

Elementos de la Filosofía

Tomo I

Adriana Ema Fernández Vecchi
Rosa María Longo Berdaguer

CAPÍTULO I

INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA



Templo de Apolo

“La filosofía no es un saber entre otros. Para ella no existen actos de pensamiento gratuitos. Toda afirmación filosófica legítima implica un compromiso decisivo con la vida.”

Daniel Deí¹

Filosofía etimológicamente significa amor a la sabiduría (*filos* amor y *sophia* saber); un filósofo es, entonces, un amante del saber. Pero así como los amantes descubren en el amado inagotables fuentes de amor, así también el filósofo no se atiene a un único tópico del conocimiento, sino que todo se convierte en objeto de reflexión. Por este motivo la filosofía no se puede definir por su objeto de estudio, como las ciencias, sino que se comprende como una actividad, como la actividad más específica del hombre porque consiste en preguntarse por el sentido, las causas y los fines de todo lo que lo rodea.

La necesidad de encontrar explicaciones para comprender y comprenderse es una actitud natural y propia del ser humano. Ha dado origen a su definición: *El hombre es un animal racional*, y a clasificarlo en las ciencias como *Homo Sapiens*. En los animales el instinto es la guía para el cuidado de sí mismos a fin de sobrevivir y mantener la especie, pero en el hombre se agrega la capacidad de volverse sobre sus actos o sobre su entorno para analizarlo y cuestionarlo: la capacidad de *reflexión*. Tener representaciones de lo percibido con los sentidos pero factibles de recordar, vincular y ordenar, le permitió formar ideas complejas, o sea *pensar*, y configurar una noción del tiempo porque las ideas no se agotaban en el instante sino que permitían ubicarlas como un ahora, un antes y un después. Al poder describir situaciones, plantear alternativas y elegir, extraer conclusiones o realizar construcciones teóricas que establecieran sistemas explicativos de la realidad, el pensamiento se convirtió en

¹ Deí, H. D., *Discípulo, todavía la esperanza*, Buenos Aires, Alloni-Proa, 2008, p. 23.

el posibilitante de respuestas que dieran cabida a la comprensión humana. Esta facultad cognoscitiva que se denominó *racional*, permitió al hombre distinguirse y prevalecer sobre los otros animales, aunque en su estado natural fuese uno de los más débiles y desamparados.

Si la vida humana no es sólo resultado del instinto sino fruto de decisiones, su desarrollo es una sucesión de alternativas donde cada elección implica la posibilidad de acierto o de fracaso; consecuentemente, el hombre requiere explicaciones que le permitan obtener un marco de referencia coherente de su entorno a fin de decidir y organizar su propia existencia. El conocimiento, al hacer comprensible la realidad y darle un significado, posibilita que el mundo se torne en un hogar que lo proteja del desamparo y le permita eludir la inseguridad de la libertad. La falta de reflexión (irracionalidad) se asocia con la locura porque impide saber cómo actuar y margina a las personas del contexto social. El conocimiento, entonces, no sólo genera el saber sino que también viabiliza la armonía del hombre consigo mismo y con el mundo.

La necesidad de explicaciones se encuentra en los orígenes del hombre, como se pone de manifiesto en los dibujos y grabados de las cuevas de la era paleolítica. Al principio, para comprender los fenómenos de la naturaleza, apeló a fuerzas trascendentes, como *el dios del trueno o de la lluvia* y luego, para interpretar el misterio del mundo y de su origen, organizó historias fabulosas, como la *Teogonía* relatada por Hesíodo, o leyendas mágicas como la justificación de las crecientes periódicas del Nilo por el retorno del dios Osiris a su hogar. Estas explicaciones, basadas en la imaginación, que suponían que los hombres estaban sujetos y dependían de poderes desconocidos e inmanejables, se denomina conocimiento *mítico*.

Los relatos míticos solían ser contradictorios entre sí (lo que afirmaba uno podía oponerse a lo que afirmaba el otro) y se basaban en meros supuestos creados por la imaginación sin explicar de donde surgían o cuales eran sus causas, por lo que no posibilitaban un sistema explicativo coherente de la realidad. Esas respuestas parciales y fantasiosas, si bien le daban un significado al mundo, duplicaban el problema y creaban nuevos interrogantes, pues se fundaban en seres imaginarios imposibles de conocer.

La búsqueda de explicaciones verdaderas llevó a un nuevo modo de conocimiento: la Filosofía. La Filosofía se diferencia del mito porque sus afirmaciones se atienen a las posibilidades del conocimiento humano: sólo fundamentan la certeza

de sus enunciados en la coherencia de sus argumentos y el respeto de lo observado, sin buscar el aval en seres trascendentes. Las teorías filosóficas, entonces, se fundan en la observación de la realidad y en la demostración racional, sin recurrir a entes imaginarios. El pasaje del *mito* al *logos* dio origen de la filosofía.²

Si bien la Filosofía apela a la razón y a la observación sensible, para desarrollar el conocimiento se requiere fijar, describir y transmitir las ideas, y esta función la cumple el lenguaje. La palabra, en tanto define, diferencia y ordena las cosas, las sitúa en relación unas con otras y les da un significado. Con el lenguaje se construyen teorías explicativas del mundo que determinarán cómo es la realidad porque, si se crean nuevas teorías que amplíen o modifiquen su situación u ordenamiento, también varía la imagen que tiene el hombre de la realidad, y en este sentido el conocimiento la transforma. Por ejemplo, cuando fue reemplazada la teoría geocéntrica de Ptolomeo por la heliocéntrica de Copérnico, cambió la significación de la Tierra, de los fenómenos de la naturaleza y del hombre mismo. El mundo se revela, ordena y transforma por la palabra, y por esta característica la Filosofía es una actividad creadora.

Como la Filosofía persigue la verdad tiene ciertos requisitos: trata de ser *un saber sin supuestos*, para lo cual debe fundamentar sus afirmaciones; busca *construir sistemas explicativos coherentes*, por lo que se atiene a los *principios lógicos* de la razón humana; e intenta acceder al conocimiento del *sentido del mundo y del hombre* en función de lo cual trata de determinar las causas, los fines y el significado de toda la realidad.

ORÍGENES DEL FILOSOFAR

“El niño eterno que nunca acaba de crecer del todo, que nunca deja de sorprenderse ante la vida, está emparentado con los grandes filósofos de la historia.”³

Platón y Aristóteles, filósofos del siglo IV a. de C. consideraron que el **asombro** llevaba al conocimiento. Precisamente, el sorprenderse y no aceptar como natural lo que acontece, es adquirir conciencia de su problemática, lo cual impulsa al hombre a preguntar y a buscar explicaciones. La capacidad de asombro es propia del

² Ver video *Del mito al Logos*: <http://www.youtube.com/watch?v=OB4tp3aXMBI>

³ Gaarder J., *Vivamos con asombro*, en *Textos para pensar*, Revista Noticia, n° 1000, 25-02-96, p. 105.

hombre, por eso surge espontáneamente en los niños pero, para mantener el deslumbramiento infantil ante las cosas, es necesario permanecer abierto al misterio de la vida. El *asombro*, que es lo opuesto a la indiferencia, induce al cuestionamiento que es el motor de cualquier conocimiento.

“Pero cuando se lo refiere a la filosofía, está claro que no se trata del asombro más o menos inteligente o tonto de la vida diaria, del asombro ante cosas o circunstancias particulares - como ante un edificio de enormes dimensiones, o ante la conducta de cierta persona extravagante; sino que el asombro filosófico es ante la totalidad del ente, ante el mundo. Y este asombro - que en su plenitud y pureza aconteció según parece por primera vez entre los griegos, hacia comienzos del siglo VI a. de C. - ocurre cuando el hombre, libre de las exigencias vitales más urgentes - comida, habitación, organización social, etc. -y también libre de las supersticiones que estrechan su consideración de las cosas, se pone en condición de elevar la mirada, mucho más allá de sus necesidades y contornos más inmediatos, para contemplar la totalidad y formularse estas preguntas: ¿qué es esto, el mundo?, ¿de donde procede, que fundamento tiene, cual es el sentido de todo esto que nos rodea?. Pues bien, en el momento en que el hombre fue capaz de formularse estas preguntas con independencia de toda concepción mítica, religiosa o tradicional, en ese momento había nacido la filosofía.”⁴

Pero una vez que a través de explicaciones o teorías queda aclarado el asombro, surge la **duda**, o sea el cuestionamiento acerca de la certeza, de la validez o del fundamento de donde parten, de las posibles contradicciones o, más aún, sobre la facultad misma del conocimiento. La duda, que es lo opuesto al dogmatismo, es el motor del desarrollo del conocimiento y del progreso de las ciencias pues provoca el análisis crítico que conduce a la ampliación, corrección y certeza del saber.

Otro factor que induce a la filosofía son las **situaciones límite**. Si bien el hombre puede cambiar muchas situaciones (de trabajo, de estudio, de país, etc.) hay otras que no se pueden modificar porque son constitutivas de su existencia, como morir, sufrir o sentir culpa. Son situaciones que ponen de manifiesto los límites humanos y que en general impulsan al cuestionamiento metafísico, tal como las causas, sentido y fin de la vida.

Todos estos factores dan origen a la Filosofía, a una forma de cuestionamiento humano que no se limita a algunos tópicos sino que abarca todo aquello que preocupa o motiva al hombre. La Filosofía se ocupa de la totalidad de los entes, a

⁴ E. P. Carpio, (1974), *Principios de Filosofía*, Ed. Glauco, Buenos Aires, 1979, p.9.

diferencia de las ciencias que lo hacen de un determinado sector; en este sentido no hay ningún saber que tenga un contexto mayor. Podría caracterizarse como el saber más amplio de todos ya que, de acuerdo a la definición aristotélica, no hay nada que no esté a su alcance, pues todo, de una manera u otra, es considerado. No elude nada, ni siquiera la 'nada' misma.

¿Por qué hay entes?, ¿qué es el 'ser' en virtud del cual los entes son? ¿qué es el mundo?, ¿surgió de la nada o fue creado?, ¿detrás de lo que contemplamos hay algún principio ordenador?, ¿puede el hombre conocer?, ¿cómo se fundamenta el conocimiento?, ¿cuál es la esencia del hombre?, ¿posee el hombre un alma inmortal?, ¿la existencia humana tiene algún sentido o fin?, ¿cómo se puede determinar lo bueno y lo malo?, ¿los valores, son objetivos o subjetivos?, ¿en qué se fundamenta el poder?, son preguntas de índole filosófica pues todas ellas nos inquietan y para responderlas no bastan meros relatos sino una actitud consciente de búsqueda de la verdad que se dio, y se da, a lo largo de su historia.

“Según Cicerón, al ser interrogado Pitágoras por Leonte príncipe de Thiasios, sobre cuál era su sabiduría, dijo que ninguna en particular, sino que era filósofo; y para indicar que quería decir con esto, expuso una comparación: dijo que a los juegos Olímpicos unos iban por el afán de vencer y adquirir así honor y gloria; otros aprovechaban la ocasión para comerciar y otros por fin, no buscaban el aplauso ni el lucro, sino que concurrían para analizar lo que se hacía y de qué modo se hacía. Y dijo que así ocurrió con el hombre en general. Algunos hombres buscaban en este mundo la gloria, otros las ganancias y otros se dedicaban a contemplar la naturaleza, lo que las cosas son. Y esto era por amor a la sabiduría; y que estos hombres eran como él, filósofos.”⁵

ACTITUDES ANTE EL CONOCIMIENTO

Frente al conocimiento se pueden distinguir dos tipos de actitudes: la ingenua o cotidiana, que se denomina conocimiento *natural o vulgar*, y la del que persigue la verdad, que es el conocimiento *científico*.

El conocimiento *vulgar* se refiere a la actitud natural del hombre como respuesta a la asimilación y explicación de la actividad cotidiana. Su campo es lo concreto, lo particular, lo sujeto a un espacio y a un tiempo. Le corresponde tanto el aprendizaje

⁵ A. González Álvarez, *Introducción a la Filosofía*, EPESA, Madrid 1953, p.12.

del lenguaje materno en la niñez, como las normas de conductas urbanas o sociales, tanto las direcciones útiles o necesarias, como la forma de utilizar distintos aparatos. Este conocimiento es obtenido por los sentidos y, como dice Aristóteles, es meramente *mostrativo* porque se limita a afirmaciones aisladas que no tienen entre sí vinculaciones ni relaciones necesarias; sólo permite opiniones o conocimientos verosímiles pues no cuestiona cual es el fundamento de sus aseveraciones ni hace un análisis crítico para determinar su verdad sino que las acepta naturalmente. En este sentido es dogmático. Como se nutre de los valores de una cultura y de una época, conforma los hábitos, las tradiciones y todo lo que permite actuar en la vida cotidiana como una persona arraigada en una comunidad. El mundo para el conocimiento vulgar o natural, es un *mundo vivido*, porque el sujeto no se coloca idealmente fuera de él para mirarlo y analizarlo como a un objeto, sino que se siente parte.

El conocimiento *científico* por perseguir la verdad, se opone al conocimiento vulgar que, aunque legítimo y necesario en la vida del hombre, es gnoseológicamente inseguro. En el conocimiento científico no basta con conocer cosas ni sucesos particulares sino que, más allá de la particularidad, la mutabilidad y la contingencia de la realidad inmediata, trata de descubrir con certeza qué son, cómo son posibles, cómo se relacionan y cual es su sentido, o sea, intenta elaborar conceptos generales, establecer causas necesarias y formular teorías coherentes. Como su objetivo es la certeza, es necesario que la actitud del científico frente a cualquier afirmación sea *crítica*, en el sentido de no aceptar nada sin análisis, aplicando un pensamiento *lógico* que valide su coherencia, dé razón de sus enunciados y verifique sus conceptos. A tal efecto debe ser *metódico* y *sistemático*, esto es, seguir un orden que le permita integrar sus afirmaciones a un conjunto en donde cobren sentido. Asimismo, requiere un *lenguaje preciso* que posibilite, además de una comunicación clara, la *demonstración* o *verificación* de las aseveraciones, ya que mientras no sean confirmadas o refutadas son meras hipótesis o conjeturas y, por lo tanto, conocimiento vulgar.

Esta es la actitud frente al conocimiento del filósofo y del científico. Sin embargo, es importante señalar que el punto de partida del conocimiento científico es el conocimiento natural; de este contexto es donde surgen los problemas que constituirán el material y cuestionamiento de la Filosofía y de las Ciencias. El conocimiento está arraigado en la realidad y no es posible entender a un pensador, sin tener en cuenta su situación histórica, o sea, el ámbito valorativo, social, político y gnoseológico en el que se desarrolló su pensamiento. Como dice el epistemólogo T.S. Kuhn, cada período científico se fundamenta en un *paradigma*, o conjunto de prácticas epocales.

ÉTICA Y MORAL

La ética forma parte de la filosofía práctica porque se refiere al obrar, a las valoraciones y juicios de las acciones y no al conocer. Su ámbito es el hacer individual y social y se despliega en el marco de las costumbres.

La ética es una disciplina esencialmente humana. No cabe nombrar una ética de los animales porque su obrar sigue el instinto, o sea, el lineamiento determinado por el orden de la naturaleza, por eso se habla de evolución y no de historia pues el sujeto que la realiza lo hace en forma inconciente. El orden del hombre, en cambio, es creado por el hombre mismo porque la razón le permite deliberar y la voluntad decidir, y por eso forja la historia. Al poder elegir puede optar por obrar bien o mal, por ser solidario o egoísta, justo o injusto. Pero esta capacidad de autodeterminación implica un compromiso: responsabilidad consigo mismo, como ser social con el prójimo y como integrante de la naturaleza con su entorno. Y es este compromiso el que lo lleva a la reflexión moral, a preguntarse ¿cómo es el buen obrar?, ¿qué debo hacer? La libertad, entonces, implica responsabilidad y deber.

En el lenguaje cotidiano se suele identificar *Ética* con *Moral*, lo que no es erróneo ya que se originan en términos, *ethos* (griego) y *mos* (latín), que aluden a las *buenas costumbres*. Sin embargo, dentro del ámbito filosófico y con fines de estudio se distinguen y delimitan. La *Moral* implica la existencia de un código de conducta que es seguido y respetado por un grupo, basándose en un conjunto de valores referidos al contexto que son los que permiten evaluar las acciones.⁶ Por ejemplo, la moral deportiva o la moral empresarial. Los distintos colectivos humanos y las diferentes épocas establecen códigos valorativos específicos que no siempre coinciden: no es lo mismo obrar como 'buen hijo' que como 'buen amigo' o como 'buen estudiante' o 'buen deportista'. De allí que se hable de *morales*, en plural.

¿Cómo se genera la moral? La moral, las costumbres, las gestan los hombres dando valor a ciertas conductas. Valoramos las conductas, o sea, las evaluamos como buenas o malas, aceptables o inaceptables, sobre un conjunto de calificativos, generalmente imprecisos y emocionales, que cobran significado semántico en la experiencia y forman parte de la cultura. Aparecen como el resultado de representar los opuestos ante aquello que envilece la condición humana; por ejemplo, nombramos

⁶ “La moral designa un comportamiento individual o colectivo, asignándole la propiedad de estar orientado en relación con un valor.” Guariglia, O., *Moralidad, ética universal y sujeto moral*, Buenos Aires, FCE. 1996, p- 12.

la honestidad cuando alguien roba, o la justicia frente a la inequidad, o ante la discordia, la paz. Todos estos términos son formas de significar, de darle un nombre, a las acciones que se consideran necesarias o rechazables para la buena sociabilidad. Los valores no son permanentes sino que varían de acuerdo al contexto. Por ejemplo, la obediencia en los niños se considera valiosa pero ya de adultos se valora la autonomía; no mentir es un valor pero también es importante callar cuando revelar algo puede herir al interlocutor. Este conjunto de valores cambiantes, al ser términos de aceptación o rechazo, conforman el *mundo moral*, o sea, la suma de normas evaluativas que nos permiten juzgar las conductas o el obrar propio y ajeno como correctas o incorrectas. La dependencia de comprender qué debe ser rechazado como inmoral nos muestra que los valores no son absolutos sino que dependen del momento y la sensibilidad, y que su significación es vaga. La moral, ligada a la variabilidad de los valores para establecer las normas, es particular y cambiante.

Para salir de la singularidad de los valores, que al conformarse en una cultura y justificarse en la práctica pueden relativizar o anular los calificativos, hace falta proponer fundamentos teóricos, reglas y principios, y este es el objeto de la ética. La *ética*, entonces, se ocupa de la moral ya que trata de aclarar el sentido del lenguaje moral, intenta fundamentar las normas y dar argumentos que expliquen conceptualmente y no sólo emocionalmente cuáles son los principios que las avalan. La ética nos ofrece las reglas morales que se justifican racionalmente y, como pueden ser entendidas y compartidas por todos los hombres, se suponen universales, como la regla de oro: 'no hagas lo que no quieres que te hagan'.⁷

Debemos tener presente que la justificación teórica es comprensible universalmente porque es abstracta, como es abstracto el reino de la libertad, mientras que los valores son particulares. Los valores son morales en la cultura que los generó, por caso, la devoción es un valor en contextos religiosos, pero no pueden generalizarse como la 'regla de oro' o los imperativos kantianos. Y el mundo moral es el resultado de vincular valores y principios, el sentimiento con la razón, lo particular con lo general. El juego que los entrelaza lo convierte en conflictivo, porque en algunas épocas contextos el predominio lo ejercerán ciertos valores, mientras que en otros, serán negados o reemplazados. La ética, entonces, no es una ciencia exacta

⁷ "Lo que llamamos principios y normas morales también pretenden ser universales porque los entendemos en la medida en que nos son racionalmente justificables, y son racionalmente justificables, por proseguir la veta kantiana, en términos de algo que nos compete a todos los seres humanos por igual." Thiebaut, C., *De la tolerancia*, Madrid, Visor, 1999, p.24.

porque se aboca a un objeto caracterizado por la indeterminación del obrar y del conflicto.

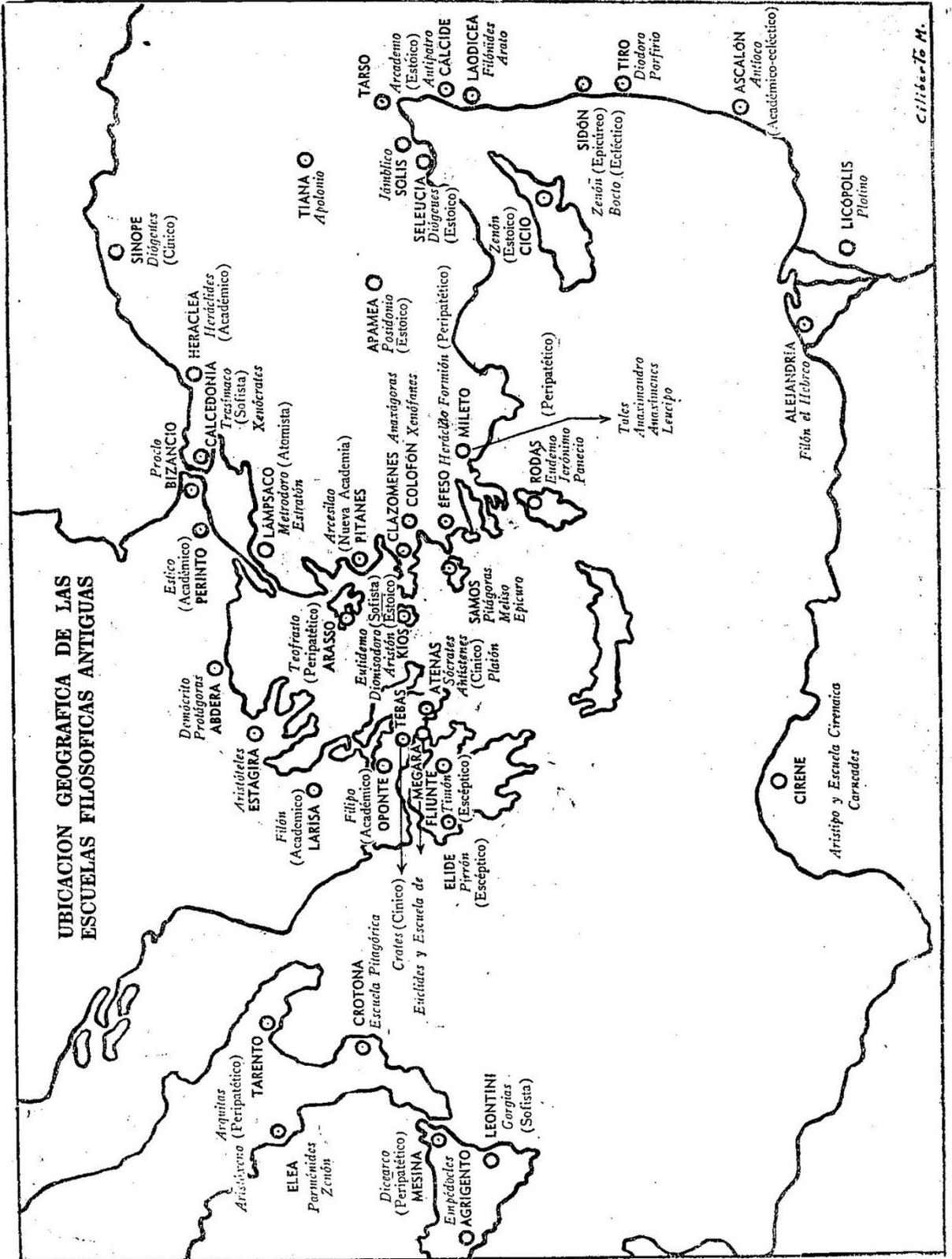
Como los argumentos justificativos se apoyan en distintas bases, permiten una clasificación de las teorías éticas de acuerdo a ellos; así se diferencian las éticas deontológicas de las teleológicas, las heterónomas de las autónomas.

Las justificaciones *deontológicas*, de *deon* (deber), establecen un conjunto de normas y principios para regular las actividades humanas, que entrañan la obligación o el *deber* de cumplirlas. Se trata de determinar lo correcto para que sea considerado antes de actuar. Por ejemplo, los imperativos kantianos o los mandamientos cristianos adoptan la justificación deontológica.

Las éticas *teleológicas*, de *telos* (fin), son aquellas que se orientan por el fin al que apuntan, o sea, que tienen en cuenta el 'para que' se obra. Como dice Aristóteles toda acción tiende a lograr algo, tiene una finalidad, y la determinación de una finalidad buena es un principio teleológico para justificar los valores morales. Por ejemplo la 'vida buena' aristotélica o la 'felicidad' de Santo Tomas son fines que avalan las normas. Pero además las justificaciones por el fin asumen considerar las consecuencias, o sea que lo bueno se determina por los efectos, como la ética utilitarista que aplica el principio de producir el mayor bien para la mayor cantidad de gente para evaluar la eticidad de las acciones. Cuando en el juicio moral priman las consecuencias se la diferencia como *ética consecuencialista*.

Las éticas *heterónomas* son aquellas que basan las justificaciones en una autoridad distinta del sujeto, como la ética cristiana que avala sus normas en Dios. En cambio las éticas *autónomas* buscan en el sujeto mismo, ya sea en la razón o los sentidos, el significado argumentativo de lo bueno o lo malo. Por ejemplo, la ética kantiana que postula la ley moral de la razón como el fundamento y posibilidad del bienobrar.

UBICACION GEOGRAFICA DE LAS ESCUELAS FILOSOFICAS ANTIGUAS



Cilberto M.

CAPÍTULO II

INICIO DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO

CONTEXTO HISTÓRICO Y FILOSOFÍA



“¡Canta, oh musa, la cólera de Aquiles, hijo de Peleo, funesta para los griegos y causa para ellos de males sin cuento, llevándose muchas almas de héroes valerosos al Hades, cuyos cuerpos fueron pasto de los perros y rapiña de las aves, desde el día en que, por la voluntad de Zeus, disputaron el Atrida, rey de los hombres, y el divino Aquiles,

”⁸

Ruinas de Troya

La filosofía occidental nace en Grecia pero para comprender su surgimiento es necesario analizar el contexto histórico donde se desarrolló. Aunque nuestra cultura se originó y evolucionó en torno al Mediterráneo, fue en la formación del mundo Heleno donde se encuentran las primeras pautas de un nuevo estilo de vida que esencialmente se diferenció de las civilizaciones anteriores por poseer conciencia de la dignidad humana.

Los reinos precedentes centraban su organización en torno al palacio real y las ciudades se ordenaban en función de las necesidades del monarca. El rey, generalmente divinizado, ejercía su poder sin control ni límites, y era en el secreto del palacio, junto a algunas pocas personas del entorno real, donde se establecía la organización social, económica, jurídica y religiosa del pueblo. La palabra del rey cobraba valor divino y determinaba tanto la verdad como la justicia y, dado este orden jerárquico, las relaciones entre los hombres eran de sumisión y dominio.

Alrededor del siglo XII a. de C. llegaron los Dorios y otras migraciones del centro de Europa y de Asia Menor, que se superpusieron e integraron con los primitivos

⁸ Homero, *La Ilíada*, Traductor: Aguado E., Madrid, EDAF, 1974, Canto I, p. 39.

habitantes, adoptando algunas tradiciones culturales y religiosas. Estos grupos fueron conformando asentamientos independientes y autónomos llamados *Polis*. Se nucleaban alrededor de un centro fortificado, generalmente en la cima de una colina, la *Acrópolis*, que abarcaba el mercado, el templo y la plaza o *Ágora* donde se desarrollaba la vida pública. La *Polis* no era una ciudad entendida como un conjunto de edificios ni como una aglomeración urbana, sino el centro de una organización social y política unitaria en un territorio limitado. Tampoco era un Estado tal como se lo concibe actualmente, porque no había fuerzas armadas ni una administración con personal especializado permanente, esto es, no existía un aparato estatal externo a los ciudadanos sino que la organización y su cumplimiento era responsabilidad de todos. No se puede precisar cuando aparecen estas nuevas prácticas sociales y políticas pero ya se encuentran consolidadas en el siglo VI a. de C.

Como la *Polis* daba significado a un orden jurídico, cultural, económico y espiritual, era formativa pues educaba la mente y el carácter de los ciudadanos. Pertenecer a una polis no se limitaba a ocupar un lugar en el mundo sino fundamentalmente a comprender el sentido de la propia identidad. De allí que no se la considerara como un mero hábitat sino como el hogar donde era posible desarrollarse. Tenían conciencia de pertenencia y compromiso con un entorno pequeño que les era propio, su *Polis*, pero no conciencia universal, o sea, de formar parte de un mundo que excedía los límites conocidos. Recién los imperios, fundamentalmente el romano, reemplazarán esta conciencia de hogar por la de mundo.

Esta pluralidad de unidades autónomas independientes, formada por las polis del entorno del Mar Egeo y de algunas costas del Mediterráneo, que a lo largo de los siglos mantuvieron entre sí continuos enfrentamientos sin llegar a una unidad política, tenían dos elementos en común: el lenguaje y las tradiciones. Es la lengua común lo que los definirá geográficamente ya que el término griego *Hélade* que nombraba al conjunto de Polis, se deriva de un verbo que quiere decir *aquellos que hablan griego*. Los que hablaban otro idioma eran denominados *bárbaros*, denominación que se refería a quienes no vivían como los griegos ni pensaban como ellos. Demóstenes, orador y político ateniense del siglo IV a. de C., para definir esta diferencia dijo: “*Los bárbaros son esclavos, nosotros los Helenos somos hombres libres.*”⁹

Dos extensos poemas, La *Iliada* y la *Odisea*, escritos o recopilados de la tradición oral por Homero, conformaron un origen y tradición común y fueron la base de la educación griega. En ellos se describía la guerra de Troya y las aventuras de Odiseo

⁹ Kitto, H D. F, (1951), *Los griegos*, EUDEBA, Buenos Aires, 1963, p.9.

para retornar a su hogar. Los Helenos forjaron la idea del ser humano sobre la base de estos relatos, de allí que el *héroe*, que representaba los valores vinculados con la guerra y la valentía personal, fuera el paradigma de hombre en la Grecia arcaica. Odiseo lo expresa al decir: “*Son nobles los actos de guerra y aventura, no el trabajo y la actividad doméstica, la cual cría aseados a los niños.*” (Canto XIV, 214 y siguientes). Esta tradición común permitió que compartieran dioses y festividades. Los juegos, que formaban parte de la religión porque eran celebrados en honor a los dioses, constituyeron un factor de reunión y competencia entre las distintas polis.

La economía de cada *Polis* se supeditaba a las actividades que le permitía su territorio, pero lo que las definía era su organización institucional, o *politeia*. Los proyectos normativos eran presentados, discutidos y elegidos por una Asamblea realizada en un lugar público de la que podían participar y tener conocimiento los ciudadanos. Esta organización cambió el valor de la palabra porque al fundar *la verdad en la confrontación* perdió el sentido sacramental de las otras culturas.

Los hombres que componían la Polis, aunque proviniesen de distintas categorías sociales, se consideraban como similares, ya que todos los ciudadanos eran políticos en el sentido de que todos tenían el poder de exponer sus ideas (*isegoría*) y compartían el conjunto de las actividades de la comunidad: todos formaban parte del ejército y podían ser un año generales y el otro simples soldados; en ciertas ocasiones eran representantes en la Asamblea y en otras jueces. Las actividades eran efectuadas por cualquiera y sólo los artesanos eran especialistas en su tarea. Los extranjeros o *metecos*¹⁰ no tenían derechos políticos ni podían poseer propiedades, pero podían desarrollar diversas profesiones. Esta forma de gobierno participativo dio origen a la *democracia*,¹¹ pero además, como un griego era ‘miembro’ y no ‘súbdito’ dentro de un sistema que se regía por leyes conocidas por todos, tuvo conciencia de la dignidad de ser libre, y entendía que la esclavitud y el despotismo afrentaban la dignidad humana.¹²

¹⁰ ‘Meteco’ se forma con los términos *metá* (más allá) y *oikos* (casa) para significar que no podían tener propiedades. La palabra *economía* se origina en este vocablo.

¹¹ El término *democracia* tiene su origen en una disposición de Clístenes que alrededor del año 500 a. de C., dividió el Atica en 10 tribus integradas por *demos* (municipios) de las tres regiones, la costa, la ciudad y el campo, y estableció que enviaran representantes para que se encargasen de la organización política de toda la Polis. Originariamente sólo las clases que no dependieran de su trabajo para subsistir podían disponer de tiempo para actuar en política, pero en el siglo de Pericles se dispuso una compensación para esta tarea permitiendo así que todos los ciudadanos libres, y no sólo los aristócratas, participaran en la política. Por esta inclusión se lo llamó también ‘gobierno de los pobres’.

¹² En Grecia existía la esclavitud e incluso muchos pensadores la justificaron, porque en general eran quienes habían sido vencidos en la guerra, los que no supieron defender su libertad ni la de su polis y prefirieron una vida indigna a una muerte heroica.

“Incluso ante los dioses oraba el griego erguido como un hombre, aunque conocía tan bien como cualquiera la diferencia entre lo divino y lo humano. Sabía que no era un dios, pero tenía, por lo menos, conciencia de ser hombre.”¹³

No aceptaban la creación del cosmos a partir de la nada porque afirmar su existencia, siendo la nada impensable, es racionalmente contradictorio. Suponían que el universo había surgido y evolucionado de un principio material, y esa evolución se desarrollaba sobre la base de un orden legal inmanente que permitía la armonía entre los distintos elementos. Esta ley fundamental que abarcaba hombres, naturaleza y dioses, era representada por un poder trascendente, denominado algunas veces como *Ananke* (lo que debe ser) y otras como *Moirai* (la fatalidad) pero que puede ser interpretado como *destino*, es concebida como un ritmo, donde el movimiento de sus partes posee una regularidad armónica que lleva a que cada elemento se desarrolle siempre de la mejor manera. Este orden puede ser forzado pero nunca roto, es decir, es un poder universal superior a los hombres y a los dioses, pues los dioses griegos eran poderosos pero no omnipotentes, porque también estaban sometidos al destino.

En ese orden cada parte cumple una función. De allí que todo lo que existe, incluida la vida de los hombres, tiene una razón de ser porque cada cosa posee una misión específica en la configuración de la armonía del universo. Cumplir la función a la que estaban destinados significaba la perfección o *Areté*¹⁴ que debían procurar los hombres. Pero el destino tiene dos caras: una es la diosa *Diké* (justicia), que es la fuerza que ordena las partes haciendo que cada cosa ocupe su lugar y desempeñe la función que le corresponde; la otra cara es la fuerza opuesta, *Hybris*, (desmesura), que provoca que las partes cambien o excedan el lugar que les ha sido asignado y rompe la armonía del todo. Por ejemplo, un tornado que sale del normal cause de los vientos o la ambición humana que lleva a destruir el orden natural, es *Hybris* pues quiebran el equilibrio. Y éste es el ritmo del cosmos, una lucha entre *Diké* y *Hybris*, entre el orden y el desorden, entre la armonía y la desproporción, pero donde siempre la ley reintegra la regularidad, tanto en la naturaleza como en los hombres. Los hombres, ya sea en su persona o en sus descendientes, serán necesariamente castigados si se dejan llevar por la *hybris*, razón por la cual el dolor forma parte de la vida. Las tragedias ponen de manifiesto este supuesto al mostrar la impotencia de

¹³ H.D.Kitto, (1951), Ob. Cit., p. 10.

¹⁴ *Arete* se traduce como ‘virtud’, pero no se limita al ámbito moral sino que significa ‘cumplir adecuadamente y con excelencia aquello para lo cual existe’, por ejemplo, un cuchillo que corta bien es virtuoso, como también lo es Aquiles porque en lugar de una larga vida anodina, prefirió morir valientemente en la guerra para cumplir su destino de héroe. Actualmente se usa con este significado amplio cuando se dice de un pianista que es ‘virtuoso’ porque toca el piano con perfección.

sus personajes frente a un poder superior a la voluntad humana, donde los conflictos no pertenecen a la intencionalidad de la conciencia sino al destino, el cual inexorablemente reinstalará el equilibrio perdido.¹⁵

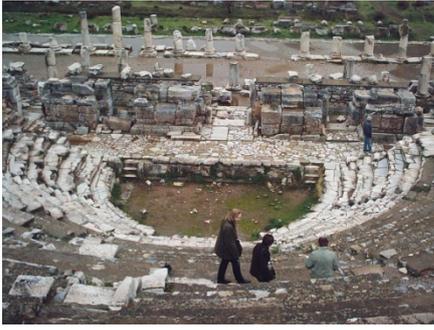
El sentido unitario y totalizador mítico influirá para que los filósofos sostengan la correspondencia entre conocimiento, estética y ética, o sea, entre razón, belleza y virtud, pues si todo el cosmos obedece a una ley y no al capricho, debe poseer regularidad y simetría lógica y, en consecuencia, la razón (*λογος*) puede conocerlo; y como la simetría y la proporción son los principios de la belleza, si algo es racional, también es bello (*καλος*). Asimismo, si el equilibrio y la desmesura marcan lo bueno y lo malo, la regularidad y simetría implican un valor ético; por lo tanto, si es lógico y bello, también es bueno (*καλον*). Para los griegos, no podía haber separación entre conocimiento, ética y estética porque todos son aspectos necesarios de una realidad única.

Este estilo de vida fue la base que posibilitó el origen de la filosofía; la libertad de pensar y la conciencia de la dignidad del ser humano como tal y de su responsabilidad frente al mundo, llevaron al griego a buscar respuestas acerca de la realidad desde el conocimiento humano sin apoyarse en fantasías o soluciones trascendentes. La firme creencia de los Helenos en la razón les permitió el grandioso desarrollo de las ciencias teóricas y posibilitó que el lenguaje se torne instrumento del conocimiento, ya que la palabra, sobre la base de la confrontación racional y no en la inspiración de los dioses ni en la voluntad de los reyes, es la que conforma el saber.¹⁶

EL TEATRO EN GRECIA

¹⁵ El caso de *Edipo* en la tragedia homónima, muestra la fuerza del destino porque éste no pudo evadir su sino y, aunque no tuviese conciencia de haber matado a su padre y esposar a su madre pues recién sabrá la verdad frente al rigor del hado, será castigado.

¹⁶ Para ampliar el tema consultar Kitto (ob.cit), J. P. Vernant, (1962), *Los orígenes del pensamiento griego*, EUDEBA, Buenos Aires, 1965, Godelier, *Economía fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, Siglo XX, Madrid, 1974, W. Jaeger, (1933), *Paideia, los ideales de la cultura Griega*, FCE., México, 1967, M. I. Finley, *Grecia primitiva, la edad de bronce y la era arcaica*, EUDEBA, Buenos Aires, 1981. G .S. Kirk, *Los poemas de Homero*, Paidós, Buenos Aires, 1962.



Anfiteatro Griego

El teatro occidental propiamente dicho, de acuerdo con el concepto actual del género y de sus variedades, nació en Grecia; pero sus orígenes se remontan a la más lejana antigüedad, confundiendo con los albores de la civilización. Según la hipótesis más aceptada, su nacimiento se produjo como una derivación de las danzas mágicas o conjuros pantomímicos realizados por los

brujos, magos o sacerdotes de las tribus para atraer el favor de los dioses o ahuyentar a los malos espíritus. Empleaban así el procedimiento terapéutico, viejo como el mundo, de la similitud, combatiendo al mal con sus mismas armas, disfrazándose y pintarrajeándose conforme a los supuestos atributos de la deidad adversa o favorable. Pronto tales

conjuros tomaron una forma y esta forma o pantomima, muy primitiva, sujeta a ciertos cánones impuestos por la costumbre o la lógica del rito expresivo, adquirió un ritmo. Forma y ritmo, unidos indisolublemente en adelante, pasaron a constituir la danza. Esta danza, producto de la evolución progresiva de las tres citadas etapas, conjuro, mascarada, pantomima, se convirtió, una vez confiado el hombre a las deidades benéficas o dioses, en una forma ritual del culto popular renovado periódicamente de acuerdo con el suceder de las estaciones y con el doble carácter, de ofrenda piadosa y de espectáculo, grato siempre a la inclinación del pueblo.

