Arquíloco y Simónides, esta segunda dimensión pasó a segundo plano. Ambos dan expresión a un reclamo hacia la vida en comunidad: se *le había dado tanta importancia, hasta ese momento, al punto de que el espacio individual parecía tener que sacrificarse.*

Era necesario poner de relieve, las necesidades individuales. La *moral hedonista*, representada por los poetas mencionados, al identificar *bien* con *placer*, surge como contestataria: *la enseñanza del poeta espartano era que la muerte en aras de la polis traía honor y gloria al guerrero*. Alquíloco se percata de que en realidad la comunidad olvida a los caídos e incluso los pisotea, por esta razón se convierte en crítico de la vida pública.

Como Homéridas, él y Simónides retoman la cuestión de la *vulnerabilidad humana:* la vejez, la enfermedad y la muerte alcanzan muy de pronto a todo ser humano, ningún infortunio lo perdona, su existencia y juventud son breves. La enseñanza de los hedonistas, en consecuencia, se concentra en la *necesidad de la entrega al goce y el placer*: *una vida que carezca de tal cosa no vale la pena ser vivida.* En ello radica la nueva *areté* y el nuevo paradigma de *vida buena y feliz*. Sin excepción todo ser humano tenía derecho gozar de la vida y a obtener, así, *la felicidad.*

Solón el poeta de Atenas

Además de la de Tirteo, existía *la poesía política* de Solón, que desarrolla aún más las ideas hesiódicas de justicia. Para el poeta de Atenas, de igual manera, *el derecho* tiene un lugar ineludible en el orden del mundo; nunca se puede estar por encima de él, sino que siempre sale triunfante. Tarde o temprano los que cometen injusticias son castigados y pagan la necesaria compensación.

No obstante, el castigo solónico ya no es divino; ya no piensa en términos trascendentes; el castigo se percibe por el completo *desorden* y la violencia total en la vida pública. La ciudad que no vela por la justicia mediante sus leyes, sufre guerra civil y crímenes de todo tipo. El *mal social* empieza con un individuo y termina contagiando a toda la ciudad. Solón establece una relación directa proporcional entre la violación de las leyes y la perturbación de la vida pública.

Es importe resaltar que en su poesía centraliza la figura del *legislador*. Frente a él, la *providencia divina* sobre lo justo y lo injusto finalmente da el paso atrás, cediéndole el lugar al estricto *orden jurídico*, que se asienta sobre la base hesiódica del *derecho para todos*. Este principio sobrepasa las fronteras del campo y se convierte en *bandera de la polis.*

Por otro lado, si ya desde Homero merodeaba el mensaje el mensaje de que el ser humano es *responsable de sus actos,* alcanza su más clara expresión, hasta ahora en el poeta político. La voluntad divina ya no tiene el más mínimo lugar en el rumbo de la comunidad; tal cosa recae absolutamente sobre los hombros del gobernante y el ciudadano. El mensaje a los atenienses se basa en *la medida* y *el límite*, tanto en la vida privada como pública. Ciertamente el poeta entiende a *la justicia* como *armonía,* como *orden,* mientras que la injusticia resulta ser lo opuesto.[29]

El corazón de la poesía

La primera fuente de conocimiento y educación en Grecia fue la poesía; mediante ella los poetas formaron la cultura. Si bien el contenido, las temáticas, algunos personajes, la época y sus necesidades, y el mensaje a transmitir eran elementos variables la constante era la intención de ofrecer una explicación del funcionamiento de la realidad. De todas las herramientas útiles a ese propósito, la más indispensable era *el mito*. Toda la poesía estaba empapada de él, tanto así que puede llamársele sin error al poeta *fabricante de mitos.*

Cada poeta solía darle a su audiencia *paradigmas*, modelos de conducta a seguir, una moralidad en específico. Y este era el elemento que cargaba con todo ello, a partir de su narración de *las hazañas gloriosas de los hombres del pasado*, que debían guiar el actuar cotidiano de los hombres del presente. Tenía un carácter *normativo* por naturaleza, que contagiaba todo el poema; la narración del pasado hacía referencia a lo *extraordinario,* no a hechos cualesquiera; y lo extraordinario impulsaba siempre a la audiencia, de ello se extraían las normas para la vida. Mediante los mitos, los poetas *aconsejaban, advertían, reprendían, exhortaban y prohibían*, en frases *cortas, claras y emotivas.*

El mito era continuamente elaborado y reelaborado, característica que lo dotaba de una gran *pluralidad* no solamente en términos de *cantidad*, sino también de *calidad*. En efecto, un mismo mito podía tener variadas interpretaciones, cada una de las cuales tenía como fin expresar un relato *legítimo, autosuficiente* y *ensimismado*.

[29] Me referiré a esto como *Concepción Solónica de Justicia* (CONSOLJ)

Puede afirmarse que se trataba de una mera *envoltura* de mensajes sujetos a evolución temporal y a las necesidades del momento. Era una herramienta explicativa de naturaleza *equivoca*, *narrativa* y *circunstancial*. De hecho, ese estar atado a cierta situación era lo que lo hacía tan *significativo* para la audiencia, de forma tal que sin ello el mito desfallecía.

De acuerdo con este *criterio de relevancia* era como el poeta elegía el contenido a utilizar en su obra: el mito, entonces, no era ninguna ocurrencia. Es justo decir que trataba de responder a las preguntas *¿Cómo sucedieron las cosas primordialmente? ¿De dónde vienen los males?* Sea la vejez, la enfermedad, la fatiga, la muerte o la injusticia. Así que el *saber mito-poético* era muy concreto y nada indiferente a su audiencia.

Las críticas: hacia la filosofía de la physis

De acuerdo con su etimología, el término *mito* significa "*palabra dicha o revelada"*[30]. Ahora bien, recuérdese que en la Grecia pre-filosófica, poética, los poetas reportaban lo dicho por las musas, Diosas de una *verdad divina*, que era *per se indemostrable* e *incuestionable;* sólo podía hablarse de un *grado de fidelidad* hacia lo dicho por ellas. Por esa razón, evaluar los poemas en términos de *verdad/falsedad*, era un sinsentido, pues no existía aun *la verdad unitaria*. Visto en estos términos, la ya mencionada pluralidad bidimensional del mito permitía también la coexistencia armónica de una *pluralidad de verdades*.

No obstante, fue el mismo paso de la oralidad a la escritura, que en un primer momento posibilitó la inmortalización de los mito poemas del gran educador, lo que al siguiente, posibilitó también, la crítica al saber entonces reinante: cuando toda esa sabiduría popular fue sacada de *la memoria* de la audiencia griega y objetivada por la tinta, pudo ser leída, releída y por lo tanto, estudiada de forma crítica; había perdido su cualidad evolutiva temporal.

Un nuevo grupo de intelectuales griegos (los filósofos) realizó con ahínco un cuidadoso análisis de las obras mito-poéticas, siendo capaz de percibir un error hasta entonces sin importancia: *lo relatado en ellas no reflejaba la esencia de la realidad.* Fue la falta de esa

[30] C. Bottici, *A Philosophy of Political Myth,* CUP, 2007, p. 20.

mimesis lo que los dejó tan insatisfechos, con enormes deseos de hacer un mejor trabajo que sus antecesores, y con un gran desdén hacia el *saber mito-poético*.

Lograr esta *correspondencia* entre el lenguaje y la realidad (*mimesis)* se convirtió en algo de suma importancia, nada menos que en el *único criterio de verdad*, y la verdad implica a su opuesto. Fue así como las obras de los poetas comenzaron a ser evaluadas en dichos términos, según si cumplían o no, con él.[31]

El paso de la oralidad a la escritura posibilitó, entonces, la crítica paulatina al saber establecido, y el nacimiento mismo del *saber filosófico*. Los filósofos comienzan a cuestionar la capacidad de los poetas para dar con la verdad; si estos maestros de vida ofrecían un camino muy enredado hacía ella, los nuevos intelectuales tratarán de clarificarla sin rodeos. Frente a la verdad *equivoca* mito-poética, la filosofía comienza a buscar la *verdad univoca*.

Como tal, el mito en su forma poética ya no servía a sus fines, les resultaba obsoleto y contradictorio. De hecho, fueron los filósofos quienes comenzaron a emplear el término *mito* de manera crítica y despectiva; a partir de entonces se convirtió en una mera *alegoría*[32]. La verdad dejó de ser un asunto divino e incuestionable para convertirse en uno enteramente humano y objeto de *polémica*; a ella se podía llegar, ya no por el estado de trance llamado *inspiración*, sino mediante el uso de la *noús*[33].

El *verso* y las *aladas palabras* fueron poco a poco reemplazados por *la prosa* y *el argumento*. Se comenzaron a desarrollar también ciertas abstracciones, que hicieron posibles a su vez el desarrollo de *conceptos*: antes de la llegada de la filosofía a escena, los

[31] Sobre el paso del mito al logos y sus implicaciones en el lenguaje véase Kathryn A. Morgan, *Myth and Philosophy Form the Presocratics to Plato, chap. 2,* CUP, Cambridge, 2000.
[32] Ver L. Brisson, *How Philosophers Saved Myth, Allegorical Interpretation and Classical Mythology,* University of Chicago Press, 2008, p. 1
[33] Para los términos *noús, noein y noesis* que comenzaré a usar a partir de ahora no ofreceré traducción precisa, pues no hay un consenso claro entre los helenistas en torno a qué remiten con exactitud, aunque si ofreceré, en un apartado exclusivo, una descripción lo más amplia posible de los mismos, sirviéndome de fuentes que referenciaré a pie de página en su momento.

términos *eikón o doxa* no remitían a fuentes de ilusión, sino de conocimiento: el nuevo saber empezó a distinguir y enfrentar *doxa* y *epistéme*[34].