El teatro en Grecia nació así del culto a Dionisos o Dionisio, dios vital llamado Baco por los romanos, patrono, como diríamos ahora, de los árboles y los frutos, de la uva y del vino, de la vendimia y la embriaguez, de la vida y de la generación. Las adoradoras de Dionisos, llamadas *ménades* y *bacantes*, se reunían en la noche a la luz de antorchas y, al reparo de algún bosquecillo consagrado al dios, danzaban exaltadas por una música en torno de una res, a la que sacrificaban y desplazaban, y devoraban su carne palpitante en una orgía o bacanal (expresión de un frenesí erótico-fanático, llamado en griego *entusiasmo*) que las hacía finalmente correr por los campos entre alaridos, movimientos desordenados y toda clase de excesos. Tales expresiones de entusiasmo o 'furor dionisiaco', repetidas anualmente, terminaron por plasmarse en una 'teoría', desfile o cortejo procesional que se repetía cuatro veces al año ante el templo del dios.

DEL DITIRAMBO A LA TRAGEDIA



Máscara griega

En esta ocasión comenzó a destacarse uno de los coristas del coro procesional de danzarines, el *exjarcos* o *exjarconte*, el cual, mientras sus compañeros proseguían sus evoluciones expresivas, recitaba el “ditirambo” o himno-alocución en honor del dios, acto éste que se tiene por el procedente más lejano de la forma teatral. La vestidura de los

danzarines, compuesta por pieles de macho cabrío – *tragós*, en griego - dio nombre así a la primera y más alta forma del teatro occidental, hija directa del ditirambo: la Tragedia.

Nacida de la fiesta en honor de un dios, muy pronto los ditirambos se aplicaron también al elogio de reyes y héroes y a celebrar sus hechos y proezas, con lo cual se dio el paso definitivo para la secularización del recién nacido género, cuyos orígenes habían sido, hasta entonces, pura y exclusivamente religiosos.

Tespis, joven *exjarcos* natural de Icaria, en el Ática, transformó al conductor del coro o corifeo en un dialogante al inventar el primer actor, al que denominó *hipócrites* (respondedor), encargado de darle la respuesta y los pies al *exjarcos* o corifeo a lo largo de un diálogo interrumpido en determinados lugares por las intervenciones danzadas y salmodiadas del coro. Nació así el ‘diálogo trágico’, medio de expresión natural y único del teatro. Sus temas fueron siempre el diálogo ditirámico histórico-épico, en oposición con los del coro, siempre líricos, aun cuando sus coristas y corifeo se transformaran, de acuerdo con el tema, en ciudadanos o representaciones de carácter colectivo pertenecientes al ámbito del relato. Tespis fue el primero en dar representaciones trashumantes, para lo cual transportaba los elementos propios de la representación en un carromato - la famosa carreta de Tespis - antecedente de la muy posterior farándula. A él se le debe también la invención de la máscara de lienzo sin pintar, con la que sustituyó la costumbre mantenida hasta entonces por los actores de embadurnarse el rostro con heces de vino o con yeso. Tespis fue el primero de cuyo nombre ha quedado noticia cierta en la ya larga ejecutoria del arte dramático, floreció en Atenas hacia el año 560 a.C., fecha de la que existe constancia por el escándalo que su descaro produjo en el ánimo del austero Solón. Pese a tal censura, en el año 536 a.C. fue coronado triunfador en el Primer Concurso Trágico instituido por el tirano Pisístrato para la nueva fiesta de las Grandes Dionisiacas.

De la primitiva tragedia, iniciada por Tespis, salvo lo referido, nada ha quedado. Según Aristóteles consistía en breves mitos argumentales y ridículo lenguaje. Compárese su expresión balbuceante a los rudos comienzos de los futuros Misterios del medioevo europeo.

LA TRAGEDIA ATICA

El sucesor inmediato de Tespis, **Frinico** (VI-V a.C.) hijo de Polifradmon de Atenas, comenzó a plasmar los caracteres de la tragedia ática clásica. Mantuvo la preponderancia del elemento lírico sobre el dramático y al igual que su predecesor no presentó en escena más que un solo actor. Fue el primero en llevar a la escena los caracteres femeninos, cuyas máscaras inventó. Adoptó para ellas colores claros, en contraste con el oscuro propio entonces de los varones. Y otra importante innovación: la reducción del coro ditirámico, creado por Arión con 50 plazas, a 48, número formable rectangularmente y fácilmente subdivisible para las evoluciones escénicas. Para conseguir animación y un decidido contraste, otorgó diversos papeles al coro así subdividido, logrando dar interés espectacular a aquellas composiciones líricas demasiado extensas.

En la más famosa de sus tragedias, “Las fenicias”, el coro estará formado por dos mitades, una de doncellas fenicias y otra de nobles persas. Frinico fue el primero en llevar los temas de la historia contemporánea a la escena y lo hizo con tal eficacia que el verismo con que hizo presente a los espectadores el sufrimiento de una ciudad saqueada en “El saco de Mileto” hizo romper al auditorio en sollozos, éxito que no impidió su condena a una fuerte multa por haber representado ‘una desventura pública’.

De su contemporáneo, **Querilo**, el trágico, se sabe que se distinguió en el drama satírico o tragedia jocosa, a la que no hay que confundir con la *hilarotragedia* helenística, muy posterior. En el drama satírico, de acción agreste y tema mitológico, el triunfo de los héroes sobre monstruos y fieras era comentado por un coro de personajes intermedios entre lo animal y lo humano, los sátiros; así, en el “Hércules”, el héroe epónimo, lascivo y glotón al máximo, retoza en el coro de sátiros en alegre y desenfrenada camaradería.

Pratinas de Fliunta (s. V) fue quien separó la tragedia satírica de la tragedia propiamente dicha, en la cual descolló a gran altura. En el cultivo de este género educó a su hijo **Aristeas** (¿490-410?), contemporáneo de Sófocles, con quien compitió en diversos certámenes.

Los cambios introducidos establecieron los rasgos generales de la tragedia ática. Se representaba en un recinto o espacio acotado fácilmente visible para la totalidad de la asamblea. Sobre un talud en suave declive, natural o adaptado, se congregaba el público, formando un cerrado semicírculo en torno de un espacio circular llano, en cuyo centro y a modo de un eje de sus evoluciones se alzaba la *timele* o ara dedicada

a Dionisos, alrededor de la cual habría de evolucionar el coro, lazo de comunicación entre el público y el representante o representantes que celebraban la 'sacra representación' trágica sobre un proscenio más elevado, destacando sus siluetas, primero contra el cielo y más tarde contra el muro de la *skene* o escena propiamente dicha.

El actor trágico, oficiante del rito trágico, se ofrecía a los ojos de los espectadores como el monstruoso sacerdote de una nueva religión sobrehumana en su aspiración, aumentando en su altura por el coturno de triple suela y el coronador *oncos*, remate de la máscara caracterizadora. Las amplias ropas ensanchaban en proporción su cuerpo, hasta mostrarle como un coloso su suntuoso atuendo (*jitón, podereis, estola, imación y clámides*) de púrpura o fuertes colores contribuía, al igual que la máscara de petrificado gesto acorde con el tipo representado – boca en bocina, cuencas cavernosas, rictus trágico y acusado color - a dar una imagen plástica inolvidable cuya expresión verbal proclamaba la agonía y el mensaje del poeta.

El hieratismo, fácil de imaginar por la pesadez de movimientos del actor y la inmutabilidad de las facciones determinadas por la máscara, en nada perjudicaba a la representación sino todo lo contrario, pues la presencia plástica del actor lo fijaba claramente en su rol, aun para el espectador más alejado.

El Orestes de Esquilo, el Ajax de Sófocles o la Medea de Eurípides podían mantener en toda la tragedia una fisonomía inalterable, cosa incomprensible en Hamlet. No obstante, en determinados casos, el actor podía mudar de máscara de acuerdo con el cambio decisivo producido en el ánimo del personaje representado. En "Edipo" la máscara trágica alucinante sustituía al final a la más sosegada e inquisitiva del comienzo.

El coro trágico, personaje-puente, como ya hemos dicho, entre la escena y el anfiteatro, destinado a guiar con sus exclamaciones líricas y sus reacciones emocionales a la gran masa indocta de los espectadores, participaban naturalmente de la acción dramática del protagonista, sólo declamador en un principio, a quien luego dieron la respuesta necesaria para el diálogo sus sucesivos *hipócrites* o respondedores, el *deuteroagonista* y el *tritoagonista*, cuyas figuras, dispuestas conforme a cierta colocación ritual, se destacaban contra el alto muro de la escena en plástico friso semejante a los relieves escultóricos de la época.

El coro hacía sus evoluciones en torno del ara o *timele* dedicada al dios, sobre el terreno circular llamado *orquestra*, conforme a una determinada orquestografía o disciplina coreográfica, disponiéndose en rectángulos o tetrágonos, desplazándose con movimientos solemnes acordes con la noble condición de las personas

representadas –matronas o ancianos- y al compás de la *enmeleia*, danza conceptuada como la más solemne de todas.

Expresión, la tragedia, de *agones* o combates anímicos –patéticos-, el luchador o agonista, cuya agonía o lucha con el destino era eje de la acción trágica, veíase representado siempre por el primer agonista o protagonista. El *deuteroagonista* era el encargado de darle o provocarle la réplica al protagonista y futuro confidente del drama clásico europeo. El *tritoagonista* era el autor o causa física de los males del protagonista y, por lo tanto, personaje poco patético en sí, aunque motivo indispensable de la simpatía de los personajes al protagonista.

LOS FILÓSOFOS DE LA NATURALEZA

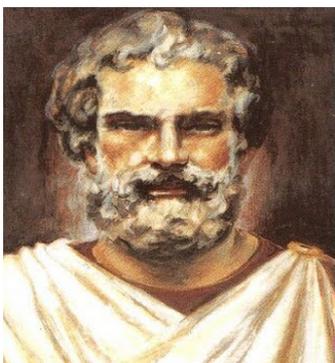
En el siglo VI a. de C. aparecen en Grecia los primeros filósofos. Son considerados como tales porque configuraron el primer intento de explicación científica en tanto trataron de responder los cuestionamientos del hombre a través de la razón humana, en términos puramente conceptuales y sobre la base de observaciones empíricas y no por fuerzas o poderes trascendentes.

Estos filósofos, entre los cuales se destacan Tales, Anaximandro y Anaxímenes, se denominaron *de la naturaleza* o *cosmológicos* porque se interrogaban sobre el origen y desarrollo del universo. También se los identifica como *jónicos* pues pertenecían a las ciudades griegas de Jonia¹⁷ situadas sobre las costas de Asia Menor (Turquía en la actualidad). En general eran astrónomos, matemáticos y técnicos. Suponían que más allá de la pluralidad, oposición y desorden del cosmos que perciben los sentidos, existe algo estable y regular que lo sostiene y que sus reglas pueden ser captadas por la razón. Por este motivo se los denomina *monistas*. No aceptaban que el mundo hubiera sido creado de la nada sino que conjeturaban que surge y evoluciona a partir de un único principio material denominado *arjé*. Sus cosmogonías, entonces, buscaron un fundamento ontológico que constituyera todas las cosas, al que consideraron como un principio material, viviente y eterno que generaba la vida y gobernaba la evolución del cosmos.

¹⁷ Jonia también fue la tierra de origen de los poemas homéricos, donde se expone el carácter antropomórfico de los dioses griegos.

De sus teorías quedan pocos fragmentos, pero su conocimiento se amplía con las referencias de comentaristas, doxógrafos¹⁸ y filósofos posteriores. Sus descripciones están dadas en el lenguaje del sentido común y derivadas de la observación cotidiana sin incluir imágenes ni personajes fabulosos y sus explicaciones se comunican en términos de movimientos naturales y necesarios.

TALES DE MILETO



“El agua fue, en la cosmogonía, el origen secreto de la tierra que nutre, del fuego que devora, de los dioses que rigen el poniente y la aurora. (Así lo afirman Séneca y Tales de Mileto)”

“En su oscura visión de un ser secreto que se oculta en el astro y en el lodo late aquel otro sueño de que todo es agua, que vio Tales de Mileto”.
J. L. Borges. ¹⁹

Tales nació en Mileto, Jonia, en el año 624 y se supone que vivió hasta el 545 a. de C. No se conserva ningún escrito propio pero se lo conoce por los fragmentos y los comentarios de filósofos posteriores, fundamentalmente de Aristóteles. Según la tradición Tales formó parte de los *Siete Sabios de Grecia*²⁰ y se sabe que también fue astrónomo, matemático y agrimensor; de estas actividades quedaron referencias cuyas explicaciones demuestran la utilización de un nuevo método de conocimiento. Por ejemplo, afirmó que las crecientes del Nilo son debidas a los vientos Etesios que, como en determinados períodos del año soplaban en dirección contraria, llevaban las aguas río arriba; creó un canal artificial que permitió a Creso, rey de Lidia, vadear el río Halis, midió la altura de las pirámides por su sombra y calculó con métodos empíricos la

¹⁸ Entre los más importantes se puede mencionar a Teofrasto y Diógenes Laercio.

¹⁹ Borges, J. L., *Poema del cuarto elemento* en *Obras completas*, y *El Alquimista*, tomo II, Buenos Aires, Emece, 1974, p.247 y 303..

²⁰ Según la tradición en los siglos VII y VI a. de C. apareció en Jonia un conjunto de hombres, denominados los ‘Siete Sabios de Grecia’ que sobre la base de conocimientos de culturas extra helénicas, crearon una nueva concepción del mundo de tendencia materialista. Estos sabios se abocaron a resolver los problemas con prescindencia de principios místicos e intentaron comprender el orden real del cosmos.

distancia de los barcos en el mar. También predijo eclipses y describió algunos fenómenos naturales, como las mareas.²¹

Tales es considerado por los historiadores como el primer filósofo occidental porque se desplazó del reino de los dioses a los fenómenos de la naturaleza y los circunscribió al conocimiento humano, por lo que la metodología de la argumentación se centró en los fenómenos mismos, describiéndolos racionalmente.

“Tales dice que (el arjé) fue el agua, tomando, tal vez, dicha suposición de la observación de que el alimento de todas las cosas es húmedo y que el calor mismo surge de éste y vive de éste, y del hecho de que la semilla de todas las cosas tiene una naturaleza húmeda; y el agua es el principio natural de las cosas húmedas.”
(Aristóteles, *Metafísica A3, 983*)

Frente al cambio de los fenómenos naturales se interrogó sobre el origen del cosmos. *¿De qué está hecho el mundo? ¿Cuál fue su origen?* Su pregunta implicaba la unicidad del universo, o sea, que toda la realidad, pese a su diversidad, tenía un único principio. En esta unidad cambiante trató de encontrar cual fue la sustancia que engendró su propio movimiento y concluyó que el *agua* era el origen del cosmos. Se cree que llegó a tal conclusión porque la encontraba en los tres estados: líquida (el agua), sólida (el hielo) y gaseosa (el vapor) pero, sobre todo, al comprobar que los seres que lo rodeaban y poseían vida también poseían agua o humedad; vinculó el agua y la vida al confirmar que es parte necesaria de la simiente y el alimento, y que todos los cuerpos vivos poseen calor húmedo mientras que al morir se secan.

Su método parte de la observación *empírica* o sea, efectuada sobre hechos y seres reales, y a través de un *razonamiento* inductivo generaliza la característica detectada, concluyendo que todos los seres que poseen vida, poseen agua. Esta primer conclusión lo lleva a la segunda: si todos los seres que poseen vida también poseen agua, el agua o lo húmedo es el principio vital que dio origen al cosmos.²²

“Según Tales, la tierra flota sobre el agua, que es en cierto modo, la fuente de todas las cosas.” (Aristóteles, *De caelo B 13, 294*)

“La tierra (para Tales) se mantiene en reposo porque flota, como si fuera un madero o algo semejante, pues ninguna de estas cosas se mantiene en el aire en virtud de su propia naturaleza, pero sí en el agua.” (Aristóteles, *Metafísica, A3, 983 b6*)

²¹ Heródoto (I, 74) le adjudica la predicción de un eclipse que se habría producido el 28 de Mayo del 585, y que determinó el cese de una batalla entre los medos y los lidios.

²² En la actualidad las investigaciones planetarias postulan la existencia del agua como prueba de la posibilidad de la existencia de vida.

Su cosmología suponía que la Tierra era plana y flotaba en el agua como un plato, lo cual explicaría su permanencia y estabilidad. Este supuesto también aclararía la causa de los movimientos terrestres: serían la consecuencia de los movimientos del agua, en forma análoga a como los barcos eran sacudidos por los movimientos del mar.

Si bien estas afirmaciones no coinciden con el conocimiento actual, se lo considera el primer filósofo porque sus conclusiones se basaron en la observación del mundo real y se desarrollaron sobre la base de razonamientos. Es el primero que abandona las explicaciones míticas o sagradas para limitarse a la realidad y a las facultades humanas y exponer los problemas con conceptos racionales. Asimismo, su cuestionamiento se diferencia del conocimiento anterior porque no buscaba soluciones para un problema práctico concreto, sino tan sólo respuestas a la inquietud intelectual humana. No es más que un *planteo especulativo* sobre la residencia humana: el mundo y los fenómenos de la naturaleza.

ANAXIMANDRO

Anaximandro (610 –545 a. de C.) también fue oriundo de Mileto. Fue astrónomo, naturalista y geógrafo, pero por su audacia especulativa es considerado la figura más importante de los milesios. Se cree que realizó el primer mapa, inventó un reloj de sol y, según Diógenes Laercio, construyó una carta del firmamento en forma de esfera. Fue discípulo de Tales, sin embargo, sobre la base de un análisis racional descartó su cosmología y propuso otra interpretación.

“Anaximandro dijo que el principio y elemento de las cosas existentes era el ‘ápeiron’ (indefinido o infinito). Que el ‘arjé’ no es ni el agua ni ninguno de los llamados elementos, sino alguna otra naturaleza ápeiron de la que nacen los cielos todos y los mundos dentro de ellos.” (Simplicio, Física, 24,13).²³

“El ápeiron es inmortal e indestructible.” (Aristóteles, Física, 203 b 13).

No aceptó que el *arje* fuese el agua. Consideraba que las sustancias elementales que componen el mundo - aire, agua, fuego y tierra – tenían cualidades opuestas, por lo tanto ninguno de estos elementos podía ser el origen de los otros porque no sólo no los contenía, sino que los repelía. Por ejemplo, el agua apaga el fuego y el aire dispersa la tierra. En consecuencia, el *arjé* no podía corresponder a estos elementos. Conjeturó que

²³ Las citas de los fragmentos de los filósofos presocráticos, fueron extraídas de: Alfredo Llanos, *Los presocráticos y sus fragmentos*, Ed. Juárez, Buenos Aires, 1968.

debió ser una masa indiferenciada que contuviese en forma latente los elementos antagónicos. Esta materia primordial o principio viviente, debía englobar otras propiedades distintas a las conocidas en la tierra, razón por la cual no era posible especificarla. La denominó *ápeiron*: lo ilimitado o indeterminado. Tal supuesto implicaba que si el *arjé* era indeterminado, podía generar diversos mundos, o renovarlos en continuos ciclos, o también expandirse, de lo que se desprendería que el universo y el movimiento cósmico eran eternos e infinitos en extensión y duración.

Conjeturó que esta masa originaria estaba en constante movimiento y que en algún momento los elementos opuestos comenzaron a separarse y poco a poco adquirieron su forma; luego los elementos fríos y húmedos se condensaron formando una masa y el calor seco formó el fuego. En este proceso de separación y unión se configuraron núcleos de masa rodeados de fuego, semejantes a esferas ígneas con forma de anillo, que giraban cubiertas de nubes de vapor;²⁴ estas formaciones correspondían al Sol, la Luna y las estrellas. La Tierra sería una esfera donde el fuego fue secando una parte, el terreno, que así se separó del agua, aunque dejando superficies de barro húmedo y caliente, en las cuales fue posible que surgiera la vida.

“La tierra no está sostenida por nada sino que permanece inmóvil debido a que está a igual distancia de todas las otras cosas. Su forma es como la de un tambor.”(Pseudo Plutarco, St. 2).

Tampoco aceptó la descripción de la Tierra como un plato flotando sobre el agua para justificar su equilibrio, ni que los movimientos telúricos se explicasen por los movimientos de su base marítima. Supuso que era una columna cilíndrica que flotaba en el aire en el centro de un horizonte esférico; esta columna se sostenía porque al estar a igual distancia de todos los puntos de la esfera, no había motivo para que cayera hacia un lado u otro; es decir, postuló que un conjunto de fuerzas equidistantes (la misma distancia) la mantenían en equilibrio. Esta explicación mecánica no es fruto de la observación sino de la pura razón porque el equilibrio propio de la equidistancia entre el centro y el entorno no es extraído de la percepción sensible sino que es un concepto racional. Es más, lo que le impidió afirmar la redondez de la tierra fue el sentido común, que lo llevó a negar que los hombres pudiesen vivir sobre una esfera y supuso que habitaban sobre una de las superficies planas del cilindro.²⁵

²⁴ El proceso se puede comparar a las nebulosas giratorias que postula la astronomía moderna.

²⁵ “La idea de Anaximandro hizo posible las teorías de Aristarco y Copérnico. ...y fue una anticipación, en cierta medida, hasta de la idea newtoniana de las fuerzas gravitacionales inmateriales e invisibles.” K. R. Popper, *El desarrollo del Conocimiento Científico*, Paidós, Buenos Aires, 1979. Capítulo 5, página 163.

Esta conjetura acerca del mundo es posible que surja del análisis crítico sobre la solución de Tales para explicar el equilibrio y los movimientos de la tierra. Efectivamente, si se explica la posición estable de la tierra o su pérdida porque flota sobre el mar y éste puede moverse, cabe preguntar ¿cual es el soporte del mar? Hay que buscar un sostén para el mar, y luego un sostén para el sostén, y así al infinito. Se resuelve un problema pero se crea otro análogo; de modo que es una conjetura demasiado débil y requiere otra explicación.

“También dice Anaximandro que en el comienzo el hombre surgió de seres de distinta clase; pues otras criaturas pronto se alimentan por sí mismas, mas sólo el hombre necesita un prolongado cuidado. Por esta causa él no habría subsistido si hubiera tenido la forma actual.” (Pseudo Plutarco, St.2)

Incurrió también en biología. Esbozó una teoría de la evolución orgánica que se iniciaba en el barro húmedo, continuaba en el agua con los peces y concluía con los hombres. Para sostener esta teoría argumentó que, dada la condición de debilidad y dependencia del hombre con relación a los otros seres vivos (los animales rápidamente se valen por sí mismos mientras que el hombre necesita cuidado externo) no habría sobrevivido si desde el origen hubiera sido humano. Esto le permitió inferir que los hombres fueron el resultado evolutivo de otras especies.

Anaximandro con sus teorías, tan cercanas a lo que luego pudo comprobarse como real, puso de manifiesto la importancia de la especulación racional y de la actitud crítica para interpretar la realidad.

ANAXÍMENES

Anaxímenes también nació en Mileto. Se sabe que desarrolló sus teorías alrededor del 525 a. de C. A este pensador le cabe ser el iniciador de la explicación de la evolución y los cambios cualitativos en términos cuantitativos. Como todos los milesios, sostenía que el cosmos era una unidad que había evolucionado a partir de un principio material originario, pero no indeterminado, como afirmaba Anaximandro, porque alegaba que sólo a partir del análisis de las propiedades del elemento originario se puede justificar que ése sea el *arje*. Con Anaxímenes nuevamente el acento está puesto en la observación.

“No sostenía, sin embargo, como aquel (Anaximandro) que fuera indeterminado sino determinado, pues afirmaba que era el aire.” (Teofrasto, Física, 2).

“Anaxímenes dice que el aire está próximo a lo incorpóreo y puesto que nacemos a través de su emanación debe ser infinitamente abundante, pues nunca se agota.” (Olimpiodoro, De arte sacra lap.phil. c.25).

“Como nuestra alma, que es aire, nos mantiene unidos y nos guía, así también el pneuma y el aire rodean todo el cosmos.” (Aecio I, 3,4).

Anaxímenes sostuvo que el principio original era el *aire* porque, al ser uno, móvil e infinito, reunía las características que le permitirían explicar los fenómenos del universo. Infirió que si el aire era la sustancia primaria del mundo que dio origen a la vida, debía encontrarse una porción en todos los seres vivos; a esta porción la denominó *pneuma*. La evidencia del ‘hálito vital’ se confirmaba en el momento de la muerte porque ésta acaece cuando se exhala la última respiración, que es aire. El *pneuma* (traducido luego como *ánima* o *alma*) da unidad a la diversidad de elementos que se encuentran en los cuerpos de los seres vivos, los cuales se desarrollan armónica y unitariamente en función de ese principio vital. El mundo, con sus ciclos y cambios también es un ser vivo y por lo tanto, debe poseer un alma que lo ordene y unifique. La analogía con los seres vivientes le permitió sostener que la unidad del cosmos sólo es posible si posee un principio vital unificador o alma.²⁶

“Anaxímenes dice que el aire infinito es el principio del cual proviene todo lo que es, lo que ha sido y lo que será, los dioses y las cosas divinas, en tanto que el resto descende de sus productos. La forma del aire es la siguiente: allá donde es más homogéneo, es invisible a nuestra mirada; pero el frío y el calor, la humedad y el movimiento lo tornan visible. El aire está siempre en actividad, pues si no lo estuviera no cambiaría como lo hace. Cuando se dilata hasta rarificarse deviene fuego; por otra parte los vientos son aire condensado. Las nubes se forman del aire por compresión; cuando ésta aumenta se produce agua; y un mayor grado de condensación de tierra.” (Hipólito, ref. I, 7)

Suponer que el aire era el *arjé*, le permitió explicar los cambios y la formación de los fenómenos naturales, como el calor y el frío, a través de la magnitud y velocidad de su movimiento, esto es, describir los fenómenos de la naturaleza en términos *cuantitativos*: el aire al condensarse se transforma en calor y al expandirse en fresco y la variación de las magnitudes de uno y otro originan las estaciones. Conjeturó que estos cambios no

²⁶ Las teorías que consideran al universo como un gran organismo viviente que respira, se denominan *animistas*.

eran azarosos sino que estaban dirigidos por un principio ordenador, al que denominó *diké* (justicia), que regía tanto a la naturaleza y a los hombres como a los dioses. En función de este principio los fenómenos podían ser explicados por relaciones cuantitativas. Con un ejemplo cotidiano demostraba la relación entre cantidad y cualidad: si se respira con los labios casi cerrados (diámetro pequeño) el aire sale frío, en cambio si se lo hace con la boca abierta (diámetro mayor) sale caliente, o sea, que frío y calor no son sustancias diferentes sino efectos de las variaciones cuantitativas en su emisión. Anaxímenes inaugura así la explicación matemática del universo.²⁷

EL PROBLEMA DEL DEVENIR

Los filósofos de la naturaleza no cuestionaron la posibilidad del conocimiento humano sino que simplemente se dedicaron a desarrollar teorías sin preguntarse si existían límites o cual era la vía más adecuada para llegar a la verdad. Los primeros en plantearse el problema del conocimiento como tal fueron Heráclito y Parménides. ¿Cuál es el camino para llegar a un conocimiento verdadero? ¿Es la descripción de lo que se ve o la coherencia del pensamiento?

La percepción del cambio incesante del mundo (el crecimiento, la generación o la sucesión) los llevó, también, a plantearse si la realidad era sólo una sucesión de mudanzas constantes imposibles de comprender o, si más allá de lo perceptible, había algo estable que no cambiase y que fuera un fundamento pasible de conocimiento cierto.

Heráclito y Parménides van a responder a estos interrogantes describiendo cada uno un modelo de conocimiento y una visión del cambio que marcará el pensamiento posterior.

HERÁCLITO

²⁷ Muchos siglos después, Galileo afirmará que el lenguaje del universo son las matemáticas y que sólo puede ser interpretado con este código.

Heráclito nació en Éfeso, Jonia, en el 544 y vivió aproximadamente hasta el 484 a. de C. Se sabe que escribió un libro llamado *Sobre la naturaleza*, del que sólo quedaron fragmentos pero a los que se suman testimonios de filósofos posteriores. Un comentarista, Diógenes Laercio, lo llamó *el oscuro* porque sus afirmaciones no eran directas sino que se presentaban en forma oracular, como signos que deben ser interpretados. Es posible que esto respondiera a su concepción de la estructura de la realidad: los sentidos nos muestran la naturaleza, pero no alcanzan para interpretar o para descifrar su significado. Descubrir la índole de los signos que presenta la realidad,²⁸ es la tarea del sabio.

“Todo es cambio, las cosas se tornan fuego y el fuego cosas, así como las mercancías se convierten en oro y el oro en mercancías.” (Frag. 90).

“No podemos bañarnos dos veces en el mismo río” (Frag.91)

Para Heráclito lo que caracteriza al cosmos es el cambio incesante, porque todo se transforma, todo pasa, todo fluye y nada permanece. El río es presentado como símbolo del cambio permanente porque con sus aguas en constante movimiento cada vez que alguien ingrese, serán otras las que lo bañen. La realidad se puede comparar con el fuego cuyo ardor es movimiento constante ya que suponer que algo es permanente es pura apariencia, sólo engaño, como cuando parece que el fuego está quieto y, sin embargo, es el momento en que produce la mayor combustión.

“Es necesario saber que la guerra es común, que la justicia es lucha y que todas las cosas surgen del conflicto y de la necesidad” (Frag. 80).

“El combate (πολεμος) es el padre de todas las cosas, el rey de todas; a unas las ha convertido en dioses y a otras en hombres; de éstos ha hecho a unos esclavos y a otros libres.” (Frag.53).

“Lo que difiere está de acuerdo consigo mismo; la armonía consiste en tensiones opuestas, similar a la del arco y la lira.” (Frag. 51).

No propone un *arjé* ni plantea una cosmogonía porque supone que el cosmos fue siempre igual: cambio y lucha. Sostiene que está compuesto de elementos opuestos (calor y frío, ignorancia y conocimiento, masculino y femenino, etc.) cuyos movimientos son una lucha entre ambos para lograr el predominio. La realidad es este conflicto, esta guerra de opuestos, porque es la tensión misma de los opuestos la que

²⁸ Para hablar de la realidad los griegos utilizan la palabra *physis* que habitualmente se traduce por *naturaleza* pero este término no cubre todo su significado. La raíz etimológica de *naturaleza*, es *natura*, que significa ‘lo que nace’, en cambio *physis* proviene de *phy* que es sinónimo de *ser*. De allí que cuando los griegos hablan de la *physis* ésta corresponde a todo lo existente: tanto hombres, plantas o animales, como montañas, ríos o mares, incluyendo los planetas, las estrellas y los dioses.

garantiza la cohesión y armonía y explica el devenir cósmico. Por ejemplo, la conexión de los opuestos de luz y oscuridad, que se manifiesta como tensión o combate entre ambos, conforma los días.

“El agua de mar es la más pura y la más dañina: potable y adecuada para los peces, en cambio para los hombres intolerable y mortal.” (Frag. 61).

“Los hombres no hubiesen conocido la justicia si la injusticia no existiese.” (Frag. 23)

“La enfermedad torna agradable y buena a la salud; el hambre a la saciedad, y la fatiga, al reposo.” (Frag. 111).

“Este cosmos, el mismo para todos, no ha sido creado ni por los dioses ni por los hombres sino que siempre fue, es y será fuego viviente, que se enciende según medida y se extingue según medida.” (Frag. 30).

La afirmación de los opuestos no implica contradicción sino que la bipolaridad es necesaria para la vida y para la existencia del cosmos porque los opuestos se requieren mutuamente para poder ser, (como queda claro en el fragmento 23), o sea, niega explícitamente la contradicción. Pero la multiplicidad de opuestos en lucha no es anárquica sino organizada, porque los cambios guardan entre sí una proporción o medida, como la sucesión progresiva de las estaciones donde se pone de manifiesto un orden interno armónico. Para Heráclito este orden no es impuesto desde afuera - como ocurriría si el mundo fuese creado y tuviese un orden dado por una voluntad externa - sino que es un *auto ordenamiento* que gobierna y mantiene eternamente la armonía del universo. El principio de equilibrio y armonía que ordena la lucha entre los opuestos y da un ritmo al cambio es llamado ‘Logos’, o ‘Diké’. Lo concibe como una especie de ley, designio o plan que, por aplicarse a todo lo que existe, unifica el cosmos.

“El camino hacia arriba y el camino hacia abajo es uno y el mismo” (Frag. 60)

La realidad, aunque se muestre contradictoria y dinámica, es *una*, porque todo forma parte del mismo orden y los opuestos son dos caras necesarias de una misma moneda. Lo que dificulta comprender la unidad del cosmos es la percepción particular ya que según sea el trayecto del caminante, éste dirá que es hacia arriba o hacia abajo, aunque el camino sea el mismo. Pero estas afirmaciones son subjetivas y no expresan lo real.

“El sol no traspasará sus medidas; si lo hiciera las Erinias, servidoras de Diké, lo descubrirían.” (Frag. 93).

“Es mas necesario extinguir la ambición que un incendio.” (Frag.43).

La armonía del cosmos puede presentar rupturas, por ejemplo, una inundación o la ambición humana cuando intenta transgredir el orden natural, pero, como la ley es eterna, retornará el equilibrio y la carencia de medida, tanto en la naturaleza como en el hombre, provocará el caos y el consecuente dolor.

*“El dios, cuyo oráculo está en Delfos, ni dice ni oculta nada; sólo da signos.”
(Frag. 93).*

*“Los ojos y los oídos son malos testigos si el alma carece de entendimiento.”
(Frag.107)*

“La armonía invisible es superior a la visible.” (Frag.54)

“La polimatía no enseña a dominar el entendimiento.” (Frag.40).

“Sólo lo sabio es uno: entender los pensamientos como lo que sabe dirigir el todo a través del todo.” (Frag.41)

“Para Dios todo es bello, bueno y justo; los hombres en cambio consideran unas cosas injustas y otras justas.” (Frag. 102).

La palabra, ‘logos’, también quiere decir ‘lenguaje’. La realidad misma pareciera expresar un lenguaje cuyo significado requiere ser interpretado inteligentemente. La verdadera sabiduría, entonces, supone la interpretación de los datos de la naturaleza para lograr la comprensión de su constitución última, la captación del principio que ordena los cambios y permite la armonía invisible: el ‘logos’. Si no se logra entender que hay un principio ordenador y unificador, una ley que da la *medida* de los cambios a todas las cosas y que inexorablemente rige el ritmo del mundo a través de la lucha entre opuestos, no hay conocimiento. Muchos saberes, mucha información, o *polimatía*, no significan sabiduría: la sabiduría es el resultado de comprender el principio que gobierna la realidad, el *logos*, y que muestra la unidad porque todas las cosas se mueven en conformidad con él. No educa a la inteligencia la acumulación de información sobre los fenómenos, sino la actividad de extraer las consecuencias que se puedan deducir de los datos. O sea, si bien el conocimiento parte de la percepción sensible, ésta no alcanza, ya que lo sensible es la multiplicidad y la sabiduría es el conocimiento de esta ley común, sólo captable por el intelecto, que en algunos fragmentos pareciera ser divina.

En suma, para Heráclito el cosmos está en constante cambio dado por la lucha entre elementos opuestos pero con un principio de orden que, no sólo los configura, sino que marca su necesidad y unidad. El verdadero conocimiento es detectar a partir

de los datos de la observación este principio que manifiesta la unidad del todo, actividad que corresponde al intelecto.

PARMÉNIDES

Parménides nace aproximadamente en el 540 a. de C. en Elea, colonia griega fundada por los jónicos al sur de Italia (a unos 100 Km. de Nápoles). Fue político y autor de la constitución de su ciudad; integró con otros filósofos lo que se denominó la *Escuela Eleática*, que puso el acento en el conocimiento racional como única vía para arribar a la verdad, negando que la percepción sensible conduzca a la certeza, sino que sólo posibilita meras opiniones.

De sus escritos filosóficos se conservan diecinueve fragmentos de un poema llamado *Sobre la Naturaleza*, cuyo orden interno permitió establecer la secuencia original. El texto muestra el objetivo *metodológico* de su pensamiento, porque además de estar expresado de una manera organizada, con afirmaciones que se deducen de principios o con conclusiones demostradas por derivaciones lógicas, dice que hay que *encaminar* el pensamiento, es decir, seguir un método.²⁹ Asimismo se nota una intención *didáctica*, tanto en el estilo, que sigue la métrica de la *Ilíada* y la *Odisea* memorizadas por el común de los griegos, como en su contenido, que es el viaje de un joven para interrogar a una diosa acerca del conocimiento, la cual le explicará el camino correcto como una profesora e incluso le preguntará si entiende lo que le expone, cuando las demostraciones sean complejas.

“Los caballos que me llevan consigo cumplen al hacerlo toda la plenitud de mi deseo, pues no hay duda que son ellos mis verdaderos guías, los que me condujeron por la famosa ruta de la diosa que encamina al hombre en posesión de las luces del saber a través de todas las ciudades. ...Nuestra carrera hacia la luz era espoleada por las jóvenes hijas del Sol que habiendo abandonado la mansión de la Noche recogían con sus manos los velos que cubrían las cabeza. Allí se encuentran las puertas que guardan los caminos de la noche y el día.”

En el poema parte de la oscuridad, de la noche, símbolo de la ignorancia, pero va hacia la luz, el día, símbolo del conocimiento. Todo está presentado de una manera dicotómica, con opuestos donde uno es positivo y el otro negativo, y donde el

²⁹ La raíz etimológica de la palabra *método* es *odós*, que significa camino.

segundo es la negación del primero: la oscuridad es la negación de la luz, y la ignorancia la negación del conocimiento. Parménides marca expresamente en los opuestos el principio de contradicción: cuando se niega algo ese algo tuvo que haber sido previamente conocido, si se dice *esto no es un libro* debió ser pensado tal objeto para que pueda ser negado. Lo negativo entonces, depende de lo afirmativo, no tiene autonomía propia y suponer su existencia es contradictorio. En este sentido difiere de Heráclito que afirmaba la necesidad de los opuestos.

“Es necesario que lo investigues todo, tanto sobre la verdad de contextura firme y acabada, como también sobre las opiniones ilusorias de los mortales, en las que no hay verdadera certidumbre.”

“Sin embargo, debes conocer asimismo estas cosas (las opiniones) y saber como las cosas que aparecen a medida que se desarrollan, adquieren apariencia de ser.”

Al inicio del poema el joven cruza la puerta que lo introduce en el día para seguir el camino de la verdad, que es el camino de los dioses, y en ese momento, a través de la exposición de la diosa, comienza su filosofía. Este pasaje indica que sus afirmaciones se alejan del ámbito del mundo cotidiano y se refieren a otro contexto: el mundo del conocimiento, cuyas explicaciones corresponden al saber científico que tiene reglas y principios propios y diferentes a los del mundo sensible.

El camino del conocimiento debe ser recorrido en toda su extensión, por lo cual Parménides expondrá a lo largo del poema, no sólo el camino de la verdad, sino también el de la opinión, presentados como bipolares.

La verdad es de *contextura firme y acabada*, es decir, no puede ser relativa sino que, si una afirmación es verdadera, debe serlo siempre y necesariamente. En caso contrario es falsa. El camino de los dioses que da acceso al conocimiento cierto es el pensamiento racional, porque las afirmaciones absolutamente verdaderas sólo son posibles en el ámbito del pensamiento, de la razón que conceptualiza y demuestra. El conocimiento sensible, en cambio, es el camino de los hombres, en él que no hay certidumbres sino meras *opiniones*, ya que los sentidos presentan una mutación constante. La opinión, (*doxa*) representa el punto de vista subjetivo y particular y, por lo tanto, nunca necesario. Seguir el camino de la *opinión* es sinónimo de la oscuridad o de la noche porque no permite la luz de la verdad y no conduce a nada cierto. Sin embargo, luego agrega que es necesario conocer ambos caminos. Pareciera un consejo innecesario, pero señala que quien persigue el conocimiento debe comprender sus aspectos opuestos –opinión y verdad – a fin de no confundirse. A la

opinión y los supuestos se accede fácilmente, y esto los hace seductores pero, aunque pueden ser verosímiles, no son verdaderos. La única manera de mostrar su falsedad es conocer este camino y demostrar sus errores.

“El Ser es, y el No ser no es; esta es la vía de la certeza. Pero la otra, que lo que no es, es, o que el No ser necesariamente es, esta senda resulta impracticable; tu no puedes aceptar el No ser (esto es imposible) ni expresarlo.”

En la enunciación de la diosa se infieren dos postulados: al referirse al Ser, Parménides precisa en *un* término, la característica común y necesaria que deben poseer los objetos de cualquier teoría sobre la realidad: deben ser, esto es, deben existir. Efectivamente, toda especulación sobre la realidad necesita suponer la existencia del ente sobre el que está pensando pues en caso contrario no podría ser objeto de conocimiento. Este es un principio metafísico que los primeros filósofos, aunque se interrogaban acerca del origen de la naturaleza, no lo cuestionaron.

El segundo postulado se refiere al tipo de conocimiento adecuado para acceder a la verdad, o sea, da un criterio gnoseológico: sólo la razón conduce al camino de la certeza, porque *demostrará*, guiada por el principio de contradicción, la necesidad y universalidad de sus afirmaciones. La razón opera respetando el principio de contradicción, no acepta que una afirmación como: ‘la mesa es de madera y no es de madera’, sea correcta sino que es forzosamente falsa porque dice dos cosas contradictorias. Afirmar que algo sea y no sea al mismo tiempo es absurdo para la razón, y es absurdo de una manera necesaria (no hay opción alguna para aceptar su verdad) y universal, (es válido en todos los casos). El conocimiento verdadero requiere esta solidez, de lo contrario no es conocimiento sino mera opinión. Parménides sostiene, entonces, que el pensamiento abstracto, la actividad racional, con independencia de la experiencia sensible, es el camino del conocimiento cierto pues es el único que permite demostrar verdades necesarias y universales.

La realidad se conoce y se concibe a través de la descripción dada por una teoría, o sea por la traslación del pensamiento al lenguaje, de modo que si la teoría que se comunica es racionalmente cierta porque demuestra sus afirmaciones con necesidad, corresponde a lo real aunque contradiga los sentidos. Los sentidos, que sólo muestran lo contingente y cambiante, no determinan lo real. Y como una teoría expresa lo que se piensa, es el pensamiento, y no los sentidos, el que determina lo real.

Para Parménides las teorías que sostienen el cambio y el movimiento son necesariamente falsas, porque el fundamento del conocimiento debe ser estable y

permanente, *lo que es absolutamente, sin cambios ni transformación*. No se puede conocer lo que cambia porque al cambiar deja de ser lo que es; cambiar es convertirse en 'lo que no es', lo cual significa desaparecer de la existencia, (la semilla deja de existir cuando se transforma en planta); o sea que admitir el cambio, es admitir tanto el ser como la nada, lo que es contradictorio e impensable para la razón, aunque no para los sentidos. El conocimiento verdadero sólo se da en el ámbito del pensamiento abstracto, por ejemplo, el matemático, que opera con figuras que no cambian y son tan estables que permiten demostrar con absoluta necesidad principios y conclusiones. Suponer el cambio y el movimiento corresponde al *camino de las opiniones* que carecen de certeza porque es un juego de afirmación y negación de la verdad que postulan. El conocimiento sensible es pura 'ilusión', un camino erróneo que sólo *muestra*, pero que no puede *demostrar* la verdad de sus afirmaciones como lo hace la razón.

La afirmación gnoseológica le permite fundamentar su postulado metafísico acerca de la unicidad e inmovilidad del ser, o sea, de todo lo que existe. '*Nada*' significa que no hay existencia, es decir, es la negación del Ser, de modo que suponer que el '*no ser*' existe implica afirmar la existencia de la 'no existencia' y esto es absurdo; en consecuencia, el punto de partida de toda teoría es aceptar la unicidad del ser, porque si hubiese otro, la fisura sería la nada, y la nada, además de contradictoria, no se puede pensar ni decir. Sobre esta base señala las características del Ser: es único, eterno, inmutable, inengendrado e inmortal, pues suponer lo contrario implicaría aceptar la nada. El Ser es único y el camino del conocimiento verdadero también.

A través del análisis de las características del Ser demuestra los principios que rigen el ámbito del concepto y del pensamiento, o sea, del conocimiento racional. Al afirmar que *el Ser es idéntico a sí mismo* establece el principio de *identidad*: $A \equiv A$. Al señalar que *el Ser es y no puede no ser* marca el principio de *contradicción*: $\neg(A \text{ y } \neg A)$. Y finalmente al decir que *el Ser es o no es* presenta el principio del *tercero excluido*: $A \text{ o } \neg A$. Estos principios dieron origen y fundamento a la Lógica y las Matemáticas, las ciencias que posibilitaron una comprensión racional del universo.

En síntesis, Parménides afirma un principio metafísico, el Ser, pues para que algo pueda ser pensado debe existir. Gnoseológicamente diferencia el saber que puede demostrar la verdad necesaria de sus enunciados, sólo accesible a la razón, de las opiniones, afirmaciones verosímiles obtenidas por el conocimiento sensible que, por conllevar contradicciones, no son reales sino pura ilusión. De este modo sienta las bases de lo que sostendrá el racionalismo posterior: que el pensamiento es lo que

determina la existencia porque sólo la razón puede demostrar lo verdadero sin caer en contradicciones.

FILÓSOFOS DE LA ESCUELA PLURALISTA

Las teorías parmenídeas acerca de la unidad del Ser plantearon a los pensadores posteriores la necesidad de establecer un puente entre la realidad única y las apariencias múltiples y cambiantes.³⁰ De estos pensadores, llamados *Pluralistas*, los más importantes por la trascendencia de sus afirmaciones en los desarrollos científicos posteriores, fueron Empédocles de Agrigento, Anaxágoras de Clazomene y Demócrito de Abdera. Los Pluralistas no partieron de una cosmogonía como los filósofos de la naturaleza sino que buscaron explicar las causas del movimiento en elementos inmutables y eternos, en coincidencia con el Ser único de Parménides.

EMPÉDOCLES DE AGRIGENTO

Empédocles nace al promediar el siglo V en Acragas (Agrigento), colonia griega de Sicilia. Fue poeta, médico y actuó en política a favor de las tendencias democráticas. Su pensamiento, influenciado por el pitagorismo, contiene muchos elementos místicos, como la firme creencia en la trasmigración y reencarnación de las almas. Sin embargo, sus teorías filosóficas son materialistas y mecanicistas y tienen relevancia, porque además de ser el primer intento de comprender el movimiento ateniéndose a la inmutabilidad de lo existente, presentan una peculiar explicación de los fenómenos que anticipa hipótesis científicas posteriores. También esbozó una teoría de la evolución de los animales donde la conformación de sus partes obedece a la mejor adaptación para sobrevivir. De él quedan fragmentos de dos extensos poemas filosóficos, *Sobre la Naturaleza y Purificaciones*, y otro sobre medicina, así como numerosos comentarios de pensadores posteriores.

“No hay creación de sustancia en ninguna de las existencias mortales ni extinción en la execrable muerte sino sólo mezcla y cambio en lo que ya ha sido mezclado. El

³⁰ Recién Platón demostrará la naturaleza lógica del razonamiento parmenídeo.

nacimiento es solo un nombre habitual usado por los hombres” (Plutarco, Adv. Col.10).

“Fue el primero en hablar de cuatro elementos materiales.” (Aristóteles, Met., 985^a, 32)

Empédocles postula que la unicidad de la materia está dada por cuatro elementos: aire, agua, tierra y fuego. Estos elementos son las raíces o partículas materiales irreductibles y básicas de todas las cosas; han existido y existirán siempre en cantidades constantes. Todos tienen la misma jerarquía y son inmodificables y permanentes pero pueden ser movidos y mezclados, y es la combinación de estas sustancias primarias en cantidades diferentes la que explicaría la diversidad del mundo de los fenómenos. No hay variación de materia, (de Ser) sino deslizamiento, como el pez que se mueve en el agua sin modificarla cuantitativamente. La posibilidad del movimiento sugiere cambios sustanciales, pero esto es una ilusión porque la diversidad sólo es fruto de las diferentes combinaciones de las mismas cuatro raíces. La multiplicidad es una apariencia ya que toda la realidad está compuesta por los mismos elementos, de manera similar a la infinidad de figuras que puede obtener un pintor mezclando una cantidad limitada de colores.

“En el Odio todas las cosas son diferentes en su forma y separadas, mientras que en el Amor se unen y se desean mutuamente. Pues de estos elementos vienen todas las cosas que fueron, las que son y las que serán: los árboles y los hombres, las mujeres, los animales, los peces que se nutren del agua y aún los dioses de larga vida. Así pues, sólo estos cuatro elementos existen. Luego, compenetrándose unos con otros devienen las diferentes cosas. A tal extremo la mezcla engendra el cambio.” (Simplicio, Fis. 159,13)

Como las raíces son inmodificables, el movimiento no puede formar parte de sus sustancias sino que requiere de una causa motriz que lo origine. Empédocles postula dos: una de atracción o unificadora, que llama ‘Amor’ y otra de repulsión que llama ‘Odio’, o ‘Discordia’. Son fuerzas naturales puramente físicas que atraen y repelen mecánicamente a los cuatro elementos, los agrupan, separan, moldean y dispersan según su propia dinámica interna, y de esta manera procuran la diversidad de fenómenos que se presentan a la captación sensible.³¹

³¹ La física y la astronomía modernas retomarán estas nociones de atracción y repulsión para explicar fenómenos naturales.

“Estos elementos nunca cesan su continuo cambio. En ocasiones se unen bajo la influencia del Amor y de este modo todo deviene lo Uno; otras veces se disgregan por la fuerza hostil del Odio.” (Simplicio, Física. 157,25)

Su cosmología supone un proceso cíclico de predominios progresivos alternados, ciclos presididos por la fuerza unificadora del Amor y ciclos conducidos por la energía disociadora de la Discordia. Tanto en el macro como en el microcosmos (el hombre) se dan estos ciclos, una tendencia a la unidad, salud y felicidad por el predominio del Amor y luego, a la disolución y al dolor por el dominio de la Discordia.

Empédocles, en suma, mantiene la unicidad e inmovilidad del Ser pero entendido como el conjunto de los cuatro elementos. El Amor y la Discordia son fuerzas motrices capaces de mezclarlos y sus dispares combinaciones crean la ilusión de la diversidad.

ANAXÁGORAS DE CLAZOMENE

Anaxágora nace en Clazomene, Asia Menor, alrededor del 500 a. de C.; a los 20 años se traslada a Atenas donde se vincula con el círculo intelectual que se reunía en torno a Pericles y Aspasia. La amistad con el jefe de la democracia imperial contribuyó a que los enemigos políticos lo persiguieran acusándolo de impiedad y ateísmo por sostener que el Sol no era un dios sino una masa de metal incandescente un poco más grande que el Peloponeso. Por este juicio se vio obligado a abandonar Atenas y refugiarse en Lampsaco, Jonia, donde murió en el 428 o 427 a.de C.

Su pensamiento recupera el materialismo característico de los Jonios, pero en lugar de proponer una cosmogonía a partir de un principio generador, va a tratar de conciliar los atributos del Ser inmutable parmenídeo con las exigencias de la multiplicidad y el movimiento. Aparentemente desarrolló sus teorías en un único libro del que quedan tan pocos fragmentos que no permiten una interpretación unívoca, por lo que nos limitaremos a los aspectos más reconocidos de su pensamiento.

“Así, entonces, debe aceptarse que existe una multiplicidad de toda suerte en todos los productos compuestos y simientes de todas las cosas que contienen infinitas figuras, colores y agradables sabores. Y los hombres también fueron formados de estas cosas, como los restantes animales que tienen vida.” (Simplicio, Física, 34, 28)

“Las cosas existentes en el mundo no están separadas unas de otras como quien las corta con un hacha, ni lo caliente de lo frío, ni lo frío de lo caliente.” (Simplicio, Física, 175, 11)

“En toda cosa hay una porción de cada cosa.” (Simplicio, Física, 164,22)

Todas las sustancias naturales, hueso, sangre, etc. de los animales y de las plantas así como los opuestos, por ejemplo calor y frío, son elementos que no pueden reducirse a otros, como las raíces de Empédocles, por lo tanto, postula un *número infinito de elementos*. La mezcla de estos elementos a los que llama ‘semillas’ se diferencian cualitativamente, y es la combinación de estas semillas lo que constituye los objetos de la experiencia. Cuando en la composición de un objeto predomina un tipo de elemento, por ejemplo hueso, lo identificamos por la propiedad predominante, y lo llamamos simplemente ‘hueso’, sin tener en cuenta que participan los demás elementos. Esta afirmación le permite explicar la transformación de unas cosas en otras; por ejemplo, la leche ingerida puede convertirse en carne porque también tiene ‘semillas’ de carne.

“Todas las cosas participan en cierta medida, en todas las demás, mientras que el Nous es infinito y autónomo y con nada se mezcla sino que sólo es por sí. El Nous es la más fina y la más sutil de todas las cosas y la más pura, y tiene absoluta comprensión de cuanto existe y el poder más grande. Todo lo que tiene vida, tanto lo superior como lo inferior es gobernado por el Nous. También el Nous ordenó la revolución universal e hizo girar todo en el comienzo. El Nous ha puesto en orden todas las cosas que debían ser, las que eran y ya no son, las que son y ese movimiento que ahora siguen las estrellas, el sol y la luna, el aire y el éter, los que fueron así separados.” (Simplicio, Física, 164, 24)

Para explicar el movimiento de las ‘semillas’ recurre a la fuerza motriz del *Nous*. El *Nous*, *Mente* o *Inteligencia* es concebido como algo infinito y autónomo, poseedor de todo el saber. El *Nous* no es inmaterial sino corpóreo pero debe su poder a la sutileza y a que, aunque es la fuerza que mezcla los elementos, permanece sin mezclarse. La causa inicial del movimiento de los elementos está sometida a la *Inteligencia*, pero una vez producido el movimiento, sigue actuando por sí mismo de acuerdo a causas mecánicas. El movimiento es concebido como un proceso gradual de separación y agregación a través del cual se llega a la existencia de las cosas particulares perceptibles.

El *Nous* gobierna al mundo porque aplica el orden de la *Inteligencia* al caos de los elementos. Aunque el *Nous* sea también material, esta primacía de un principio intelectual dio cabida a la jerarquización entre espíritu y materia.

“Los griegos no juzgan rectamente cuando admiten el nacimiento y la destrucción, pues ninguna cosa nace ni perece, sino que se compone y se disuelve a partir de las existentes. Y en consecuencia, deberían llamar, con toda justeza, al nacer composición y al morir disolución.” (Simplicio, Física, 163, 20)

La pluralidad, el cambio y los opuestos no son otra cosa que el resultado del movimiento, la combinación y separación de los mismos elementos. De esta forma se explica la permanencia e inmutabilidad del Ser en un cosmos cambiante.

Las teorías de Anaxágoras abrieron el camino para el atomismo y fueron retomadas por Sócrates y Platón aunque le cuestionaron que no especificara el fin del accionar de la *Inteligencia* limitándola a una mera fuerza mecánica.

DEMÓCRITO Y EL ATOMISMO

Demócrito nació hacia el 460 a. de C. en Abdera, Tracia, al norte de Grecia. Se sabe que se ocupó de diversos temas pero, sobre todo, de física y matemática. Continuó el desarrollo de las ideas de su maestro Leucipo – el cual había formulado una cosmología materialista que atribuía la diversidad de los fenómenos al movimiento de partículas corporales - y propuso una teoría que sirvió de base para aportes científicos modernos. Según Diógenes Laercio escribió más de 60 obras, pero se supone que la desaparición de la mayoría fue intencional debido a su fuerte materialismo. Sólo quedan algunos fragmentos y muchos testimonios de Aristóteles, Teofrasto y otros comentaristas y doxógrafos.

“Los partidarios de Demócrito llamaban a los átomos ‘naturaleza’ (Physis) y ellos estarían distribuidos en el vacío.” (Simplicio, Fis.1318, 34).

La cosmología de Demócrito trata de explicar desde una perspectiva materialista cómo es posible el nacimiento y el fin de los objetos naturales, esto es, la pluralidad en un mundo constante. No acepta que exista un principio generador progresivo de la vida como los filósofos de la naturaleza, sino que cree, siguiendo la tesis parmenídea, que el cosmos es eterno y sustancialmente inmodificable y que todo lo que existe es materia y vacío. Conjeturó que el cosmos está compuesto por una pluralidad de diminutos cuerpos materiales indestructibles que chocan y se rechazan entre sí en un movimiento incesante a través del espacio ilimitado o vacío. Son las partículas más

pequeñas de la materia, imperceptibles a los sentidos, que no pueden ser ya divisibles. Las denominó **átomo**, que en griego quiere decir *indivisible*.

El cosmos, entonces, es concebido como un espacio infinito y vacío, con una cantidad también infinita de átomos sustancialmente iguales que, aunque podían diferir en tamaño, densidad y forma, se mueven al azar en forma de remolinos, o sea, sin dirección. Estos movimientos producen colisiones, mezclas y combinaciones las cuales formarán agrupaciones perceptibles; estas formas, aunque parezcan cualitativamente distintas, comparten la misma sustancia atómica. Toda la realidad esta formada por una sola sustancia, todo es un compuesto de átomos y las variaciones perceptibles solamente son fruto de las distintas combinaciones, cantidades y cualidad de los átomos intervinientes. Los átomos son eternos, no hay variación, aumento o disminución de materia, sino tan sólo movimientos que construyen y destruyen combinaciones diferentes. La generación y la muerte no son reales sino sólo producto de los movimientos, velocidades, agrupaciones y separaciones de los átomos. La materia es indestructible y permanece constante, aunque con sus mezclas adquieran formas distintas.

“Lo dulce existe por convención; lo amargo existe por convención; el calor existe por convención; el frío existe por convención; el color existe por convención. Los átomos y el vacío existen en realidad. .. Mas en verdad no entendemos nada con exactitud, excepto lo que se modifica a nuestro alrededor, de acuerdo con la disposición del cuerpo y de las cosas que penetran en él y se le oponen” (Sexto Empírico, Adv.math., VII, 135 y 136)

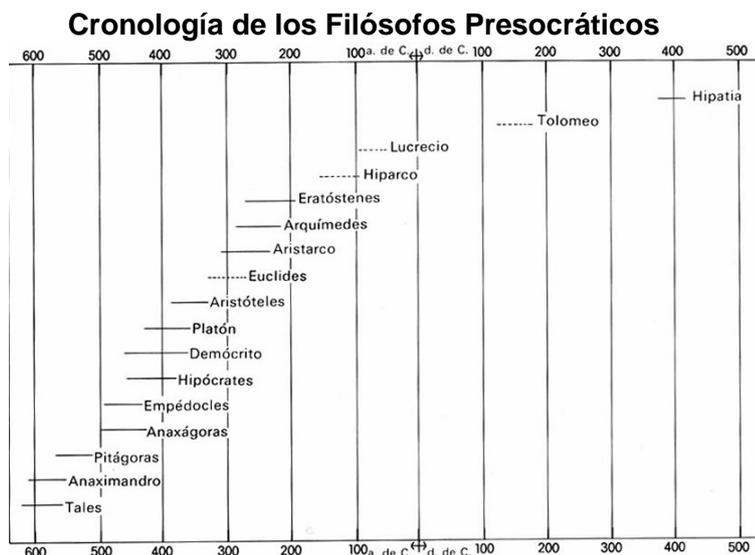
“Mucha gente que nada sabe de la disolución de la naturaleza humana pero que es conciente de las graves injusticias (cometidas) en la vida, atormenta sus días con angustias y temores e inventa falsos relatos sobre la vida del más allá.” (Estobeo II, Ecl.Eth, Fg.297)

Las diferencias que se captan con los sentidos no corresponden a una diversidad sustancial sino a variaciones en las combinaciones atómicas. Por ejemplo, lo que resulta blando al tacto lo es porque sus átomos están separados y permiten ser comprimidos, mientras que las cosas duras poseen átomos apretadamente agrupados y engarzados y al presionarlos no hay espacio para su desplazamiento. El sabor dulce corresponde a aquellos objetos que están formados por átomos lisos, mientras que los amargos poseen átomos aguzados que producen pequeñas lesiones en la lengua. Incluso los colores se diferencian por las distintas posiciones de los átomos, particularmente finos y sutiles, que se encuentran en la superficie de las

cosas, y la diversidad de tonos es causada por el movimiento del reflejo de la luz que cae sobre ellos. Los átomos más sutiles y esféricos, que pueden ser los más móviles y volátiles, forman las almas de los animales y de los hombres. Nacimiento y muerte no significan destrucción, sino movimiento e intercambio de átomos y formas renovables. Incluso la mente no es otra cosa que un conjunto de átomos particularmente sutiles que se transformarán en otra entidad cuando muera, o sea, que niega el dualismo cuerpo y alma. Toda la realidad es la misma, materia en movimiento.

La teoría atómica de Demócrito es grandiosa en sus líneas constitutivas, y audaz por su contenido científico. Todas sus afirmaciones se fundan en la especulación racional sin apoyatura experimental. El conjunto armonioso del mundo que se forma a sí mismo como consecuencia del proceso de la materia en movimiento, increada e indestructible, significa un desafío a la imaginación de la mentalidad del porvenir.

“Con Demócrito se cumple la primera gran etapa del humanismo griego que hace del mundo la única morada del hombre y de éste el instrumento específico de su conocimiento. Fuera de la materia en continuo intercambio, que produce siempre nuevas formas y aniquila las que han perdido su vigencia, no le queda al hombre otra salida que investigar la necesidad de que se halla rodeada a fin de dominarla y someterla al servicio de su vida histórica y social.”³²



CAPITULO III

³² Llanos, Alfredo. *Ob. Cit.*, p.226.

SOFISTAS Y SÓCRATES

LA VIDA GRIEGA EN EL SIGLO V



“Muchas cosas hay admirables, pero ninguna es más admirable que el hombre... Los dioses han dado a los hombres la razón como el mayor bien de todos los que existen.”³³

Vasijas griegas- Museo arte antiguo- Berlín

El Movimiento sofístico se desarrolló en el siglo V a. de C., cuando el Imperio Ateniense produjo una renovación cultural que puso el acento en el hombre mismo y sus realizaciones y se apartó de las tradiciones.

En la segunda mitad del siglo VI las polis griegas estaban geográficamente muy dispersas y esta atomización indujo a los persas a ampliar y consolidar su imperio. Comenzaron apoderándose de los estados Jonios con la intención de conquistar luego toda la Hélade. Atenas, por su parte, había logrado una evolución económica de envergadura con la producción de vinos y aceites, sobre todo con su comercialización por vía marítima y, no solamente no estaba dispuesta a ser sometida, sino que aspiraba a una mayor expansión para mejorar su comercio y obtener materias primas baratas.

Con el fin de impedir el avance de los persas las polis griegas se unieron y formaron una confederación comandada por Esparta y Atenas. Luego de una larga lucha los vencieron en Salamina, donde la intervención de la flota ateniense fue definitiva. Con el objetivo de no perder la libertad gloriosamente ganada y mantener a los persas alejados, quedó la *Liga marítima de Delos* para controlar el mar, comandada por Atenas en razón de su poderío naval. Esto significó que los confederados no recuperaron su autonomía pues Atenas, sobre la base del dominio comercial los sometió a sus reglas económicas, transformándose en centro imperial. Los antiguos aliados, aunque políticamente independientes, quedaron subordinados económicamente.

³³ Sófocles, *Antígona*, Traductor, Alemany Bolufer, J, Madrid, EDAF, 1974, p. 630 y 643.

“Cuantos estados hay, están sometidos a Atenas, por necesidad los fuertes y por miedo los débiles. No hay estado que no necesite importar o exportar algo y eso no les está permitido si no dependen de los amos del mar.”³⁴

Atenas, al dominar el mar Egeo, usufructuó la riqueza de griegos y bárbaros y la moneda ática se tornó moneda imperial. Los atenienses disfrutaron de un gran bienestar económico y florecieron todas las artes. Es el siglo de las grandes tragedias de Esquilo, Sófocles y Eurípides, de las comedias de Aristófanes, de la construcción del Partenón y de las magníficas obras de Fidias e Ictino. Se promovió en la sociedad la educación del gusto artístico y la vida intelectual, favoreciendo la participación y disfrute del arte y del teatro.

Desde la política se concretó la realización plena de la democracia pues todos los ciudadanos pudieron participar directamente en las asambleas populares y tribunales de justicia; esta política fue factible por las reformas de Pericles que, además de limitar los poderes del Areópago dominado por la aristocracia tradicional, estableció un régimen de indemnizaciones que permitió la participación de grupos sociales que por falta de tiempo y cultura, no habían podido actuar en el pasado como representantes ni integrar las actividades gubernamentales. Esta democracia participativa que promovía la igualdad y la libertad se convirtió en el paradigma de las concepciones de democracia posteriores.

El florecimiento de las artes y las letras, el apoyo a la vida intelectual, la libertad ciudadana y de expresión que reinó en el siglo V, crearon el ambiente propicio para que hombres como Sócrates, Anaxágoras, Heródoto, Tucídides o los trágicos, pudiesen desplegar su genio. Por estas realizaciones fue llamado el *siglo de oro*.

Al mismo tiempo, las circunstancias políticas y económicas que posibilitaron el rápido y fácil enriquecimiento de los ciudadanos, cambiaron las costumbres de la polis, impulsando a los atenienses a la creación de necesidades superfluas que iban más allá de las necesidades naturales. Una fuerte clase media conformada por nuevos ricos, exaltó el lujo, la ostentación personal y el derroche. La tradicional economía agraria fue desplazada por los comerciantes, artesanos y pequeños industriales que florecieron en esa época, y la producción dejó de limitarse a la subsistencia para buscar la obtención de ganancias. Comenzó a medirse el éxito con relación a las actividades productivas y militares, priorizando la acción individual a la cohesión social; la acentuación del individualismo, afectó las interrelaciones humanas y modificó la axiología social.

³⁴ Pseudo Jenofonte, *Constitución de los atenienses*, Traductor G. Ramírez Vidal, Universidad Nacional Autónoma de México, D.F., 2005, II, 3.

El auge económico posibilitó también el ocio, que en algunos casos los ciudadanos lo dedicaron al pensamiento y al arte, pero en otros, lo usaron para aumentar sus riquezas, tanto a través de cargos públicos como presionando para que se aprobasen decretos convenientes. A pesar de los criterios formales que se establecieron con el objetivo de preservar la justicia, la falta de experiencia y conocimiento de muchos de los participantes y, fundamentalmente el cambio de valores que priorizó la riqueza y la ambición personal por sobre el bien común, generó inestabilidad moral y jurídica. Esta forma de vida debilitó la energía y cohesión atenienses y permitió que las colonias, comandadas por los Espartanos, rompieran su hegemonía a fines del siglo V al vencerlos en la guerra del Peloponeso, reemplazando por un breve lapso a la democracia ateniense por una tiranía, llamada 'De los treinta tiranos'. Atenas dejó de ser un imperio pero, no obstante, continuó siendo el centro cultural del mundo antiguo.³⁵ Estas características morales llevaron a la mayoría de los filósofos a catalogar al siglo como el de la *decadencia*.

La filosofía también tomó un nuevo camino. Los primeros filósofos se ocuparon de investigar el cosmos, la *physis*, pero en el siglo V el interés de los pensadores va a centrarse en el ser humano y en el lugar que ocupa en la sociedad: la reflexión ética y moral, la justificación del poder político, los fundamentos de la justicia y el estudio del lenguaje como vehículo del conocimiento.

LA SOFÍSTICA

La democracia participativa del siglo V implicó la necesidad de desarrollar el uso de la palabra y del razonamiento para poder defender intereses y creencias en el contexto argumentativo de las asambleas. Las personas que nunca habían intervenido en la organización de la *Polis* necesitaban una enseñanza apropiada para actuar políticamente, la cual fue cubierta por un grupo de profesores y conferencistas provenientes de otras colonias griegas que se llamaban a sí mismos *sofistas*, o sea, *persona sabia o hábil*.³⁶ Enseñaban materias humanísticas y retórica, temas

³⁵ Ver Kitto H. D., (1951), Ob.Cit.; Vernant J.P., (1962), Ob. Cit.; Jaeger W. (1933), *Paideia, los ideales de la cultura Griega*, FCE., México, 1967; Boron A., (comp.) *La filosofía política clásica*, EUDEBA, Buenos Aires, 1999; Eggers Lan, C., *Introducción histórica al estudio de Platón*, EUDEBA, Buenos Aires, 1974; Rostovtzeff, M., (1963) *Historia social y económica del mundo Helenístico*, Espasa Calpe, Madrid, 1967.

³⁶ Aunque *sophos* significa 'sabio' y se aplicaba a quienes tenían alguna habilidad para realizar algo, en la actualidad el término 'sofista' tiene una connotación negativa vinculada a la habilidad para realizar argumentaciones falaces y engañosas, sobre todo por las críticas de los filósofos posteriores.

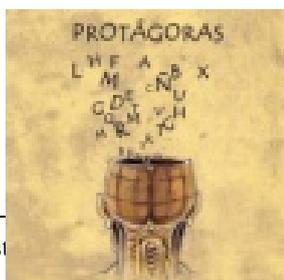
imprescindibles para participar en la sociedad y política ateniense, tratando de llenar el vacío cultural de la mayoría de los ciudadanos; instruían a quienes tenían necesidad de manejar la gramática para expresarse en un lenguaje elocuente, y las técnicas polémicas para hacer valer sus buenas o malas razones; capacitaban a sus alumnos para acceder a cargos públicos y triunfar en el Ágora por lo cual, enseñaban a pensar y hablar poniendo énfasis en la resolución práctica de los problemas y desconfiando de cualquier patrón invariable o absoluto de conducta. Cobraban por sus clases y los más reconocidos, como Protágoras, Gorgias, Hippias o Trasímaco sólo podían ser contratados por ciudadanos ricos.

El movimiento sofístico se expandió por toda la Hélade y, aunque no se los puede considerar como una escuela filosófica, conformaron un conjunto de teorías que guardaban puntos comunes entre sí, como la importancia del lenguaje, la experiencia como criterio de certeza, el relativismo y escepticismo ético-gnoseológico, y la prioridad del objetivo práctico-utilitario. Estos principios se encuentran defendidos y desarrollados por los sofistas más importantes.

Fueron ampliamente aceptados e incluso se les encomendaron tareas políticas importantes, como la confección de la constitución para la colonia de Turio encargada a Protágoras; sin embargo, su oposición a las normas tradicionales hizo que los círculos aristocráticos mostraran una gran animosidad en su contra, desvalorizando y en algunos casos deformando su accionar.

Se sabe que escribieron varias obras, pero la mayoría se ha perdido y sólo quedan fragmentos que, junto con los comentarios críticos de los filósofos posteriores, conforman las fuentes para su conocimiento. De su actividad lo más relevante fue el estudio del lenguaje, del que dejaron importantes aportes sobre gramática y semiótica y un valioso desarrollo del arte de la retórica.

EL ARTE DE LA PERSUASIÓN



“Declaraba Protágoras poder convertir a la opinión más débil en la más fuerte.” (Aristóteles, Retórica 1402 a 23)³⁷

³⁷ Aristóteles, *Retórica*, Traductor I. Granero, EUDEBA, Buenos Aires, 1966.

“Protágoras fue el primero en decir que había dos argumentos contradictorios sobre cada cosa.” (Diógenes Laercio, IX, 51)³⁸

“El encantamiento inspirado por las palabras puede provocar el placer y evitar el dolor, pues su fuerza, unida con el sentimiento del alma, mitiga, persuade y enajena por medio de su magia.” (Gorgias, Elogio de Helena, X)

“Lo bello y digno de estimación es ser capaz de ofrecer un discurso adecuado y bello ante un tribunal, ante el Consejo o cualquier otra magistratura en la que se produzca el debate, convencer y retirarse llevando, no estas nimiedades [si es virtuoso o verdadero], sino el mayor premio, la salvación de uno mismo, la de sus propios bienes y la de sus amigos.” (Hippias Mayor 304 b)³⁹

“El arte de la retórica es la capacidad de persuadir a cualquiera por medio de discursos, ya a los jueces en el tribunal, ya a los senadores en el senado, ya a los asambleístas en la asamblea y en cualquier otra reunión que revista el carácter de una reunión cívica. Con tal poder harás esclavo tuyo al médico o al profesor de gimnasia.”(Gorgias, 452 e)⁴⁰

La sofística sostuvo que el lenguaje - creación del hombre para poder explicar el mundo que lo rodea - es autónomo e independiente, y que no es un mero medio para nombrar al Ser, sino que lo produce, esto es, que el Ser es un efecto del decir. En consecuencia, la realidad está configurada por el lenguaje ya que los hombres sólo pueden concebirla según las teorías que la describen.

Si el discurso, desvinculado de los referentes ontológicos, es quien construye la realidad, la verdad queda restringida al lenguaje usado, y su aceptación a la elocuencia del orador. Por lo tanto, las técnicas que otorgan un manejo convincente del mismo, son de especial importancia pues permiten modelar lo real y determinar lo bueno o lo malo. Dicho de otro modo, al sostener que el lenguaje crea la realidad, cualquier argumento podía ser defendido con éxito, y la verdad o justeza dependería del poder de persuasión con que se la sostuviese o de la utilidad que tuviera y no de los contenidos en sí mismos. De ahí que enseñaran *Retórica*, o sea, el arte de hablar correctamente para persuadir; también era relevante la *Erística* o destreza en la esgrima verbal para triunfar en los debates, cuya técnica consistía en mostrar las incoherencias argumentativas del interlocutor.

³⁸ Las citas de fragmentos y comentaristas fueron extraídos de: Alfredo Llanos, Ob. Cit.

³⁹ Platón, *Hippias mayor*, Traductores: J. Calonge Ruiz, E. Lledó Iñigo y C. García Gual, en *Diálogos*, Tomo I, Gredos, Barcelona, 1990.

⁴⁰ Platón, *Gorgias*, Traductor A. J. Cappelletti, EUDEBA, Buenos Aires, 1967.

La Retórica, en tanto daba más importancia a la forma de expresarse que al contenido, no se subordinaba a la verdad, sino que sólo perseguía un resultado convincente aunque fuese meramente verosímil; además, como la eficacia del discurso se vinculaba a la resolución práctica del interés del alumno–cliente, podía derivar en conclusiones opuestas. Según la tradición se dieron casos donde un deudor y su acreedor fueron a un mismo sofista que les enseñó a argumentar para no pagar, al primero, y para poder cobrar, al segundo; son los llamados *discursos dobles* que responden a la conveniencia individual y no a la verdad o a la justicia.

Sobre la base del relativismo argumentativo sostuvieron el *relativismo gnoseológico* y *ético* que en algunos casos derivó en *escepticismo* y en otros en *nihilismo*.

RELATIVISMO

“[Para Protágoras] el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto [como] son, y de las que no son en cuanto no son.” (Sexto Empírico, Adversus matemáticos, VII, 60)

“Yo, [Teeteto] de hecho, creo que el que sabe algo percibe esto que sabe. En este momento no me parece que el saber sea otra cosa que percepción.” (Teeteto, 151 e).⁴¹

“La verdad [dijo Protágoras] es como lo tengo escrito: cada uno de nosotros es, en efecto, medida de lo que es y de lo que no es... Pero estoy muy lejos de decir que no exista la sabiduría ni un hombre sabio; al contrario, empleo la palabra ‘sabio’ para designar al que puede efectuar un cambio en alguno de nosotros, de tal manera que, en lugar de parecerle y ser para él lo malo, le parezca y sea lo bueno.... El sofista lo hace por medio de discursos.” (Teeteto, 166 d).

La pluralidad de teorías coherentes y disímiles de los filósofos de la naturaleza posiblemente permitió sostener a los sofistas que, al no haber elementos objetivos para evaluar cual de ellas era reflejo de la realidad, la verdad de las teorías no era objetiva ni necesaria sino sólo verosímil, y que su aceptación no dependía de la certeza sino solamente de la mayor o menor persuasión del lenguaje utilizado. Supusieron que la diversidad de conjeturas era el resultado de la experiencia de cada

⁴¹ Platón, *Teeteto*, Traductores M. I. Santa Cruz, A. Vallejo Campos y N. L. Cordero, en *Diálogos*, Tomo V, Gredos, Barcelona, 2000.

uno y, en consecuencia, sostuvieron que las vivencias del sujeto que dieron origen a las afirmaciones, determinaban su veracidad. Por ejemplo, la aseveración acerca de la belleza de una estatua es verdadera si quien la formula lo siente así, y falsa si no lo siente.

Sobre esta base, *Protágoras* de Abdera va a desarrollar una gnoseología empirista donde la experiencia del sujeto es el único fundamento de la certeza de las afirmaciones. Cuando dice que *'el hombre es la medida de todas las cosas'* *hombre* está tomado en su sentido individual y no genérico, de modo que la verdad de una afirmación depende del sujeto y es relativa a la experiencia personal. Esta aseveración no es ontológica, pues no implica que sea la medida de la existencia de las cosas (que es independiente del conocimiento humano) sino de la forma en que existen para cada uno.

El relativismo se refiere al discurso, a negar que sea aceptable rechazar una afirmación porque contradiga la propia, pues la veracidad de un enunciado se basa en la experiencia de cada uno; esto es, la manera como las cosas se presentan a un hombre son la verdad para él, y el modo como se presentan a otro son la verdad para éste. Por ejemplo, para algunos el viento es frío y para otros templado, y ninguno miente porque lo que afirman depende de la percepción de cada sujeto. La realidad en sí misma es susceptible de dar percepciones diferentes y, como las opiniones son la traducción de la experiencia individual, todas poseen la misma igualdad relativa de certeza y queda sólo para la práctica verbal la posibilidad de abordar los desacuerdos o evaluaciones de un mismo hecho.

No obstante, aunque la verdad sea relativa, *Protágoras* sostiene que hay algunas afirmaciones mejores y otras peores. Esta calificación responde a una postura *pragmática* cuyo fin es no violentar los principios morales convencionales. Por ejemplo, alguien puede estar convencido de que robar es una buena acción, y mientras así lo crea será una afirmación verdadera; pero, como la mayoría considera verdadero lo contrario, el sabio debe tratar de cambiar la opinión del primero con discursos convincentes, no porque sea falsa, sino porque es *más conveniente* para la convivencia.⁴²

Gorgias de Leontini (Sicilia), presenta un *escepticismo* radical, es decir, niega toda posibilidad de acceder a la verdad y lo demuestra sofisticadamente a través de un conjunto de postulados que se pueden sintetizar en tres momentos:

⁴² Para ampliar el pragmatismo de *Protágoras* consultar Guthrie W. K. C., (1950), *Los filósofos griegos*, FCE., México, 1994.