Respecto a la *sabiduría popular oral*, materia prima del saber imperante, los filósofos sienten desdén en gran medida (la consideraban parte de la doxa) y optan por la *especulación*. La filosofía comienza a priorizar *lo uno* sobre *lo múltiple;* adopta una tendencia *unificadora* de la realidad.

Mito y *logos* representan dos *fuentes explicativas* distintas del funcionamiento de la realidad. El *saber mito-poético* era demasiado autónomo como para ofrecer una explicación interconectada; esa ligazón de sus diferentes elementos era imposible. Se basaba siempre en una interpretación *práctica*, en vez de una *deducción* mediante *escenarios hipotéticos o construcción de argumentos;* en pocas palabras: este tipo de saber, al ser tan plural, no podía conformar una *explicación universalista de la realidad* o *teoría*[35]

En los filósofos de la physis en cambio, impera la tendencia de *explicar más con menos*, en la que la enorme complejidad de la realidad es explicada a partir de muy pocos y más precisos elementos; tendencia resultante de un paulatino proceso de abstracción en el que esos elementos pierden su caracterización antropomórfica, y se empieza a hablar del *frio* o *el calor*[36].

El paso del mito al logos no es para nada inmediato, sino lento; otra muestra más de ello, e incluso la más clara, ocurre en el terreno del lenguaje y las herramientas teórico conceptuales de análisis de la realidad: a la filosofía de la physis le era imposible empezar de cero; pese a sus duras críticas al saber mito-poético, los filósofos primitivos se vieron forzados a trabajar con la herencia dejada por aquello que buscaban destronar; a saber, la

[34] Respectivamente, *opinión* y *conocimiento*, aunque iré ampliando en significado conforme avancen las páginas.

[35] A.A. Long usa la frase *giving an account of all things* en su *Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*.

[36] Esa tendencia inaugurada por los filósofos de la physis de explicar más con menos se convierte después en una hermosa herramienta filosófica medieval que hoy llamamos *navaja de occam.* Una buena descripción de ella se encuentra en el libro de D. Dennett, *Intuition Pumps and Other Tools for Thinking.* Sobre el paulatino paso del mito al logos, de nuevo véase el texto de K. A. Morgan, *Chap.2 "from mythos to logos?".* Y sobre la abstracción filosófica de conceptos véase C. Lyle Johnstone, *Listening to the Logos, Speech and the Coming of Wisdom in Ancient Greece,* University of South Carolina Press 2009.

estructura con la que los poetas presentaban su visión, y sobre todo, un lenguaje totalmente *vago* e *imperfecto* para expresarse.

Aquel lenguaje tuvo que ir afinándose con mucho esfuerzo, siendo esto mismo causa de la dificultad de la filosofía para darse a entender ante la audiencia griega, acostumbrada a la claridad y concreción poéticas. Aun con viento en contra para la nueva visión de la realidad que el saber revolucionario pretendía dar, valía la pena el intento de trascender el antiguo lenguaje, incluso por una cuestión de *protesta, autodefinición e independencia.*[37]

Con esa intensión, los nuevos intelectuales retoman la jerga popular, dándole un *sentido filosófico:* se trataba de explicar lo mismo de forma novedosa, cambiar el entendimiento de la audiencia en torno al funcionamiento de la realidad, y ofrecerle nuevos mensajes aleccionadores, estando atrapados entre dos mundos.[38] Dicho todo esto, el siguiente cuadro comparativo, abonará al esfuerzo de presentar el paso del mito al logos, el paso del *saber poético* al *saber filosófico* con toda su fuerza.

Este paso no debe tomarse a la ligera, pues representa nada menos que el nacimiento mismo de la filosofía, y el inicio de una batalla por la supremacía, que poco a poco irá subiendo de tono, hasta llegar a una lucha frontal y encarnizada.

[37] Ese intento por trascender las imperfecciones del lenguaje llega hasta la filosofía del lenguaje del siglo XX, y continúa en nuestros días, viéndose claramente en las discusiones en filosofía de la mente, donde se tiene la tendencia a trascender el lenguaje mentalista, ya que hablar de *creencias, deseos y miedos* se considera una imperfección lingüística. Al respecto, Dennett en su *Skinner Despellejado* dice "*No hay ninguna razón por la que los términos intencionales no puedan usarse provisionalmente (…) mientras se encuentra la manera de "canjearlos" diseñando un mecanismo para funcionar de acuerdo a especificaciones".*

[38] Al respecto de este cambio de sentido en la jerga popular, es valiosa la nota al pie número 24 de Guthrie en su *Historia II,* p. 32, que pongo a continuación: "*los [filósofos] griegos desarrollaron su terminología filosófica dentro enteramente de los límites de su propio lenguaje, sin tomarlo de fuentes ajenas (…) Sus términos son, por consiguiente, o palabras tomadas del lenguaje común o adaptaciones de tales palabras".* Una buena muestra que la filosofía sigue operando de esta forma es el *Intuition Pumps* de Dennett, en el que toma también jerga popular dándole un sentido filosófico.

Saber poético	Saber Filosófico
Inspiración, contacto divino y descripción	Investigación, especulación y explicación
¿Cómo? ¿De dónde?	¿Qué? ¿Por qué?
Memoria	Análisis
Multiplicidad de la realidad	Unidad de la realidad
Discurso equivoco	Discurso univoco
Verdad múltiple	Verdad única
Vaguedad lingüística	Precisión lingüística
Explicaciones trascendentes y teísticas	Explicaciones inmanentes y naturalistas
Detalle	Reduccionismo
Concreción	Abstracción
Aladas palabras	Argumentos
Mito	Logos

Es necesario decir que la filosofía de la physis no es igual que una ensalada; tiene un sentido, una coherencia y problemáticas específicas, pero para hallar todo esto se debe estudiar privilegiando un *enfoque temático*, que permita dar cuenta de la discusión de unos filósofos con otros.

Tiene sus herramientas y procedimientos propios, que se mantienen constantes de un intelectual a otro; dicho en sentido figurado: *la actividad filosófica más primitiva consiste siempre en armar y rearmar un rompecabezas utilizando las mismas piezas, pero acomodándolas de distinta manera.* Con esto no debe pensarse que en su temprana etapa, el saber revolucionario carece de originalidad; se trata más bien de ser original respetando la tradición de pensamiento que se va formando, y las reglas del juego; de innovar a la luz de eso. Esas reglas son las siguientes:

I. explicación y concatenación de los hechos observados
II. coherencia y sustento apropiados para dicha explicación
III. Transformación de la concepción heredada del antiguo saber

Esta primitiva filosofía opta por subordinar, en general, la problemática en torno a la vida buena y feliz, a aquella en torno al funcionamiento de la realidad, no por considerarla sin importancia, sino simplemente debido a la creencia en que, bastaba resolver la cuestión teórica, para resolver la cuestión práctica.

II

EL SABER FILOSOFICO PRIMITIVO: LA *HISTORIA PERI-PHYSIS*

***"The aim of philosophy, abstractly formulated, is to understand how things in the broadest possible sense of the term hang together in the broadest possible sense of the term"*[39].**

El concepto griego "logos"

En la medida en que este es un concepto polisémico, conviene dar algunas de las acepciones del mismo, pues los autores que se verán en las páginas restantes utilizarán dicho concepto en esos diversos sentidos. *Logos* puede ser entendido como:

a) Discurso
b) Explicación
c) Reflexión
d) Argumento
e) Principio regulador, de acuerdo con el cual ocurren ciertos acontecimientos[40]

Este último es el sentido en el que lo ocupa el grupo de filósofos de quienes por ahora se trata en estas páginas: el paso del mito al logos, entonces, es el paso de una realidad gobernada por el *capricho de los Dioses*, a una realidad que cumple con cierta regularidad o *legalidad* en su acontecer. Misma que el individuo puede investigar y aprender.

El concepto griego "historia"

Historia significa *investigación;* investigación que nace de la *curiosidad*, y cuyo motor es el deseo de satisfacerla, o sea: de *conocer*. Pero en un inicio, este concepto no se agotaba en la investigación puramente filosófica, sino que era totalmente genérico; involucraba también investigación *mito-poética.*

[39] W. Sellars, *Philosophy and the Scientific Image of Man, s.f.*
[40] Todas estas acepciones y más, pueden encontrarse en W.H.C. Guthrie, *Historia de la Filosofía I,* Madrid, GREDOS, 1962, p. 395.

De la misma manera, no remitía necesariamente a la investigación mediante la mera *observación directa* de los fenómenos. *Investigar* (hacer una historia) podía significar realizar alguna encuesta a las personas de un determinado lugar, ir a escuchar alguna charla o consultar diversos textos escritos, ya fuera en verso o prosa; alguna colección de máximas morales o aforismos. Siendo así, en muchas ocasiones investigar podía implicar largos viajes.

El concepto griego "physis"

Se señaló en párrafos anteriores que el grupo revolucionario de intelectuales griegos retoma la jerga popular, esforzándose por darle un novedoso sentido filosófico. Pues bien, ese el caso del concepto *physis* que aparece por vez primera en *La Odisea*.

Es importante atacar y erradicar un entendimiento muy parcial de ese importante concepto (en muchas ocasiones un malentendido terrible), que ha propiciado una superficial comprensión de un hermoso debate, haciéndole caer en la comicidad, y despojándolo de toda su seriedad, dignidad y profesionalidad: muy frecuentemente se comete la injusticia de traducir el profundo concepto griego con la palabra *naturaleza*.

La realidad es que, en su sentido filosófico, *physis* hace referencia a la *esencia* del objeto al cual se aplica, así como al *proceso* mediante el cual este se desarrolló, desde esa esencia, hasta la completa posesión de las cualidades que lo identifican, en la manera en la cual están organizadas. Conocer todo esto hace posible *comprender*, y hasta *predecir* el comportamiento del objeto en cuestión.