- *“Nada existe. Si algo existiese debería proceder de algo o ser eterno; si procede de algo debería ser del Ser o del No ser; si fuera del No ser, la nada es racionalmente imposible, y además debería ser al mismo tiempo no ser y ser, lo que resulta imposible. No puede ser el Ser, pues el Ser no existe y si así fuera debería ser o bien eterno o bien creado; si es eterno carecería de comienzo y sería infinito, y si es infinito no tendría lugar o sea no estaría en parte alguna pues no está en sí ni en ningún otro ser, y si carece de lugar no existe; si es creado, es también imposible porque de ser así debería provenir de algo, del Ser o del No ser, lo que es absurdo.*
- *Si algo existe no se puede conocer. Exista algo o no, igualmente no importa porque en definitiva no se puede conocer. Porque si hubiese conocimiento debería ser pensado y lo pensado es distinto de lo que es, de la realidad. Se pueden pensar cosas que no existen, por lo que el pensamiento no es la realidad ni determina la existencia.*
- *Si algo es cognoscible no es en ningún caso comunicable para el prójimo. Porque también hay diferencia entre el discurso y lo percibido y no es el discurso el que crea las percepciones sino al revés. El discurso nunca puede representar exactamente las percepciones porque difiere de ellas; las percepciones son aprehendidas cada una por un órgano distinto y el discurso por otro: “no pueden entrar por los oídos las cualidades que corresponden a los ojos.” (Sexto Empírico, Adversus matemáticos, Fr. 3)*

El lenguaje utilizado sigue un orden lógico donde cada afirmación se encadena con la que le precede y, aunque sus significados carezcan de fundamentación y resulten vacuos, parece verosímil. Las afirmaciones retoman el problema filosófico que ya encontramos en Parménides y sacan conclusiones teóricas, meramente lingüísticas, que llevan a la negación del Ser, del conocimiento y de la comunicación. La tercer afirmación que quita al lenguaje - instrumento fundamental del hombre y de la filosofía - la capacidad de ser reflejo de la realidad, es especialmente nihilista porque niega cualquier posibilidad de explicación y conocimiento. Sin embargo, es un discurso contradictorio pues impugna la capacidad del lenguaje con afirmaciones lingüísticas. Se corresponde con la retórica, que implica hablar bien para persuadir sin importar de qué se habla, enseñar elocuentemente cualquier cosa con prescindencia de que sea verdadera o falsa, buena o mala.

ÉTICA Y POLÍTICA

“La virtud del hombre consiste [según Gorgias] en estar en posición de manejar los negocios de la ciudad para así poder hacer bien a sus amigos y mal a sus enemigos procurando, por su parte, evitar todo sufrimiento....A cada persona le corresponde una virtud, y también un vicio, según sea su tarea, su edad y su función” (Menón, 71 e)⁴³.

“Pródico afirma que las cosas son buenas o malas según el destino que les dan sus usuarios, como acontece con el dinero, por ejemplo.” (Pseudo platónico, Erixias, 397 D)

Como los sofistas aseveraban que no era posible un conocimiento cierto y necesario de la naturaleza, optaron por interesarse en el ser humano y la organización política.

Con relación a las normas morales debatieron si estaban determinadas por la naturaleza, y en tal caso eran comunes a todos, o si eran meras convenciones creadas por el hombre de acuerdo a situaciones y fines particulares. Plantearon que, como la experiencia muestra que la preocupación de los hombres es tener una vida próspera y sin sufrimientos, se considerarán virtuosos aquellos que logren cumplir sus deseos y necesidades en la praxis individual y social. Además, al sostener que el hombre es la medida de todas las cosas, los valores morales se restringen a la opinión individual y, como por naturaleza el hombre tiende a su propio beneficio, lo bueno y lo malo estará determinado por el deseo y utilidad personal. Por lo tanto, la moral no se fundamenta en principios universales ni normas comunes, sino que es relativa a la utilidad y deseo personal.

“Hubo una época [según Critias] en que la vida de los hombres era desordenada, bestial y esclava de la fuerza, en la cual no existía recompensa para la virtud ni tampoco castigo para el malvado. Entonces inventaron los hombres las leyes a fin de que la justicia pudiera ser tan arrogante como su antagonista, de manera que si alguien pecaba recibía un castigo.” (Sexto Empírico, IX 54)

“La mayoría de las veces [afirmó Calicles] naturaleza y convención se contradicen entre sí. ... En el plano de la naturaleza es absolutamente más feo lo que es peor, es decir, padecer una injusticia; en el plano de la convención, en cambio, peor es cometerla.” (Gorgias, 483 a)

⁴³ Platón, *Menon*, Traductor Enrique Lopez Castellan, Istmo, Madrid, 1999.

“Para Antifón la justicia consiste en no transgredir los principios legales de la ciudad en la que se es ciudadano. Un hombre puede conducirse en armonía con la justicia si ante testigos defiende las leyes y cuando está sólo, sin testimonio, sostiene, en cambio, los dictados de la naturaleza. En efecto, las imposiciones de la ley son artificiales más las de la naturaleza son necesarias. En verdad un hombre que infringe la ley queda libre de oprobio y de castigo en tanto no es observado por quienes guardan las convenciones.” (Papiro Oxirincos, XI, 1364)

“En un principio habitaban los humanos en dispersión y no existían ciudades. Así que se veían destruidos por las fieras, por ser generalmente más débiles que aquellas. ... Ya intentaban reunirse y ponerse a salvo con la fundación de ciudades, pero cuando se reunían, se atacaban unos a otros al no disponer la ciencia política. ... Zeus temió que sucumbiera toda nuestra raza y envió a Hermes que trajera a los hombres el sentido moral y la justicia para que hubiera orden en las ciudades y ligaduras acordes de amistad.” (Protágoras, 321d /322c)⁴⁴

Los sofistas se plantearon cuales eran los fundamentos de la organización política y si efectivamente existía una adecuación entre las leyes de la naturaleza y las leyes positivas que asegurara la armonía del hombre y su entorno. La tradición griega sostenía que sólo adecuando las leyes positivas a las leyes de la *physis* era posible tal armonía y, para confirmarlo, afirmaba que el legislador espartano Licurgo había sido inspirado por Apolo para redactar la constitución lacedemonia, y aprobaba que se consultara en el oráculo de Delfos la opinión de los dioses sobre los proyectos de ley. Este fundamento cósmico–religioso será negado por los sofistas que sostuvieron que todas las leyes eran convencionales argumentando que:

- a) La diversidad de normas existentes en las distintas polis muestra que no hay un patrón legal común.
- b) No hay coincidencia entre la conducta del buen ciudadano respetuoso de las leyes, con la conducta natural de los seres humanos que está guiada por los sentimientos y deseos; esto es, que no concuerda lo que es naturalmente bueno para el hombre con lo que es bueno para la ley.
- c) Si la ley que imparte justicia es coacción de las conductas y limita la acción, lo natural es tratar de eludirla, lo cual implica que, aunque lo peor según la ley sea cometer injusticias, según la naturaleza del hombre es padecer la justicia. Consecuentemente, también es natural que los hombres que no se

⁴⁴ Platón, *Protágoras*, Traductores: J. Calonge Ruiz, E. Lledó Iñigo y C. García Gual, en *Diálogos*, Tomo I, Gredos, Barcelona, 1990.

sujetan a la ley, ya sea porque delinquen o son injustos, puedan obtener más beneficios y sean más felices que los justos que se atienen a las normas.

También se preguntaron si la sociedad era natural o convencional, esto es, si el hombre es social o individual por naturaleza. Protágoras, según el relato platónico, afirmó que los hombres inicialmente vivían aislados, sin leyes ni normas, pero debieron agruparse en comunidades para preservar sus vidas de los animales salvajes; en esta etapa se vieron obligados, a fin de permitir la convivencia e impedir que se exterminara la especie, a establecer leyes donde los más fuertes convinieran en no atacar ni robar a los más débiles.⁴⁵ Como de hecho los hombres necesitan vivir en comunidad, se debió convenir en la elaboración de un conjunto de reglas de conducta ciudadana para preservar la convivencia porque si no se implementaban, se romperían los límites del respeto por el otro y la ambición de algunos llevaría al descontrol y a la destrucción de la sociedad. En consecuencia, la sociedad no es natural sino sólo fruto de un *contrato* entre individuos (lo que implica que el hombre no es social por naturaleza), y las normas y leyes sociales tienen su origen en la necesidad de convivencia y se establecen de acuerdo a las características de cada grupo y no en concordancia con las leyes de la naturaleza o la inspiración de los dioses. No obstante, hay que respetar las normas, porque al ser necesarias para convivir, son útiles para la sociedad.

“Los que establecen las leyes, [dice Calicles] son los hombre débiles y los que forman la mayoría. En provecho propio y para su propia conveniencia establecen, por consiguiente, las leyes, tributan alabanzas e imponen censuras. ... Por eso según la convención se considera injusto y feo el intento de dominar a la mayoría y a esto se lo denomina obrar injustamente. Pero la naturaleza nos revela que es justo que el más fuerte domine sobre el menos fuerte y el más poderoso sobre el menos poderoso.”(Gorgias, 483 c, d)

“Establecidas las leyes, [según Trasímaco] los gobernantes demuestran que para los gobernados es justo lo que les conviene, ¿No castigan a quienes violan esas leyes como culpables de una acción injusta? En todas las ciudades no es sino la conveniencia del gobierno establecido. Y éste, es el que tiene poder. De modo que lo justo es lo mismo en todas partes, lo que conviene al más fuerte”⁴⁶ (República, 338 e).⁴⁷

⁴⁵T. Hobbes, en el siglo XVII, también sostendrá que el origen de la sociedad es el temor al entorno.

⁴⁶ Esta postura será retomada por los filósofos del renacimiento, Hobbes y Maquiavelo.

⁴⁷ Platón, *República*, Traductor A. Camarero, EUDEBA, Buenos Aires, 1963

“Entiendo por injusto [dice Trasímaco] al hombre que puede tener grandes ventajas sobre los demás. ... Los que reprochan la injusticia, no lo hacen por miedo de cometerla, sino por temor a sufrirla. De tal modo la injusticia es más fuerte, más libre, más poderosa que la justicia, y lo justo consiste en lo más conveniente para el más fuerte y lo injusto en lo más conveniente y provechoso para uno mismo.” (Republica, 344 a/c)

Algunos sofistas sostuvieron una postura que justificaba el poder y la fuerza en sí mismos. En unos casos apelando a la diferencia entre lo convencional y lo natural; en otros, afirmando que la experiencia confirma el derecho del más fuerte a establecer lo que se denomina justicia.

Calicles afirmó que si bien los hombres débiles, por ser la mayoría, inventaron las leyes para que los protegiesen de los fuertes, en la naturaleza se puede comprobar que el fuerte domina al débil, por lo cual, lo justo según la naturaleza es que el fuerte ejerza el poder y tenga la facultad de abolir las leyes convencionales.

Trasímaco de Megara negó que la justicia fuese un valor que debiera ser tenido en cuenta en la acción política y sostuvo que lo justo y lo injusto no son más que decisiones arbitrarias de los gobiernos y, consecuentemente, cambiantes y modificables. Avaló esta afirmación diciendo que la historia muestra que el fundamento de la justicia es el poder, porque quienes lo poseen son los que legislan y establecen lo que debe ser aceptado o castigado; y agregó que como los hombres actúan según sus intereses, la justicia será lo más provechoso para el que tenga el poder de establecerla. Los hechos revelan que el más fuerte prevalece sobre el más débil, pues los gobiernos, que son los que de hecho detentan la fuerza, crean las leyes que determinan cuales deben ser las conductas de los ciudadanos de acuerdo a su opinión y conveniencia. De modo que lo justo o lo injusto depende de la voluntad del más fuerte.

Cabe señalar que *Trasímaco*, como *Maquiavelo* en *El Príncipe*, no pretende proponer lo que la justicia y la política *deben* ser, sino lo que la experiencia revela acerca del poder.

“Respecto a los dioses, no puedo saber [dice Protágoras] si existen o no existen ni la forma que tienen, pues muchos son los obstáculos en el camino, la oscuridad del problema y la brevedad de la vida.” (Eusebio, Praep. Ev. XIV 3,7).

“Los antiguos consideraron como dioses al sol y a la luna, a los ríos, a las fuentes y en general a todas aquellas cosas que son útiles para nuestra vida, en la medida

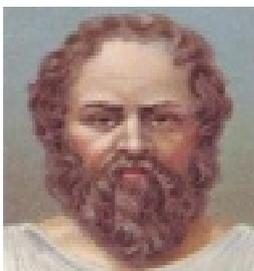
que la ayudan, igual que los egipcios deificaron al Nilo.” (Prodicos de Ceos - Sexto Empírico, Adversus matemáticos, IX, 18)

“Trasímaco asegura que los dioses no observan los asuntos humanos, pues de ser así no habrían desdeñado el más grande de todos los bienes entre los hombres, la justicia, pues vemos que la humanidad no la utiliza.” (Fedro, 239,21)⁴⁸

En referencia a los dioses mantuvieron la misma actitud relativista, es decir, ni afirmaron ni negaron su existencia, tomando una postura *agnóstica*. La existencia de los dioses está fuera de la experiencia humana, por lo tanto, cualquier opinión acerca de ellos carece de sustento como para afirmarlos o negarlos. Supusieron que el origen de las religiones respondió a las experiencias subjetivas de necesidad o anhelos frente a la naturaleza, a la cual divinizaron, como se pone de manifiesto al darle al mar la figura de Poseidón, al fuego la de Hefesto o al rayo la de Zeus. También pusieron en duda la participación de los dioses en el quehacer humano basándose en la falta de equidad y justicia que muestra la historia.

Las teorías sofísticas expresaron y justificaron los nuevos valores de la sociedad ateniense del siglo V, como la libertad de expresión, el individualismo, la igualdad de los ciudadanos, la relatividad de los valores, la importancia del éxito material y la fuerza como justificación del poder. Aunque los filósofos posteriores rechazaron sus teorías por considerarlas alejadas del espíritu racional y teórico que caracterizó al pensamiento griego, cabe destacar que los sofistas fueron los precursores en mostrar la importancia de la experiencia para el conocimiento así como la relatividad de las teorías y la necesidad de la educación pública. Estas ideas recién serán revalorizadas en la modernidad.

EL TÁBANO DE ATENAS



Sócrates nace en Atenas en el 469 y muere condenado por un juicio público en el 399 a. de C. Su enseñanza se puede conocer a través de los filósofos posteriores, fundamentalmente de Platón, pues como entendía que el conocimiento era algo vivo fruto de la actividad dialógica, nunca escribió. Es uno de los pensadores más importantes porque va a cambiar la dirección del pensamiento filosófico y la concepción del hombre, precisando las bases de la cultura occidental.

⁴⁸ Platón, *Fedro*, Traductora M. Araujo, Aguilar, Buenos Aires, 1973

Su pensamiento es *antropomórfico* ya que el centro de su preocupación es el hombre mismo, principio que configura el humanismo. También modifica la concepción del ser humano puesto que reemplaza el paradigma del héroe, propio de la cultura griega clásica, por la *de ser racional con capacidad de análisis y de autocrítica*. “Una vida carente de examen no es vida digna para un hombre” (Apología 38 a)⁴⁹ dice Sócrates, remarcando que el sentido de la vida es la reflexión, dirigida esencialmente al conocimiento de sí mismo, o sea la *autognosis*. El principio socrático *conócete a ti mismo*,⁵⁰ quiere decir que si alguien carece de esta actitud reflexiva, no desarrolla virtuosamente su esencia humana.

Sócrates tenía una profunda fe en la razón y suponía que el cosmos poseía leyes racionales accesibles a la comprensión del hombre; asimismo tenía la firme convicción de que existían normas comunes más allá del interés individual, cuyo conocimiento permitiría unificar los criterios morales. Por lo tanto, se oponía al escepticismo y relativismo sofístico y afirmaba, no sólo la posibilidad de conocer, sino que el conocimiento era el camino para determinar lo bueno y lo malo. Por este motivo dedicó su vida a la búsqueda de la verdad, considerada como un ideal al que el hombre podía aproximarse.

CONOCIMIENTO Y VIRTUD

“Pues si no supiéramos lo que es la virtud ¿de qué manera podríamos ser consejeros sobre el mejor modo de adquirirla?” (Laques, 190 b)⁵¹

“Los malvados, ¿no hacen siempre algún mal a los que más cerca de ellos viven, mientras los buenos harán algo bueno? ... Si hago algún daño a los que conviven conmigo, me arriesgo a algo malo de su parte. ... De modo que si corrompo lo hago involuntariamente. ... Es evidente que si aprendo, cesaré de hacer lo que hago involuntariamente.” (Apología, 25 c / 26 a)

En numerosos diálogos Sócrates sostiene que quien sepa lo que es bueno, también hará el bien, cuyo significado es que teoría y praxis, conocimiento y ética no

⁴⁹ Platón, *Apología de Sócrates*, Traductor C. Eggers Lan, EUDEBA, Buenos Aires, 1991

⁵⁰ Esta afirmación sobre la condición humana tiene su origen en los aforismos de los ‘Siete sabios de Grecia’ y ya se encontraba en el frontispicio del templo de Delfos.

⁵¹ Platón, *Laques*, Traductor. Calonge Ruiz, Lledó Iñigo y García Gual, en *Diálogos*, Tomo I, Gredos, Barcelona, 1990.

se oponen, sino que el primero es el fundamento de la segunda. Efectivamente, para realizar bien una tarea y consecuentemente ser virtuoso, se requiere conocer el tema y los medios adecuados para obtener lo buscado; por ejemplo, un tonelero debe tener una idea clara acerca de lo que es un tonel, para qué sirve, y el uso que se le dará, (si es para vino o para aceite), porque sin este conocimiento no podrá encontrar las herramientas y materiales adecuados ni la mejor manera de hacerlo. Para Sócrates el conocimiento no es sólo teoría sino que actúa como el motor de la praxis porque da seguridad y eficacia para la acción; esto implica que toda acción humana si pretende ser virtuosa, debe estar precedida por el conocimiento, ya que resultaría imposible la excelencia si se ignorara el fin que se persigue y cómo se puede conseguir.

También considera que en el plano moral el conocimiento es el fundamento de la virtud. El mal sólo puede generar el mal, pues sería contradictorio suponer que el mal generara el bien o el vicio la virtud. Y como no es admisible que se busque el propio daño, si alguien actúa mal, lo hace por desconocimiento de las derivaciones de sus actos, o sea, involuntariamente. Quien se pregunte acerca de las consecuencias de sus acciones, sabiendo que el mal siempre se vuelve en contra de quien lo realiza, actuará bien, pues hacer el mal le impediría, a él o a sus descendientes, ser felices. Una sociedad corrupta, por caso, terminará tornándose peligrosa aún para los corruptos que obtuvieron beneficios iniciales. El mal, para Sócrates, es fruto del desconocimiento, de la incapacidad de analizar el fin y las derivaciones de los actos, por lo tanto, el vicio se debe a la ignorancia mientras que la virtud moral depende del conocimiento. En suma, el conocimiento es el fundamento de la ética.

EL SENTIDO DE “CONÓCETE A TI MISMO”

Para Sócrates la posibilidad de acceder a la verdad se encuentra en el hombre mismo, en su capacidad racional que, adecuadamente utilizada, le permitirá descartar el error y demostrar la certeza o falsedad de las afirmaciones; por lo tanto, el conocimiento parte de la propia interioridad. Este es el significado de *conócete a ti mismo*. Cada uno debe tomar conciencia de su capacidad de pensar para poder desarrollarla plenamente y alcanzar la virtud y la felicidad. Por este objetivo de autognosis, pregunta sobre cuestiones que tienen que ver con la vida misma, sobre el sentido que ha de dársele o como debe ser vivida; pero a diferencia de los sofistas

que analizaban cuales eran los mecanismos psicológicos que permitirían hacer prevalecer las opiniones, Sócrates creía en la existencia de principios y leyes racionales cuya verdad podía ser descubierta mediante el diálogo, porque al confrontar las ideas es posible detectar el error.

“En cierta ocasión que [Querofonte] fue a Delfos se atrevió a preguntar al oráculo si había alguien más sabio que yo. La pitonisa le respondió que no había nadie más sabio. ... Al enterarme de aquello reflexionaba así ¿Qué quiere decir el dios y qué enigma hace? Porque lo que es yo no tengo ni mucha ni poca conciencia de ser sabio. ... No es posible que [el dios] mienta puesto que no le está permitido.” (Apología 21 a, b)

Según cuentan los biógrafos un amigo le transmitió que el oráculo de Delfos le había dicho que él era el más sabio de los hombres. Frente a tal afirmación Sócrates se sorprende, porque conoce sus errores y sabe que hay muchas cosas que ignora; sin embargo, acepta el oráculo porque los dioses nunca se equivocan ni mienten pero, como sus mensajes están transmitidos por los hombres y éstos pueden confundirse, resuelve constatar su verdad. Supone que detrás de las palabras del oráculo debe haber algún sentido oculto que es necesario develar, y por tal motivo trata de confrontar su saber con el de otros ciudadanos.

“Al examinar a un político y dialogar con él experimenté lo siguiente: me pareció que muchos otros creían que este hombre era sabio, y sobre todo lo creía él mismo, pero en realidad no lo era. ... En cuanto a mi, al alejarme hice esta reflexión: yo soy más sabio que este hombre; en efecto, probablemente ninguno de los dos sabe nada valioso, pero éste cree saber algo, aunque no sabe, mientras que yo no se ni creo saber.”(Apología 21 c d)

“Después de los políticos acudí a los poetas. En poco tiempo me di cuenta de que no hacían lo que hacían por sabiduría, sino por algún don natural o por estar inspirados, tal como los profetas y adivinos; estos también dicen muchas cosas hermosas pero no entienden nada de lo que dicen. A la vez advertí que, por el hecho de ser poetas, también en las demás cosas creían ser los más sabios de los hombres pero que no lo eran. ... Para terminar acudí a los artesanos; sabían cosas que yo no sabía y en ese sentido eran más sabios que yo; pero me pareció que tenían el mismo defecto que los poetas: a causa de ejecutar bien su oficio, cada uno se creía que también era el más sabio en las demás cosas, incluso en las más difíciles y esta confusión oscurecía aquella sabiduría.” (Apología 22 b / d)

Comienza la investigación con las personas más importantes, las que parecen y dicen que lo saben todo: los políticos, los poetas y los artesanos. Sin embargo, al dialogar acerca de las virtudes o las opiniones que sostienen, le responden mal o simplemente no saben nada acerca del tema: los artesanos tienen conocimiento de sus tareas, pero opinan también sobre lo que ignoran como si se tratase de algo que conocen; los poetas cantan bellas cosas, no obstante, no saben qué responder cuando se les interroga por el fundamento de sus afirmaciones porque dicen que surgieron por la inspiración de las musas;⁵² y los políticos hablan sobre cualquier cosa como si supiesen pero no pueden explicar ni avalar sus afirmaciones, sin dejar por esto de insistir en su certeza.

Luego de una larga pesquisa comprende la verdad del oráculo: él es más sabio, no porque sepa muchas cosas sino porque posee conciencia de su ignorancia, *sabe que no sabe, o no cree saber lo que no sabe*, en cambio las otras personas no tienen conciencia de su ignorancia y afirman saber sobre temas que en realidad desconocen. La interpretación del oráculo delimita lo verosímil de lo verdadero, mostrando la diferencia entre creer y saber, entre opinión y conocimiento: la creencia es un sentimiento que genera opiniones subjetivas y no requiere demostración ni comprobación; el saber, en cambio, debe ser demostrado o comprobado.

Pero también precisa la concepción del hombre: el ser humano, al tomar conciencia de lo poco que sabe toma conciencia de ser finito e imperfecto; no obstante, esta conciencia hace que surja su facultad más valiosa que es *su capacidad de preguntar* y de *plantearse problemas*. La convicción de la propia ignorancia es el punto de partida de la actitud gnoseológica porque el que cree saberlo todo, no se cuestiona. La capacidad de *problematizar* que lo lleva a la búsqueda del saber, es lo que define al hombre y marca su diferencia con los otros seres.

“No hallarán otro [hombre] como yo, asignado a la ciudad por el dios, como a un grande y noble caballo, perezoso a causa de su tamaño y necesitado de ser despertado por una especie de tábano. Así me parece que el dios me ha aplicado a la ciudad de un modo análogo, para que los despierte, persuada y reproche a cada uno en particular, sin cesar el día entero, siguiéndolos por todas partes.”
(Apología 30 e)

Su propia experiencia lo llevó a suponer que la misión que le señaló el oráculo para la ciudad era inculcar la actitud mental reflexiva en los ciudadanos para que cada uno comprendiera la necesidad de cuestionarse acerca de sí mismo y del sentido de

⁵² Las *musas* eran deidades de la mitología griega que protegían las ciencias y las artes, y actuaban como inspiración para la creación.

su vida, así como acerca del significado de 'verdad' o 'bondad' antes de calificar actos y elecciones. La misión de ayudar a despertar las conciencias dormidas de los atenienses podía compararse con la de un tábano que posado sobre un caballo apático, intentaba despertarlo, sólo que en su caso se refería a las conciencias de los ciudadanos para mantener vivo en ellos el deseo de conocimiento.

PASOS DEL MÉTODO SOCRÁTICO

“Porque lo que digo no lo digo yo precisamente como algo ya sabido, sino que en común con vosotros investigo, de tal modo que si mi objetante aparece diciendo algo de peso, yo seré el primero en estar de acuerdo con él.” (Gorgias 506 a)

“Interroga primero sobre aquello que alguien cree que dice, cuando en realidad no dice nada... después confronta los argumentos unos con otros y muestra que, respecto de las mismas cosas y al mismo tiempo, sostienen afirmaciones contrarias. Gracias a este procedimiento se liberan de todas las grandes y sólidas opiniones que tienen sobre sí mismos, liberación ésta que es placentera para quien escucha y base firme para quien la experimenta.” (Sofista 230 b)⁵³

El diálogo es el método elegido por Sócrates para el conocimiento, pero para que la verdad se revele, sigue un orden que puede sintetizarse en tres pasos: el primero, consiste en interrogar acerca de un tema, preguntando como si no supiera nada respecto al mismo; este paso se denomina *ironía* y el objetivo es forzar al interlocutor a utilizar su sentido común para encontrar una respuesta. Frente a la definición dada por el interrogado continua con el análisis de su veracidad confrontándola con ejemplos para constatar si la contradicen o si sólo se refiere a alguna situación particular y no abarca todos los casos posibles. Este segundo paso, donde trata de detectar el error, se denomina *refutación*. Un ejemplo extraído de *Laques*, en el cual Sócrates pregunta a este general qué es el valor, lo ilustra:

“Laques: ‘No es difícil responder. Si uno está dispuesto a rechazar, firme en su formación, a los enemigos y no huir, sabes bien que ese tal es valiente.

Sócrates: Sin duda [ese] es valiente. ... ¿Pero qué dices de quien, huyendo y no resistiendo firme, combate contra los enemigos? ... Al modo como combaten los

⁵³ Platón, *Sofista*, Trad. M. I. Santa Cruz, A. Vallejo Campos y N. L. Cordero, en *Diálogos*, Tomo V, Gredos, Barcelona, 2000

escitas, no menos huyendo que persiguiendo. ... o los lacedemonios cuando en Platea se enfrentaron a los guerróforos persas, no quisieron pelear con ellos a pie firme sino que huyeron y, una vez que se quebraron las líneas de formación de los persas, dándose la vuelta como jinetes, pelearon y así vencieron en aquella batalla. ... Quería saber no sólo acerca de los valientes de la infantería, sino también acerca de los de la caballería y de todo género de combatientes, pero además, de los que son valientes en los peligros del mar y de cuantos lo son frente a las enfermedades, ante la pobreza y ante los asuntos públicos, y aun más, de cuantos son valientes no sólo ante dolores y terrores, sino también ante pasiones o placeres, tanto resistiendo como dándose la vuelta: pues en efecto existen, Laques, algunos valientes en tales situaciones.” (Laques, 190 e/ 191 e).

Ante la respuesta de Laques, que define como valiente a quien se queda en su puesto, enfrenta al enemigo y no huye, Sócrates le demuestra mediante ejemplos concretos (casos donde retroceder era una táctica que permitía llegar al triunfo o batallas donde el no avanzar a destiempo mostró prudencia de los generales), que su respuesta era errónea porque no abarcaba todos los modos de combatir posibles; además, hay distintas formas de valentía con relación a hechos y situaciones diferentes, como la enfermedad, la pobreza, los problemas cotidianos o las pasiones. Sin embargo, cuando se habla de *la valentía* no se hace referencia a un suceso especial sino a algo que todos los hechos valientes tienen en común y que en cualquier situación permite determinarla como tal. Para que una afirmación se considere verdadera debe ser *válida para todos los casos*, y no limitada a algunos hechos particulares, no debe referirse a lo mutable sino a lo inmutable, a la esencia.

Sócrates buscaba llegar a una definición universal, al *concepto*, que permitiese identificar, en cualquier caso y situación, lo que el objeto o cualidad es. Llegar a definiciones comunes y entendibles por todos es un requisito indispensable para posibilitar el conocimiento y la virtud, pues cuando no se comparte una definición común, teóricamente no se arribará a ningún conocimiento y moralmente provocará la anarquía. Este último tramo del diálogo se denomina *majeútica*, que quiere decir *dar a luz*, porque el conocimiento es un proceso vital que permite parir la verdad.

Su método no pretendía exponer doctrinas sino estimular la investigación en aquellos que interrogaba a fin de que extrajesen de sí mismos contestaciones coherentes que les permitieran descubrir la verdad. Implicaba también la confianza en la capacidad cognoscitiva humana que bien guiada puede realizarse. Sócrates no aceptaba el escepticismo sofístico sino que creía que, si se descartaban las opiniones

erróneas mediante la confrontación de ideas, había una verdad alcanzable por el hombre.⁵⁴

Estos diálogos se practicaban en la plaza pública, el Ágora, generalmente en presencia de jóvenes seguidores y era posible que el interlocutor se sintiese ridículo y se disgustara con quien mostraba su ignorancia. No era la intención de Sócrates molestar al prójimo sino que, al interpretar el oráculo, había entendido que su misión en la vida era despertar las conciencias dormidas, para que sobre la base del conocimiento de sí mismos, fuesen mejores hombres y mejores ciudadanos.

EL JUICIO DE SÓCRATES



El constante cuestionamiento a los valores de su época y los diálogos callejeros que afectaban a los ciudadanos más poderosos, le crearon muchos enemigos que lo acusaron en el 399 a. de C. de no creer en los dioses de la ciudad y de corromper a los jóvenes. Aunque la defensa realizada por Sócrates en el juicio público demostró su inocencia, en la primera votación fue considerado culpable por una escasa mayoría de votos.

“Persuadido como estoy de que no hago injusticia a nadie, lejos estoy de hacerme injusticia a mi mismo, y decir respecto de mi mismo que soy merecedor de algún mal y proponer algo de esa índole sobre mí.” (Apología 37 b)

“Han de saber que, vaya adonde vaya, los jóvenes estarán dispuestos a oírme cuando hablo, como aquí. Y si yo los alejara, ellos mismos me expulsarían, persuadiendo a sus mayores; pero si no los alejara me expulsarían sus padres y parientes por sí mismos.” (Apología 37 d)

De acuerdo con las disposiciones legales de Atenas si la Asamblea lo consideraba culpable en la primera votación, el condenado podía pedir una pena más leve, como una multa o el destierro, que generalmente era aceptada en la segunda votación. Pero Sócrates, habiendo demostrado que la acusación de no creer en los dioses era falsa, ya que entre otros hechos su accionar respondía a un mensaje de Apolo, y

⁵⁴ Ver video *Una lección de Sócrates*: http://www.youtube.com/watch?v=0X-RI_9eCkc

que la de corromper a los jóvenes también era falsa pues no enseñaba ninguna teoría sino tan sólo un método para pensar, consideró que si aceptaba la culpabilidad sabiendo que no era real, transgredía la verdad y la justicia. Sin embargo, para cumplir con las normas del juicio, evaluó las posibles propuestas: se negó a pagar una multa porque carecía de riqueza; tampoco consideró viable el destierro, que sólo hubiera postergado su muerte, porque él no podía dejar de cumplir con su misión y en otras polis también habría molestado que enseñara a pensar a los jóvenes; por lo que propuso ser mantenido por el Estado como los benefactores públicos y los grandes atletas. Esta propuesta encolerizó a los jueces. Sus discípulos, entre ellos Platón, ofrecieron hacerse cargo de una multa para evitar la irritación de los jueces, y ante su insistencia Sócrates terminó ofreciendo una pequeña suma pero negándose a abandonar los diálogos públicos, esto es, su misión de despertar las conciencias. Tal actitud provocó el voto definitivo en la segunda votación y un mes después debió beber la cicuta, un veneno poderoso, que era el modo ateniense de efectivizar la sentencia. Es muy posible que los atenienses no pretendieran su condena a muerte, pero la integridad moral de Sócrates seguramente los provocó a votarla.

“Lo difícil no es evitar la muerte sino que mucho más difícil es evitar la bajeza... Y ahora yo me marcho, condenado a muerte por ustedes, pero ellos [los acusadores y jueces] han sido condenados por la verdad por depravación e injusticia. Yo me atengo a mi pena, ellos a la suya.” (Apología 39 b)

“Grande es la esperanza de que [la muerte] sea un bien. En efecto, el morir es una de dos cosas: o bien no se existe ni se posee ninguna sensación de nada, o bien, como algunos dicen, se produce una transformación del alma, y un cambio de morada desde este lugar hacia otro lugar.” (Apología 40 c)

En su discurso final censura duramente a sus acusadores por no haberse atendido a la verdad de la defensa y actuar guiados por el resentimiento, pronosticándoles el juicio adverso de la posteridad por la injusticia cometida. Irónicamente planteó que no se podía asegurar que su condena significara realmente un castigo pues nadie sabía con exactitud que pasaba después de la muerte, si se trataba de un sueño definitivo o si era una existencia mejor junto a los grandes hombres de la antigüedad. Los jueces, al condenarlo sin analizar el significado de la sentencia, ponían de manifiesto su ignorancia.

“¿Te parece [dirían las Leyes] que puede subsistir y no caer en total subversión una ciudad en la cual las sentencias falladas, en lugar de tener fuerza plena, puedan ser desautorizadas y destruidas por simples particulares?” (Critón, 50 b)

“Todo corruptor de las leyes pasaría ciertamente quizá por ser corruptor de los jóvenes y de los hombres sin seso. En tal caso [dirían las leyes de Atenas] ¿querrás evitar las ciudades bien legisladas y los hombres de vida más ordenada? Y en tal caso, ¿Valdrá la pena seguir viviendo?.. ¿Piensas que tu ocupación [la dialéctica] no se revelará entonces como un papel indigno representado por ti?” (Critón 53 c, d).⁵⁵

La ejecución se demoró un mes por cuestiones religiosas y en ese lapso Sócrates estuvo en la cárcel rodeado de sus amigos y discípulos. Frente a la inminencia de la muerte nuevamente le propusieron y organizaron su evasión pero no la aceptó, aduciendo que si durante toda su vida había gozado de los beneficios de la leyes de Atenas y ahora que las mismas juzgaban que su muerte era conveniente para la ciudad las transgredía, no sólo hubiera justificado la condena sino que habría sido realmente culpable. La sentencia fue decisión de los jueces y como tal, formaba parte de la falibilidad humana, pero la injusticia del tribunal no significaba que las leyes que racionalizaban la ciudad fueran las causantes de la misma; además, siempre había sostenido que la verdadera virtud del ciudadano era respetar la ley y cumplir sus decisiones, por lo tanto, no podía contradecirse quebrantando lo dispuesto por ellas.

Ante la condena y la viabilidad de evitar la muerte, Sócrates no analiza la injusticia de la sentencia sino si transgredir la ley, significaría la posibilidad de traicionar la elección de atenerse a la verdad y a la justicia que había dado sentido a su vida. Su conclusión fue que ni la muerte justificaba vivir sin dignidad. La muerte de Sócrates se habría evitado si hubiese traicionado su conciencia aceptando no cumplir su misión y permaneciendo indiferente ante la búsqueda de la verdad. No lo hizo, tampoco aceptó que sus discípulos sobornaran a los guardianes para poder huir a otra polis. Su actitud confirma que el significado de los conceptos morales no se alcanza con la definición retórica, sino que sólo cobra verdadero sentido cuando se lo lleva a la praxis: lo que importa es vivir dignamente. Su fe en el hombre y en la verdad, le permitió suponer que el conocimiento evitaría el error, haciendo virtuosos y felices a los hombres y honestos y respetuosos de la ley a los ciudadanos.

LECTURA COMPLEMENTARIA:

⁵⁵ Platón, *Critón*, Traductor L. Noussan Lettry, EUDEBA, Buenos Aires, 1966

APOLOGÍA DE SÓCRATES (Fragmentos)

17^a No sé, atenienses, la sensación que habéis experimentado por las palabras de mis acusadores. Ciertamente, bajo su efecto, incluso yo mismo he estado a punto de no reconocerme; tan persuasivamente hablaban. Sin embargo, por así decirlo, no han dicho nada verdadero. De las muchas mentiras que han urdido, una me causó especial extrañeza, aquella en la que decían que teníais que precaveros de ser engañados por mí porque, dicen ellos, soy hábil para hablar. En efecto, no sentir vergüenza de que inmediatamente les voy a contradecir con la realidad cuando de ningún modo me muestre hábil para hablar, eso me ha parecido en ellos lo más falto de vergüenza, si no es que acaso éstos llaman hábil para hablar al que dice la verdad. Pues, si es eso lo que dicen, yo estaría de acuerdo en que soy orador, pero no al modo de ellos. En efecto, como digo, éstos han dicho poco o nada verdadero. En cambio, vosotros vais a oír de mí toda la verdad; ciertamente, por Zeus, atenienses, no oiréis bellas frases, como las de éstos, adornadas cuidadosamente con expresiones y vocablos, sino que vais a oír frases dichas al azar con las palabras que me vengan a la boca; porque estoy seguro de que es justo lo que digo, y ninguno de vosotros espere otra cosa. Pues, por supuesto, tampoco sería adecuado, a esta edad mía, presentarme ante vosotros como un jovenzuelo que modela sus discursos. Además y muy seriamente, atenienses, os suplico y pido que si me oís hacer mi defensa con las mismas expresiones que acostumbro a usar, bien en el ágora, encima de las mesas de los cambistas, donde muchos de vosotros me habéis oído, bien en otras partes, que no os cause extrañeza, ni protestéis por ello. En efecto, la situación es ésta. Ahora, por primera vez, comparezco ante un tribunal a mis setenta años. Simplemente, soy ajeno al modo de expresarse aquí. Del mismo modo que si, en realidad, fuera extranjero me consentiríais, por supuesto, que hablara con el acento y manera en los que me hubiera educado.

18^a Análogamente solicito ahora y os pido como algo justo, según me parece a mí, que me permitáis mi manera de expresarme -quizá podría ser peor, quizá mejor- y consideréis y pongáis atención solamente a si digo cosas justas o no. Éste es el deber del juez, el del orador, decir la verdad.

..... - - - - -

28^a Pues bien, atenienses, me parece que no requiere mucha defensa demostrar que yo no soy culpable respecto a la acusación de Meleto, y que ya es suficiente

lo que ha dicho. Lo que yo decía antes, a saber, que se ha producido gran enemistad hacia mí por parte de muchos, sabed bien que es verdad. Y es esto lo que me va a condenar, si me condena, no Meleto ni Anito sino la calumnia y la envidia de muchos. Es lo que ya ha condenado a otros muchos hombres buenos y los seguirá condenando. No hay que esperar que se detenga en mí.

Quizá alguien diga: « ¿No te da vergüenza, Sócrates, haberte dedicado a una ocupación tal por la que ahora corres peligro de morir?» A éste yo, a mi vez, le diría unas palabras justas: «No tienes razón, amigo, si crees que un hombre que sea de algún provecho ha de tener en cuenta el riesgo de vivir o morir, sino el examinar solamente, al obrar, si hace cosas justas o injustas y actos propios de un hombre bueno o de un hombre malo. De poco valor serían; según tu idea, cuantos semidioses murieron en Troya y, especialmente, el hijo de Tetis , el cual, ante la idea de aceptar algo deshonesto, despreció el peligro hasta el punto de que, cuando, ansioso de matar a Héctor, su madre, que era diosa, le dijo, según creo, algo así como: «Hijo, si vengas la muerte de tu compañero Patroclo y matas a Héctor; tú mismo morirás, pues el destino está dispuesto para ti inmediatamente después de Héctor»; él, tras oírlo, desdeñó la muerte y el peligro, temiendo mucho más vivir siendo cobarde sin vengar a los amigos, y dijo «Que muera yo en seguida después de haber hecho justicia al culpable, a fin de que no quede yo aquí -junto a las cóncavas naves, siendo objeto de risa, inútil peso de la tierra.» ¿Crees que pensó en la muerte y en el peligro?

Pues la verdad es lo que voy a decir, atenienses. En el puesto en el que uno se coloca porque considera que es el mejor, o en el que es colocado por un superior, allí debe, según creo, permanecer y arriesgarse sin tener en cuenta ni la muerte ni cosa alguna, más que la deshonra. En efecto, atenienses, obraría yo indignamente, si, al asignarme un puesto los jefes que vosotros elegisteis para mandarme en Potidea , en Anfípolis y en Delion, decidí permanecer como otro cualquiera allí donde ellos me colocaron y corrí, entonces, el riesgo de morir; mientras que ahora, al ordenarme el dios, según he creído y aceptado, que debo vivir filosofando y examinándome a mí mismo y a los demás, abandonara mi puesto por temor a la muerte o a cualquier otra cosa.

- 29^a Sería indigno y realmente alguien podría con justicia traerme ante el tribunal diciendo que no creo que hay dioses, por desobedecer al oráculo, temer la muerte y crearme sabio sin serlo. En efecto, atenienses, temer la muerte no es otra cosa que creer ser sabio sin serlo, pues es creer que uno sabe lo que no sabe. Pues nadie conoce la muerte, ni siquiera si es, precisamente, el mayor de

todos los bienes para el hombre, pero la temen como si supieran con certeza que es el mayor de los males. Sin embargo, ¿cómo no va a ser la más reprochable ignorancia la de creer saber lo que no se sabe? Yo, atenienses, también quizá me diferencio en esto de la mayor parte de los hombres, y, por consiguiente, si dijera que soy más sabio que alguien en algo, sería en esto, en que no sabiendo suficientemente sobre las cosas del Hades, también reconozco no saberlo. Pero sí sé que es malo y vergonzoso cometer injusticia y desobedecer al que es mejor, sea dios u hombre. En comparación con los males que sé que son males, jamás temeré ni evitaré lo que no sé si es incluso un bien. De manera que si ahora vosotros me dejarais libre no haciendo caso a Anito, el cual dice que o bien era absolutamente necesario que yo no hubiera comparecido aquí o que, puesto que he comparecido, no es posible no condenarme a muerte, explicándoos que, si fuera absuelto, vuestros hijos, poniendo inmediatamente en práctica las cosas que Sócrates enseña, se corromperían todos totalmente, y si, además, me dijerais: «Ahora, Sócrates, no vamos a hacer caso a Anito, sino que te dejamos libre, a condición, sin embargo, de que no gastes ya más tiempo en esta búsqueda y de que no filosofes, y si eres sorprendido haciendo aún esto, morirás»; si, en efecto, como dije, me dejarais libre con esta condición, yo os diría: «Yo, atenienses, os aprecio y os quiero, pero voy a obedecer al dios más que a vosotros y, mientras aliente y sea capaz, es seguro que no dejaré de filosofar, de exhortaros y de hacer manifestaciones al que de vosotros vaya encontrando, diciéndole lo que acostumbro: Mi buen amigo, siendo ateniense, de la ciudad más grande y más prestigiada en sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y, en cambio no te preocupas ni interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible?'.» Y si alguno de vosotros discute y dice que se preocupa, no pienso dejarlo al momento y marcharme, sino que le voy a interrogar, a examinar y a refutar, y, si me parece que no ha adquirido la virtud y dice que sí, le reprocharé que tiene en menos lo digno de más y tiene en mucho lo que vale poco.

- 30^a Haré esto con el que me encuentre, joven o viejo, forastero o ciudadano, y más con los ciudadanos por cuanto más próximos estáis a mí por origen. Pues, esto lo manda el dios, sabedlo bien, y yo creo que todavía no os ha surgido mayor bien en la ciudad que mi servicio al dios. En efecto, voy por todas partes sin hacer otra cosa que intentar persuadiros, a jóvenes y viejos, a no ocuparos ni de

los cuerpos ni de los bienes antes que del alma ni, con tanto afán, a fin de que ésta sea lo mejor posible, diciéndoos: «No sale de las riquezas la virtud para los hombres, sino de la virtud, las riquezas y todos los otros bienes, tanto los privados como los públicos.» Si corrompo a los jóvenes al decir tales palabras, éstas serían dañinas. Pero si alguien afirma que yo digo otras cosas, no dice verdad. A esto yo añadiría «Atenienses, haced caso o no a Anito, dejadme o no en libertad, en la idea de que no voy a hacer otra cosa, aunque hubiera de morir muchas veces.» (...)

Ahora, atenienses, no trato de hacer la defensa en mi favor, como alguien podría creer, sino en el vuestro, no sea que al condenarme cometáis un error respecto a la dádiva del dios para vosotros. En efecto, si me condenáis a muerte, no encontraréis fácilmente, aunque sea un tanto ridículo decirlo, a otro semejante colocado en la ciudad por el dios del mismo modo que, junto a un caballo grande y noble pero un poco lento por su tamaño, y que necesita ser agujoneado por una especie de tábano, según creo, el dios me ha colocado junto a la ciudad para una función semejante, y como tal, despertándoos, persuadiéndoos y reprochándoos uno a uno, no cesaré durante todo el día de posarme en todas partes.

..... - - - - -

- 38c Por no esperar un tiempo no largo, atenienses, vais a tener la fama y la culpa, por parte de los que quieren difamar a la ciudad, de haber matado a Sócrates, un sabio. Pues afirmarán que soy sabio, aunque no lo soy, los que quieren injuriaros. En efecto, si hubierais esperado un poco de tiempo, esto habría sucedido por sí mismo. Veis, sin duda, que mi edad está ya muy avanzada en el curso de la vida y próxima a la muerte. No digo estas palabras a todos vosotros, sino a los que me han condenado a muerte. Pero también les digo a ellos lo siguiente. Quizá creéis, atenienses, que yo he sido condenado por faltarme las palabras adecuadas para haberos convencido, si yo hubiera creído que era preciso hacer y decir todo, con tal de evitar la condena. Está muy lejos de ser así. Pues bien, he sido condenado por falta no ciertamente de palabras, sino de osadía y desvergüenza, y por no querer deciros lo que os habría sido más agradable oír: lamentarme, llorar o hacer y decir otras muchas cosas indignas de mí, como digo, y que vosotros tenéis costumbre de oír a otros. Pero ni antes creí que era necesario hacer nada innoble por causa del peligro, ni ahora me arrepiento de haberme defendido así, sino que prefiero con mucho morir

habiéndome defendido de este modo, a vivir habiéndolo hecho de ese otro modo.

- 39^a En efecto, ni ante la justicia ni en la guerra, ni yo ni ningún otro deben maquinar cómo evitar la muerte a cualquier precio. Pues también en los combates muchas veces es evidente que se evitaría la muerte abandonando las armas y volviéndose a suplicar a los perseguidores. Hay muchos medios, en cada ocasión de peligro, de evitar la muerte, si se tiene la osadía de hacer y decir cualquier cosa. Pero no es difícil, atenienses, evitar la muerte, es mucho más difícil evitar la maldad; en efecto, corre más deprisa que la muerte. Ahora yo, como soy lento y viejo, he sido alcanzado por la más lenta de las dos. En cambio, mis acusadores, como son temibles y ágiles, han sido alcanzados por la más rápida, la maldad. Ahora yo voy a salir de aquí condenado a muerte por vosotros, y éstos, condenados por la verdad, culpables de perversidad e injusticia. Yo me atengo a mi estimación y éstos, a la suya. Quizá era necesario que esto fuera así y creo que está adecuadamente.

Deseo predeciros a vosotros, mis condenadores, lo que va a seguir a esto. En efecto, estoy yo ya en ese momento en el que los hombres tienen capacidad de profetizar, cuando van ya a morir. Yo os aseguro, hombres que me habéis condenado, que inmediatamente después de mi muerte os va a venir un castigo mucho más duro, por Zeus, que el de mi condena a muerte. En efecto, ahora habéis hecho esto creyendo que os ibais a librar de dar cuenta de vuestro modo de vida, pero, como digo, os va a salir muy al contrario. Van a ser más los que os pidan cuentas, éstos a los que yo ahora contenía sin que vosotros lo percibierais. Serán más intransigentes por cuanto son más jóvenes, y vosotros os irritaréis más. Pues, si pensáis que matando a la gente vais a impedir que se os reproche que no vivís rectamente, no pensáis bien. Este medio de evitarlo ni es muy eficaz, ni es honrado. El más honrado y el más sencillo no es reprimir a los demás, sino prepararse para ser lo mejor posible. Hechas estas predicciones a quienes me han condenado les digo adiós.

Con los que habéis votado mi absolución me gustaría conversar sobre este hecho que acaba de suceder, mientras los magistrados están ocupados y aún no voy adonde yo debo morir. Quedaos, pues, conmigo, amigos, este tiempo, pues nada impide conversar entre nosotros mientras sea posible. (...)

- 40 c Reflexionemos también que hay gran esperanza de que esto sea un bien. La muerte es una de estas dos cosas: o bien el que está muerto no es nada ni tiene sensación de nada, o bien, según se dice, la muerte es precisamente una

transformación, un cambio de morada para el alma de este lugar de aquí a otro lugar. Si es una ausencia de sensación y un sueño, como cuando se duerme sin soñar, la muerte sería una ganancia maravillosa. Pues, si alguien, tomando la noche en la que ha dormido de tal manera que no ha visto nada en sueños y comparando con esta noche las demás noches y días de su vida, tuviera que reflexionar y decir cuántos días y noches ha vivido en su vida mejor y más agradablemente que esta noche, creo que no ya un hombre cualquiera, sino que incluso el Gran Rey encontraría fácilmente contables estas noches comparándolas con los otros días y noches. Si, en efecto, la muerte es algo así, digo que es una ganancia, pues la totalidad del tiempo no resulta ser más que una sola noche. Si, por otra parte, la muerte es como emigrar de aquí a otro lugar y es verdad, como se dice, que allí están todos los que han muerto, ¿qué bien habría mayor que éste, jueces?

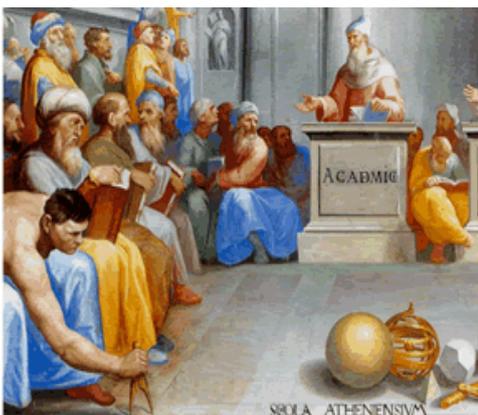
- 41^a Pues si, llegado uno al Hades, libre ya de éstos que dicen que son jueces, va a encontrar a los verdaderos jueces, los que se dice que hacen justicia allí: Minos , Radamanto, Éaco y Triptólemo, y a cuantos semidioses fueron justos en sus vidas, ¿sería acaso malo el viaje? Además, ¿cuánto daría alguno de vosotros por estar junto a Orfeo, Museo, Hesíodo y Homero? Yo estoy dispuesto a morir muchas veces, si esto es verdad, y sería un entretenimiento maravilloso, sobre todo para mí, cuando me encuentre allí con Palamedes, con Ayante, el hijo de Telamón, y con algún otro de los antiguos que haya muerto a causa de un juicio injusto, comparar mis sufrimientos con los de ellos; esto no sería desagradable, según creo. (...)

Es preciso que también vosotros, jueces, estéis llenos de esperanza con respecto a la muerte y tengáis en el ánimo esta sola verdad, que no existe mal alguno para el hombre bueno, ni cuando vive ni después de muerto, y que los dioses no se desentienden de sus dificultades. Tampoco lo que ahora me ha sucedido ha sido por casualidad, sino que tengo la evidencia de que ya era mejor para mí morir y librarme de trabajos. Por esta razón, en ningún momento la señal divina me ha detenido y, por eso, no me irrito mucho con los que me han condenado ni con los acusadores. No obstante, ellos no me condenaron ni acusaron con esta idea, sino creyendo que me hacían daño. Es justo que se les haga este reproche. Sin embargo, les pido una sola cosa. Cuando mis hijos sean mayores, atenienses, castigadlos causándoles las mismas molestias que yo a vosotros, si os parece que se preocupan del dinero o de otra cosa cualquiera antes que de la virtud, y si creen que son algo sin serlo, reprochadles, como yo a

vosotros, que no se preocupan de lo que es necesario y que creen ser algo sin ser dignos de nada. Si hacéis esto, mis hijos y yo habremos recibido un justo pago de vosotros. Pero es ya hora de marcharnos, yo a morir y vosotros a vivir. Quién de nosotros se dirige a una situación mejor es algo oculto para todos, excepto para el dios.

CAPITULO IV

PLATÓN



La Academia de Atenas. Fragmento de un fresco de la Biblioteca de El Escorial de P. Tibaldi, 1586.

Platón nació en Atenas, aproximadamente en el año 427 a. de C.; pertenecía a una familia noble y recibió la educación dada en la época a los jóvenes de linaje. Fue alumno de Sócrates, del que asimiló el hábito dialéctico y la concepción ética fundada en la educación moral e intelectual; relató los últimos días del

maestro en *Apología*, *Critias* y *Fedón* y, con el fin de resaltar su imagen, figura como el interlocutor que conduce la mayoría de sus diálogos. Fue filósofo, matemático, político y poeta. Realizó numerosos viajes, entre ellos a Megara, donde estuvo con Euclides; también a Egipto y a la Magna Grecia (sur de Italia y Sicilia) donde contactó con los pitagóricos y cirenaicos. En el 390/388 fue a Siracusa, y permaneció alrededor

de tres años en la corte del tirano Dionisio con la esperanza de realizar sus ideales políticos pues contaba con el apoyo del pitagórico Dion, cuñado del rey. Pero no sólo se frustró su intento, sino que el rey, disgustado porque suponía que lo quería desplazar, lo apresó y lo envió de regreso en una nave que lo dejó en un mercado de esclavos para su venta. Platón logró recuperar la libertad gracias a un amigo que lo encontró y pagó su rescate. A pesar de esta experiencia, insistió en su propósito y realizó dos viajes más, aunque también sin éxito. En el 387 fundó un centro de estudios, la *Academia*,⁵⁶ que funcionó ininterrumpidamente hasta el año 529, donde se impartían conocimientos de filosofía, matemáticas y gimnasia, con la finalidad de formar ciudadanos aptos para el gobierno de la ciudad.

Se han conservado 35 diálogos, 13 cartas y algunos fragmentos cortos que se suponen son de tragedias que han desaparecido. En estos textos Platón expuso en forma sistemática un modo de comprender, organizar y evaluar el conocimiento, el mundo, la sociedad y el hacer humano, teorías que han trascendido hasta nuestra época y pueden ser consideradas como los pilares de la civilización occidental. Aunque aborda la mayoría de los temas que pueden ser cuestionados por el hombre, algunos, como el conocimiento, la educación y la política, son especialmente recurrentes.

EL CONOCIMIENTO

“Convengamos que es propio de las naturalezas filosóficas amar la ciencia con pasión, y que la ciencia es la única que algo puede revelar de la esencia inmutable de las cosas, inaccesible a las vicisitudes de la generación y de la corrupción. ... Es necesario que el verdadero amante de la ciencia aspire a la verdad absoluta.”
(República 485 b, d)

“Aquel que cree que lo bello existe en sí mismo, y es capaz de percibir lo bello, ya sea en lo que es bello de suyo, ya sea en las cosas que participan de su esencia, sin confundirlas con lo bello, ni lo bello con ellas, el pensamiento de este hombre es conocimiento.”(República 476 d/e)

⁵⁶ La escuela fundada en los jardines de Academo, cerca de Atenas, es el primer instituto organizado como una universidad con estatutos y reglamentos, alojamiento para los estudiantes, biblioteca y salas de conferencia. La enseñanza filosófica estaba programada, y recibía alumnos no sólo de toda Grecia sino también del resto del mundo mediterráneo.

Para Platón el conocimiento no es una construcción ideal sino conocimiento de lo que es, de lo que *existe*, o sea, de la realidad. Cree que el cosmos puede ser comprendido y explicado pero sostiene que para que una teoría sea verdadera, sus afirmaciones deben ser universales, constantes y necesarias, porque las aseveraciones que se basan en una certeza relativa no son verdaderas sino tan sólo verosímiles. Platón, como Parménides, afirma que una verdad relativa no es conocimiento sino opinión.

Un conocimiento verdadero, entonces, debe poseer afirmaciones inmutables y universales y para que esto sea factible el objeto a conocer no puede ser lo que cambia sino algo constante, no lo particular sino lo universal, no lo incompleto sino lo pleno y perfecto.⁵⁷ De acuerdo con este postulado el mundo que percibimos con los sentidos, sujeto a la generación y la corrupción, no es el objeto indicado para obtener un conocimiento cierto. Efectivamente, las cosas cambian, es decir *son* y *no son* - como la semilla que deja de ser semilla y se convierte en planta - y el conocimiento solo puede ser verdadero si se refiere a lo que es, a lo que siempre es, uniforme y permanente. Además, la variación y movilidad de las cosas muestra que el mundo que nos rodea no es perfecto, que los objetos son manifestaciones parciales porque nada llega a su total desarrollo. Por caso, hay distintas clases de perros pero ninguno posee completamente desarrolladas todas las propiedades que corresponden al concepto de perro. Si el objeto es imperfecto porque no ha desplegado plenamente todas sus propiedades, sólo permitirá descubrir algunos aspectos pero no acceder a conceptos verdaderos.

Además, la forma de captar al mundo, la percepción, tampoco permite un conocimiento cierto, porque es subjetiva, contingente y particular. Es *subjetiva* porque siempre está mediatizada por un sujeto que tiene una forma especial e individual de percibir. Es *contingente*, porque lo que se percibe podría haber sido distinto, por caso, un árbol podría haber sido alto o bajo, frondoso o pelado. Es *particular*, porque se percibe a cada cosa por separado, por ejemplo al gato blanco o al gato de mi hermano, pero no al 'gato' como especie.⁵⁸

El conocimiento sensible, entonces, no conduce a la verdad sino sólo a afirmaciones confusas, parciales y contradictorias, o sea, a meras *opiniones*. Sin embargo, hay conocimientos universales y necesarios. Un ejemplo son las

⁵⁷ El realismo gnoseológico supone la existencia de cosas reales independientes de la conciencia y entiende que el conocimiento es la captación de lo que las cosas son.

⁵⁸ "La opinión no es infalible, como el conocimiento, porque es su *objeto* el que siempre puede cambiar y volverse otro, y al cambiar la vuelve falsa." Poratti, A., *Teoría política y práctica política en Platón*, en Boron A., comp., *La filosofía política clásica*, EUDEBA, Buenos Aires, 1999, p.67.

matemáticas. Esta ciencia opera con figuras perfectas que no se encuentran en el mundo sensible pues, aunque pueda haber cosas que tengan un contorno triangular, tal forma nunca es exacta. Otro ejemplo son las nociones y principios racionales, como igualdad, altura o contradicción, que son constantes y que tampoco provienen de la experiencia pero que se encuentran en el intelecto y son utilizadas para comprender la realidad. Además, aunque la percepción sensible no permita exceder lo particular, se pueden identificar conjuntos o especies que, como tales, están caracterizadas por poseer propiedades comunes. Estos conocimientos dieron cabida a que Platón infiriese que detrás de lo empírico, cambiante e imperfecto, debía existir algo permanente, como el triángulo perfecto, la igualdad o entes acabados e inmutables, que permitieran un conocimiento cierto y que actuaran como respaldo de las cosas para poder situarlas y ordenarlas.

La existencia de estos entes perfectos lo llevó a suponer que hay *dos mundos* paralelos, uno cambiante e imperfecto, que es el que percibimos con los sentidos o ***mundo sensible***, y otro permanente, inmutable y perfecto, al que se accede por el intelecto, que denomina ***mundo inteligible o mundo de las Ideas o Formas***.⁵⁹

“Existe lo bello en sí y lo bueno en sí, y de igual modo en todas las cosas que determinamos como múltiples, declaramos que a cada una de ellas corresponde su Idea que es única y que designamos ‘aquello que es’. (República 507 b)

“Estas Formas [o Ideas], a la manera de modelos, permanecen en la naturaleza [en la realidad]; las demás cosas se les parecen y son sus semejanzas, y la

⁵⁹ Popper K. (1967, Ob. Cit.), sostiene que la teoría del mundo de las Ideas responde, también, a la necesidad de desarrollar un método de interpretación del mundo que supere los problemas creados por el reconocimiento de la existencia de los números irracionales. Cuando la escuela pitagórica, de gran ascendiente en el pensamiento platónico, descubre que las formas geométricas e incluso los fenómenos puramente cualitativos, como la armonía musical, se basaban en proporciones numéricas, consideró que el número era la esencia de la realidad y que aritméticamente, o sea con mediciones hechas con números puros, podía describirse el mundo y sus fenómenos. Esta esencialidad del número como *logos racional* lo llevó a catalogar la realidad sobre la base de la distinción fundamental entre pares e impares, y a crear el cuadro de los opuestos donde separa lo uno, real y bueno de lo múltiple, aparente y malo (cuadro de obvia influencia en la concepción platónica). Pero el descubrimiento de los números irracionales, como π o la $\sqrt{2}$ que son inconmensurables (no se reducen a un número puro) y por lo tanto no pueden ser medidos aritméticamente sobre la base de contar, creó la necesidad de buscar un nuevo método para poder explicar el mundo. Este nuevo método es el geométrico que utiliza unidades invisibles arbitrarias como son π o la $\sqrt{2}$. Platón lo aplica en la cosmología del *Timeo* donde utiliza una versión geométrica del atomismo aritmético de Demócrito. Este método científico encuentra su fundamentación poco después de la muerte de Platón en uno de sus discípulos e integrante de la Academia, Euclides, que en *Elementos* no sólo presenta un sistema geométrico sino también una teoría del cosmos, puesto que intenta resolver sistemáticamente la cosmología platónica. La geometría sigue siendo en la actualidad el instrumento fundamental de las descripciones físicas, tanto en la teoría de la materia como en astronomía.

participación misma que ellas tienen de las Formas no consiste, sino en estar hechas a imagen de las Formas” (Parménides 132 d)⁶⁰

“Quien no cree [realice] la esencia, no hace lo que es real, sino algo que se parece a ello pero que no es real.” (República 597 a)

En el ‘mundo inteligible’ se encuentran las **Ideas** que son los *arquetipos* de todo lo que existe, entes perfectos cuyas propiedades están plenamente desarrolladas y frente a los cuales se pueden captar las esencias y definir los conceptos. Por ejemplo, la Idea de árbol corresponde a un árbol que reúne todas las propiedades esenciales comunes a cualquier árbol; el concepto extraído de este modelo permite identificar esta especie aunque los árboles que se perciban tengan accidentes diferentes.

Las Ideas tienen su correlato en el mundo sensible donde actúan como moldes que posibilitan a la pluralidad de entes poseer una forma determinada y común que, aunque imperfecta y cambiante, conserva la semejanza con la Idea correspondiente.⁶¹ Si no existiera un modelo a copiar no se podría explicar el orden del cosmos porque, ¿cómo sería posible que a lo largo del tiempo los elementos se ordenaran de manera tal que pudieran reconocerse los distintos géneros?, ¿cómo se explicaría, por ejemplo, que los átomos o las raíces de los Pluralistas llegaran a repetir la formación de algo, por caso un tigre, que conservase, aunque con ciertas diferencias, las características generales que permiten identificarlo?

Platón establece vinculaciones entre los dos mundos: el mundo sensible *participa* del mundo de las Ideas pero, a su vez, es éste quien pone de *manifiesto* la existencia del ‘mundo inteligible’.

La imperfección de las cosas del mundo sensible depende de la mayor o menor *participación* de las Ideas, por ejemplo, cuanto mayor sea la semejanza de una flor a la Idea de flor (cuanto más participe), más perfecta será esta flor. También la participación determina el grado de realidad, porque considera que algo es *real* cuando, además de existir, o sea, de tener ser, ha desarrollado plena y perfectamente sus propiedades. Lo imperfecto o incompleto no es totalmente real,⁶² por lo tanto, cuanto más se parezca, más participe un ente de la Idea correspondiente, más perfecto será y, consecuentemente, también más real. Los objetos sensibles

⁶⁰ Platón, *Parménides*, Traductora. M. I. Santa Cruz, en *Diálogos*, Tomo V, Gredos, Barcelona, 2000.

⁶¹ “Todo lo que pertenece al mundo de los sentidos está formado con una materia que se desgasta con el tiempo. Pero, a la vez, todo está hecho con un *molde* eterno e inmutable. ... Lo eterno y lo inmutable no es una ‘materia primaria’ física. Lo que es eterno e inmutable son los modelos espirituales o abstractos, a cuya imagen todo está moldeado.” A. Gaarder, (1994), *El mundo de Sofía*, Siruela, Buenos Aires, 1997, p. 100/101.

⁶² Actualmente se usa el término ‘real’ con ese doble sentido al decir ‘es realmente un artista’ para significar que su actuación es perfecta.

manifiestan las Ideas, esto es, las hacen presentes al intelecto, porque al ser semejantes, ser copias con mayor o menor grado de similitud, permiten recordar la Idea correspondiente.

Los dos mundo también se relacionan con el conocimiento y la praxis: por ser las Ideas el soporte que hace que cada cosa sea lo que es, son el *fundamento* que posibilita su conceptualización teórica, pero además, como son la realización perfecta de cada ente, son su *modelo*, esto es, la meta a la que cada cosa debe llegar o lo que cada ente debe ser, y se constituyen en normas para la actividad práctica. De modo que, coincidiendo con Sócrates, teoría y praxis son complementarias, porque el conocimiento no sólo permite acceder a la verdad sino también a la comprensión del bien o lo perfecto para actuar virtuosamente.

Para llegar al conocimiento se requiere del cuerpo (*soma*) y del alma (*psyche*) porque al mundo sensible se lo ve con los ‘ojos del cuerpo’ o sea con los sentidos, y al mundo de las Ideas se lo conoce con los ‘ojos del alma’ es decir, con el intelecto. Pero no se accede a las Ideas en forma inmediata sino que se requiere de un proceso educativo que vaya de lo múltiple y sensible a lo absoluto e inteligible. A este proceso lo denomina ‘*Método Dialéctico*’.

El Método Dialéctico, basado en la confrontación de ideas socrática, tiene por objeto descartar los conocimientos aparentes a fin de alejarse progresivamente de lo empírico y alcanzar la contemplación de las Ideas, ya que sólo en el contexto teórico⁶³ se accede al conocimiento verdadero y real.

Para Platón, como quedó expuesto, la posibilidad del conocimiento se vincula con la mayor o menor realidad, esto es, con la mayor o menor plenitud o perfección del objeto a conocer. Para establecer esta jerarquía expuso, en lo que se llamó el *Paradigma de la línea*, (República 509e / 511e), la relación entre los distintos grados de ser o realidad de los objetos y la posibilidad de su conocimiento. Propone trazar una línea cortada perpendicularmente en dos partes dobles, ubicando de un lado los objetos a conocer y del otro su inteligibilidad, en una progresión de menor a mayor realidad y conocimiento.

Comienza con el *mundo sensible*, porque por debajo de él está la *nada*, el *no ser*, que concierne a la *ignorancia*. En el primer segmento el grado más bajo o sea el de mayor irrealidad, atañe a las *imágenes* de las cosas, como la sombra de un árbol, su reflejo en el agua, el poema que lo nombra o el cuadro que lo representa, cuya captación es la más *ilusoria*, pues sólo es posible hacer conjeturas ya que depende de

⁶³ *Teorizar* en griego quiere decir ‘contemplar’. Para Platón sólo por la contemplación de las Ideas es posible acceder a la verdad. Esta postura se denomina *realismo platónico*.

la *imaginación*; son copias de copias pero posibilitan crear un mundo fantástico que puede resultar peligroso para los hombres porque son sólo imitaciones que deforman la realidad sensible. El mundo virtual o el dominio mediático de nuestra época es un ejemplo del engaño al que nos somete el grado más bajo del conocimiento. La segunda parte de este primer segmento se refiere a los *objetos sensibles*, los entes que participan de las Ideas y se captan con los *sentidos*, como los árboles, el frío del hielo o el perfume de las flores que, aunque con mayor realidad que sus imágenes, al ser cambiantes e imperfectos no permiten inteligir la verdad sino sólo creencias verosímiles, no permiten conocer sino sólo dar meras *opiniones*.

El segundo segmento, también doble, corresponde al *mundo inteligible*. El grado más bajo se refiere al conocimiento matemático cuya intelección es la *episteme* o *ciencia*, obtenida por el *entendimiento (diánoia)*, capaz de realizar demostraciones y sacar conclusiones. Platón señala la importancia de las ciencias que ejerciten el intelecto, “*que reaviven y purifiquen el instrumento del alma, corrompido y cegado por otras preocupaciones*” (*República 527 d*), porque operan con entes ideales y no con objetos sensibles, estudian el número y las figuras y no los entes empíricos, y se despliegan en el ámbito de la abstracción racional. Pero estos conocimientos son un escalón y no el resultado definitivo pues las matemáticas y las ciencias teóricas parten de supuestos o hipótesis y deducen conclusiones, pero no indagan el origen de esos supuestos sino que simplemente los aceptan a fin de aplicarlos a los distintos campos del saber. Además, las matemáticas y las ciencias teóricas no agotan las posibilidades humanas: dan el conocimiento exacto, necesario y universal acerca de las medidas y las magnitudes, comparan si algo es mayor, menor o igual con relación a otra cosa, pero no indican cual de esas medidas o magnitudes es la más adecuada para que el hombre actúe virtuosamente y se acerque a la perfección y a la felicidad; no explican “*el arte de medir en relación con el justo medio, es decir con lo conveniente, lo oportuno lo debido.*” (*Político, 284 e*)⁶⁴. El grado superior del mundo inteligible, al que se accede por la *inteligencia* o *nous* corresponde al conocimiento *filosófico* o *dialéctica*; por estar totalmente desprendido de lo sensible se puede contemplar la verdadera realidad y captar el fundamento de las hipótesis, conocer la esencia de las cosas y discernir el orden del cosmos. Más allá y como Idea suprema, está la Idea del *Bien* o principio superior y generador que permitirá comprender la conexión, el sentido y fin de las Ideas.

⁶⁴ Platón, *Político*, en *Diálogos de Platón*, Tomo V, Traductora M. I. Santa Cruz, Gredos, Barcelona, 2000.

“La Idea del Bien es el objeto del más sublime de los conocimientos, y la justicia y las demás virtudes obtienen de ella toda su utilidad y sus ventajas.... Si no la conociéramos, aunque conociéramos todo lo demás, de nada nos valdría este último conocimiento, de igual modo que sin la posesión de lo que es bueno toda otra posesión, es inútil. ¿Crees que sea ventajoso poseer una cosa cualquiera, si ella no es buena, o conocerlo todo, excepto el bien, y no conocer, por consiguiente, ni lo hermoso ni lo bueno?” (República 505 a, b)

La Idea del Bien es el principio y origen de todas las Ideas, es la que las hace ser como son, pero también determina el sentido y la finalidad de cada una con relación al todo, posibilitando que la realidad posea un orden armónico, bello y bueno. Acceder a la contemplación de la Idea del Bien permitirá no sólo la comprensión teórica sino también la posibilidad de captación de la función y el significado de las Ideas. Al comprender las propiedades esenciales y la virtuosa aplicación del saber, uno en sí teoría y praxis y la convierte en la Idea más perfecta, cuya contemplación debe ser la aspiración del filósofo.

A fin de mostrar las características del proceso educativo que debe seguir quien aspire acceder a la dialéctica, ya que desprenderse de las apariencias y llegar al conocimiento implica esfuerzos y dificultades, se analizará la *Alegoría de la caverna* (Libro VII de *República*).

“Represéntate a unos hombres encerrados en una especie de vivienda subterránea en forma de caverna, cuya entrada, abierta a la luz, se extiende en toda su longitud. Allí, desde su infancia, los hombres están encadenados por el cuello y por las piernas, de suerte que permanecen inmóviles y sólo pueden ver los objetos que tienen delante, pues las cadenas les impiden volver la cabeza. Detrás de ellos, a cierta distancia y a cierta altura, hay un fuego cuyo resplandor los alumbra, y entre ese fuego y los cautivos se extiende un camino escarpado, a lo largo del cual imagina que se alza una tapia semejante al biombo que los titiriteros levantan entre ellos y los espectadores y por encima del cual exhiben sus fantoches. Figúrate además, a lo largo de la tapia, a unos hombres que llevan objetos de toda clase y que se elevan por encima de ella, objetos que representan, en piedra o en madera, figuras de hombres o animales y de mil formas diferentes.” (514 a, b)

La imagen de la caverna es la descripción del mundo sensible en el cual los entes imperfectos e inacabados son las sombras de la verdadera realidad y los prisioneros que las contemplan son aquellos hombres que, como los animales, sólo captan lo que puede ser percibido por los sentidos. Sin embargo, para los que están

encadenados y no pueden ver otra cosa, es la vida real. “*Son semejantes a nosotros*” dice Sócrates, y “*no tendrán por verdadera otra cosa que no sea la sombra de esos objetos artificiales.*” Sin duda disputarán sobre su tamaño, forma o importancia y, según la agudeza de sus reflexiones, recibirán honores y recompensas. Sin embargo, sus afirmaciones acerca de las sombras son meras opiniones y no conocimiento porque los objetos no son reales. Esta imagen es válida para todas las épocas y en la actualidad pareciera profundizarse la caverna platónica, ya que cada vez son más los que en lugar de cuestionarse y buscar la verdad acerca de sí mismos y del mundo, se encierran en un mundo virtual o en paraísos artificiales que deforman o impiden el conocimiento real.

“Considera ahora lo que naturalmente les sucedería si se los librara de sus cadenas a la vez que se los curara de su ignorancia. Si a uno de los cautivos se lo libra de sus cadenas y se lo obliga a ponerse súbitamente de pié, a volver la cabeza, a caminar, a mirar la luz, todos esos movimientos le causarán dolor y el deslumbramiento le impedirá distinguir los objetos cuyas sombras veía momentos antes. ¿Qué habrá de responder si se le dijera que momentos antes sólo veía vanas sombras y que ahora, más cerca de la realidad y vuelta la mirada hacia objetos reales, goza de una visión verdadera? ... Y en caso de que se lo arrancara por fuerza de la caverna, haciéndolo subir por el áspero y escarpado sendero, y no se lo soltara hasta sacarlo a la luz del sol, ¿no crees que lanzará quejas y gritos de cólera? Y al llegar a la luz, ¿podrán sus ojos deslumbrados distinguir uno siquiera de los objetos que nosotros llamamos verdaderos? Necesitará acostumbrarse para ver los objetos de la región superior.” (515 c/e)

Si alguien les dijera a los hombres encadenados que las imágenes que contemplan son reflejos e intentara sacarlos del error alejándolos de la caverna, la luz los enceguecería y, no sólo reafirmarían que lo real son las sombras, sino que pensarían que quien diga lo contrario está trastornado. Para poder ascender a lo real se requiere del ‘acostumbramiento’ que es el *proceso educativo*. La educación para Platón es la liberadora del hombre ya que lo cura de su ignorancia, pero este proceso requiere esfuerzo y además implica dolor, porque al conocer la verdad, deberán descartar las opiniones aceptadas que les daban seguridad. Por eso muchos prefieren quedarse encadenados en la ignorancia, en la costumbre o en mundos artificiales.

La alegoría muestra que el acceso a la verdad no es inmediato sino el resultado del proceso educativo que permite reemplazar paulatinamente lo verosímil por lo cierto; los prisioneros parten de las sombras, luego ven los hombres y las figuras que

sostienen, después los objetos mismos, las plantas y animales, la luna y las estrellas, y finalmente el Sol, origen de todo e imagen de la Idea del Bien.

“Nos corresponde a nosotros, los fundadores de la ciudad, obligar a las mejores naturalezas a que alcancen ese conocimiento. pero una vez que se hayan elevado hasta él y lo hayan contemplado por bastante tiempo, guardémoslos de permitirles permanecer allí, negándose a bajar de nuevo al lado de los cautivos, para tomar parte en sus trabajos e incluso participar de sus honores, sean estos de poca o mucha importancia. ... Si la ley se consagra a formar tales ciudadanos, no será para dejar que cada uno de ellos se aplique a lo que quiera, sino para hacerlos concurrir a la cohesión de la ciudad” (519d, 520a).

Seguramente el que ha contemplado la realidad verdadera no tendrá deseos de volver a la caverna, no obstante, como sólo por vivir en la polis que lo ha protegido con sus leyes ha podido educarse, tiene la responsabilidad de liberar a los otros prisioneros de la ignorancia y debe retornar. El proceso del conocimiento comprende dos caminos: el de la captación de la verdad que requiere del acostumbamiento que va de la oscuridad a la luz, y el que va de la luz a la oscuridad que corresponde a su aplicación. Para retornar a la caverna también se requiere un aprendizaje pues de lo contrario, no sólo será tratado de loco, sino que puede ser agredido y aún condenado a muerte, como le sucedió a Sócrates. Para Platón el conocimiento no se agota en sí mismo sino que tiene una función: educar y gobernar a la comunidad. Esta es la gran responsabilidad de los sabios que, por ser tales, deben convertirse en formadores y políticos.

MUNDO Y ALMA

“El Dios ha querido que todas las cosas fuesen buenas ... ha tomado toda esa masa visible, desprovista de todo reposo y quietud, sometida a un proceso de cambio sin medida y sin orden, y la ha llevado del desorden al orden. ... luego de haber puesto el Entendimiento en el Alma y el Alma en el cuerpo, modeló él el Cosmos. ... Así pues, al final del razonamiento verosímil, hay que decir que el

mundo es realmente un ser vivo, y que ha sido así por la providencia del dios.”
(*Timeo*, 30 a, c)⁶⁵

“Nuestra alma es indestructible e inmortal..... Los hombres estamos en una especie de prisión” (*Fedon* 95 c y 62 a)⁶⁶

“Uniendo a esta parte mortal una parte inmortal, haced vivientes, hacedlos nacer, dadles alimento, hacedlos crecer y, cuando perezcan, dadle de nuevo acogida junto a vosotros” (*Timeo* 41 d)

La cosmología platónica también muestra la vinculación del mundo de las Ideas con el mundo sensible. El relato de *Timeo*, que es una hipótesis verosímil, presenta la figura de un artesano que forma el alma y el cuerpo del cosmos a partir de una materia preexistente, de acuerdo con un modelo que contempla en el mundo de las Ideas. La materia preexistente es caótica, pues contiene caracteres de irracionalidad y desorden que son la causa de que existan males e imperfecciones, pero que no pueden ser suplantados sino tan sólo ordenados. A este caos lo organiza el *alma del mundo* que es una inteligencia que mueve y ordena la materia hacia un fin bueno. Pero, como la materia es de suyo refractaria a la perfección, el cosmos no es perfecto sino tan sólo el mejor que pudo hacer el Artesano.