Es claro, entonces, que el concepto no debe entenderse en el sentido *estático* en que lo hace caer su equivalencia con *naturaleza,* sino en un sentido absolutamente *dinámico*, que lo vuelve un tanto más complejo y lo dota de toda su profundidad, haciéndole justicia: al hablar de *physis*, los filósofos primitivos se referían a un *proceso*.

a) *Physis* como origen esencial (o *arché)*
b) *Physis* como *desarrollo*, *evolución* o *movimiento*
c) *Physis* como ordenamiento (o *cosmos)*

El objeto de estudio al cual los filósofos decidieron aplicar el concepto *physis* fue la realidad misma, que ya antes los practicantes del saber *mito-poético* habían pretendido explicar. La diferencia es que estos nuevos intelectuales no se contentan con una mera descripción (responder al *cómo*), sino que quieren saber *qué* la origino, propició su desarrollo, y le proporcionó su orden actual.[41]

Por otro lado, si conocer la *physis* de la realidad otorga a su vez la comprensión y predicción de su comportamiento, con todos los elementos que contiene, incluyendo la humanidad y sus sociedades, la problemática de la vida buena y feliz era muy fácil de resolver para esta tradición de pensamiento, toda vez que para vivir bien y ser felices, bastaba, habiendo conocido la esencia de la realidad, adaptar la propia vida a la manera en que esta ópera. Quizá por ello, este tipo de reflexión filosófica optó por no convertirla en su centro de atención.

"Hylozoismo" como el primer punto de quiebre

Del hecho de que *physis* es un concepto dinámico y procesual, se deriva una conclusión muy obvia en torno a su objeto, la realidad material, que el término *hylozoismo*[42] engloba perfectamente bien: se trata de un compuesto por *hyle*, que significa *materia* y *zoe* que significa *vida.*

Así, quiere decir *materia viva*, y hace referencia a una creencia muy extendida en los primeros filósofos, de que la materia es capaz de *moverse* y *evolucionar* por sí misma: ella misma es causa de todo esto, sin la intervención de voluntad divina alguna. Nótese aquí uno de los primeros puntos de quiebre con la trascendencia típica del antiguo saber.

No obstante, no debe pensarse que la filosofía de la physis deja de hablar así sin más de la divinidad; ocurre más bien que sus practicantes comienzan a hablar de *lo divino.* Para ellos, todo aquello que tuviera estas facultades podía ser adjetivado de tal manera: lo divino era simplemente *lo vivo*, y lo vivo era simplemente lo que podía moverse por sí mismo. El movimiento era igual a la vida, y la vida era igual a lo divino.

[41] Una muy completa fuente de información sobre este concepto griego es *The Greek Concept of Nature* de G. Naddaf, State University of New York Press, 2006.
[42] Información sobre esta etiqueta puede encontrarse en A. A. Long, *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy,* CUP, Cambridge, 1999.

Con todo, es probable que este hylozoismo sea un lastre de la concepción pre-filosófica que se pretendía superar estando atrapado en ella, sin embargo, no podemos pasar por alto el hecho de que la cultura griega *per se* era una cultura harto espiritual además de intelectual.

El título "historia peri-physis"

A estas alturas el lector posee ya las herramientas conceptuales pertinentes para entender íntegramente el título que todos los filósofos de la physis, de quienes se hablará unas líneas más adelante, decidieron ponerle a sus tratados: la frase *historia peri-physis* significa *investigación en torno a la [verdadera] esencia de la realidad.*[43]

Se ha agregado la palabra *verdadera* enteramente a propósito. No se trata de presentar cualquier investigación; no cualquiera se lleva la aceptación y las palmas de los filósofos, pues ese criterio único de verdad no era en vano. Lo que en su momento fue motivo de crítica hacia el *saber mito-poético,* desatará también la polémica filosófica.

A partir de entonces *la verdad* se convierte en un tema muy importante para la filosofía: cada filósofo intenta retratar en su *historia* la esencia verdadera de la realidad, y reprocha duramente a aquellos que, como los poetas, fallen en el intento.[44]

Otras "piezas teórico-reflexivas" de los filósofos de la physis

La base de operaciones de la reflexión filosófica de la physis es la combinación de los cuatro elementos naturales *aire, agua, fuego* y *tierra;* algo lógico si se recuerda que ellos buscan dar una explicación inmanente de la realidad. Los cuatro se consideran mutuamente opuestos, y se les clasificaba de la siguiente manera.[45]

	Húmedos	**Secos**
Cálidos	*Aire*	*Fuego*
Fríos	*Agua*	*Tierra*

[43] Guthrie en su *Historia II* sostiene, en el apartado sobre Parménides, que *physis* también puede tomarse como *realidad.*

[44] Este tema, heredado por los teóricos de la physis a la posteridad, es uno de los temas centrales de la filosofía.

[45] Tomo el cuadro de Thomas M. Robinson, *Logos and Cosmos Studies in Greek Philosophy, Chap. 2,* ANTOS VERLAG, New York, 2005

El primer filósofo de la physis: Anaximandro

El primero en escribir una *historia peri-physis* fue Anaximandro, y la escribió en prosa como un acto de rebeldía hacia el lenguaje poético, dando con ello inicio a la contienda entre *mito* y *logos.*

Usó el término *a-peiron* para referirse a su *physis arché*[46] (o principio originario): el término conlleva una *a* privativa que indica *ausencia de*; por su parte, *peras* remite a aquello que tiene un límite, aquello que está determinado y que se distingue de otro objeto. Así, *a-peiron* significa *lo ilimitado, indeterminado, infinito,* o más precisamente, *lo indiferenciado.* Y fue lo mejor que el filósofo pudo concebir como origen de una realidad compleja.

Anaximandro pensaba a la realidad como un organismo vivo, como una planta, creciendo (evolucionando) poco a poco, desde su semilla. El origen es el *a-peiron*, lo *indiferenciado*, que a causa del movimiento en que siempre se encuentra, *secretó* una semilla que originó los dos primeros opuestos primigenios: *calor y frio,* de estos, surgieron los otros, *lo seco, y lo húmedo*[47]

Una vez en escena los opuestos primigenios comienza la generación de la realidad percibida, a partir de su mezcla. Anaximandro admite como causa de todo cambio natural (por ejemplo, la variación en el clima) una *afectación reciproca* que se infringen los opuestos, siguiendo un patrón *cíclico*

De acuerdo con el primer filósofo, la cualidad *cósmica* de la realidad, es decir, el hecho de que se presente ordenada, y no caótica, se basa en un equilibrio en términos de *justicia* entre los opuestos y sus acciones mutuas, dónde no guardan una *relación asimétrica,* sino de *igualdad* y *proporción.* No imperan eternamente unos sobre otros, sino que se afectan con la misma intensidad y por muy similares lapsos de tiempo.

[46] A partir de ahora utilizaré el término *physis arché* para referirme al *arché* de cada uno de los filósofos primitivos.

[47] La *secreción* es muy representativa. Los opuestos salen de la única masa indiferenciada, como si esta los escupiera, siendo parte constitutiva de ella.

Que la realidad es cósmica debido a esto está probado, según Anaximandro, porque de lo contrario reinaría *el caos*, cosa que de hecho no sucede; esta *justicia cósmica* comparece ante el tribunal del tiempo. Nótese que Anaximandro da inicio a la creencia en que la realidad es como un *animal vivo* (por el hecho de estar en continuo movimiento) y por lo tanto, *divino*, y de la misma manera, que acentúa la cuestión del *ciclo*.

Él da comienzo a una tradición de pensamiento contraria a la poética y la dota de una suerte de *piezas de rompecabezas*, con las que trabajarán los intelectuales posteriores, quienes antes de restar, sumarán: Anaximandro da el primer valiente paso; en adelante, inspirados en él, los demás construirán, poco a poco, la ruta a seguir.[48]

La filosofía espiritual de Pitágoras

Quizá una buena manera de empezar la exposición de un pensamiento tan complejo como el de Pitágoras sea trayendo a colación las palabras de Guthrie cuando habla de *"la dificultad que experimenta una mentalidad moderna para conciliar la adhesión a un cúmulo, relativamente primitivo, de creencias religiosas y supersticiones con (...) la especulación cósmica (...) en el siglo VI, una combinación semejante no sólo era posible sino natural"*.[49]

En efecto, la filosofía de Pitágoras es una *filosofía espiritual*, que se puede resumir en algunos puntos, lo cierto es que no se puede entender su cosmología sin las mencionadas *supersticiones:*

I. La transmigración de las almas
II. La inmortalidad del alma
III. El parentesco de toda la realidad

I. La transmigración es la *odisea* de un alma nómada e investigadora de la verdadera esencia de la realidad (*physis*), que pasa de cuerpo en cuerpo, como si fueran meros ropajes para ella, que cuando ya están gastados los deshecha, y consigue unos nuevos.

[48] No considero en este listado de pensadores a Tales, porque Anaximandro es quien nutre más la discusión intelectual de que aquí se dará cuenta, y además construye la ruta que ha de seguir en gran medida. Por principio de cuentas, es quien escribe el primer tratado de filosofía de la historia de la civilización occidental.
[49] *Historia de la Filosofía Griega I,* GREDOS, Madrid, 1962, p. 179.

En dicha investigación tiene un papel *activo*, tratando de aprender con suficiente profundidad, y en la medida de sus posibilidades, antes de tener que habitar otro cuerpo, y volver a iniciar el ciclo. Vida tras vida, el objetivo era el cuidado del alma, para que, luego de un tiempo, esta pudiera formar parte de la realidad *una, viva, y divina* de la que provenía.