Platón suponía que el alma del mundo y las almas de los hombres eran *inteligencias ordenadoras e inmortales* - como los dioses - y sostenía una relación dualista y jerarquizada entre el alma y la materia, tanto en el cosmos como en el hombre. Las almas habitan en el mundo de las Ideas, por lo tanto preexisten al cuerpo en el cual se encarnan temporariamente. Considera a las almas como superiores, casi divinas, pero al encarnarse, *caen en la prisión* del cuerpo terrenal al que deben dirigir. Para explicar como se encarna un alma inmortal apela al mito del *Caballo alado*.⁶⁷

“Es semejante el alma a cierta fuerza natural que mantiene unidos un carro y su auriga, sostenidos por alas. El conductor guía una pareja de caballos..... La revolución circular los conduce, y mientras dura este movimiento, tienen ante los ojos la Justicia en sí, la Sabiduría en sí; perciben en suma, un saber que no es aquel ligado al devenir, que no es tampoco aquel que se diversifica con la multitud

⁶⁵Platón, *Timeo*, Traductor F. Samaranch, Aguilar, Buenos Aires, 1971.

⁶⁶Platón, *Fedón*, Traductor C. Egges Lan, EUDEBA, Buenos Aires, 1971.

⁶⁷Brun, J. (1960), afirma que la utilización de mitos en la filosofía platónica ha sido censurada por algunos críticos, sin embargo, es un medio que le ha permitido ilustrar aspectos que están más allá de lo visible, como la relación entre el tiempo y la intemporalidad, con explicaciones asentadas en hipótesis razonables. Por este recurso lo invisible deviene inteligible para el hombre y, si no perfectamente visible, por lo menos perceptible. *Platón y la Academia*, EUDEBA, Buenos Aires, 1961.

de objetos a los cuales atienden, y a los que en nuestra existencia presente damos el nombre de seres, sino un saber que se refiere a lo que rigurosamente es una realidad.” (Fedro 246 a y 247 d e)⁶⁸

“Dividimos a toda alma en tres partes: a dos de ellas dimos forma de caballo y a la tercera de auriga....el caballo blanco y de ojos negros es amante de la gloria con moderación y de la opinión verdadera, y sin necesidad de golpes se deja conducir por una orden simplemente, o por una palabra. El otro, por el contrario, de color negro y ojos grises, sanguíneo, compañero del exceso y de la soberbia, obedece a duras penas a un látigo con pinchos.” (Fedro 253 d e)

“De los vivientes divinos [el alma inteligente] dios mismo ha sido el artesano y ha mandado a sus propios vástagos que se preocuparan de asegurar la producción de los vivientes mortales. Éstos han envuelto el principio inmortal del alma con el cuerpo mortal que lo acompaña; además modelaron otra especie de alma, la especie mortal. Esta conlleva pasiones temibles e inevitables: el placer... el dolor...la temeridad y el miedo. ... separaron del alma inmortal el principio mortal y lo colocaron en otras partes del cuerpo. ... La parte del alma que participa del valor y del ardor guerrero, la que desea la victoria, en el pecho, ...para que pueda oír a la razón y de conformidad con ella pueda contener por la fuerza el mundo de los deseos.” (Timeo 69 c/ 70 a)

“El hombre tiene que comprender según lo que se llama ‘idea’, yendo de numerosas sensaciones a una sola cosa comprendida por el razonamiento. Esto no es sino la reminiscencia de aquello que en otro tiempo vio nuestra alma cuando marchaba en compañía de la divinidad y, mirando desde arriba lo que ahora [en la existencia presente] decimos que es, levantaba su cabeza hacia lo que verdaderamente es.” (Fedro 249b, c)

El mito cuenta que las almas, representadas por carros alados, se encuentran en el cielo de los dioses girando alrededor de las Ideas y tratando de contemplarlas. El auriga que conduce el carro debe guiar dos caballos: uno blanco, dócil y obediente, y otro negro, arisco y rebelde. Algunos logran aproximarse mientras que otros quedan rezagados. En el esfuerzo por acercarse a las Ideas se atropellan - sobre todo por la dificultad del cochero para dominar al caballo negro - y en un inmenso remolino algunos dejan de contemplar el mundo real y caen sobre la Tierra para alojarse en el cuerpo de un hombre. Antes de encarnarse pasan por el río Leteo, el río del olvido, que les hace perder el recuerdo del mundo de las Ideas. A partir de ese momento se

⁶⁸ Platón, *Fedro*, Traductora M. Araujo, Aguilar, Buenos Aires, 1973.

encuentran en un mundo semejante pero imperfecto, caracterizado por la multiplicidad y la parcialidad, que sólo permite meras opiniones y no conceptos universales. Sin embargo, como estos entes imperfectos del mundo sensible 'participan' de las Ideas, las ponen de manifiesto y generan el deseo de conocerlas e impulsan a la inteligencia a *recordar* las formas perfectas que contempló antes de encarnarse.

El conocimiento como *reminiscencia* trata de explicar la fuente de ciertos conocimientos que no se originan en la experiencia, son *a priori*, y cuyo origen fue investigado a lo largo de la historia de la filosofía. Son los principios racionales, necesarios y de validez universal, como los que fundamentan las ciencias formales (Matemática y Lógica) que, no sólo no surgen de la experiencia sino que la experiencia se amolda a ellos contradiciendo en algunos casos lo percibido. Por ejemplo, los sentidos nos indican que el sol se mueve y nosotros lo contemplamos quietamente, sin embargo, se demostró matemáticamente que son los planetas los que giran alrededor del sol, contradiciendo la experiencia.⁶⁹ Platón agrega que para que el recuerdo se convierta en conocimiento, el alma debe agilizarlo a través del deseo que en griego está personificado por *Eros*, el dios del amor.⁷⁰ El deseo de acceder al mundo perfecto hace que el hombre busque desarrollar su intelecto, y este desarrollo es posible sólo si se recorre el arduo y largo camino de la educación.

La imagen del carro alado permite ilustrar también la *naturaleza del alma*. El cochero que lo guía se encuentra con un caballo dócil, el blanco, que representa la *voluntad y las emociones superiores* y no necesita del látigo para ser conducido porque es prudente y moderado. Pero también está el caballo negro, partidario de la desmesura y de la vanidad, al que ni un látigo con puntas puede controlar, que simboliza *los apetitos y deseos materiales*, fuente de la injusticia y del desorden. El auriga representa a la *inteligencia* y actuará virtuosamente si, con ayuda de la voluntad y las emociones superiores, domina los deseos y pasiones a través de la persuasión y del razonamiento.

El alma humana, entonces, no es simple sino compuesta de tres partes, una inmortal y dos mortales que Platón ubica en distintas partes del cuerpo. La *inteligencia*, situada en la cabeza, es la única inmortal; su principio es la razón y su virtud la sabiduría y la prudencia. En el corazón se encuentra la *voluntad* y las *emociones superiores* (espirituales), su principio es la valentía y su virtud la fortaleza,

⁶⁹ La demostración matemática heliocéntrica de Copérnico precedió y guió su comprobación.

⁷⁰ En *Banquete* analiza el deseo, Eros, desde su forma más imperfecta ligada con el mundo de los sentidos, hasta la más perfecta, la sabiduría, que se refiere al deseo de perfección propio de la naturaleza más elevada del alma. El amor es un vehículo del conocimiento. Platón, *Banquete*, Traductor F. García Romero, Alianza, Buenos Aires, 1993.

siempre que considere temible sólo lo que la razón le indica. Y la tercera es la *concupiscencia*, localizada en el vientre, de la que dependen los apetitos materiales, considerados inferiores, como el hambre, la sed, el deseo sexual o la ambición de riquezas y poder; su principio es la irracionalidad y su virtud la moderación y la templanza. Cada parte del alma tiene una función propia que debe desarrollar, pero para que el hombre se realice virtuosamente como ser humano, la razón debe comandar, mientras que la voluntad y las emociones más nobles, debidamente orientadas por la educación, deben ayudarla a lograr la moderación de la parte concupiscente. La virtud que asegura el adecuado desarrollo de las tres partes del alma es *la justicia*, que consiste en el cumplimiento perfecto de la función de cada parte sin confundir la que le corresponde ni intentar llevar a cabo la que no le corresponde.

LAS ALEGORIAS

El término alegoría significa 'decir algo con otras palabras'. Es un recurso que sirve para explicar ciertos problemas para los que las palabras precisas no resultan útiles, o bien, no existen. Resulta así un procedimiento fructífero para cuestiones tales que impliquen problemas filosóficos (aquellos que no tienen palabras adecuadas para ser tratados) y pedagógicos (aquellos que no pueden ser captados por un discípulo en su estado actual).

En *República* nos encontramos con tres alegorías famosas: El sol, La línea y La caverna. Quizá sean las más famosas de la historia de la filosofía. Como toda alegoría, en la medida en que utiliza un lenguaje que sugiere, poseen una gran riqueza, susceptible de ser reinterpretada constantemente. No obstante, al margen de ello, estas alegorías suelen ser distorsionadas al sacárselas de contexto.

La cuestión que se está tratando en el diálogo, cuando Sócrates decide hacer uso de ellas, es la de la educación del gobernante, o sea, el conocimiento que el filósofo habrá de poseer para estar en condiciones de conducir los destinos de la Polis. Por eso es que tienen un estrecho vínculo con las cuestiones políticas.

Pero cuando se intenta hablar del Bien, el acceso a él y las consecuencias que esto genera, Sócrates se encuentra con varias dificultades. La cuestión del Bien forma parte de todo un programa, y por lo tanto quienes se aproximan a él deberán haber acreditado una serie de condiciones habilitantes. En cambio, quienes han solicitado que se les hable del Bien, no sólo no han manifestado esas capacidades, sino que tampoco han desarrollado todas las actividades previas que los pondrían en

condiciones de plantearse tales cuestiones en términos adecuados. Eso demuestra, en parte, la necesidad de que el tratamiento deba hacerse en forma alegórica.

Además, ya hemos dicho que la filosofía no implica una dirección desde un cuerpo de saber hacia un discípulo que asimila o adquiere ese saber, sino más bien una dirección del ávido de saber hacia el conocimiento, conocimiento que ha de encontrar dentro suyo. Por eso es que más que un conjunto objetivo y sistemático de conocimientos, hace falta aquí un despertar de las almas para que ellas aspiren a conocer el Bien y la Verdad. El tratamiento alegórico favorece este objetivo.

Platón desarrolla las alegorías entre los libros VI y VII de *República*, y las tres están íntimamente conectadas, de modo tal que sólo adquieren su verdadero sentido si se las comprende en su conjunto.

ALEGORÍA DEL SOL

“Me refería al sol, cuando hablaba del hijo del Bien, que éste engendró a su semejanza y que, en el mundo visible, con relación a la vista y a los objetos visibles, es análogo al Bien en el mundo inteligible con relación a la inteligencia y a los objetos inteligibles o pensados. ... Cuando el alma pone su atención en un objeto iluminado por la verdad y el ser, comprende y conoce, y muestra estar dotada de inteligencia; en cambio, cuando fija la atención en algo que está envuelto en tinieblas, que nace, se corrompe y muere, no lo ve con nitidez y sólo tiene opiniones, que cambian continuamente, y parece privada de inteligencia” (508 c/d)

Esta gran metáfora establece un paralelismo entre el sol y la Idea del Bien. El sol actúa como fundamento de todo lo existente en el mundo sensible, mientras que el Bien lo es del mundo inteligible. Para acceder a ellos hay requisitos semejantes, pero en ambos casos son necesarios para que puedan ser conocidas, tanto las cosas pertenecientes al mundo sensible, como la Ideas del mundo inteligible.

Señalemos los elementos que se corresponden:

| Sol | Bien |
|--|---|
| 1. <i>el ojo, la potencia sensible</i> | 1. <i>la inteligencia, la potencia inteligible</i> |
| 2. <i>el objeto visible</i> | 2. <i>las ideas u objetos inteligibles</i> |
| 3. <i>la luz que relaciona a ambos</i> | 3. <i>la verdad, que relaciona (ilumina) a ambos</i> |
| 4. <i>el sol que proporciona luz</i> | 4. <i>el Bien que proporciona la verdad e inteligibilidad a las Ideas</i> |
| 5. <i>la visión diurna</i> | 5. <i>la ciencia (episteme).</i> |

Así podemos distinguir un primer tipo de analogía donde los elementos se corresponden parte a parte: ojo-alma, objetos visibles-ideas, luz-verdad, sol-Bien, visión-ciencia. Y como el sol es presentado como el hijo del Bien, está sugerida también una primacía (paternidad) del mundo inteligible respecto del sensible. Así el bien aparece como la causa y fin hacia el cual las cosas tienden; no habría verdadera justicia, verdadera belleza, etc., si no existiese el Bien (la perfección) que los hace ser, les otorga su sentido y posibilita su conocimiento.

Pero existe una segunda dimensión alegórica. A ese pleno ser y conocer en el orden de lo sensible se lo compara con un ser y conocer degradado: el que se produce a partir de la presencia de la Luna, donde los objetos se desdibujan y el conocimiento casi se diluye.

Este otro aspecto del mundo sensible se lo interpreta en relación con el Bien, y entonces todo el mundo sensible (diurno y nocturno) queda bajo el dominio de la opinión (*doxa*) en oposición al conocimiento pleno (*episteme*).

Eggers Lan sugiere que esta alegoría tiene un valor fundamentalmente metafísico. En ella la Idea de Bien aparece como el fundamento ontológico de las ideas y, de modo menos directo, de los entes sensibles. Ha de ser también un fundamento gnoseológico en tanto es lo que hace posible el conocimiento de las ideas y del Bien mismo, aunque de un modo no claro; esta dimensión gnoseológica será más explícita en la línea.

Digamos, por último, que la Idea de Bien sería así una idea o forma suprema, fin último de todos los grados de ser y conocer.

PARADIGMA DE LA LÍNEA

“ – Ahora supongamos, por ejemplo, una línea cortada en dos partes desiguales; cortemos del mismo modo, en dos cada una de esas partes, que representan el género de lo visible y el género inteligible; entonces, en el mundo de lo visible, según el orden de la claridad y oscuridad de los objetos entre sí, tendrás una primera sección: la de las imágenes, en primer término las sombras, y en el segundo, las figuras reflejadas en las aguas y en la superficie de los cuerpos opacos, pulidos y brillantes (...).

– Coloca en la otra sección los objetos que esas imágenes representan, es decir, los animales, las plantas y todas las cosas fabricadas por el hombre. (...)

– *Estudia ahora -proseguí- como es preciso hacer la división en el mundo inteligible (...).*

– *No ignoras, creo yo, que aquellos que se ocupan de geometría, aritmética y otras ciencias semejantes dan por supuestos el número par y el impar, las figuras (...) y otras cosas análogas, según el objeto de su demostración, dándolas por conocidas y tomándolas como hipótesis, y no consideran sobre ellos exigibles dar razón alguna, ni a sí mismos ni a los demás, dado que son evidentes para todos; de tal manera, partiendo de esas hipótesis y siguiendo una cadena no interrumpida de deducciones coherentes, llegan a la proposición que se habían propuesto demostrar.*

– *(...) Todas estas figuras que modelan y dibujan [los géometras] (...) las utilizan como si también fueran imágenes, para llegar a comprender aquellas cosas en sí que sólo pueden conocerse por el entendimiento. (...) Ésta es la primera clase de objetos inteligibles (...) lo que se hace en la geometría y en las demás ciencias afines a ella.*

– *(...) entiendo por la segunda sección de lo inteligible aquello a que llega la razón por sí misma.*

– *(...) Intentas explicar, según creo, que el conocimiento del ser y de lo inteligible, tal como se adquiere por la dialéctica, es más claro que el que se adquiere por medio de las artes a las cuales sirven de principios ciertas hipótesis. Es verdad que quienes siguen el método propio de las artes están obligados a servirse del entendimiento y no de los sentidos, pero como sus razonamientos se fundan en hipótesis y no ascienden hasta un principio, no parece que esos hombres tengan para los objetos de estudio el conocimiento puro que tendrían si sus demostraciones estuvieran apoyadas en un principio. (...)*

-Aplica ahora a estas cuatro secciones estas cuatro operaciones del alma: la inteligencia, a la sección más elevada; el entendimiento, a la segunda; la creencia, a la tercera; y la imaginación, a la última. Y colócalas de acuerdo con este orden, juzgando que participan tanto más de la certeza cuanto más participan de la verdad los objetos a que se aplican. (509d-510 a/b, 511 d).

El relato continúa tomando al Bien como el rey del mundo inteligible y al sol como el rey del mundo sensible.

Resultará más sencillo si antes de explicarlo efectuamos una representación gráfica de la línea:

BIEN

| | | | |
|-------------|-----------------------|--------------------------|----------|
| | inteligibles superior | nous inteligencia | |
| MUNDO | | | EPISTEME |
| INTELIGIBLE | inteligibles inferior | diánoia entendimiento | |
| | objetos sensibles | pistis creencia | |
| MUNDO | | | DOXA |
| SENSIBLE | imágenes | eikasía imaginación | |

Platón comienza la descripción de los tramos de la línea desde el punto más bajo de los grados del ser: las imágenes, que son las sombras y reflejos en el agua; en general, diríamos que son la representación plana de objetos sensibles.

Luego agrega los objetos físicos naturales y los producidos por el hombre, en suma, aquellos que pueden ser representados por imágenes en la sección anterior.

A estos dos grados les corresponden dos grados de conocimiento: la *eikasía* o conjetura y la *pistis*, creencia o convicción, respectivamente. Aquí hay dos grados de proceder, la conjetura se refiere a algo cambiante, casi insensible, es el grado más débil de la opinión; por sobre él se encuentra la convicción, que es un nivel más estable. Sin embargo ambas son partes de la opinión, por lo tanto, sujetas a devenir y sobre las que no existe un conocimiento fundado en sí.

Si pasamos al mundo inteligible nos encontramos con objetos que no están sujetos a cambio. Allí encontramos como correspondencia dos operaciones mentales diferentes: la *diánoia* o pensamiento discursivo y la *nóesis* o inteligencia. Ambos tienen un modo diferente de funcionar.

La *diánoia*: implica un modo de operar donde los elementos sensibles se toman como base para el pensamiento, para así captar lo no sensible. Aquí se parte de supuestos o hipótesis (*hypo*: debajo, tesis: poner), avanzando no hacia los principios sino hacia conclusiones que se desprenden de ellos. De este modo la *diánoia* tiene puntos de partida que no puede fundamentar, de los que no puede dar cuenta por sí misma. Uno de los ejemplos de este tipo de funcionamiento del alma está dado por el procedimiento de los geómetras.

La nóesis, donde «la razón misma aprehende por medio de la facultad dialéctica, y hace de los supuestos no principios sino realmente supuestos, los que son como peldaños y trampolines hasta el principio del todo, no supuesto, y tras aferrarse a él, ateniéndose a las cosas que de él dependen, desciende hasta una conclusión sin servirse para nada de lo sensible, sino de ideas por medio de ellas y en dirección a éstas, hasta concluir en ideas» (511 b). Aquí existe una actividad que intenta dar cuenta de todos los supuestos. Digamos, de paso, que el término dialéctica viene a ser en la filosofía platónica un sinónimo de filosofía.

El objetivo fundamental de la línea no es señalar la correspondencia entre los distintos sectores de la realidad y los grados de conocimiento que de ella se tiene, sino, fundamentalmente, las operaciones mentales y los procedimientos epistemológicos (uso de supuestos, imágenes sensibles, etc.) que ellas implican. Por eso es que no importan tanto los objetos que se toman en consideración (en la zona pensable no hay indicación clara de objetos) sino el modo de conocer. Todo esto remarca el aspecto gnoseológico del paradigma de la línea.

Podríamos dar varios posibles ejemplos de aspectos que representan cada uno de los sectores de la línea. El arte, que en la teoría platónica resulta ser una representación de la realidad, se encontraría dentro de la *eikasía*, etc. Pero el más adecuado, por la línea de exposición que sigue Platón y por los rasgos de su filosofía en general, lo encontraremos en el plano político.

«... Los sabios magistrados-filósofos son aptos para gobernar la ciudad y dignos de ello (y, por consiguiente, se encuentran en la obligación de hacerlo) justamente por poseer el saber, esto es, el verdadero y supremo saber intuitivo del bien y del ser (nóesis, nous). Y su ciencia irradia de algún modo sobre toda la ciudad, le hace participar en su conjunto en el saber.

Los reyes filósofos representan la ciencia contemplativa. Los otros guardianes, ayudantes y auxiliares suyos, no llegan hasta ahí: su dominio propio lo constituye la razón, el pensamiento discursivo (diánoia): el análisis y la síntesis. En cuanto a los simples ciudadanos, se contentan con la fe (pistis) y con la opinión acertada (doxa alethés) que inculcan los sabios.»⁷¹

ALEGORÍA DE LA CAVERNA

⁷¹ Koyré, *Introducción a la lectura de Platón*, Alianza, Madrid, 1966.

De las tres es la más famosa y sugestiva. Sócrates comienza proponiendo «...compara con el siguiente cuadro imaginario el estado de nuestra naturaleza, según esté o no esclarecida por la educación» (514 a). Lo que esta alegoría nos propone desde el comienzo es una representación mediante imágenes de la naturaleza del hombre, de acuerdo al grado de formación (*paideia*) que ella posea. Así, desde el comienzo está planteando su carácter fundamentalmente pedagógico.

- “- *Represéntate a unos hombres encerrados en una especie de vivienda subterránea en forma de caverna, cuya entrada, abierta a la luz, se extiende en toda su longitud. Allí, desde su infancia, los hombres están encadenados por el cuello y por las piernas, de suerte que permanecen inmóviles y sólo pueden ver los objetos que tienen delante, pues las cadenas les impiden volver la cabeza. Detrás de ellos, a cierta distancia y a cierta altura, hay un fuego cuyo resplandor los alumbra, y entre ese fuego y los cautivos se extiende un camino escarpado, a lo largo del cual imagina que se alza una tapia semejante al biombo que los titiriteros levantan entre ellos y los espectadores y por encima del cual exhiben sus fantoches. (...) Figúrate además, a lo largo de la tapia, a unos hombres que llevan objetos de toda clase y que se elevan por encima de ella, objetos que representan en piedra o en madera, figuras de hombres y animales y de mil formas diferentes. Y como es natural, entre los que los llevan, algunos conversan, otros pasan sin decir palabra.*
- *¡Extraño cuadro y extraños cautivos! -exclamó.*
 - *Semejantes a nosotros (...) ¿crees tú que en esa situación puedan ver, de sí mismos y de los que a su lado caminan, alguna otra cosa fuera de las sombras que se proyectan, al resplandor del fuego, sobre el fondo de la caverna expuesto a sus miradas?*
 - *No -contestó-, porque están obligados a tener inmóvil la cabeza durante toda su vida.*
 - *Y en cuanto a los objetos que transportan a sus espaldas, ¿podrán ver otra cosa que no sea su sombra?*
 - *¿Qué más pueden ver?*
 - *Y si pudieran hablar entre sí, ¿no juzgas que considerarían objetos reales a las sombras que vieran?*
 - *Necesariamente.*
 - *¿Y qué pensarían si en el fondo de la prisión hubiera un eco que repitiera las palabras de los que pasan? ¿Crearían oír otra cosa que la voz de la sombra que desfila ante sus ojos? (...)*
 - *Es indudable (...) que no tendrán por verdadera otra cosa que no sea la sombra de esos objetos artificiales. (...)*

- *Considera ahora (...) lo que naturalmente les sucedería si se los librara de sus cadenas a la vez que se los curara de su ignorancia. Si a uno de esos cautivos se lo libra de sus cadenas y se lo obliga a ponerse súbitamente de pie, a volver la cabeza, a caminar, a mirar a la luz, todos esos movimientos le causarán dolor y el deslumbramiento le impedirá distinguir los objetos cuyas sombras veía momentos antes. ¿Qué habría de responder, entonces, si se le dijera que momentos antes sólo veía vanas sombras y que ahora, más cerca de la realidad y vuelta la mirada hacia objetos reales, goza de una visión verdadera? Supongamos, también, que al señalarle cada uno de los objetos que pasan se le obligara, a fuerza de preguntas, a responder qué eran; ¿no piensas que quedaría perplejo y que aquello que antes veía habría de parecerle más verdadero que lo que ahora se le muestra? (...) Y si se le obligara a mirar la luz misma del fuego, ¿no herirá ésta sus ojos? ¿No habrá de desviarlos para volverlos a las sombras, que pueden contemplar sin dolor? ¿No las juzgará más nítidas que los objetos que se les muestran? (...)*
- *Y en caso de que se lo arrancara por la fuerza de la caverna (...), haciéndolo subir por el áspero y escarpado sendero, y no se lo soltara hasta sacarlo a la luz del Sol, ¿no crees que lanzará quejas y gritos de cólera? Y al llegar a la luz, ¿podrán sus ojos deslumbrados distinguir uno siquiera de los objetos que nosotros llamamos verdaderos? (...)*
- *Si no me engaño (...), necesitará acostumbrarse para ver los objetos de la región superior. Lo que más fácilmente distinguirá serán las sombras, luego las imágenes de los hombres y de los demás objetos que se reflejan en las aguas y, por último, los objetos mismos; después, elevando sus miradas hacia la luz de los astros y de la luna, contemplará durante la noche las constelaciones y el firmamento más fácilmente que durante el día el Sol y el resplandor del Sol. (...)*
- *Por último, (...) podría fijar su vista en el Sol, y sería capaz de contemplarlo (...) tal cual es, y allí donde verdaderamente se encuentra. (...) Después de lo cual, reflexionando sobre el Sol, llegará a la conclusión de que éste produce las estaciones y los años, lo gobierna todo en el mundo visible y que (...) es la causa de cuanto veía en la caverna con sus compañeros de cautiverio. (...)*
- *Pues bien -continué- (...) el antro subterráneo es este mundo visible; el resplandor del fuego que lo ilumina es la luz del Sol; si en el cautivo que asciende a la región y la contempla, te figuras el alma que se eleva al mundo inteligible (...). En los últimos límites del mundo inteligible está la idea del Bien que, que se percibe con dificultad, pero que no podemos percibir sin llegar a la conclusión de que es la causa universal de cuanto existe de recto y de bueno; que en el mundo visible crea la luz y el astro que la dispensa; que en el mundo inteligible, engendra y procura*

la verdad y la inteligencia, que por lo tanto tenemos que tener los ojos fijos en ella para conducirnos sabiamente (...)" (Libro VII, 514a-517d.)

Podemos dividir la exposición platónica en cuatro tramos:

- a. descripción de la caverna
- b. liberación del prisionero
- c. regreso del prisionero
- d. interpretación.

a. Descripción de la caverna: Es una morada subterránea que tiene la entrada abierta a la luz exterior, cercanos al fondo de ella se encuentran algunos hombres que permanecen allí desde su niñez, encadenados de modo tal que no pueden moverse y sólo pueden mirar hacia el fondo de la caverna. Más arriba hay un fuego que brilla a espaldas de los prisioneros. Entre ellos y el fuego se levanta un muro y un camino que atraviesa lo ancho de la caverna. Por ese camino pasean ciertos personajes que portan toda clase de objetos que copian a los objetos propiamente dichos, por ejemplo: estatuillas de animales, por sobre el nivel del muro; de modo tal que la luz del fuego hace que sobre la pared del fondo se proyecten las sombras de esos objetos.

Esos personajes, en ocasiones, hablan entre sí, de modo que sus palabras rebotan sobre el fondo de la caverna por un fenómeno de eco.

Los prisioneros forzosamente habrán de considerar objetos reales a las sombras que se proyectan sobre el fondo, y les atribuirán a ellas los sonidos que escuchan mediante el eco. Y en ese lugar de la caverna, los prisioneros serán honrados y alabados por su capacidad para identificar las sombras errantes.

Esta sería nuestra natural condición cuando no hemos cultivado el conocimiento. Sócrates dirá que este extraño cuadro y estos extraños personajes son similares a nuestra condición y a nosotros mismos.

b. Liberación del prisionero: Se supone la liberación de un prisionero, tanto de sus cadenas como de su ignorancia. Si esto ocurriese, deslumbrado por la visión directa de la luz del fuego, quedaría momentáneamente cegado y sería incapaz de ver los objetos que proyectan sus sombras. Y si se le preguntase por aquello que sucede detrás del muro, se encontraría en dificultades para responder y consideraría como más verdaderas las sombras que antes veía y no lo que ahora se le muestra. Por último, si se lo forzara a mirar hacia la luz, le dolerían los ojos e intentaría volver a su anterior condición.

Supongamos ahora que lo obligamos a arrastrarse por el empinado y escarpado camino que conduce al exterior, donde habita la luz del sol. Nuevamente quedaría cegado y tendría que ambientarse gradualmente, contemplando en una primera etapa las cosas a través de los reflejos en las aguas, luego el cielo y los astros durante la noche para, por fin, poder mirar directamente al sol tal como él es. A partir de esto comprendería que el sol lo gobierna todo, es él el que produce las estaciones y los años, es, en última instancia, la causa de todas las cosas que había visto.

Y si recordase su antigua morada y el saber que había allí, se sentiría feliz del cambio y despreciaría los honores que en ella se prodigan.

c. Regreso del prisionero: Si ahora lo hacemos retornar a su antiguo lugar de la caverna, en un primer momento nuevamente se encontraría cegado (ahora por falta de luz) y se comportaría torpemente frente a sus anteriores compañeros que lo harían objeto de burlas sosteniendo que el ascenso es perjudicial y no vale la pena intentarlo.

d. Interpretación: La vida en la caverna y la luz del fuego corresponden respectivamente al mundo sensible y al sol que en él reina; el ascenso y la contemplación de los objetos exteriores a la caverna es el camino del alma hacia el mundo inteligible. El sol es en este sentido una representación de la Idea del Bien, que es causa de las cosas rectas y bellas en el mundo sensible, y de la verdad y el pensamiento necesario para obrar con sabiduría, en el mundo inteligible.

Respecto de la actitud del que ha llegado a contemplar la Idea del Bien, resulta lógico que desdeñe ocuparse de las cuestiones humanas y los honores que ese mundo distribuye. Su torpeza para manejarse en el mundo sensible se debe a la falta de fundamento que en él existe considerado en sí mismo, por lo que cuestiones tales como la justicia, de la que allí se trata, resulte una sombra para quien ha visto la justicia en sí misma.

La educación no consiste en infundir conocimientos, sino en que el alma los descubra mediante un movimiento (el camino de ascenso) de sí misma. Pero no es suficiente con ascender, se debe retornar al mundo sensible porque aquellos que se quedan en la pura contemplación del Bien, al igual que los que nunca se han elevado hasta él, no están capacitados para hacerse cargo del gobierno de la *Polis*. Los más capaces deberán retornar, porque este proyecto de reordenamiento platónico: «no propone la felicidad de una clase de ciudadanos, con

exclusión de las otras, sino el bienestar de todos, uniéndolos por la persuasión y por la autoridad, y llevándolos a participar de las ventajas que cada cual puede aportar a la comunidad» (520 e).

Es justamente esta educación dirigida a los futuros gobernantes lo que hace que los filósofos constituidos en tales a partir del cumplimiento de todo ese profundo y extenso plan de formación, no posean argumentos para rehuir a sus responsabilidades. Por ello Platón propone dirigirse a ellos con estas palabras:

« Nosotros os hemos formado jefes y reyes (...) en interés de vosotros mismos y de los demás ciudadanos, y al daros una educación más perfecta y más compleja que la de los filósofos extranjeros, os hemos vuelto capaces de unir la filosofía a la política. Por tanto, debéis descender por turno a la morada de vuestros conciudadanos y acostumbrar vuestros ojos a las tinieblas que allí reinan; una vez que os hayáis familiarizado con la oscuridad, veréis en ella mil veces mejor que sus moradores y reconoceréis la naturaleza de cada imagen y el objeto que representa, porque habréis contemplado lo bello, lo justo y lo bueno en sí. De tal modo, la organización de la ciudad será para vosotros y para nosotros una realidad.» (520 c).

POLÍTICA

EL MODELO IDEAL DE POLIS

El hombre no es un individuo aislado sino que necesita de la comunidad política para vivir una vida plenamente humana. El problema de cómo organizar la comunidad, cual es la mejor constitución y quienes deben gobernar, es una constante en el pensamiento platónico. Hay referencias en casi todos sus textos pero es el tema central de *República*, *Político* y *Leyes*.

“En esta clase de ciudad, hay licencia para que cada cual haga lo que quiera, y donde existe esa licencia es evidente que cada cual puede elegir el género de vida que más le plazca.” (República 557 b).

“El grave resultado [de la democracia] es que hace a los ciudadanos tan suspicaces que a la menor apariencia de sujeción se indignan y se rebelan y

acaban por no tener en cuenta para nada las leyes escritas o no escritas.”
(*República* 563 d)

“Cuando se reúnen en asamblea los atenienses para encargar algún trabajo de arquitectura para la ciudad consultan a los arquitectos, cuando se trata de navíos llaman a los constructores de navíos y lo mismo ocurre cuando se trata de cosas de orden técnico. Pero cuando se trata de cosas de la ciudad dan su opinión tanto los carpinteros como los zapateros, los herreros como los arquitectos, los ricos como los pobres, los nobles como los plebeyos. Y nadie los reprime por no haber tenido jamás maestros en esos asuntos y pretenden igualmente dar consejo” (*Protágoras*, 319 b)⁷²

En *República* Platón propone un Modelo Ideal de Polis que contrapone a la democracia Ateniense de su época; considera que este gobierno es un ejemplo de organización injusta, caracterizada por el predominio del individualismo, la inestabilidad moral y jurídica y la falta de capacidad de los gobernantes.

El *individualismo* se refiere a la concepción del hombre como un ser individual sólo interesado en cumplir sus deseos. Este individualismo se basa en el fomento excesivo de la libertad de cada uno, lo que genera una conducta egoísta e irresponsable. Para Platón esa libertad es propia de los animales y no de los hombres, semejante a la libertad del pájaro cuando le abren la jaula y sale volando sin saber adonde. La libertad humana, en cambio, exige una meta, un objetivo, frente al cual cada uno debe hacerse responsable. Pretender que el hombre actúe sin fines y sin responsabilidad es negarle su capacidad racional y su posibilidad de perfección.

La concepción antropológica individualista da origen a la *inestabilidad moral y jurídica*, porque si lo bueno y lo malo se determinan por el deseo individual, no son posibles normas ni fines morales generales; y esta carencia de objetivos comunes que guíen las conductas, hará que la acción de los gobernantes esté sujeta al azar y al capricho y sea imposible diferenciar lo justo de lo injusto. Efectivamente, si no hay estabilidad de principios y en función de ellos de leyes, la marcha de la polis responderá a voluntades individuales y no al bien común, lo que generará hechos injustos, como la condena de Sócrates. El fin de la política, para Platón, es lograr una ciudad justa para todos y no sólo para algunos, y este objetivo no será viable si las leyes positivas (*nomos*) no son estables.

Estos errores para Platón son el resultado de la *incompetencia de los gobernantes*. La democracia del siglo V dio acceso a participar en la elaboración de las leyes y en las determinaciones de la justicia a todos los ciudadanos, sin limitación

⁷² Platón, *Protágoras*, Traductor C. García Gual, en *Diálogos*, Tomo I, Gredos, Barcelona, 1990.

de fortuna o educación, y Platón sostiene que aunque todos los ciudadanos formen parte de la Polis, no todos tienen la capacidad necesaria para dirigirla, porque gobernar, esto es, administrar justicia para todos, es la tarea más difícil. La acción de gobierno requiere conocimiento y compromiso pues de ella dependen las relaciones armónicas entre las distintas partes de la ciudad y la posibilidad de que cada hombre pueda desarrollar sus capacidades virtuosamente a fin de cumplir su función como ciudadano y ser feliz como persona.

“En tanto que los filósofos no reinen en las ciudades o en tanto que los que ahora se llaman reyes y soberanos no sean verdadera y seriamente filósofos, en tanto que la autoridad política y la filosofía no coincidan en el mismo sujeto, ... no habrán de cesar los males de las ciudades.” (Republica. 473 d)

“El recto gobierno debemos buscarlo en uno, en dos o en un número muy reducido de personas, en el caso en que se realice un gobierno recto Es recto por excelencia y el único régimen político que puede serlo, aquel en el cual sea posible descubrir que quienes gobiernan son en verdad dueños de una ciencia y no sólo pasan por serlo.” (Político 293 a)

Para conseguir un ordenamiento perfecto hace falta un principio organizador superior, similar al alma inteligente del mundo que organiza la materia o la razón humana que controla las pasiones y deseos. Consecuentemente, el Estado también necesita un gobernante intelectualmente superior capaz de administrar justicia para todos, para lo cual se requiere conocer y comprender el sentido de los conceptos vinculados con la organización de la polis. Por lo tanto el gobierno debe estar en manos de los más sabios, los que hayan accedido al mundo de las Ideas, o sea, de los filósofos.

Platón establece una relación doble entre ética y política, ya que el individuo más virtuoso debe gobernar para organizar un Estado que sea encarnación de la justicia, y será este Estado el que posibilitará que los ciudadanos sean virtuosos y felices. Si la organización de la Polis es corrupta, generará habitantes corruptos y fagocitará a los que se le opongan. El ejemplo de Sócrates, que dedicó su vida a mejorar a los hombres incitándolos a buscar la verdad y evitar el error y sin embargo fue condenado por la ciudad, lo llevó a afirmar que sin una buena organización política, la acción individual no alcanza a impedir la corrupción y la injusticia.

“Hay en el alma del individuo las mismas partes que en la ciudad y en igual número.” (República, 441 c)

“Es preciso dar a cada ciudadano la ocupación a la cual lo han destinado sus dotes naturales, a fin de que cada cual, aplicándose al trabajo que mejor le conviene, sea único y no múltiple y que de tal manera toda la ciudad resulte una sola ciudad unida y no muchas. ... Esta prescripción [es factible] por la educación de la niñez y de la adolescencia.” (*República*, 423 d)

Sobre la base de la primacía del conocimiento Platón propone en *República* un Modelo Ideal de Polis donde impera la justicia. El modelo que plantea no surge de un convenio ni de un pacto, sino que se basa en una división de funciones definidas según la capacidad natural de los ciudadanos; de este modo intenta armonizar el orden político con el orden social y éstos con el de la naturaleza porque supone que sólo será posible la unidad de principios y la estabilidad de normas, si hay acuerdo entre las leyes humanas y las leyes de la naturaleza.

Como la organización de una sociedad perfecta necesita responder a las características de aquellos que la integran (sean hormigas, abejas u hombres), diseña la sociedad de la *polis ideal* con relación a las tres partes del alma humana. Supone que cada una corresponde a una función de la ciudad, y que aplicando cada capacidad a la actividad adecuada, se desarrollarán de manera perfecta todas las tareas correspondientes a las necesidades sociales y políticas del Estado.

Si bien todos los hombres poseen las tres partes del alma, en algunos sobresale la capacidad racional, en otros la valentía y en los demás las pasiones, según haya sido el acercamiento logrado en la contemplación de las Ideas antes de encarnarse. Aquellos hombres en los que sobresalga la capacidad racional, cuya virtud es la sabiduría y la prudencia, deberán administrar justicia; los llama *Guardianes Perfectos* y su función será el *Gobierno*. Los ciudadanos en los que se destaque la valentía serán *soldados*, los encargados de rechazar a los enemigos externos y hacer cumplir las leyes dentro de la ciudad; los llama *Guardianes Auxiliares* y su función será la *Defensa*. Finalmente, aquellos en los que sobresalga el deseo material y sus preocupaciones provenientes de los apetitos sensibles se dirijan a las necesidades de la vida cotidiana, conformarán la clase de los *artesanos y campesinos* y su función será la *Producción*, con la que cubrirán las bases materiales de la vida social.

Platón niega que el gobierno deba pertenecer a familias específicas, ya que puede ocurrir que hijos de gobernantes sean absolutamente concupiscentes o que hijos de productores tengan una gran inteligencia. Enfatiza la necesidad de que los educadores determinen la capacidad de los ciudadanos a través de cuidadosos y continuos seguimientos de su conducta, porque si no se detectan las diferencias de

capacidad natural, los ciudadanos realizarán una tarea inadecuada y no serán felices ni virtuosos en sus funciones, impidiendo así el buen funcionamiento de la Polis. Por ejemplo, cuando se elige una carrera respondiendo al gusto de los otros o sólo a intereses económicos sin tener presente la propia aptitud, el ejercicio de la profesión será poco gratificante y mediocre. Pero para que la capacidad natural de cada hombre llegue a su perfección, debe ser desarrollada por la educación, porque éste es el único camino para acceder, no sólo al conocimiento, sino a la excelencia individual y política.

“En primer lugar ninguno [de los guardianes] tendrá nada que le pertenezca, excepto los objetos de primera necesidad; en segundo, ninguno tendrá casa o despensa donde no pueda entrar todo el que quiera. En cuanto a sus alimentos, recibirán de los demás ciudadanos aquellos que puedan necesitar guerreros y atletas, sobrios y valerosos, como recompensa de la defensa que les prestan, y en cantidad suficiente para un año, sin que nada les sobre ni les falte. Harán vida en común y sus comidas serán colectivas, como soldados en campaña.” (República 416 d, e)

“Las mujeres de nuestros guardianes serán comunes para todos ellos; ninguna cohabitará en particular con ninguno; los hijos serán también comunes y el padre no conocerá a su hijo ni el hijo a su padre. ... Llevarán a los hijos de los mejores a un establecimiento común y los confiarán a nodrizas que vivirán separadamente, en un barrio determinado de la ciudad.” (República 457 d y 460 c)

“También [deberán recibir la educación de los guardianes] las gobernantas, porque el gobierno incluye a las mujeres que la naturaleza haya dotado de las virtudes apropiadas.” (República, 540 c)

“Cada uno ama preferentemente aquello cuyo interés se confunde con el suyo, cuya felicidad o cuya desgracia considera como propias.” (República, 412 d)

“La ciudad es justa en virtud de que cada una de sus clases hace en ella lo que le es propio.” (República, 441 d.)

Platón analiza, en los Libros II a VII, la educación y estilo de vida necesarios para formar ciudadanos felices y gobernantes capaces. La formación de las dos primeras clases sociales, los guardianes que se ocuparán del gobierno y defensa de la Polis, deberá ser rigurosa y con controles constantes a fin de convertir a la conducta virtuosa en un hábito. Para posibilitar esta educación se los marginará de todo aquello que los conduzca a aceptar las opiniones como verdades, y de las situaciones que al exacerbar el deseo personal, los desvíen de su responsabilidad política.

Con el propósito de evitar que “*de ser protectores benévolos, se conviertan en tiranos salvajes*” (Rep. 416, b) establece un régimen de vida especial donde tanto hombres como mujeres (que también pueden devenir guardianas) llevarán una vida comunitaria similar a la de los cuarteles, en la cual las comidas y la cohabitación serán colectivas y regladas; no habrá matrimonios ni familia y la crianza de los niños estará a cargo de organismos especializados. El comunismo de mujeres, niños y bienes tiene por fin impedir que el interés privado de los guardianes interfiera en su dedicación exclusiva al bien de la polis. Platón consideró que este comunismo integral, donde nadie podía afirmar la propiedad de nada, era la garantía del buen funcionamiento de la Polis, ya que como ninguna persona resultaría para otra un extraño (cualquiera podía ser su hijo o su padre), se preservaría el amor por todos los ciudadanos. Además, para impedir la corrupción de las costumbres y el desvío del camino del conocimiento, juzgó necesario el control de las obras literarias y teatrales, permitiendo solamente aquellas que se apoyaran en la representación de lo verdadero y reflejasen la belleza y la virtud, y prohibiendo las que afirmasen el relativismo, caricaturizaran a los dioses, héroes o virtudes y se burlaran de los hombres sanos. Supone que esta educación formará guardianes que aspiren a la belleza y a la perfección y les impedirá aceptar como verdadero lo que es pura apariencia.⁷³

Los guardianes no poseerán dinero ni propiedades de modo que las necesidades de subsistencia - que deben ser frugales - serán provistas por la clase productora. La carencia de bienes intenta evitar la ambición personal y generar el convencimiento de que sólo promoviendo el bienestar general, asegurarán su propio bienestar. Platón sostiene que para lograr una buena acción de gobierno debe existir una total *separación* entre el poder político y el poder económico. Si ambos poderes se uniesen, sólo dos consecuencias serían posibles: o bien el que tenga el poder político pensará en sus intereses, olvidará la necesidad de ser sensato y altruista y utilizará el poder para su propio beneficio; o bien la clase productora, despreciando su ignorancia y guiándose por la ambición, comenzará a conspirar y actuar en contra del poder político para usurparlo, generando un estado de anarquía sin ley ni justicia.

La organización trazada provocará que las tres clases estén relacionadas entre sí y se necesiten mutuamente, ya que establecerá *relaciones de compromiso y responsabilidad*: el filósofo, que accede al conocimiento pero subvencionado por la

⁷³ El proyecto de polis y la educación de los guardianes contiene muchas normas autoritarias, como la necesidad de una rígida censura y la negación de cualquier actividad privada. Pretender la perfección del hombre o la sociedad siempre ha llevado al absolutismo porque trata de forzar y deformar la naturaleza humana. Para ampliar este tema consultar Popper K. (1945) *Sociedad abierta y sus enemigos*, Planeta, Buenos Aires, 1982 y J. E. Miguens, *Política sin Pueblo*, Emece, Buenos Aires, 1994.

clase productora, sentirá la necesidad de retornar al mundo cotidiano y devolver con un buen gobierno lo que ellos le han brindado; los soldados aceptarán la responsabilidad de defender tanto a quienes los han mantenido como a quienes los gobiernan; y a su vez los productores se harán cargo de cubrir todas las necesidades materiales porque necesitarán de la defensa y de un buen gobierno para no ser aniquilados por las propias ambiciones descontroladas.

La virtud específica de un estado perfecto es la *justicia*, y la misma sólo será factible cuando cada uno de esos tres estamentos cumpla su misión, sin interferir ni tratar de remplazar la de los otros. En cambio, si una de las tres clases pretende usurpar una función que no es la suya, surgirá la injusticia.

FORMAS DECADENTES DE GOBIERNO

“La ciudad cuyo plan hemos trazado sólo existe en nuestra exposición, pues no creo que haya otra semejante en ningún lugar del mundo. ... Pero tal vez haya un modelo de esa ciudad en el cielo para el que quiera contemplarlo y gobernarse de acuerdo con él.” (República 592 b)

“¿Es que a continuación no tenemos que pasar revista a los caracteres inferiores, empezando por el que vive sediento de victorias y de honras, que corresponde a la organización política establecida en Lacedemonia, siguiendo luego por el oligárquico y el democrático y terminando por el tiránico, para que después de averiguar cual es el más injusto, lo contraponamos al más justo, y la comparación de la justicia pura con la injusticia pura nos lleve a conocer el grado de felicidad o de desgracia que aporta cada una de ellas?” (República, 545 a)

“Después de la monarquía, podría mencionarse el dominio ejercido por unos pocos...la tercera forma es el gobierno de la muchedumbre que recibe el nombre de ‘democracia’... Creo que si tomamos nota de los caracteres que se dan entre ellas, sujeción forzada o aceptación voluntaria, pobreza o riqueza, legalidad o ausencia de leyes, y dividimos en dos a cada uno de los dos primeros regímenes, a la monarquía, en tanto da lugar a dos especies, podemos designarla con dos nombres: ‘tiranía’ y ‘reinado’...a la ciudad que se halla bajo el poder de unos pocos la llamamos, según el caso, ‘aristocracia’ u ‘oligarquía’. (Político 291 d, e).

Platón concede que la organización de la ciudad ideal propuesta es sólo un *modelo* teórico y no una forma de gobierno existente.⁷⁴ Suponer su factibilidad es desconocer el trasfondo irracional del hombre. Un Estado se forma de acuerdo a los individuos que lo componen y, si bien una correcta organización permitiría desarrollar las virtudes de los ciudadanos, no impediría que lo irracional resurja y siembre la división. Por tal motivo en el curso de la historia se encuentran distintas formas decadentes de gobierno de acuerdo al grado de predominio de lo irracional y material en el hombre y la sociedad.

El gobierno ideal que describe en *República* y se señala como modelo en *Político* y *Leyes* está basado en el gobierno de los mejores, entendido como el de los más sabios. Se trata de una *aristocracia intelectual*, que puede ser dirigida por uno o por varios magistrados. Pero desde el Estado Ideal, por descuido o por imposibilidad de control de los guardianes, pueden surgir personas ineptas para el gobierno que como magistrados dejarán de practicar y mantener la virtud. Este desvío generará cuatro formas decadentes de gobierno correspondientes a cuatro tipos de hombre o ciudadano.

LA TIMOCRACIA O GOBIERNO DEL HONOR

“Estudiaremos en primer término la forma de gobierno que se caracteriza por su ansia de honores y que llamaré, a falta de otro nombre, timocracia o timarquía.”
(545 b)

“Empezarán a despreocuparse de nosotros, a despecho de su oficio de guardianes, considerando en menos a la música y subordinándola a la gimnasia.... resultará una falta de regularidad y de armonía que siempre, donde quiera que aparece, engendra la guerra y el odio”. (546 d, 547 a).

“Tras muchas violencias y luchas, acuerdan en apropiarse y repartirse las tierras y las casas y continuar ocupándose de la guerra y la protección de aquellos a quienes antes trataban como a hombres libres y servían en calidad de amigos y

⁷⁴ En escritos posteriores Platón propone organizaciones políticas más accesibles. En *Político* limitará la función de los filósofos a la realización de las leyes descartando el comunismo familiar, y en *Leyes* el acento está puesto en la correcta elaboración, inmovilidad y riguroso cumplimiento de la ley.

sustentadores, y que ahora, después de esclavizarlos, pasan a la condición de servidores y colonos.” (547c)

La *timocracia* (545 b/ 550 b) se origina en el desequilibrio provocado por algunos guardianes auxiliares que priorizan los honores militares a la sabiduría. Entre los que gobiernan y el Ejército comienzan a surgir conflictos e incluso luchas hasta que acuerdan, para cancelar las discordias, entregar el gobierno a los militares, en quienes la capacidad mas desarrollada es el coraje y no la razón, y en los que el amor al poder estaba reprimido - hasta ese momento - por el temor a la ley y no por una verdadera vocación filosófica.

Los militares amantes del poder (timócratas) toman el gobierno desplazando a los filósofos y quebrando el orden que permite la justicia. El empobrecimiento del alma de estos guardianes va a buscar el equilibrio mediante la posesión de bienes: se apropian de la tierra y reducen a los otros ciudadanos a la categoría de siervos y trabajadores manuales. Aspiran al poder y desean distinguirse mediante la disciplina y conducta militar; exteriormente parecen llevar una vida sobria, pero guardan en sus casas los tesoros que les permitirán hacer gala, como los héroes tradicionales, de su honorabilidad; malgastan clandestinamente el dinero, que es fruto del trabajo ajeno, escondiéndose de la ley *“como esquivo un niño la mirada de sus padres, porque no fueron educados bajo un régimen de persuasión sino de fuerza.” (548c)*⁷⁵

Este primer estadio, que se asemeja al orden espartano, es considerado por Platón el menos decadente. En él se conservan algunos elementos de la aristocracia, como el respeto por la autoridad y la vida comunitaria, la necesidad de educación del cuerpo y la aversión a las tareas manuales⁷⁶ pero, como no siguen el gobierno de la razón sino el de la emoción, su empeño en la búsqueda del poder sólo busca mostrar su superioridad, entre otras cosas con la posesión de bienes. De esta forma los hombres que ansiaban los honores se vuelven amigos de la fortuna.

Platón explica como se forma el *timócrata*:

“Suele tener por padre a un hombre de bien que vive en una ciudad mal gobernada, y que rehuye los honores, las dignidades, los procesos, y todos los inconvenientes que trae consigo la actividad pública, resignándose a una condición humilde para no sufrir molestias. ... Oye a su madre lamentarse de que

⁷⁵ “Platón nos ofrece un retrato del timócrata, cuya permanente actualidad apenas hay necesidad de subrayar” J. Brun, Ob. Cit, p. 50.

⁷⁶ En la antigüedad el trabajo se evaluaba por principios sociales y éticos y no por la productividad: era considerado digno el trabajo intelectual porque demandaba el desarrollo de la capacidad específica del hombre, mientras que el trabajo manual que requería de la fuerza, y el comercio, que conllevaba la mentira y el engaño, eran indignos, propio de esclavos y no aptos para los ciudadanos nobles.

su marido no pertenece a la clase de los gobernantes y que a ella se la estima menos que a las demás mujeres porque él no se ocupa en enriquecerse ni sabe luchar y echar mano de la invectiva. ... Los servidores, creyendo dar una prueba de celo, le dicen al hijo de la casa cosas semejantes y exhortan a que se venga cuando sea mayor. ... cuando el joven sale de su casa escucha muchas voces que le hablan en el mismo sentido.” (549 d, e)

“Se siente arrastrado por fuerzas contrarias: por su padre que riega la parte razonadora de su alma, y por los extraños que exaltan la apasionada y colérica. Adopta un término medio entre esos partidos extremos, y confía el gobierno de sí mismo a la parte del alma donde reside la ambición y la cólera, volviéndose un hombre altanero y sediento de honores.” (550 a,b)

Como el futuro timócrata escuchó de joven que reprochaban a su padre, guardián de puestos secundarios, que no recibiera más distinciones ni se enriqueciera, acusándolo de falta de ambición y espíritu viril, vacila entre seguir el ejemplo de su progenitor o responder a las críticas y consejos de su entorno; finalmente, aunque no anula la razón, da mayor importancia a las emociones y resuelve recuperar el honor. Las pretensiones de gobernar del joven timócrata se sostendrán en sus trabajos guerreros y en su talento militar, por lo que abandonará los estudios teóricos y se dedicará a la gimnasia.⁷⁷ Pero el peso del deseo sin el estricto control de la razón, desarrollará el individualismo, la soberbia y la ambición.

La forma de vida de los timócratas incentivará el amor a la riqueza y a medida que envejecan se tornarán avaros y amantes de acumular bienes, constituyendo la transición a la segunda forma decadente de gobierno: la oligarquía.

LA OLIGARQUÍA, O GOBIERNO PARA POCOS

“La oligarquía es la forma de gobierno basada en el censo, en la que mandan los ricos y el pobre no participa en el poder. ... Aumenta en ellos el afán de enriquecerse, y mientras más valor asignan a la riqueza, menos estimable les parece la virtud. ¿O no es tal la diferencia entre la virtud y la riqueza que,

⁷⁷ Sobre la prioridad de la gimnasia ver Jaeger, W. (1933), *Paideia: los ideales de la cultura griega*, FCE., México 1967.

colocadas en los platillos de una balanza, el descenso de una hace subir a la otra?” (550 d, e)

“Establecen una ley que fija los límites de la organización oligárquica e imponen una cantidad determinada de riquezas, tanto mayor cuando la oligarquía es más poderosa y tanto menor cuanto es más débil, y prohíben el desempeño de los cargos públicos a todos aquellos cuya fortuna no ascienda al censo fijado..... Una ciudad semejante no es una ciudad sino forzosamente dos, una de pobres y otra de ricos, que habitan en el mismo territorio y conspiran sin cesar los unos contra los otros. ... En una ciudad donde veas mendigos, andarán ocultos ladrones, rateros, saqueadores de templos y delincuentes de toda especie.” (551 b, d, 552 d)

“Los guardianes deben impedir la riqueza y la pobreza, puesto que la primera engendra la ociosidad, la molicie y el afán de novedades, y la segunda, además de este afán de novedades, la vileza y el deseo de hacer el mal.” (422 a)

Un gobierno se considera oligárquico (550 c/ 555a) cuando las magistraturas sólo pueden ser ocupadas por los que poseen fortuna, puesto que la riqueza y no la capacidad permite el manejo del poder. Los más acaudalados desplazan al sabio y al honorable.

Los oligarcas reemplazan la ambición de honores del timócrata por la codicia y se tornan hombres avaros, ávidos solamente de riquezas. En sus almas reinará la pasión y tanto la razón como el coraje estarán al servicio de la búsqueda de fortuna. Toda la energía estará dirigida a este objetivo y despreciarán cualquier otra motivación, como el conocimiento, la ética o la belleza. De allí que no tengan reparos en aumentar su patrimonio por medios ilícitos, como apropiarse de los bienes de los huérfanos confiados a su custodia, aunque guardando siempre la forma de un negocio normal con apariencia de legalidad, no por escrúpulos éticos, sino por miedo a que el desprestigio les haga perder ganancias. Sobre la base del poder económico, y si es necesario utilizando la fuerza, quitarán el poder político a aquellos que no posean un determinado monto de fortuna. Los ciudadanos se contagiarán de esta admiración por la riqueza, compitiendo unos con otros por la acumulación de bienes y valorarán la avaricia y la ambición material, dejando de respetar el honor. Además, los jóvenes serán incentivados por los mismos oligarcas a gastar y dilapidar su patrimonio con la intención de que contraigan deudas, que luego serán cubiertas con préstamos usurarios que los llevarán a perder sus bienes y a vender a bajo precio sus posesiones. De este modo la riqueza se va concentrando en unos pocos mientras que aumentan los pobres. Y en este estado de cosas surgirán dos ciudades, la de los ricos

y la de los pobres, olvidando que la riqueza genera molicie y la pobreza ladrones y delincuentes de toda clase.

Transición del timócrata al oligarca:

“El joven ve que su padre, después de haber prodigado sus bienes, como estratega o en el desempeño de algún otro cargo importante, es arrastrado a los tribunales, condenado a muerte, al destierro, a la pérdida de sus derechos y de toda su fortuna. ... Cuando es despojado de su patrimonio, el temor lo lleva a echar abajo la ambición y el orgullo del trono y, humillado por la pobreza, decide rehacer su fortuna y poco a poco lo consigue a fuerza de trabajo. ... Sentará en el trono de su alma al elemento pasional o sea al espíritu de avaricia y de codicia... obligará (a la razón) a no buscar, a no examinar sino los medios de acrecentar su fortuna y a no admirar, a no rendir pleitesía sino a la riqueza y a los ricos, y a poner toda su gloria en la posesión de grandes bienes y en lo que puede contribuir a procurárselos.” (553 b-d)

El joven deviene oligarca porque en el gobierno timocrático, donde ya no imperaba la justicia, su padre pudo ser acusado y condenado injustamente, dejando a la familia sin fortuna. Humillado por la pobreza resuelve recuperar los bienes poniendo toda su capacidad, tanto racional como emocional, en encontrar los medios para lograrlo. Concibe a la riqueza como un valor en sí mismo, y la considera superior y excluyente con relación a cualquier otro deseo o virtud; consecuentemente, cifra el éxito y la realización personal en la acumulación de bienes sin considerar los medios sino tan sólo el resultado, y pasa de la ambición a la codicia.

La oligarquía generará en la joven generación la tercera forma decadente de gobierno: la democracia.

LA DEMOCRACIA, O GOBIERNO DE LOS POBRES

“Entre tanto los usureros [los oligarcas] hieren con su aguijón, es decir con su dinero, a todas las nuevas víctimas que se presentan, multiplicando los intereses de su capital y multiplicando en la ciudad, al mismo tiempo, a los zánganos y a los mendigos.” (555 e)

“La democracia se establece cuando los pobres, victoriosos de sus enemigos, asesinan a unos, destierran a otros y se dividen por igual, con quienes quedan, el gobierno y las magistraturas; muy a menudo los magistrados son designados por sorteo.” (557 a)

“El hombre es libre en esta clase de ciudad, se respira libertad de acción y de expresión.... Es una forma de gobierno encantadora, anárquica y pintoresca, que dispensa una especie de igualdad tanto entre los iguales como entre los desiguales” (557 b y 558 c)

“Es inevitable que [en la democracia] la anarquía se introduzca secretamente en los domicilios. ... el padre acostumbra a tratar a su hijo de igual a igual y hasta llega a temerle, y el hijo, a su vez, no respeta ni teme a sus padres porque quiere ser libre. ... Acaban por no tener en cuenta las leyes escritas o no escritas, a fin de que nadie pueda ejercer el menor dominio sobre ellos. ... Este es el principio tan hermoso y seductor del cual nace la tiranía.” (562 e y 573 d)

Los gobernantes oligarcas, inmersos en una creciente corrupción (en la que también forman a sus hijos), llevan una vida disoluta y pierden las virtudes morales y civiles tornándose hombres débiles, físicamente por la falta de gimnasia y espiritualmente por no desarrollar el intelecto. No prestan atención a que la mayoría de los hombres se encuentran en un estado de pobreza desesperante y que cuando se den cuenta de su vulnerabilidad, aprovecharán cualquier pretexto para rebelarse y apoderarse del gobierno. Finalmente, la debilidad en la que han caído los magistrados permite que los pobres se apoderen del poder, establezcan que todos los ciudadanos pueden participar en la política y que los cargos se provean por sorteo, independientemente de la preparación o dinero que posean, dando origen a la Democracia.⁷⁸ (555 b/ 561 e).

La Democracia es un gobierno que se caracteriza por sostener la igualdad de todos los ciudadanos y la libertad individual. Platón, como expuso en su propuesta de gobierno ideal, considera que los hombre no son iguales porque tienen distintas capacidades. De acuerdo a estas diferencias naturales están habilitados para determinadas funciones pero no para todas, y para ejercer la política específicamente se requiere sabiduría. Consecuentemente, la Democracia igualitaria que no exige conocimiento ni virtud para gobernar, que no respeta las diferencias y las jerarquías,

⁷⁸ La democracia a la que se refiere Platón corresponde a la existente en la Atenas que condenó a Sócrates, la democracia directa, donde todos participaban del poder sin considerar ninguna jerarquía. Esta visión aristocrática del gobierno de los mejores ha sido considerado tanto positiva como negativamente. Para ampliar este tema consultar *Introducción en Platón, República*, Traductor Eggers Land, C., Gredos, Madrid, 1998 y Popper, K., (1945) *La sociedad abierta y sus enemigos*, Ob. cit.

pondrá en crisis la autoridad y el orden en la política dando cabida a una inestabilidad jurídica que conducirá a la anarquía. Además, como en la Democracia participan todos, sabios e ignorantes, y las decisiones responden al asentimiento de la mayoría y no al conocimiento, los gobernantes buscarán el consentimiento apelando a las emociones y no a la razón y fácilmente se convertirán en demagogos.

Para Platón la libertad humana implica responsabilidad y metas y en este sentido es un bien; pero la libertad sin límites conduce a la anarquía y a la corrupción: los hijos pierden el respeto por sus padres que en lugar de ejercer la autoridad, les temen; los maestros temen y adulan a sus alumnos y éstos desprecian a sus maestros; los magistrados son criticados y temen a los ciudadanos. Desaparece toda disciplina y subordinación y no hay respeto por ninguna ley, ya sea escrita o impuesta por la tradición, dando cabida a la mayor enfermedad del hombre y de la sociedad que es el imperio de la irracionalidad. La libertad sin límites que lleva a la indiferencia hacia cualquier valor, provoca la anarquía y el desorden que llevarán a la tiranía.

Transición del oligarca al demócrata:

“Proscriben la templanza, ultrajándola con el calificativo de escasa virilidad, y expulsan la moderación y la prudencia en los gastos, considerándola rusticidad y avaricia.” (560 d)

“[El joven] pasa cada uno de sus días satisfaciendo el primer deseo que se le presenta; hoy se embriaga al son de la flauta, mañana sólo bebe agua; tan pronto se ejercita en el gimnasio, tan pronto se dedica al reposo sin preocuparse por nada; en ocasiones da la impresión de vivir entregado a la filosofía; a menudo participa en la política y entonces, encaramado en la tribuna dice y hace lo primero que se le pasa por la cabeza; a veces los hombres de guerra le inspiran envidia, y entonces se hace guerrero; otras veces los hombre de negocios, y entonces se hace negociante. En suma, no hay orden ni sujeción en su conducta y sigue el caprichoso curso de esta vida que considera agradable, libre y dichosa.” (561 d)

El paso del oligarca al demócrata se da cuando el joven, criado en el afán de riquezas, es influenciado por quienes quieren lucrar con su fortuna, a disfrutar de todo tipo de placeres. Para ahuyentar la prudencia y dominar la razón y las emociones superiores (que le impedirían o censurarían ciertas conductas), fortalece la parte más baja del alma despreciando, incluso, el valor oligarca del ahorro: *“Siente aversión por la avaricia del padre y se entrega al desenfreno” (572 c)*. Es así como el joven, sin cultura ni principios rectores, se deja seducir por razonamientos falaces y establece una total

igualdad entre las inclinaciones buenas y malas. El hombre democrático se siente atraído por los placeres que no son ni naturales ni necesarios por los que anula la moderación en su conducta y rechaza el orden social que le impida lograrlos.

El desorden y la anarquía en la que deviene la democracia conducen a la cuarta y más temible forma de gobierno: la tiranía.

LA TIRANÍA

“Llamamos tiránico al arte de brindar cuidados cuando [el gobernante] recurre a la compulsión” (Político, 276 e).

“Todo exceso suele conducir al exceso contrario. ... De suerte que el exceso de libertad no puede, al parecer, sino convertirse en un exceso de servidumbre, tanto para el individuo como para la ciudad.” (564 a)

“El tirano, teniendo a la multitud perfectamente sumisa, no se abstiene de verter la sangre de hombres de su propia raza y, mediante acusaciones injustas, procedimiento caro a los de su especie, los arrastra ante los tribunales y mancha su conciencia haciéndoles quitar la vida y gustando él mismo, con lengua y boca impías, la sangre de sus parientes.” (565 e)

“Los tiranos cometen los más grandes e impíos pecados, a causa de su ilimitado poder.” (Gorgias 524 d)

“No cesa de provocar guerras para que el pueblo tenga necesidad de un jefe. Y también para que los ciudadanos, empobrecidos por los impuestos, se entreguen de lleno a ganar el sustento diario y conspiren menos contra él. ... Si hay en la ciudad riquezas sagradas, las gastará en ello, y mientras dure el dinero que produzca su venta, exigirá al pueblo contribuciones menores. Y cuando se haya agotado el dinero, el pueblo, que engendró al tirano, alimentará al tirano y a su compañía.” (567 a y 568 d)

En la democracia Platón supone tres tipos de hombres, los demagogos que adulan a la masa, los ricos que sostienen a los demagogos, y los que viven del trabajo de sus manos, o sea el pueblo, que participa de las asambleas pero que envidia a los ricos y es manejable por los demagogos. Para obtener la aprobación del pueblo los demagogos confiscarán los bienes de los acaudalados y les repartirán una

parte, quedándose ellos con la mayoría; sin embargo, la previsible resistencia de los desposeídos, generará disturbios que pueden llegar a una revolución. Habitualmente aparece un individuo con especial energía y mucha ambición, que se presentará como defensor de los derechos del pueblo y restaurador del orden. Este caudillo los halagará con promesas para que lo ayuden a obtener el gobierno, y el pueblo, para ser defendido y recobrar el orden civil, le entregará todo el poder. Al principio será cauto, liberará de deudas a los pobres o repartirá tierras, pero luego, cuando se afirme en el poder, lo ejercerá sin límites ni justicia y se convertirá en tirano (562 a / 580d).

Tirano es el gobernante que para mantener el poder recurre a la violencia, la censura, la persecución e incluso el asesinato de sus conciudadanos.

El tirano provocará guerras para mantenerse como caudillo y conductor y evitar, además, que el pueblo tenga tiempo para conspirar al obligarlo a duplicar el trabajo por el inevitable incremento de las cargas impositivas. Perseguirá, desterrará o matará a aquellos que no opinen como él, establecerá sistemas de delación y una gran censura. Para eludir el ataque de sus enemigos deberá tener una guardia personal conformada por los ciudadanos más ruines que pagará con los fondos del Estado. Y para aumentar su gloria hará escribir, por poetas contratados, elogios sobre sí mismo y sobre su gobierno.

Formación del tirano:

“Hay en cada uno de nosotros, hasta en los que nos parecen más moderados, una especie de deseos terribles, salvajes y sin freno, que se hacen evidentes en los sueños. ... Será en la vigilia lo que antes era algunas veces en sueños y no se detendrá ante el horror de ningún crimen, de ningún alimento impuro, de ninguna acción nefasta.” (572 b y 575 a)

“Cuando los demás deseos, cargados de perfumes, flores, vinos y de todos los placeres licenciosos que suelen acompañarlos, lo alimentan y hacen crecer hasta el máximo y por último lo arman con el aguijón de la ambición, entonces este caudillo llega a los extremos más desenfrenados, y si encuentra opiniones y deseos tenidos por buenos y que conservan un resto de pudor, los extermina y arroja fuera de su alma hasta purgarla de toda sensatez y colmarla de un furor desconocido.” (573 a, b)

“De suerte que pasan su vida sin ser amigos de nadie, ya déspotas de unos, ya esclavos de otros, porque la naturaleza tiránica no gusta jamás de la verdadera libertad ni de la verdadera amistad.” (576 a)

“El verdadero tirano es en realidad un verdadero esclavo, sometido a la peor de las servidumbres, pues tiene que adular a los hombres mas abyectos.” (579 d)

El hombre tiránico nacido y educado en la pura vida apetitiva y que ha gozado de la libertad sin límites pasa, en este proceso de decadencia humana, a adentrarse en el campo de los deseos instintivos más primarios, contrarios a cualquier ley, que también se encuentran en el alma humana. La pérdida absoluta del control racional habilita deseos ilegítimos que normalmente sólo aparecen en los sueños, como el placer por la crueldad.⁷⁹

La falta de orden racional lleva al tirano a ser tiranizado por sus pasiones dando cabida a las pulsiones más instintivas, y, como éstas son incontrolables, a cometer los peores crímenes: *“Puede emplear la violencia contra su padre y hasta golpearlo si no se le somete.” (574 c)*. Al encerrarse en su propio deseo de poder pierde la capacidad de vincularse con los demás fuera de las relaciones de dominación, y a sus conciudadanos solo los puede ver como sometidos o como enemigos, nunca como amigos, situación que genera una profunda desconfianza y un gran temor que le impide vivir en paz. El tirano esclaviza a los ciudadanos pero él es esclavo de sus pasiones.

Las cuatro formas de gobierno, fácilmente identificables en la historia, implican en todos los casos la imposibilidad de una política dirigida exclusivamente al bien común y al imperio de la justicia. No obstante, Platón muestra gradaciones en la factibilidad de impartir justicia y facilitar la virtud que se vinculan con el predominio de la irracionalidad y el egoísmo en el ciudadano, y el materialismo y la anarquía en la sociedad. La más injusta es la tiranía porque la absoluta irracionalidad destruye la armonía social e impide la felicidad de los ciudadanos hasta someter a ambos a la esclavitud.

En el Modelo Ideal de gobierno, en cambio, el filósofo sabe como administrar justicia y siente que tiene deberes con la sociedad que lo ha educado y formado, por lo que puede asumir la carga de gobernar para bien de todos y posibilitar la felicidad de los ciudadanos. Pero esta forma política es sólo teórica.⁸⁰

⁷⁹ Platón, anticipándose al psicoanálisis, sostiene que los elementos más profundos del inconsciente guían la forma tiránica de gobierno.

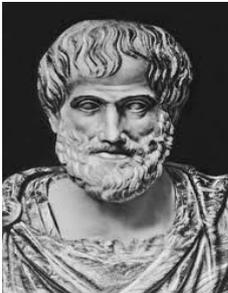
⁸⁰ Visite: **Webquest, Platón: política y verdad**, e investigue los temas sugeridos:

http://phpwebquest.org/wq25/webquest/soporte_horizantal_w.php?id_actividad=58535&id_pagina=1

CAPITULO V

ARISTÓTELES

PRELIMINARES



Aristóteles nació en el año 384 a. de C. en Estagira, poblado de Macedonia, polis situada en los confines del mundo griego y alejada de los centros culturales. Era hijo del médico de cabecera del rey Amintas II (padre de Filipo II y abuelo de Alejandro Magno), del que recibió la preocupación por las ciencias naturales y lo ligó a la familia real.

En el 367 o 366, viajó a Atenas e ingresó en la Academia en la que permaneció alrededor de 20 años, hasta la muerte de Platón. Aunque primeramente se adhirió a la doctrina del maestro, luego va a establecer su propio sistema que, si bien mantiene los principios fundamentales, explicita otra forma de concebir la realidad y el conocimiento.

Después de dejar la Academia y de breves estadías en Assos y Mitilene, viajó a Macedonia por un pedido del rey Filipo II para ocuparse de la formación de Alejandro que tenía catorce años, del cual fue preceptor.

En el 335 luego de la muerte de Filipo II y coincidiendo con los preparativos de la expedición de Alejandro a Oriente, regresa a Atenas y funda su propia escuela en un gimnasio próximo al templo de Apolo Licio, por lo que la nombra *Liceo*. Desarrolla en ella una intensa actividad teórica durante trece años; además instala una biblioteca e

impulsa el cultivo de las ciencias de la naturaleza. De la costumbre de los alumnos de discutir paseándose por los jardines nació la denominación “peripatéticos” (los que caminan alrededor) para referirse a los integrantes de la escuela.

Cuando muere Alejandro, en el año 323, aparece en Atenas una corriente fuertemente antimacedónica y como Aristóteles era sindicado simpatizante de la misma, teme que le inicien un proceso similar al de Anaxágoras y Sócrates, por lo cual huye a la ciudad natal de su madre, Calcidia, para que los atenienses no “*pecaran nuevamente contra la filosofía*”. Allí muere al año siguiente, el 322, a la edad de sesenta y tres años.

Según Diógenes Laercio sus obras alcanzaron a cuatrocientas; abarcaban desde la Metafísica y la Ética, la Política y la Lógica, hasta las que se refieren a las Ciencias Físicas y Naturales. Se pueden agrupar en cuatro tópicos:

- a. Los tratados de *Lógica* reunidos bajo el título de *Organon* (título que indica el carácter instrumental de la Lógica en el conjunto de la filosofía aristotélica).
- b. Las indagaciones sobre la *Filosofía Natural* en las que se investigan cuestiones referentes a la naturaleza del ente móvil. Nos encontramos aquí con la *Física*, *Del cielo*, *Del alma*, *De la generación y la corrupción*, etc.
- c. Los libros destinados a la *Filosofía Primera*, conocidos bajo el título no aristotélico de *Metafísica*.
- d. Los textos referidos a la *Filosofía Práctica*, que se ocupan del hacer humano como *Ética Nicomaquea* y *Política*. También se incluyen los tratados acerca de la filosofía productiva: *Retórica* y *Poética*.

LOS MODOS DE CONOCIMIENTO

“*Todos los hombres tienden por naturaleza al saber.*” (Met, A 980 a).⁸¹

“*Qué cosa sea la ciencia, queda claro por lo siguiente. Todos sostenemos que aquello que conocemos científicamente no puede ser de otra manera; en cambio el que exista, o no, lo que puede ser de otra manera escapa a nuestro conocimiento*”

⁸¹ Las citas de *Metafísica (Met.)*, corresponden a la traducción de García Yebra, Gredos, Madrid, 1970.

cuando está fuera de nuestra observación, Luego el objeto de conocimiento científico es por necesidad y, por lo tanto, eterno. . . Uno tiene conocimiento científico, cuando tiene una cierta convicción y le resultan conocidos los principios, pues si no tienen éstos mayor convicción que de la conclusión, tendrá una ciencia casual.” (EN,VI, 3, 1139b)⁸²

Para Aristóteles el modo de ser propio de los hombres es el deseo de saber y afirma que el conocimiento verdadero se alcanza a través de la razón porque sólo ella es capaz de captar las esencias inmutables y universales. En este sentido coincide con Platón, pero no comparte que tal conocimiento sólo sea posible accediendo a un mundo diferente al mundo sensible, que es el que quiere conocer el hombre. Suponer que la realidad se encuentra dividida en dos mundos y que haya que conocer el Mundo de las Ideas (perfecto e inmutable) para conocer el Mundo Sensible (imperfecto y cambiante), duplica innecesariamente las dificultades y presenta problemas. No se aclara, por ejemplo, cómo puede un mundo inmutable y perfecto ser causa de otro cambiante e imperfecto; tampoco está bien fundamentada la explicación de la relación entre los dos mundos porque el concepto de *participación*, al que apela Platón, es un término vago que no demarca con claridad las causas del cambio y variación del mundo sensible, y más bien resulta una metáfora que una explicación científica.⁸³ Al descartar el Mundo de las Ideas el único mundo real es el Mundo Sensible y, en consecuencia, habrá que encontrar la posibilidad de llegar a afirmaciones universales y necesarias desde allí, o sea, a partir de la experiencia.

Aristóteles afirma que si bien el objeto de la ciencia no puede ser otro que lo universal, no significa que lo universal deba existir separadamente de lo sensible. Se niega a creer que este mundo no sea plenamente real y supone que las Ideas no son entidades separadas sino determinaciones constitutivas de todas las cosas y, por lo tanto, immanentes a ellas. Considera que el mundo sensible es la manifestación de algo que tiene verdadera realidad y que puede ser penetrado por la inteligencia humana para descubrir su esencia (la cual no está en ninguno de sus elementos sino en la cosa misma), pero que este conocimiento debe *partir* de la experiencia. La tarea de la filosofía será, por lo tanto, la de justificar el saber científico a partir del mundo sensible, o sea, sobre la base del ente concreto. Esta forma de concebir el conocimiento se denomina *realismo aristotélico*, para distinguirlo del platónico.

“La sabiduría les proviene a todos del conocer. Vale decir, que los unos conocen la causa y los otros no. Los que han experimentado saben el qué de la cosa, pero no el

⁸² Las citas de *Ética Nicomaquea (EN)* corresponden a la traducción de Calvo Martínez, J. L., Alianza, Madrid, 2001.

⁸³ Las objeciones más importantes al Mundo de las Ideas se encuentran en el Libro XIII, § IV y V y en el Libro I, § VII. Cabe señalar que ya en el *Parménides* de Platón se exponen estas dificultades.

porqué; los otros, en cambio, conocen el porqué y la causa. . . Es decir son más sabios. ... en cuanto poseen la razón y conocen la causa. . . Por otra parte las sensaciones no creemos constituyan ninguna sabiduría a pesar de que sean ellas los conocimientos más adecuados de lo particular. Pero no nos dicen el porqué de ninguna cosa, como, por ejemplo, por qué es caliente el fuego, sino solamente que es caliente... Es evidente, entonces, que la sabiduría es ciencia de causas y de principios.” (Met., I, 1, 981-2)

La primera forma por la que tomamos contacto con los objetos como modo simple y elemental de captación es la sensación; ella es la base sobre la cual se generan las restantes formas del conocer. Los sentidos reciben lo sensible de los objetos, los perciben, pero sin inteligirlos, por ejemplo, reciben el verde del árbol, pero esto no permite saber por qué el árbol es verde. Es importante tener en cuenta que aquello que se está conociendo es lo que se encuentra en el objeto; tomando el ejemplo anterior, si tenemos la sensación de verde es porque el verde es una determinación propia de ese árbol.