Es digno de notar, que Pitágoras es el primero en ir fuertemente en contra de la religión oficial, representada sobre todo por poetas como Homero y Hesíodo. Particularmente, en contra de sus puntos más característicos; el primero de ellos, *la concepción del alma:* mientras que para el educador de educadores, al dejar al cuerpo por muerte en batalla, iba directamente al reino de Hades, Pitágoras enseña a los griegos que es de naturaleza nómada, y que en cada nuevo viaje tiene la posibilidad de seguir viviendo, y mejorar para cumplir finalmente su objetivo de formar parte de *lo divino.*

II. El hecho de que el alma pueda migrar de cuerpo en cuerpo, además de hacerla inmortal, convierte al cuerpo en un mero *cascaron*. Es este otro punto de quiebre pitagórico respecto de la religión oficial: recuérdese que en tiempos homéricos, la vida misma y el cuerpo lo eran todo; en *La Ilíada y La Odisea* se reflejaba un valor supremo a la vigorosidad y fortaleza física.

Pitágoras ahora le enseña al griego que ese cuerpo es sólo un *medio* para un *fin*; un punto de partida para la larga travesía de regreso a casa. Pero aun con todo eso, es algo muy necesario, ya que si se carece de él, el retorno no puede emprenderse. Nótese que Pitágoras no niega su importancia; simplemente establece una nueva relación *cuerpo-alma*, en la que el papel protagónico se invierte.

De hecho, al hacer al alma humana inmortal, Pitágoras se convierte en revolucionario de la religión griega. Recuérdese también, que el mensaje principal de los poemas homéricos tratados en los primeros apartados de este trabajo, tenía que ver con ese gran abismo que existía entre Dioses y hombres, que era nada menos que *la inmortalidad divina:* al declarar eso mismo como atributo humano, el filósofo de Samos construye un puente entre ambos, sobrepasando los límites de la vieja religión. Por primera vez, entonces, se diviniza al griego, y con ello, al ser humano en la historia de occidente.

La inmortalidad y la transmigración eran los recursos humanos para conocer la esencia verdadera de la realidad. Así, la doctrina pitagórica tiene consecuencias epistémicas muy interesantes, que constituyen su primordial aporte a la reflexión filosófica: con cada tránsito por los derroteros de la realidad, el alma va recogiendo nueva información sobre ella que se va acumulando y expandiendo un paso a la vez, de tal serte que, para Pitágoras, *conocer es el acto de recordar lo ya aprendido en vidas pasadas.*

La vida, entonces es una suerte de escuela en la que la graduación es esa comunión final con lo divino. Ahora bien, el único camino a recorrer para lograrlo; la única ruta para el cuidado, cultivo y mejoramiento del alma es la que Anaximandro había iniciado, a saber, la filosofía. Con esto, Pitágoras no sólo es el primero en hacer del saber filosófico una forma de vida, sino que en la medida que se trata de una vida *buena* y *feliz,* es el primero también en traer esa cuestión a la filosofía.

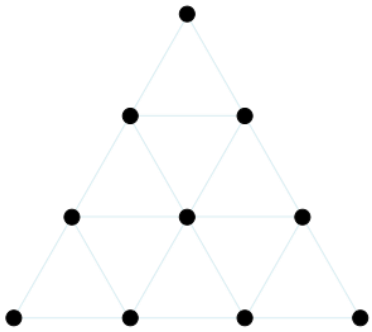
Este nuevo *maestro de vida* traza su línea con la religión oficial en un aspecto más, que merece ser mencionado: si lo que unía al hombre homérico, tal como lo muestran sus poemas, eran los *lazos de sangre*, Pitágoras enseña a la audiencia griega, a través de su máxima del parentesco de la realidad (que más adelante se explicará) que entre los seres humanos y demás seres vivos no hay extraños, sino sólo hermanos, pues lo que impera en la realidad, como una ley (*logos*) es el *amor universal.*[50]

III. Para Pitágoras la realidad era *una* y *divina*. Por eso el sentido que le da a los opuestos, en su cosmología, es harto diferente del de Anaximandro: si la realidad es no múltiple, cómo puede existir la más mínima oposición; ella no puede pelear consigo misma. Al ser una, todo lo que contiene es *semejante*.

Este principio de la semejanza o parentesco de la realidad, se hace patente en la cosmología pitagórica, que explica también, cómo el ser humano participa de lo divino. Para explicar todo, y consciente de que se estaba dirigiendo a una audiencia acostumbrada al lenguaje representacional poético, Pitágoras emplea la famosa figura de *la divina tetraktys.*

[50] De hecho, J. Luchte en su *Pythagoras and the Doctrine of Transmigration,* CONTINUUM, 2009, usa la frase *simpatía de la realidad.*

Ella representa a escala todo el proceso de gestación de la realidad, hasta adquirir su orden actual, incluyendo la generación de la vida humana. Refleja el patrón universal armónico (el logos) que la gobierna, así como el conjunto de relaciones que guarda todo lo que contiene; va de *lo no manifiesto* (o divino), hasta *lo manifiesto* (o sensible).



Hay que decir que esos puntos que la conforman representan *números* de realidad objetiva, no abstracta. De esta manera, el primer punto es el *uno*, que simboliza la *unidad*, *el principio no engendrado* y *divino,* fuente de toda la realidad percibida. Se trata de la *physis arché* pitagórica. Es lo no manifiesto.

Después la unidad se duplica a sí misma, sufriendo el primer cambio o movimiento; surge entonces *el dos,* como una *copia* de la unidad. Con esto se da el paso de la *monada* a la *diada,* se hace posible la existencia de lo sensible o manifiesto, ligado directamente con lo no manifiesto.

El número *tres* reconcilia la previa dualidad caótica y es el responsable directo de la armonía y cualidad cósmica de la realidad. En esta fase surge el logos, como inteligible al ser humano para que éste pueda investigar la *esencia verdadera*

Por último el número *cuatro* es el responsable de la materialización armónica de los objetos y creaturas vivientes contenidos en la realidad; es la *tetraktys* propiamente, que al contener todos los elementos a partir de los cuales surge la realidad percibida, se convierte en divina.

Queda por último responder a la pregunta *¿Cómo es que surge lo sensible de simples números?* Recuérdese que no son números abstractos sino concretos: el uno es un *punto*, el dos son *dos puntos;* de la unión de puntos se forma la línea. En el tres tiene lugar la unión

de líneas, que forman *planos*, y la unión de ellos, en el cuatro, forma *sólidos,* que es todo lo percibido en la realidad fenoménica.

Toda ella proviene de la misma fuente divina, incluso el ser humano y su alma; esta misma madre es la que la vuelve semejante entre sí, y gracias a esta relación de parentesco es que el ser humano puede conocer la esencia verdadera sin mucho esfuerzo, pues *lo semejante conoce a lo semejante*. Estamos ante otra de las profundas enseñanzas pitagóricas a la audiencia griega, que influirá enormemente la epistemología desarrollada posteriormente en la reflexión filosófica.

Jenófanes y el escepticismo filosófico

Si algo caracteriza a este intelectual, es su escepticismo respecto a diversos temas. En lo referente a la religión, lanza, como Pitágoras, un ataque a la religión oficial, con el fin de minar su *antropomorfismo*. Afirma que si los animales tuvieran sus propios Dioses, también los harían a su propia imagen y semejanza. Por lo tanto los griegos no pueden tener certeza de que sus divinidades sean como las conciben.

A pesar de que en su cosmología no es nada innovador, pues igual que sus antecesores, deriva toda la realidad y lo contenido en ella, de la mezcla del *agua* y la *tierra*. De igual manera que Anaximandro y Pitágoras, creía en un proceso *cíclico* de la realidad, y decía que igual que todo nació de agua y tierra, igualmente se disolverá en ellas.

En su epistemología asegura que los Dioses (que en tiempos homéricos se concebían como omnipotentes) no revelan la verdad a los griegos, sino que ellos mismos, valiéndose de su *noús*, deben investigarla, pero se muestra escéptico al respecto de si podrán conocerla. Esta problemática a la que Jenófanes da pie de entrada a escena se puede puntualizar con la pregunta *¿Es posible conocer la esencia verdadera de la realidad?*

La filosofía de los opuestos: Heráclito

Es importante resaltar el hecho de que todos los filósofos de la physis hasta ahora revisados han hecho uso, a su manera, de los opuestos primigenios. Pero es Heráclito quien llega al claro entendimiento de lo que ellos no pudieron.

Hasta el momento se ha hecho un uso periférico de ellos, en tanto que han fungido como meras herramientas de trabajo. Sin embargo, el filósofo de Éfeso los coloca en el centro de su reflexión, desarrollando lo que puede llamarse una *filosofía de los opuestos.* De hecho, su pensamiento puede resumirse en las siguientes afirmaciones:[51]

I. La armonía es en realidad resultado de la oposición, y como tal, la lucha es lo que permea toda la realidad.
II. Todo lo sensible está en constante movimiento, en constante cambio, pero cambiando se mantiene igual.
III. La realidad es fuego vivo.

Antes de desarrollarlas es necesario abordar cuestiones más generales. Heráclito sostiene que la esencia verdadera de la realidad (*physis*) ama ocultarse, pero pese a ello, se esfuerza en conocerla. Para él, el logos tiene doble funcionalidad: es al mismo tiempo el principio regulador de la realidad toda, y su *physis arché.*

Es perfectamente cognoscible para los griegos; para ello no son del todo despreciables los sentidos: la percepción sensible de los fenómenos de la realidad es el necesario primer paso a dar para su posterior dilucidación. Antes de comprender lo que subyace, hay que comprender lo cambiante, y en ese sentido, la información sensorial se convierte en una condición de posibilidad; en una especie de puerta de entrada a lo primeramente desconocido.

En pocas palabras, Heráclito responde al escepticismo de Jenófanes, y a la vez enseña a la audiencia griega que en efecto puede conocerse la verdad, que es universal y está contenida en el logos. Pero sólo se llegará a ella trascendiendo lo sensible y múltiple, y mirando a la unidad, a través de la reflexión con la noús, sobre la información fenoménica. Expuesto lo general, se puede ahondar ahora en los postulados antes enumerados, y con ello, en lo más enigmático del pensamiento filosófico de Heráclito.

[51] Estas afirmaciones pueden encontrarse en Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega I,* GREDOS, Madrid, p. 410.

I. El filósofo nota algo muy obvio: si todo el tiempo se ha estado hablando de opuestos generadores de la realidad, literalmente todo en la realidad debe estar en constante tensión. Es de esperarse que en todo lo que se puede percibir existan fuerzas contrarias, jalando en distintos sentidos al mismo tiempo.

La intensidad de estas fuerzas es tal, que se terminan anulando mutuamente; es de esa anulación que se percibe la armonía, que no es más que *lucha de contrarios.* Ocurre que, debido a esa anulación, este conflicto no es evidente al instante; así adquiere todo su sentido la afirmación de que la *physis* ama ocultarse.

En la medida en que esto permea la realidad, su principio regulador (logos) no puede ser otro que *la lucha permanente*; la guerra misma. Por eso para Heráclito, esta es la madre (o el padre) de todas las cosas.

Así, la armonía que hace de la realidad un cosmos (tan defendida por Pitágoras como producto del número y la proporción) es más bien un incesante e intenso jalón de fuerzas. Nótese sin embargo, que Heráclito no niega la existencia de un cosmos, sino que la hace derivar de un principio totalmente opuesto al de Pitágoras.

De hecho, es con el oriundo de Samos con quien se mantiene en constante discusión, al punto que se puede pensar que, el así llamado oscuro, construye su filosofía en el polo totalmente contrario a este maestro de vida. Como sea, según Heráclito, de no existir el sostén del conflicto, la realidad cósmica se convertiría en un completo caos.

II El llamado *oscuro* enseña que esa oposición que reina en la realidad, la hace conformar una unidad, lo que queda demostrado por las diversas relaciones en que se manifiesta. La primea de ellas es *el cambio recíproco,* donde una misma cosa se transforma siempre al paso del tiempo en su contrario: así, *lo caliente* se convierte en *lo frio*; *lo húmedo* en *lo seco; lo débil* en *lo fuerte* y *la noche* en *el día.*

La segunda relación es la *relatividad subjetiva y circunstancial* en la que un mismo objeto puede ser *perjudicial* para una persona, pero *benéfico* para otra; *bello* para una y *feo* para otra. Con todo, no deja de ser el mismo objeto.

Por su parte la *relatividad objetiva* reza que los opuestos son, a fin de cuentas, sólo una diferencia de aspectos: *bajar y subir* parecen ser contrarios. Pero con un poco de reflexión profunda se puede ver que el trayecto a recorrer es el mismo. Un rombo y un círculo, aunque son figuras contrarias, se forman exactamente con las mismas líneas.

La última relación que vale la pena revisar se basa en un *conocimiento negativo.* En donde una determinada cualidad puede ser conocida por su opuesto. Nótese aquí que Pitágoras sostenía que *lo semejante se conoce sólo por lo semejante*; sin embargo, Heráclito entiende que sólo mediante *la salud* se conoce *la enfermedad,* así como *la justicia* por *la injusticia.*

Esta es una muestra de que todo está en constante cambio; nada permanece salvo el cambio. Ahora bien, como para este filósofo el cambio representa conflicto y ese conflicto es el logos regulador de la realidad, se confirma que ese principio, al que se puede llegar mediante la noús, utilizando la información sensorial, pero trascendiéndola, es la unidad a la que todo tiende.

Si bien el principal foco de crítica de Heráclito es Pitágoras, los demás filósofos de la physis tampoco se salvan, ya que pese a todos sus esfuerzos no pudieron develar la unidad y se quedaron en la mera multiplicidad. No pudieron adquirir entendimiento, sino sólo mera erudición.

III Cosmológicamente hablando, para el filósofo de Éfeso, el elemento natural que encarna el logos guerrero, esencia verdadera de la realidad, es nada menos que el fuego, debido al movimiento de la flama. Por ello, Heráclito piensa que todo lo sensible nace del fuego, y debe por fuerza volver a él.

La filosofía de los opuestos, por supuesto, es el novedoso aporte heraclitio a la reflexión filosófica griega. Igualmente consciente como Pitágoras, de que le estaba entregando información muy abstracta, a una audiencia acostumbrada a lo concreto, el efésico elige a *la lira* (aquel instrumento de cuerdas tensadas por la presión de un arco de madera) como el esquema resumido de su pensamiento.

La filosofía lapidaria de Parménides

Al igual que Heráclito innova en la reflexión filosófica de la physis al poner al centro a los opuestos, Parménides propone una nueva manera de realizar la *historia peri-physis*, dándole una sólida base: si bien el uso del razonamiento deductivo está en todos los filósofos anteriores, el eleata lo convierte en su herramienta por excelencia.

De hecho, su filosofía se puede resumir en siguiente principio deductivo: *lo que es, es, y debe ser; lo que no es, no es, y no debe ser.* Al desarrollar su pensamiento responde afirmativamente, como Heráclito en su momento, a la pregunta de Jenófanes sobre si es posible o no conocer la verdadera esencia de la realidad. Sin embargo él es enteramente radical, pues desconfía de tajo de los sentidos como aliados en ello; es el primer filósofo en percatarse de que los sentidos engañan.[52]

La frase de *lo que es, es,* que según Parménides es de lo único que se puede hablar, remite a *la realidad*; significaría en este sentido, *la realidad es*[53]. Y si lógicamente la realidad *es*, no se puede predicar de ella que *fue*, o *será*, es decir, no puede tener un principio (*physis arché)* ni un *final;* no puede estar sujeta a ningún cambio ni evolución, no se mueve por sí misma.

Con este principio deductivo suyo en mano, nótese cómo Parménides está aniquilando toda la reflexión cosmológica de la filosofía de la physis anterior, que consideraba todos esos factores. Ellos hablaban con seguridad de ello, porque no se habían percatado de lo que Parménides sí. Sin embargo, aplicando esta suerte de navaja de Occam, toda cosmología se convierte en un sin sentido.

Si *la realidad es,* no tiene lugar un *llegar a ser.* Como consecuencia de su principio deductivo, Parménides da los atributos que, de hecho, debe poseer la realidad, a saber, *ser eterna, indivisible, inmóvil y perfecta.*

[52] Al respecto de ese y otros puntos en común del pensamiento de Heráclito y Parménides puede consultarse, aunque con reservas a mi juicio, el artículo "*Heraclitus and Parmenides on What Can be Know*n" en Thomas M. Robinson, *Logos and Cosmos Studies in Greek Philosophy*, Academia Verlag, 2010, p. 32. Por otra parte, la afirmación de que los sentidos engañan se convertirá en el centro de la filosofía cartesiana, cuyo método de investigación en las *Meditaciones* es la duda metódica.

[53] Sobre esta traducción de la frase, véase *Op. Cit "Parmenides on the Real in its Totality",* p. 53, que comparto totalmente.

Esa debe ser su esencia verdadera, y para retratarla (al igual que hicieron Pitágoras y Heráclito con la *divina Tetraktys* y *La lira* respectivamente) el eleata se sirve de la figura de *la esfera;* una figura perfecta como la realidad. A diferencia de sus predecesores, que se preguntaban por la physis de lo que existe, Parménides sólo llega a escena a puntualizar una cosa: que la realidad existe; en consecuencia, desecha todo lo demás.

Una vez establecidas las generalidades de su pensamiento, ahondemos un poco más en él, mediante la revisión de sus tres vías de la investigación en torno a la esencia verdadera de la realidad[54].

I. Algo existe,
II. La nada existe
III. Algo existe, y no existe a la vez

Recuérdese que su reflexión filosófica se deriva de la premisa ya mencionada, lo demás es consecuencia lógica de ella. Parménides niega la posibilidad de cualquier cambio de lo que es. La creencia en lo contrario la atribuye al cédito que se le da a la percepción sensorial, como fuentes de verdad.

En la tercera de las vías, por otra parte, lanza una crítica directa al pensamiento paradojal de lucha de Heráclito, específicamente, a su tesis de la *unidad de los contrarios:* sucede que dicha identidad, propicia que el *ser* y el *no-ser* coexistan a la vez, lo cual para el filósofo era una aberración. Heráclito de Éfeso es más criticable que nadie por haber hecho de esa contradicción la base de su pensamiento; y no conforme, la mantuvo como la esencia verdadera de la realidad.

Parménides defiende la primera de las vías: para él, hay que entender que la realidad no es *una* y *múltiple* a la vez, es simplemente *una*; no necesita *llegar a ser,* porque ya *es*, tiene plenitud y nada le falta.

[54] La traducción que ofrezco de ellas no es literalmente la que aparece en el poema del eleata, sino una reinterpretación a partir de que *lo que es* se refiere a la realidad. Una traducción más precisa la ofrece Guthrie, en el volumen dos de su historia de la filosofía griega, en sus partidos sobre las vías de investigación de Parménides.

Para este singular intelectual no puede haber un *cosmos,* ya que eso implica *orden*, es decir *"acomodo armónico de varias unidades separadas"*[55] pero la realidad no admite pluralidad porque, como ya quedó demostrado previamente a realizar la investigación, es *una* y *eterna*. La única posibilidad que se abre es la de *ser* o *no-ser;* para Parménides no tienen lugar los *grados de realidad*, lo que es, debe ser plenamente o estar condenado a no ser: toda la cosmología previa, entonces, cae en el terreno del *no-ser.*

Los intelectuales posteriores a él, como Anaxágoras, tratarán de superar las negativas consecuencias de su lapidaria reflexión filosófica. En adelante se dedicarán grandes esfuerzos en devolverle a lo fenoménico un lugar decente.[56]

Anaxágoras, el filósofo parmenideo

Es posible resumir la filosofía de Anaxágoras en la frase, *todo está en todo.* En tanto que filósofo Parmenideo, adopta el principio deductivo de no contradicción *lo que es, es; lo que no es, no es.* Para él, igualmente, no hay grados de ser, sólo *ser* y *no-ser.* Nada nace ni perece en la realidad, lo que existe es más bien una mezcla de todo con todo.

Anaxágoras rompe con el *hylosoismo* de los filósofos precedentes: hasta el momento, la materia misma era causa de su propio movimiento, este filósofo separa la materia de la causa motriz, por vez primera en la corta historia de la filosofía.

Esa causa motora es el *noús* o intelecto, *la physis arché* anaxagórica, que le dio a la materia el primer empujón para que siguiera moviéndose por impulso. Aún con esto, el intelecto no es responsable de la cualidad cósmica de la realidad, ese ordenamiento sucedió de forma mecánica.

Por lo que respecta a la cosmología, el filósofo se apega mucho a Anaximandro. Le dio a su *noús* los mismos atributos que el *a-peiron* anaximandreo. La *physis arché* anaxagórica es también *lo indiferenciado, ilimitado, indefinido e inmaterial.* Pero Parménides enseñó que *lo que es, es plenamente*; la realidad fenoménica, entonces, tendrá que existir de esta manera, para recuperar su lugar pre-parmenidio.

[55] Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega II,* GREDOS, Madrid, p. 46.
[56] Es por esto, que casi todos los helenistas que abordan a Parménides, marcan una subdivisión de la filosofía llamada pre socrática, en *pre-parmenidea* y *parmenidea.*

Anaxágoras oscila entre la dicotomía parmenidea del *ser/no ser*; igualmente para él, la única vía posible es la primera. La generación de la realidad, así, debe partir de lo que existe; él elige como elemento material los *homiomeros:* en su estado inicial sólo existía una masa indiferenciada en la que todo estaba mezclado con todo.

Posteriormente, el intelecto empieza a separarla y darle lugar a la realdad fenoménica: cabe señalar que pese a la separación, la mezcla de todo en todo no desaparece, sino sólo se hace más pequeña, hasta quedar numerosas pequeñas semillas en las que la mezcla continúa.

De ahí tiene lugar una reacción en cadena, en la que una semilla se convierte en un objeto sensible, pasando por varias transformaciones, en las que el objeto se vuelve como aquello que predomine en él, sea agua, aire, tierra o fuego. De esta manera, así como en aquella masa inicial todo estuvo junto, así, después de la transformación, todo sigue estando junto. Para Anaxágoras no hay objetos simples, todo lo que existe en la realidad es complejo, eso es lo que significa *todo está en todo.*

Es digno de notarse que Anaxágoras no niega la existencia de opuestos primigenios generadores de la realidad, simplemente los saca de su naturaleza rudimentaria previa: hasta el momento, todos los habían concebido como separados; autónomos unos de otros. Pero para él, esto no era posible, puesto que nada puede existir separadamente; los opuestos están más bien, todos en cada uno, y sólo se distinguen por el elemento natural que predomine en ellos.

En relación a su teoría del conocimiento, sostiene la misma postura que sus predecesores: los sentidos son una inadecuada fuente de conocimiento de la verdadera esencia de la realidad. Sólo la noús sobre pasa sus limitaciones y nos lleva entender que todo está mezclado con todo.

La teleología de Diógenes de Apolínea

Diógenes ya no sólo habla de una inteligencia motora como Anaxágoras, sino que esta es parte constitutiva de la realidad. Para él, la *physis arché* es *el aire;* éste es además un Dios *omnipresente, omnisapiente y omnipotente*, que asegura la regularidad de acontecimientos y el orden en el cosmos. Es decir, es a la vez, como en Heráclito, *physis arché* y *logos.*

Si Anaxágoras había distanciado a su *noús* de la generación del mundo, impidiéndole concebir una *teleología*, pues el intelecto así no podía inmiscuirse en la organización de la realidad, sino que sólo era aquella fuerza que le daba un empujón. Con Diógenes, al hacerlo intrínseco a ella, se hace posible pensar en la realidad, no sólo como un todo organizado y complejo, sino además, arreglado con fines a algo. Esta visión, desde luego, es el aporte de Este filósofo a la discusión intelectual, por la que merece la pena ser mencionado aunque sea brevemente.

Arquéalo, el puente hacia el nuevo quehacer filosófico

Aún más breve, pero igualmente dignos de mención son los aportes de éste, considerado el último filósofo de la physis. Efectivamente lo es, pero también es la bisagra entre esa tradición y el inicio de la reflexión filosófica sobre la moral, también llamada *ética.*

Fue él quien otorgó a la filosofía la distinción entre *physis* y *nomos* (esencia y convención) y en despojar a las cuestiones de la justicia y la injusticia de una esencia, defendiendo que son más bien, una cuestión de convención social, llevando la contra muy fuertemente a todo lo que al respecto pensaban sus antecesores. Cabe mencionar que se convirtió en el maestro del padre de la ética: *Sócrates.*

Los aportes de la reflexión filosófica de la physis a la posteridad

Como los primeros filósofos que pensaron en términos de *unidad* y no de *multiplicidad,* los filósofos de la physis proporcionaron una nueva manera de interpretar la realidad, y con ello heredaron a la reflexión filosófica griega posterior herramientas conceptuales muy valiosas sin las cuales no se hubiera podido dotar de contenido.

Ellos abrieron el camino a la acuñación de conceptos cada vez más abstractos, al mismo tiempo que a la afinación del lenguaje antiguo mito-poético. *Physis, nomos, cosmos, realidad, apariencia, verdad, falsedad, logos doxa y episteme,* son sólo algunos de los muchos que se podrán mencionar.

III

EL PROBLEMA DE LA MORAL: SOFÍSTICA Y FILOSOFÍA

Los poemas homéricos dejan ver una moral guerrera, en la que el adjetivo de *bueno* se aplicaba sólo a aquel hombre que poseía las virtudes de la valentía, y la destreza en el campo de batalla. Por otra parte, el adjetivo de *malo* remitía siempre al cobarde e inútil en dicho arte. Dichos adjetivos también eran usados en tiempos de competencias panhelénicas, de acuerdo a si los varones ganaban o perdían en los juegos que se llevaban a cabo. En pocas palabras puede decirse que el código de conducta basaba en un pleno espíritu de *competitividad.*

Las obras de Hesíodo, sobre todo *Los trabajos y los días,* por su parte, reflejan una moral que tiene que ver con el trabajo en el campo de cultivo, para la cual la virtud era el esfuerzo, y si el hombre era virtuoso podía adquirir riquezas, redención y gloria. Básicamente había que tener un comportamiento reciproco con el otro; devolver lo prestado era una acción que se calificaba como buena.

Las obras de estos dos intelectuales fueron consideradas como el corazón del sistema educativo griego, sus códigos de conducta fueron transmitidos de generación en generación por intelectuales como los poetas posteriores y los sofistas, y acatados por todos.

No obstante, se hablaba del ser humano, y de sus virtudes y vicios, sin tener plena claridad sobre su *esencia*.[57] Es el maestro Sócrates quien descubre esa esencia por vez primera: la esencia del ser humano, según él, es su propia alma. Con ello inaugura una nueva manera de entender a este ser y da una nueva respuesta a la pregunta sobre cómo debía comportarse; al mismo tiempo abre la puerta a la ética.

[57] W. Jaeger en la introducción a su *Palideia* sostiene que lo que caracteriza a la cultura griega es la búsqueda de la esencia. Esa búsqueda se puede ver en la filosofía de la physis que investigaba la esencia verdadera de la realidad "*historia peri physis "*(véase G. Nadaff, *The Greek Concept of Nature*), y es posible sostener, siguiendo la misma línea, que posteriormente transita a Sócrates y su pregunta genérica *¿Qué es x?* que encontramos en los primeros diálogos platónicos.

Esto, claro no significa que antes nadie hubiese señalado cómo el ser humano debía comportarse, pero solo existía la moral: nunca nadie antes de él había llevado el asunto a ser tratado por la filosofía. En esa línea, es justo afirmar que el ateniense que decía no saber nada es, en efecto, el padre de la ética.

Tampoco se debe pensar que nadie antes había hablado del alma humana, ya que para Homero, por ejemplo, era una especie de fantasma sin valor alguno, que abandonaba al ser humano a su muerte; para los *filósofos de la physis*, el ser humano era una manifestación del *principio esencial originario* de la realidad (*physis archê*), y por lo tanto, su alma estaba constituida a partir de este.

No obstante, es con Sócrates que el alma se convierte en la razón misma y su capacidad de pensar y conocer[58]. A partir de esta nueva concepción de *"alma"* es que configura la ética: si el alma humana es la esencia de dicho ser, entonces la virtud será aquello que la dote de un estado óptimo; de *bienestar y felicidad*[59]

Ahora bien, anteriormente, la virtud tenía que ver con el cuerpo, por eso es fácil entender por qué en las obras de Homero y Hesíodo, las virtudes eran la fuerza física, la agilidad, la belleza corporal y la riqueza, entre otras. En la medida en que el centro de la ética es el alma, es en ella donde tienen, necesariamente, que residir las virtudes cardinales: si el alma es puramente racional, y su función es conocer, la única manera en que puedan estar en ella y serle identificables, es que se conviertan en una cuestión de conocimiento.

Eso es la virtud en esencia. Por otro lado, el vicio es la ausencia de este conocimiento, es decir, la *ignorancia*[60]. Justo este es el aporte revolucionario de la sabiduría socrática, a la cultura griega y a la filosofía disponible hasta el momento: identificar al alma y a las virtudes con el conocimiento, y dar a luz a la ética. El mensaje a los atenienses era básicamente *el cuidado de sus almas, el cuidar que estas estuvieran en estado óptimo, pues era su posesión más preciada.*

[58] G. Reale, *Storia della Filosofía Antica, Vol I, "l'etica socrática",* Milano, VITA E PENSIERO, 1987, pp. 301-302
[59] No hay que confundir la concepción socrática, de la platónica, con respecto al alma: para Sócrates el alma era meramente racional; en cambio, para Platón era tripartita, dos de las cuales eran irracionales.
[60] De hecho en los primeros diálogos, que tratan de dar cuenta de las principales tesis de la ética socrática, se puede leer que Platón relaciona a cada virtud en cuestión con un tipo específico de conocimiento.

Después de éste bosquejo general de la ética, es posible tratar ahora el punto concerniente al método que Sócrates utilizaba para conseguir que los seres humanos conocieran las virtudes, y con ello, proporcionaran a sus almas un estado óptimo mediante la práctica de estas.

Para el filósofo, tener conocimiento de 'X' presuponía poder responder la pregunta ¿Qué *es X?* por lo tanto, conocer una virtud, era *poder definirla*[61]. Sócrates llamaba a su método, *la mayéutica*[62], y tenía como propósito el que a través de preguntas y respuestas, los individuos dieran con la esencia verdadera de las virtudes morales cardinales.

En la pregunta genérica *¿Qué es X?* motor de la mayéutica socrática, 'X' era siempre una virtud que debía ser definida. Sin embargo, dicha pregunta estaba siempre subordinada a un problema moral práctico que queda perfectamente plasmado en la pregunta *¿Qué debo hacer para vivir bien?* Entonces, el objetivo real de definir 'X' no era la definición misma, sino saber, usando la definición como arma, cómo actuar vivir bien.

Dicho lo anterior, es importante puntualizar que Sócrates, por supuesto, no aceptaba cualquier definición como la definición de 'X', sino que debía cumplir con específicas características, de las cuales, para este trabajo, sólo daré cuenta de algunas:[63]

a) Siempre debía ser *esencial*, y nunca *cualitativa*
b) Debía dar las condiciones *necesarias* y *suficientes* de aplicación a problemas prácticos, que movieran a actos que involucraran dicha virtud, para así poder juzgarlos, usándola como referencia, de acuerdo a si dichos actos encajaban o no en la definición.
c) En tanto que 'X' es siempre una virtud, debe producir *un bien*, y nunca un mal[64]
d) La definición de 'X' debe ser siempre idéntica a sí misma, nunca contradictoria, es decir, nunca debe violar el PMS.

[61] A partir de aquí hare uso de la variable 'X' para referirme a cualquiera de las virtudes socráticas.
[62] De la palabra *maieutikòs,* que significa "dar a luz" y remitía al oficio de las parteras, que practicaba la madre de Sócrates
[63] En esta caracterización me baso en R.M. Dancy, *Plato`s Introduction of Forms, "a socrstic theory of definition",* CUP, CAMBRIDGE, UK, 2004.
[64] Este es un presupuesto moral socrático, el cual es muy obvio porque lo que produce el mal es *el vicio* como contrario a la virtud, y Sócrates no está pidiendo la definición del vicio, sino de la virtud. Me referiré a él como PMS.

El cumplimiento de todas estas características juntas, da como resultado *la definición perfecta*, que es la única que aceptara Sócrates como definitiva. Cualquiera otra será sólo una *quasi-definición*[65] de 'X', y por lo tanto un intento fallido. El siguiente es un pequeño ejemplo del proceso descrito hasta aquí:

> _A fine statement Cephalus, but speaking of this very thing itself, namely, justice, are we to say unconditionally that it is speaking the truth and paying whatever debts one has icurred? Or is doing these things sometimes just, sometimes unjust? I mean this sort of thing for exemple: Everyone would surely agree that if a sane man lends weapons to a friend and then asks for them back when he is out of his mind, the friend shouldn't return them, and wouldn't be acting justly if he did. Nor should anyone be willing to tell the whole truth to someone who is out of his mind.

e) _That's true.

f) _Then the definition of justice isn't speaking the truth and repaying what one has borrowed[66].

La definición dada por Céfalo es una *quasi-definicion* de 'X' en la medida en que es cualitativa y no sustancial, "*decir la verdad y devolver lo prestado"* es un acto del cual, en todo caso, se puede predicar que es *justo*, mas no que eso es *la justicia*. Si bien la definición propuesta da condiciones necesarias de aplicación, nunca da condiciones suficientes; si eso fuera así, la definición cubriría *todos los actos justos*, cuales quiera que éstos fueran y bajo cualquier circunstancia. Pero como lo muestra Sócrates, con el caso que presenta, de hecho no es así[67].

[65] El término *quasi-definición* es importante, Sócrates jamás dice en los diálogos que las definiciones ofrecidas son erróneas, sino en todo caso son incompletas, cubren condiciones necesarias o suficientes, pero no ambas a la vez.

[66] *Republic, 331c-d.*

[67] El caso presentado por Sócrates se conoce en la lógica como *contra ejemplo.* El que la definición perfecta de condiciones necesarias y suficientes, significa que no admite contra ejemplos.

IV

FILOSOFIA, POLÍTICA Y VIDA BUENA

El gobierno del filósofo

En el mito de la caverna esta contenido el pensamiento filosófico de Platón en su totalidad, o al menos el que abarca de su juventud, a su madurez intelectual. Cumple diversas, pero especificas tareas: da cuenta de la existencia de dos mundos totalmente distintos el uno del otro, también del contenido particular de cada uno, pero más importante aún, tiene el objetivo político de explicar, y mediante ello *justificar*, el gobierno de los filósofos en cuanto *los mejores para el cargo.*

Análisis del gran mito de la caverna, y la síntesis filosófica de Platón

En él se relata que, dentro de una caverna, iluminada únicamente por una especie de fogata, se encuentran totalmente atados y hechos prisioneros, unos hombres desde su infancia; a tales individuos solo les es posible mirar hacia la pared de la caverna. Detrás de dichos prisioneros se encuentra una mampara de teatro, y detrás de ella, otros hombres, no encadenados, van pasando, sin hacerse notar por los prisioneros, y llevan todo tipo de objetos con diversas estructuras. Estos objetos reflejan sombras en la pared del fondo de la caverna, ayudados por la fogata que arde en su interior; de las personas que los transportan, algunos hablan entre ellos, y otros no. Por su parte los prisioneros sólo pueden percibir las sombras de los objetos, y escuchar el eco de las voces de aquellos que hablan en el exterior; es esta su realidad, y jamás han visto otra cosa. Sin embargo, un dia uno de ellos, con ayuda del exterior, rompe sus cadenas, se pone de pie, y poco a poco sale de la caverna; en un principio le resulta difícil voltearse, apartar la vista de las sombras y ver la luz, pero finalmente y con esfuerzo logra salir. Ya en el exterior, paulatinamente va viendo con claridad los objetos que ahí se encuentran, hasta que logra finalmente ver el sol directamente. Luego de un tiempo siente pena por sus compañeros prisioneros, y decide regresar a la caverna para tratar de liberarlos. Sin embargo estos (dice Platón) sienten deseos enormes de matarlo.

La caverna, además de ser la representación del mundo sensible, es el retrato específico de la Grecia del tiempo de Platón; en términos mucho más generales, algunos autores afirman que es la representación del mundo natural.[68] Lo esencial es que para el filósofo, este es el mundo de la opinión (doxa). *La fogata* es el símil del sol que se percibe en el mundo sensible. Las sombras y los objetos transportados tienen una carga ética: son las nociones generales, de las virtudes como la justicia, que se han hecho, tanto los prisioneros que las aprenden, como los sofistas que las enseñan.

De hecho las sombras y los objetos son, más específicamente, las doctrinas sofisticas, basadas en los contenidos éticos de los poemas homérico-hsiodicos, los cuales para Platón, en tanto que obras de artistas, son la copia de la copia de las formas,[69]en este caso morales, y por lo tanto, tales doctrinas son casi por completo falsas.

El prisionero que se libera lo hace con ayuda, porque de hecho, para el alumno de Sócrates, en la liberación se requiere de auxilio exterior, de una persona en mejor estado epistémico que el prisionero; es muy difícil que esa ayuda venga de uno mismo, o de personas en las mismas condiciones que uno. El rompimiento de las cadenas representa la iniciación en la educación, del prisionero, ese giro de su cabeza, el símil de la conversión de las partes del alma, de la vida de los placeres corpóreos, infinitos en cantidad, y finitos en su duración, y por tanto dolorosos para el cuerpo y el alma, a largo plazo; a la vida contemplativa o teórica, y sus placeres no perecederos, ni dañinos. El recorrido que emprende el prisionero desde dentro hacia afuera, es la representación de las fases de la educación, en los diversos saberes, que debe seguir. Ya en el exterior de la caverna, su visión paulatinamente mejor de lo que sería el mundo de las ideas, y las ideas mismas, representa la ejercitación en el método dialectico, que para Platón era el último saber que el alumno debía adquirir. Finalmente, la visión del sol mismo, representa la aprehensión de la idea del bien, o del cómo vivir bien.

[68] Autores tales como W.K.C. Guthrie, que es uno de mis referentes en éste análisis

[69] Esta degradación se basa en que las formas son los objetos más reales en tanto que incalificables. El carpintero, al hacer una casa, trata de copiar con toda la fidelidad posible, la forma de casa, sabe para qué sirve y cómo hacerla. En cambio, el pintor, que pinta la cama ya fabricada, no sabe ninguna de las dos cosas anteriores. Dado esto, para Platón el artista posee un grado muy bajo en la escala del conocimiento

Los demás prisioneros son la humanidad, o más específicamente, los griegos con el grado más deficiente de educación. Los transportadores de objetos representan a los captores (los treinta tiranos, que gobernaban en Grecia) de los prisioneros, y a sus voceros, los sofistas.

En un punto del relato, Platón menciona que los prisioneros que se quedaron en la caverna, rinden honores y dan premios a aquel que, de entre ellos, puede adivinar el orden en que las sombras se proyectan, antes de que lo hagan. Tal imagen, es la del político común, que con nulo uso de su razón (lógica), sino sirviéndose de los sentidos, su experiencia y su memoria; hace tales cosas. Por supuesto que viene contra puesto al filósofo político o filosofo rey, que se libera de sus ataduras, y accede a un mejor grado de conocimiento, al más elevado.

Por último, ese que se educa y sale de la caverna, y ya educado en la filosofía, regresa para liberar a sus compañeros; ese filósofo, a quien se ha dicho que matarían, es el maestro Sócrates, a quien democráticamente mataron los atenienses por intentar liberarlos de la prisión en la que se encontraban. Es importante mencionar que aquella prisión no es solo política, o causada por la ignorancia, sino que también, los prisioneros, lo son de los placeres corporales. Es por eso que matarían a quien intente liberarlos, pues nadie siente tanto agrado en dejar los placeres inmediatos, y la comodidad, y menos aún en tener que esforzarse en comprender cosas que no comprende.

Ya en este punto debe ser casi obvio que el mensaje de Platón es que quien ha salido de la caverna, como Sócrates, debe ser gobernante. Esto es así, según él, porque dicho sujeto es el único capaz de implantar la idea de *la justicia* en su sociedad. Lo que justifica su superioridad es que él conoce la idea del bien, que no es otra cosa que la forma de vivir bien y feliz. Todas las otras formas existentes en el mundo inteligible, así como todos los saberes, tienen el propósito de hacernos vivir la vida buena y feliz, es por eso que todo cuanto existe, en ambos mundos, adquiere explicación y se justifica por ella. Todo se le debe a la forma del bien, y es por eso que, según el relato, es ella la generadora de todo cuanto existe. El filósofo político es el único capaz de conocer la máxima idea, porque posee el más alto grado del saber (la filosofía). Su deber es entonces educar a los demás con el fin de que, mediante ser justos, vivan la vida buena y feliz, que el político común (no aristócrata) no les puede hacer vivir.

Conclusiones: defensa de la tesis del gobierno del mejor

En el tiempo que llevo de estudiar el pensamiento platónico, y particularmente su pensamiento político, me parece que la tesis del gobierno del mejor es muy necesaria, y sobre todo en nuestro país. O al menos, es absolutamente cierto que *no cualquiera puede ser presidente*.

Platón es el padre de la utopía, y si bien cuando se la quiere realizar, se termina en una distopia, no puede ser abandonada, mucho menos una como la que se presenta en el dialogo *la república*. En efecto, la utopía platónica se debe revisar con mucho cuidado, pero desde luego tiene elementos, y muchos, que deben ser implementados en nuestra realidad viviente. Ya he dicho, en un texto anterior que debemos realizar las utopías en la medida en que las ciencias nos lo posibiliten. Pero sin duda, la realización del gobierno del mejor, en lugar del gobierno del más popular o "guapo", me parece algo incluso lógico, justo y necesario, porque efectivamente, el trabajo de presidente es en extremo demandante, y los que lo han ejercido han sido en extremo pequeños e incapaces.

Bibliografía

Ahrensdorf, P. J. (2014). *Homer on the Gods and Human Virtue, Creating the Foundations of the Classical Civilization.* Nueva York: Cambridge University Press.

all., S. B. (2004). *A BRIEF HISTORY OF ANCIENT GREECE Politics, Society, and Culture.* Nueva York: OXFORD UNIVERSITY PRESS .

Annas, J. (1981). *An Introduction to Plato`s Republic.* Londres: OXFORD UNIVERSITY PRESS.

Bell, S. L. (1997). Protagoras. En J. Cooper, *Plato, Complete Works* (págs. 746-790). Indianapolis: HACKETT PUBLISHING COMPANY.

Blondell, R. (2002). *The Play of Character in Plato`s Dialogues.* Cambridge: CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS.

Bottici, C. (2007). *A Philosophy of Political Myth.* Nueva York: CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS.

Cooper, J. M. (1997). Plato, Complete Works. En Platòn, *Laches* (págs. 664-686). Indianapolis: HACKETT PUBLISHING COMPANY.

Creel, R. E. (2001). *Thinking Philosophically.* Massachusetts: BLACKWELL PUBLISHERS.

D . S . Hutchinson, J. C. (1997). Plato Complete Works. En R. K. Sprague, *Charmides* (págs. 639-663). Indianapolis: HACKETT PUBLISHING COMPANY INC.

Dancy, R. (2004). *Plato's introduction of forms .* Cambridge: CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS.

Dennett, D. (2014). *Intuition pumps and other tools for thinking.*

Dìaz, A. P. (1978). *Hesìodo, Obras y Fragmentos.* Madrid: GREDOS.

Emille Ledò. (2006). *El Mundo Homerico.* España: CRITICA.

Estrella, L. S. (s.f.). *Obras Completas de Homero.* Barcelona: CASA EDITORIAL MONTANER Y SIMÒN.

Fine, G. (2008). *The Oxford Handbook of Plato .* New York: OXFORD UNIVERSITY PRESS.

Fink, J. L. (2012). *The developement of dialectic, from Plato to Aristotle.* Londres: Cambridge University Press.

Fowler, R. (2004). *The Cambridge Companion to Homer.* Edimburgo: CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS.

G.M.A. Grube, r. C. (1997). Republic . En J. C. Hutchinson, *Plato, Complete Works* (págs. 971-1224). Indianapolis: HACKETT PUBLISHING COMPANY.

Graham, D. W. (2010). *The Text of Early Greek Philosophy, The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics, vol.2 .* New York: CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS.

Grube, G. (1997). Apology. En J. C. Hutchinson, *Plato, Complete Works* (págs. 17-36). Indianapolis: H ACKETT P UBLISHING C OMPANY.

Grube, G. (1997). Crito. En J. C. Hutchinson, *Plato, Complete Works* (págs. 37-48). Indianapolis: HACKETT PUBLISHING COMPANY.

Grube, G. (1997). Euthyphro. En J. C. Hutchinson, *Plato Complete Works* (págs. 1-16). Indianapolis: HACKETT PUBLISHING COMPANY.

Grube, G. (1997). Meno. En J. C. Hutchinson, *Plato, Complete Works* (págs. 870-897). Indianapolis: HACKETT PUBLISHING COMPANY.

Grube, G. (1997). Phaedo. En J. C. Hutchinson, *Plato, Complete Works* (págs. 49-100). Indianapolis: HACKETT PUBLISHING COMPANY.

Guthrie, W. (1962). *Historia de la Filosofia Griega I.* Madrid: GREDOS.

Guthrie, W. (1965). *Historia de la Filosofía Griega II.* Madrid: GREDOS.

Guthrie, W. (1971). *Historia de la Filosofía Griega III.* Madrid: GREDOS.

Guthrie, W. (1975). *Historia de la Filosofia Griega IV.* Madrid: GREDOS.

Hutchinson, J. C. (1997). Plato Complete Work. En R. K. Sprague, *Laches* (págs. 664-686). New York: HACKETT PUBLISHING COMPANY INC.

J.M. Cooper, D. H. (1997). Plato Complete Works. En S. Lombardo, *Lysis* (págs. 687-707). New York: HACKETT PUBLISHIN COMPANY INC.

Jaeger, W. (1996). *Paideia, Los Ideales de la Cultura Griega.* México: FCE.

James, L. (2009). *Pythagoras and The Doctrine of Transmigration.* New York: CONTINUUM.

Klosko, G. (2006). *the developement of Plato's political theory.* Nueva York: OXFORD UNIVERSITY PRESS.

M.Cooper, J. (1997). *Plato, coplete works.* Cambridge: Hackett Publishing Company.

Naddaf, G. (2005). *The Greek Concept of Nature.* Nueva York: STATE UNIVESITY OF NEW YORK PRESS.

Naddaf, L. B. (2000). *Plato, The Myth Maker.* Chicago: UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS.

Rowe, C. (2007). *Plato and The Art of Philosophical Writing.* New York: CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS.

Schearer, R. (1930). *etude sur les notion de connaissance et d'art, d'Homére á Platon.* Macon.

Smith, N. D. (1997). Lesser Hippias. En J. C. Hutchinson, *Plato, Complete Works* (págs. 922-936). Indianapolis: HACKETT PUBLISHING COMPANY.

Souillé, J. (1919). *La Notion Platonicienne D'intermédiaire.* Paris: LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN.

Vasiliou, I. (2008). *Aiming at Virtue in Plato.* New York: CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS.

Warne, C. (2013). *Arguing with Socrates, An Introduction to Plato's Shorter Dialogues.* Londres: BLOOMSBURY.

Woodard, R. D. (2008). *The Cambridge Companion to Greek Mythology.* Nueva York: CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS.

Woodruff, P. (1997). Greater Hippias. En J. Cooper, *Plato, Complete Works* (págs. 898-921). Indianapolis: HACKETT PUBLISHING COMPANY.

Woodruff, P. (1997). Ion. En J. Cooper, *Plato, Complete Works* (págs. 937-949). Indianapolis: HACKETT PUBLISHING COMPANY.

Zeyl, D. J. (1997). Gorgias . En J. C. Hutchinson, *Plato, Complete Works* (págs. 791-869). Indianapolis: HACKETT PUBLISHING COMPANY.