Además de los sentidos, hay que destacar la importancia de la imaginación y la memoria. La memoria, mediante el recuerdo, guarda las sensaciones y la fusión de varias de ellas relacionadas entre sí, produce la *experiencia* como segundo grado de conocimiento. Este saber es particular y contingente, sólo *muestra* los entes, pero como no da explicaciones, no es aún conocimiento científico. Puede graficarse del siguiente modo:



“Lo universal es conocido por la razón; lo particular, por la sensibilidad.” (Fís., I, 6, 188)⁸⁴

“Decimos entonces: Ha sucedido, y es posible en cuanto se produce, pero no normalmente. De las otras cosas efectivamente, hay causas y poderes productores; de éstas no hay ninguna regla o poder determinado, pues, de lo que existe o sucede por accidente, también la causa es accidental. . . Es evidente, por eso, que no hay ciencia de lo contingente, pues toda ciencia es de lo que es siempre, o en la mayoría de los casos. De otra manera, en efecto, ¿cómo se podría aprenderla y enseñarla?. . .

⁸⁴ Las citas de *Física* corresponden a la traducción de Arnau Gras, H., en *Antología y comentarios de textos*, Alambra, Madrid, 1981.

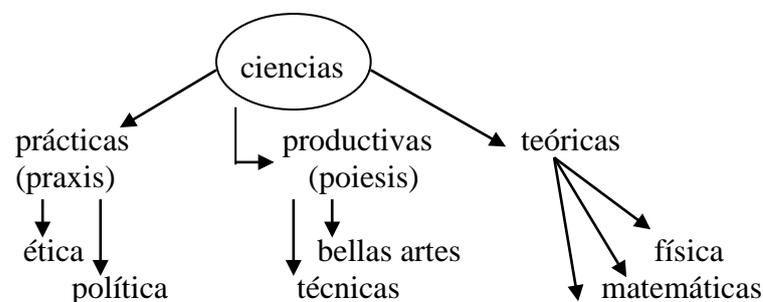
En cambio, el accidente, se encuentra más allá de estas condiciones.” (Met., XI, 8, 1064, y VI, 2, 1027).

El punto de partida del conocimiento está dado por la sensación: no hay nada en el intelecto que antes no haya pasado por los sentidos. Pero el conocimiento sensible es siempre particular y se requiere de la razón para captar las formas inteligibles, esto es, las esencias de las cosas; se llega a ellas cuando a partir de una multiplicidad de experiencias, se formula un juicio general o universal que identifica las propiedades comunes a todos los casos similares, o sea, la esencia, superando así lo particular. Estas nociones universales son las más difíciles de adquirir por ser las que se hallan más alejadas de la sensación. Conocer, entonces, consistirá en un acto mediante el cual se actualizan en nosotros las formas inteligibles (esencias) presentes en los objetos; ese conocimiento de lo universal pertenece a la *ciencia (episteme)*. Pero también es una tarea de la razón dar demostraciones necesarias. La explicación científica, al dar las razones que hacen que la verdad de una afirmación sea forzosa, permite el conocimiento necesario de las causas.⁸⁵ En el conocimiento científico, entonces, hay una jerarquía que comienza con el saber sensible y culmina con el más elevado y completo de los saberes: la Filosofía Primera.

Como el objeto de la ciencia, o conocimiento cierto, no es otro que lo universal y necesario, será sabio quien posea la ciencia de lo universal y pueda realizar demostraciones necesarias, pues conoce, en cierto modo, todas las nociones subordinadas.

CLASIFICACIÓN DE LAS CIENCIAS

Las ciencias se clasifican en productivas, prácticas y teóricas. Estos saberes se inscriben dentro del conocimiento cierto y se distinguen según su objeto.



⁸⁵ Para Aristóteles el instrumento del científico es el razonamiento *silogístico* que establece la necesidad de la conclusión a partir de sus premisas. Permite explicar con necesidad, porque presenta las causas que dan certeza a las afirmaciones.

Aquellas ciencias en las que el saber se dirige a la producción de un objeto útil o bello exterior al agente, son las *ciencias productivas*. Abarcan el saber técnico y las artes.

Las *ciencias prácticas* se centran sobre la acción o praxis. Estudian la conducta, el obrar humano y el saber conducirse con los demás. Comprenden la ética, la política y la educación.

Ambos grupos de ciencias se dirigen a lo contingente y, por lo tanto, sólo pueden alcanzar reglas generales, de modo que en este dominio sólo es posible un conocimiento probable.

“Pero las ciencias más perfectas son aquellas que conciernen más a los principios. . . Pero más susceptible todavía de enseñanza, es la ciencia que investiga las causas, pues enseña quién indica las causas de cada cosa. Y quien escoge el aprender y el saber por sí mismo, escogerá, sobre todo, la ciencia por excelencia, y tal es la ciencia de lo cognoscible por excelencia, o sea, de los principios y las causas, porque por su intermedio y por ellas, se aprenden las otras cosas, pero no ellas por las cosas subordinadas. Y la ciencia que hace conocer el fin de todo obrar —que es el bien en cada cosa y lo óptimo universalmente en toda la naturaleza— es la ciencia de principios por excelencia y que está por encima de toda otra subordinada.” (Met., I, 2, 982).

Aquel conocimiento en que el objeto es el saber mismo, el saber por el saber, corresponde a las *ciencias teoréticas*. Permiten un saber universal y necesario, por lo cual son ciencias en sentido estricto. Las ciencias teoréticas, se dividen en: Física, Matemática y Filosofía Primera o Teología.

“La física se ocupa de los seres no separados de la materia ni inmóviles; los objetos de las matemáticas son, en parte, inmóviles, pero no separados, sino en la materia; en cambio, la ciencia primera se ocupa de los seres separados e inmóviles al mismo tiempo. Es necesario que todas las causas sean eternas, pero por encima de todas, las inmóviles y separadas, porque son las causas de lo que aparece en las cosas divinas. De manera que habrá tres filosofías especulativas: las matemáticas, la física y la teología.” (Met., VI, 1, 1026).

La Física o Filosofía Natural, trata de los entes dotados de materia y que tienen en sí un principio de movimiento. Se debe aclarar que esta ciencia no coincide

plenamente con lo que actualmente se entiende por Física, porque engloba todos los fenómenos naturales.

Las Matemáticas tratan de los seres inmutables pero que no existen separados de la materia (las figuras geométricas y los números son inmutables por esencia, pero no se encuentran separados de las cosas que figuran o numeran).

“Hay una ciencia que estudia el ser en tanto ser y las condiciones que le son intrínsecas por sí mismo. Ella no se identifica con ninguna de las que tienen un objeto particular, porque ninguna de las otras considera al ser en cuanto ser de manera universal, sino que recortando una cierta parte, consideran de ésta los accidentes, como por ejemplo, entre las otras ciencias, las matemáticas.” (Met, IV, 1, 1003).

“Todos son coincidentes en opinar que el sabio debe saberlo todo en cierto modo, y especialmente las cosas más difíciles; y que es el que está en condición de enseñar a los otros; que su ciencia tiene valor por sí misma y es superior a toda ciencia práctica; y debe mandar a las otras. A eso llámese sabio. Ahora bien; la sabiduría entendida como la ciencia de los principios y de las causas, llena justamente estas condiciones. Ella sola es la ciencia libre, porque tiene un fin en sí misma y no apunta a ningún efecto exterior: su origen es la “admiración” que es el origen de la filosofía; porque nos admiramos de las cosas insólitas o sublimes; es decir, de aquellas cuya causa no sabemos o no abarcamos.” (Met. I, 2, 982)

Por último, la Filosofía Primera que se ocupa del ‘Ser en tanto ser’ o del ‘ente en tanto que ente’. Mientras que las otras ciencias tratan uno de los diversos aspectos del ente (extensión, movilidad, vida, inteligencia, etc), ésta se ocupa de todo lo que tiene Ser, o sea, del ente en su totalidad y de las determinaciones que le son propias como tal. Aristóteles la llamó Filosofía *Primera* porque su objeto es el Ser, el primero de nuestros conceptos, pero también *Teología*, porque su último objeto es Dios y la sustancia suprasensible.⁸⁶ El nombre de *Metafísica* con el que se la conoce, fue dado por Andrónico de Rodas en el siglo I cuando realizó la primera edición de sus obras.

La Filosofía Primera, entonces, investiga los presupuestos y primeros principios comunes a todas las ciencias así como los principios propios de las ciencias particulares.

Los rasgos predominantes son:

- 1) Universalidad, pues versa sobre la totalidad.

⁸⁶ “La Metafísica aristotélica es la ciencia que se ocupa de las realidades que se encuentran por encima de las físicas, de las realidades ‘trans-físicas’ y, como tal, se contrapone a la Física.” Reale, G., *Introducción a Aristóteles*, Herder, Barcelona, 1985, p. 43.

- 2) Necesidad, puesto que trata de aquello que es de un modo y no puede ser de otro.
- 3) Plenitud, porque se refiere a cosas inmortales e inmóviles.
- 4) Demostrativa, porque da las razones o principios de todo lo que es.

FILOSOFÍA TEORÉTICA

LAS CATEGORÍAS - SUSTANCIA Y ACCIDENTE

Cuando decimos que la Filosofía es la ciencia que se ocupa del ente en tanto ente, o del ser en tanto ser, ¿qué queremos decir con el término 'ente'? *Ente* significa lo que existe, aquello que posee o realiza el acto de ser, o sea, es lo que es.

Hay muchos entes particulares distintos entre sí, limitados y finitos, lo cual contradice la unidad del concepto de ente. Ahora bien, es evidente que lo que limita a los entes y los hace distintos entre sí y, por lo tanto, diversos, no puede ser el acto de existir, puesto que esto es precisamente lo que tienen en común: todos son entes, es decir, sujetos del acto de ser. En consecuencia, debe haber en cada ente particular, algo propio, algo suyo, que lo limita y distingue de los demás. ¿En qué se basa esta distinción? ¿Qué hace diferente al perro del hombre, si ambos existen?

Aristóteles buscará esta respuesta analizando el lenguaje, la forma de predicar o describir el mundo, y lo primero que señala es que el término *ser* tiene una pluralidad de sentidos.

“La palabra ‘ser’ se emplea en múltiples sentidos. . . pues, de una parte, significa la esencia y la existencia individual; de la otra, la calidad, la cantidad y cada uno de los otros atributos de especie semejante. Pero, aun empleando la palabra ‘ser’ en tantos significados, es evidente que la esencia es el ser primero entre todos éstos, como la que manifiesta la sustancia. En efecto, cuando queremos expresar una cualidad de un ser determinado, decimos, por ejemplo, bueno o malo, pero no de tres codos u hombre; y después, cuando queremos expresar la esencia, no decimos: blanco, o caliente o que tiene tres codos de altura, sino, por ejemplo, hombre o dios. Las otras determinaciones se llaman seres, porque ellas son las cantidades, o las cualidades o las afecciones o algo semejante, del ser así considerado... Ninguna de

ellas existe naturalmente de por sí ni puede separarse de la sustancia. . . Más bien parecen seres sólo porque hay sujeto determinado de ellas, y ésta es la sustancia o el individuo, que aparece en tal categoría: y, en efecto, sin él no puede decirse: bueno, o sentado (o algo semejante). Es claro entonces, que sólo por medio de aquello puede existir cada uno de éstos. De manera que la sustancia será el primer ser, y no cualquier ser, sino el ser simplemente. Luego, en muchos sentidos se dice el primero; sin embargo, la sustancia es primera entre todos por el concepto, por el conocimiento y por el tiempo. Ninguno de los otros predicamentos puede existir separadamente, sino únicamente ella. Y es primera por el concepto, porque es necesario que el concepto de sustancia sea inherente al de cada cosa. Y cuando sabemos qué es una cosa, sólo entonces, sobre todo, creemos saber cada cosa. . . más bien que cuando sabemos cuál, y cuánto y dónde, pues también de estas cosas conocemos cada una cuando sabemos qué es la cantidad o la cualidad, etc. Y por ello, antes, ahora y siempre, la investigación y el problema: "qué es el ser", equivale a esto: "qué es la sustancia". (Met., VII, 1,1028).

Las distintas formas de referirnos al Ser se pueden deducir mediante el análisis del lenguaje. Por ejemplo, si decimos: *El hombre es un animal racional, La casa es blanca, Sócrates está sentado*, en todos los casos el Ser es lo que unifica un predicado con un sujeto; el verbo 'ser' está uniendo algo que es sujeto y que tiene ser, a algo que también se supone que es (ser blanco, estar sentado, etc.). La primera diferencia entre los predicados es que algunos indican *lo que es cada cosa*, por lo que se denominan predicados *esenciales*, como *El hombre es un animal racional*; y otros señalan *cómo es*, es decir, las características descriptivas o predicados *accidentales*, por ejemplo, *La casa es blanca*. Los conceptos fundamentales de los modos de predicar, esenciales y accidentales, son llamados *categorías*.⁸⁷

Las *categorías* son, entonces, las distintas maneras en que el Ser se puede predicar de las cosas, o sea, los modos de ser que nos permiten describir y comprender la realidad. Aristóteles enuncia diez categorías: 1) *Sustancia* (οὐσία) para indicar existencia en sí, por ejemplo, hombre, caballo; 2) *cantidad*: de dos o de tres dedos; 3) *calidad*: blanco, gramático; 4) *relación*: doble, medio, mayor; 5) *donde o lugar*: en el Liceo, en la plaza; 6) *cuándo o tiempo*: ayer, el año pasado; 7) *situación o posición*: yace, está sentado; 8) *hábito o posesión*: está calzado, está armado; 9) *actividad o acción*: corta, quema; 10) *pasividad*: es cortado, es quemado. Las categorías resultan, así, como elementos y condiciones necesarias para la

⁸⁷ El término 'categoría' se sigue utilizando en la actualidad con el significado aristotélico de 'conceptos fundamentales', por ejemplo, las categorías de 'inconsciente' o 'superyo' con las que trabaja el psicólogo.

concebibilidad de lo real como real; si faltasen algunos de estos elementos, faltaría la realidad del ser concebido.

Las categorías, entonces, no son sólo modos de predicar sino, fundamentalmente, modos de ser. Las categorías tienen en Aristóteles un sentido netamente realista (de res que significa cosa) porque son los modos básicos del ser en las cosas.

“Sustancia significa: los cuerpos simples, como la tierra, el fuego, el aire y los semejantes a éstos y, en general, los cuerpos y sus compuestos, tanto animales como demonios, y las partes de esos cuerpos. Todos éstos se llaman sustancias porque no se predicán de un sujeto, sino que las otras cosas son predicados de ellas. En otro sentido, sustancia es la causa inmanente del ser de los entes que no se predicán de un sujeto, por ejemplo, el alma es causa inmanente de la existencia del animal. Son también las partes inmanentes de esos seres, las cosas que los determinan e indican su esto, cuya destrucción acarrearía la destrucción del todo.” (Mef., III, 1017 b)

De las categorías enunciadas podemos establecer dos modos fundamentales: los predicados que denotan algo que tiene existencia independiente o *en sí*, o sea, que existen por sí mismos, como ‘esto es un libro’, (sustancial), de los que dependen de la existencia de otro o *en otro*, (accidentales) como, ‘el libro es verde’, ya que el verde existe en un libro o en una blusa pero no por sí mismo.⁸⁸

Definimos entonces, a la *sustancia* o *ousía*, como “aquello que es siempre en sí y nunca en otro”. Sus características son:

- 1) Es individual y concreto y corresponde a la cosa sensible.
- 2) Es algo determinado y no en general.
- 3) Se mantiene como sustrato o soporte irreductible, idéntico y permanente, debajo de los accidentes.
- 4) Existe por sí mismo y no como cualidad.

“Se llama accidente lo que existe en algo y se le puede predicar con verdad, aunque no de modo necesario, ni frecuentemente. Por ejemplo, si al cavar un hoyo para una planta, se encuentra un tesoro; pues para el que cava un hoyo es un accidente encontrar el tesoro. Pues no se deriva con necesidad una cosa de la otra, ni es frecuente que encuentre un tesoro el que planta.” (Met. 1025 a)

⁸⁸ “Tales maneras (de nombrar al Ser) se reducen a dos fundamentales: el modo de ser “en sí” (*in se*) y el modo de ser “en otro” (*in alio*). El ser de esta mesa es *in se*, es decir ‘en sí’ o por sí mismo; se trata de un ser independiente. El color en cambio, o la cantidad, son modos de ser que sólo son en tanto están en otro ente, en tanto inhiere en él; el blanco es el blanco de la mesa, la cantidad – tres metros, por ejemplo – es, póngase por caso, la altura de un edificio. Y nunca nos encontramos con un color que exista de por sí; siempre será el azul del cielo, o de una tela, etc. La mesa, en cambio, tiene un ser en sí; es justamente un ente tal, en el cual puede aparecer el blanco, o el azul o los tres metros.” Carpio A. P., Ob cit. p. 118.

El *accidente* puede ser definido como “aquello que es siempre en otro y nunca en sí”. Los accidentes no son necesarios sino contingentes, por ejemplo, un papel tanto puede ser blanco como azul, sin que tal cualidad modifique su sustancia.

Desde luego que no se podría pensar una sustancia sin accidentes ni accidentes sin sustancia porque existe una profunda relación entre ambos:

1. La sustancia sin accidentes o los accidentes sin sustancia son impensables. La sustancia implica accidentes, pero estos no son algo exterior a la sustancia, así como tampoco ésta los tiene como un suplemento. Ambos son mutuamente necesarios, correspondiendo a la sustancia el papel de lo fundante y al accidente el de lo fundado. Por ejemplo, no se puede pensar una tela sin unirla a un color o la acción de caminar sin un sujeto que camine.
2. Desde el punto de vista de la jerarquía en el modo de conocer, la sustancia es anterior respecto del accidente, pues conocemos mejor una cosa cuando sabemos lo que ella es (o sea, la sustancia). Por ejemplo, las cualidades de alto o grueso cobran entidad si se aplican a una sustancia: hombre, pared, etc.
3. Desde el punto de vista del orden del conocimiento, el accidente es previo a la sustancia. Llegamos a la sustancia a través del accidente, esto es: la sustancia es sensible, (puede ser percibida), por los accidentes.

MATERIA Y FORMA

Si en el lenguaje, que nombra y describe los entes, encontramos predicados sustanciales y accidentales, deberíamos, también, encontrar en la realidad misma (el ente concreto), esta posibilidad.⁸⁹ Aristóteles sostiene que en cualquier ente se pueden diferenciar intelectualmente dos aspectos: materia y forma.

“La sustancia es, pues, el sujeto: desde un cierto punto de vista es materia (llamo materia a aquello que no es algo determinado en acto, sino solamente en potencia); y desde otro aspecto, es concepto y forma (en cuanto siendo algo determinado, se puede, mentalmente, considerarla separadamente); en tercer lugar, la resultante de

⁸⁹ “Las categorías primariamente intentan ser clasificaciones de la realidad, de las cosas a las que se refieren los términos, más que a los términos mismos, ... Aristóteles arribó a esta clasificación tomando en consideración los hechos lingüísticos, esto es, qué clase de cosas pueden nombrarse y qué tipo de preguntas pueden formularse acerca de algo, y esto es bastante natural, ya que presuponen que las diferenciaciones lógicas que estos datos sugieren reflejan y revelan las diferencias reales entre las cosas reales en la que está interesado.” Lloyd, G., *Aristóteles*, Prometeo, Buenos Aires, 2008, p. 93.

ambas, que sola tiene nacimiento y muerte, y es la única que existe separadamente en sí misma.” (Met., VIII, 1, 1042).

“Llamo materia a aquello que en sí mismo, no puede considerarse ni una cosa, ni una cantidad ni ninguna otra entre las determinaciones del ser. En efecto, existe algo de lo cual se predica cada una de ellas.” (Met., VII, 3, 1029).

“La materia, por sí misma, es incognoscible.” (Met., VII, 10, 1036).

“Se plantea naturalmente la dificultad de saber cuáles partes pertenecen a la forma y cuáles no, sino a la cosa concreta. Si esa dificultad no se dilucida, no será posible definir ninguna cosa, porque la definición lo es del universal y de la forma. Si, entonces, no se aclara qué tipo de partes son de índole material, y qué tipo no lo son, tampoco estará claro el enunciado de la cosa.

Respecto de cosas en que parece que la forma se agrega a materiales específicamente diferentes, como, por ejemplo, el círculo al bronce, a la piedra y a la madera, aparece evidentemente que en todas esas cosas ni el bronce ni la piedra forman parte de la sustancia del círculo, por el hecho de que éste puede separarse de aquellos. Por el contrario, respecto de cosas que no se ve que sean separables, nada impide que así ocurra, aun en el caso que se viera que todos los círculos fuesen de bronce, porque el bronce tampoco sería una parte de la forma, aunque es difícil eliminarlo con el pensamiento. Por ejemplo, la forma de hombre siempre aparece existiendo en la carne, en los huesos y en partes semejantes. ¿Serían éstos partes de la forma y del enunciado, o no, sino de la materia?, aunque por el hecho de que la forma no se agregue a otros materiales nos vemos en la imposibilidad de efectuar la separación.” (Met., VII, 10, 1036a)

Todo ente concreto, denominado οὐσία o *sustancia primera*, está compuesto de *materia* y *forma*. Esta división en materia y forma no es una división sensible sino intelectual, porque en la realidad nos encontramos siempre con accidentes.

La *materia* (*hyle*) es el contenido de una cosa.⁹⁰ La materia es *aquello* que compone una cosa, o sea, ‘de qué está hecha’ o ‘de qué está constituida’; su característica esencial es ser indeterminada, amorfa, receptiva, pasiva, potencial de una cosa. En este sentido la materia es el elemento de posibilidad que hay en las cosas.

La *forma* (*morphe* o *eidos*) es lo que determina a la materia, es la que hace que una cosa sea lo que es (madera, mesa, mármol, estatua, etc). La *forma* es la respuesta a ‘qué es esto’ porque nos dice lo que es; es semejante a la Idea platónica

⁹⁰ Lo que Aristóteles denomina ‘materia’ se diferencia del uso actual que la contrapone a ‘espíritu’. Se refiere al contenido, que puede ser tanto material como inmaterial; por ejemplo, la ‘materia’ de los razonamientos es el pensamiento.

y, por lo tanto, equivalente a 'esencia' porque determina que una cosa sea lo que es y no otra cosa.⁹¹ La *forma* configura la materia, le da forma, para que sea algo más especificado. Por eso es que, mientras la materia es el principio indeterminado de la sustancia, la forma es el principio determinante. Por ejemplo, la forma de una silla es 'ser silla' y no un hombre o un sombrero, y su materia puede ser madera o hierro, o sea, de lo que 'está hecha'. Cabe señalar que cuando decimos que la materia con la que está construida una silla es la madera, esta "materia" es una materia relativa, la madera es *materia* con relación a esa silla, pero si decimos 'esto es madera' y así la diferenciamos del hierro, nos referimos a la forma de ese elemento. La materia en un sentido absoluto sin forma alguna (lo que suele llamarse también "materia prima"), no existe por sí misma en la realidad ni puede ser nombrada.

"Para reconocer en la interposición de la Tierra la causa del eclipse lunar, no basta la percepción sensible. Se necesita de reiteradas observaciones por medio de las cuales se trate de alcanzar lo Universal." (Anal.post., I, 31,38)⁹²

Para Aristóteles se conoce algo cuando se capta la forma, y esto no es resultado de los sentidos sino del intelecto. Es el pensamiento el que a través de repetidas observaciones de casos singulares puede abstraer o inferir lo universal, es decir, la capacidad de captar ese núcleo esencial y universal que es la forma o idea residente en las cosas, corresponde a la inteligencia. Por ejemplo, de la diversidad de percepciones de distintos perros singulares, el pensamiento puede inferir aquello que es común a todos, así como lo que los diferencia de otras especies. El proceso inductivo parte de la percepción sensible pero no se reduce a ella porque es la razón la que abstrae las propiedades esenciales del ente. La inducción es el paso que suministra los conceptos universales a la ciencia demostrativa, la cual buscará determinar las relaciones causales necesarias.

El concepto puede ser el predicado esencial que enuncia la *forma* de un ente que existe, el cual siempre es particular: *este perro, este hombre*; pero también permite clasificar conjuntos que comparten la misma forma, por ejemplo, el concepto de perro, se aplica al conjunto de los perros. Estos conceptos que corresponden a un conjunto de sustancias se denominan *sustancias o ouúsias segundas*. Las *sustancias o ouúsias segundas* no tienen existencia real (como la primera) porque son el resultado de una clasificación mental, o sea, sólo ideas, pero tienen importancia teórica pues permiten ordenar la realidad en *géneros* y *especies*, por ejemplo, el género de los seres vivos está compuesto por las especies vegetal, animal y humana.

⁹¹ "La forma es la esencia o la verdadera naturaleza de una cosa, y la plena posesión de la forma equivale a la ejecución perfecta de la función." Guthrie, W., Ob. Cit., p.150.

⁹² Las citas de *Analíticos* corresponden a la traducción de Arnau Gras, H., en *Antología y comentarios de textos*, Ob. Cit.

EL PROBLEMA DEL CAMBIO – ACTO Y POTENCIA

Aristóteles va a dar una interpretación del cambio diferente a la que habían planteado los presocráticos. Para Heráclito la realidad era devenir y la comparaba con un río en constante fluir. Parménides entendía el cambio como el paso del 'ser' al 'no ser', o sea, la nada, por lo cual negó el movimiento al considerarlo contradictorio. Más tarde Platón estimó mera apariencia al Mundo Sensible porque las cosas son y no son al mismo tiempo, por lo que subsumió el tema del cambio en este mundo y atribuyó la permanencia al Mundo de los Ideas. Aristóteles, que supone que el Mundo Sensible coincide con el Inteligible, va a resolver el problema del cambio introduciendo dos conceptos, *potencia* y *acto*, a fin de explicarlo como el pasaje del 'ser en potencia' al 'ser en acto' en lugar del paso del 'ser' al 'no ser'.

“‘Acto’ es la existencia plena de la cosa y no del modo en que decimos que está ‘en potencia’. Decimos, por ejemplo, que Hermes está en potencia en la madera, o la semilínea en la línea entera, porque se la podría extraer de ésta; y también llamamos ‘sabio’ en potencia al que, si bien no se encuentra en actitud teórica, tiene sin embargo capacidad teórica. La otra manera de existir es existir en acto. Lo que nos proponemos expresar se puede aclarar por inducción echando mano a casos particulares, pues no es necesario esforzarse en definir todo, sino en captar las estructuras análogas: en la misma relación que el que construye está con el que tiene la capacidad de construir, lo está el despierto con el dormido, y el que ve con el que tiene los ojos cerrados pero que tiene vista, y lo separado de la materia con la materia, y el producto terminado con el material en bruto. El primer término de esta diferencia caracteriza la actividad, el otro la potencia.” (Met: 1048 a y b)

La *potencia* (*dýnamis*) es la materia considerada en sus posibilidades de cambio; el *acto* (*energúeia*), es la forma realizada, 'actual'. *Actual* para Aristóteles significa 'real' mientras que la *potencia* se refiere a lo posible, a lo que puede ser y por lo tanto aún no es. Hay cosas que están en potencia de ser otras, por ejemplo, la semilla está en acto como semilla, pero está potencialmente en condiciones de ser árbol. Aquello que es posible que sea, pero que no es ahora, es el 'ser en potencia' o 'como potencia'; en cambio, lo que es ahora, lo que se encuentra realizando su posibilidad,

es 'en acto'. La *potencia* supone una privación respecto de una perfección a alcanzar, por lo tanto, es principio de limitación y multiplicación.⁹³

Los conceptos de *potencia* y *acto* en tanto explican la inestabilidad de la materia y la forma, tal como la percibimos en el mundo sensible, son también modos del Ser. Existe una relación entre materia y forma, acto y potencia. La forma es el principio actual. Hace que la materia esté en acto. La materia antes de recibir la forma está en potencia, o sea, como una posibilidad aun no realizada. Así podemos definir al *acto* como 'ser' y a la *potencia* como la 'capacidad de ser'. De este modo, Aristóteles introduce entre la nada absoluta y el Ser en el sentido pleno un ser intermedio: el 'ser en potencia', que puede desplegarlo y perfeccionarlo, pero donde la sustancia, la forma, permanece. Por caso, el niño cuando se convierte en hombre, no pierde su forma sino que actualiza lo que ya estaba como posibilidad desde el nacimiento, y en este sentido la perfecciona. Esta concepción del cambio le otorga una mayor riqueza a lo que es, porque el todo del ser es mucho más que lo que el ser es ahora en tanto acto.

“Ahora bien, el movimiento no existe fuera de las cosas, pues todo lo que cambia, o bien cambia en el orden de la sustancia, o en el de la entidad, o en el de la cualidad o en el lugar. Y no es posible tomar algo que sea común a estas categorías, como decimos, una cantidad, una cualidad o cualquier predicable.” (Fis., III, 1)

El cambio o movimiento no es una abstracción ya que no existe fuera de los seres naturales. Puede ser de dos tipos: sustancial y accidental: el cambio sustancial es aquel en el cual la sustancia deja de ser lo que era y pasa a ser otra cosa (la madera al quemarse se convierte en ceniza). Aquí lo que se modifica es la forma y lo que permanece es la materia. A éste tipo de cambio se lo denomina *generación* o *corrupción*. El cambio accidental corresponde a las modificaciones de una sustancia, (la semilla de rosa se convierte en rosal) donde lo que permanece es la sustancia y lo que se modifica son los accidentes. Podemos distinguir tres tipos de cambios accidentales: a) el cambio cuantitativo, que corresponde al aumento o disminución, por ejemplo, el crecimiento de un niño; b) el cambio cualitativo, referido a alteraciones como la modificación de los colores, y c) el cambio de lugar, como el desplazamiento o movimiento.

LAS CAUSAS

⁹³ “La naturaleza de las cosas consiste en una tendencia innata o capacidad para cambiar o desarrollarse en una dirección determinada, y por eso se llama (a la potencia) también *dynamis*.” Guthrie, W., Ob.Cit., p.151

“El grado sumo del saber es contemplar el porqué. ... Creemos saber enteramente una cosa... cuando creemos conocer la causa por la cual la cosa es, (y conocer) que ésta es precisamente la causa de ella y que no hay ninguna posibilidad de que sea de otra manera.” (Anal, post., I, 14, 79 y I, 2, 71)

“*Causa se dice en cuatro sentidos. Uno de ellos es que decimos causa a la sustancia (segunda) y la esencia (pues el porqué [de una cosa] en última instancia se reduce al concepto, y el porqué primero es causa y fundamento. ... En otro sentido la causa es la materia y el sustrato. En un tercer sentido, es el principio de donde proviene el movimiento. Y en un cuarto sentido, la causa opuesta a ésta, a saber, la causa final o el bien (pues el bien es el fin de toda generación y movimiento).*” (Met., I, 3, 983 a)

Aristóteles interpreta todo ente natural como el resultado de un proceso de *Formación*. ‘Formación’ significa aquí: *el conjunto de operaciones por las cuales una materia recibe una forma*. En este proceso intervienen cuatro causas o agentes: lo que distingue y constituye esencialmente a cada ente natural es la *Forma*; *Materia* es aquello relativamente amorfo sobre el cual un *Agente Formador* o *Eficiente* trabaja, con la *Finalidad* de hacer de ello un ente determinado. Ningún proceso de formación sería ni siquiera comenzado, si no tuviera una finalidad: el ente es formado *para* que pueda ejercer los actos que le son propios, por ejemplo, el hombre es engendrado *para* vivir en la comunidad del Estado y ejercer ahí las funciones que el Estado le asigna.

Esas cuatro causas: *forma, materia, agente formador o eficiente y finalidad*, son para Aristóteles indispensables para la inteligibilidad de un proceso de formación porque son los factores o condiciones necesarias que hacen posible el cambio o movimiento y explican la naturaleza y el sentido de cualquier ente. Son condiciones necesarias para su posibilidad porque sin la existencia de las cuatro causas el ente no existiría; explican la naturaleza y el sentido porque sólo es posible dar cuenta de la esencia y la función de un ente determinado, si se distinguen las causas que lo constituyen.

Todo cambio o movimiento obedece a las cuatro causas. Las dos primeras son causas intrínsecas pues no se distinguen del efecto como algo totalmente distinto. Las restantes son causas extrínsecas. Para aclarar su definición se tomará como ejemplo la formación de una estatua del dios Mercurio:

- a) *Causa material*: es aquello a partir de lo cual un ente puede llegar a ser lo que es, aquello de lo cual y en lo cual se hace. En el caso de la estatua sería el mármol, que es un sustrato capaz de recibir la forma de estatua.
- b) *Causa formal*: es aquello que hace que la cosa sea lo que es, aquello por lo cual es intrínsecamente lo que es y que es aquello conforme a lo cual se hace. Sería el modelo del dios Mercurio presente en la mente del escultor.
- c) *Causa eficiente*: precede al efecto y desencadena el proceso de formación; es la causa motora que produce propiamente el efecto, porque lo pone en acto y lo perfecciona. En el caso de la estatua sería el escultor que la talla.

La *causa eficiente* indica la necesidad de que exista un agente para que algo llegue a ser un determinado ente. Aclaremos que cuando se habla de 'agente' no se está hablando necesariamente de un sujeto conciente sino de aquello que provoca el efecto, por ejemplo, la lluvia es el agente que moja los campos. Todo cambio y toda concepción requiere de un agente: el carpintero para que exista una mesa o los padres para que exista un niño. En el último ejemplo, los padres son doblemente causa: por el acto que lo engendró (eficiente) y como modelo o ejemplo de la forma que ha nacido (causa formal extrínseca o causa ejemplar).

- d) *Causa final*: es el fin hacia el cual las cosas tienden, de modo que es posterior al efecto. Es aquello para lo cual algo es hecho, por caso, el deseo de obtener gloria o dinero que motivó al escultor.

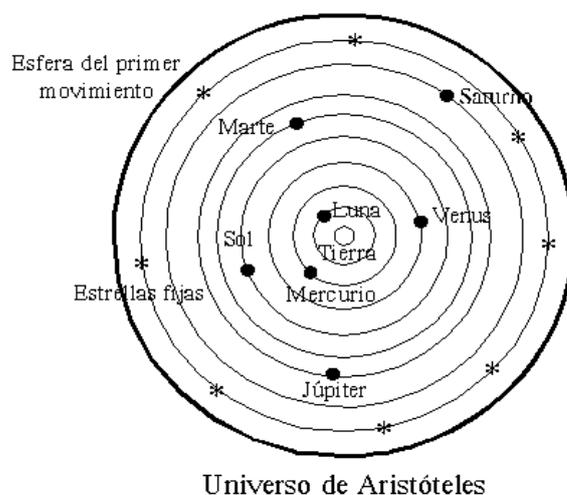
Tanto lo que el hombre realiza, como los procesos naturales, llevan implícita una determinada finalidad y ella es la que ordena el conjunto de cambios, por ejemplo, el fin de obtener un título profesional, no sólo provoca efectos (ir a clase, estudiar, etc) sino que también lleva a acomodar los tiempos y acciones en función de esta causa final; asimismo, en el crecimiento de un árbol la forma es el modelo que posibilita un desarrollo ordenando para alcanzar su plenitud como árbol, o sea que actúa como causa final.

Aristóteles supone que todo ser, todo organismo, proceso, o movimiento, tanto en el ámbito de la naturaleza como de las producciones humanas, se encuentra organizado y guiado por un fin. De este modo, toda la realidad tiene una dirección dada por los distintos fines particulares y éstos, a su vez, se articulan en función de un fin último que es su plena realización. Por ejemplo, en el hombre el fin del funcionamiento del aparato respiratorio es distribuir el oxígeno, del corazón la sangre o del estómago digerir, pero todos ellos se articulan y cobran sentido con el fin general del funcionamiento y desarrollo armonioso del cuerpo humano. Suponer que toda la

realidad se despliega hacia un *fin* propio que conlleva la posibilidad de plenitud o de perfección, corresponde a lo que se nomina 'concepción teleológica del universo'.⁹⁴

GRADOS DE SER

Aristóteles establece una graduación de seres que comienza por las sustancias naturales más elementales, hasta llegar a la más perfecta, el Primer Motor. De este ordenamiento expondremos la jerarquía de las sustancias naturales.⁹⁵



Las sustancias naturales pueden dividirse en dos géneros: entes inorgánicos y entes orgánicos o vivientes. En los inorgánicos se encuentran los cuatro elementos básicos (tierra, agua, aire, fuego) a partir de los cuales se forman los entes sin vida, como las piedras o la arena. Las sustancias que son capaces de autosustentación, de crecimiento y corrupción son las orgánicas, o sea los seres vivos, que se dividen en vegetales, animales y hombres.

“Digamos pues para comenzar todo este estudio, que el ser animado se diferencia del inanimado en que vive. Pero teniendo este término, vivir, muchos sentidos, para afirmar que un ser vive, nos basta que tenga en sí una sola de estas cosas; la inteligencia, la sensibilidad, el movimiento y reposos en el espacio, y también el

⁹⁴ *Teleología*, (del griego *telos*, 'fin'; *logos*, 'discurso'), corresponde a la ciencia o doctrina que trata de explicar el universo en términos de fines o causas finales. Se basa en la suposición de que el universo tiene una intención y un propósito.

⁹⁵ “La jerarquía viene establecida por la relación existente entre forma y materia, acto y potencia. Los seres en los que predomina el acto o forma son superiores a aquellos en los que predomina la materia. A su vez habrá gradaciones en el predominio tanto de la forma como de la materia.” Dri, R., *Filosofía política aristotélica*, en *La filosofía política clásica*, EUDEBA, Buenos Aires, 1999, p. 107.

movimiento que se refiere a la nutrición, al crecimiento y al descaecimiento.” (De An, II, 2, 413)⁹⁶

El ser animado difiere del inanimado en cuanto vive, y el principio por el cual un cuerpo natural posee vida es el alma; por lo tanto en los seres vivos el alma es acto y forma. El alma es causa del cuerpo viviente en tres sentidos: es causa como principio del movimiento, como fin y como sustancia de los cuerpos animados. Por eso el alma es el acto primero de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia.

El alma es el principio de las facultades como nutrición, apetito, sensibilidad, locomoción y pensamiento; en ciertos seres se hallan presentes todas las facultades, en otros algunas, y en algunos solamente una.

Existen tres tipos de almas según su función específica:

- El *alma vegetativa*, que cumple la función nutritiva. Es el primer grado de la vida, el más elemental e inferior que consiste en alimentarse, crecer y reproducirse. Los vegetales son los entes que sólo poseen este tipo de alma.
- El *alma sensitiva*, que cumple la función sensible. El segundo grado se encuentra en los animales, seres animados que no están dotados de razón. Lo propio de estos seres habrá de ser la percepción sensible y el deseo, o apetito sensible y la locomoción. La percepción sensible se produce cuando un objeto actualiza las potencias de percibir de un modo sensible, o sea, a través de los sentidos tradicionales.
- El *alma intelectual*, que cumple la función pensante. Es propia del hombre, en el cual, además de las funciones anteriores, encontramos la capacidad cognitiva racional y el apetito racional o voluntad. Su función por excelencia es el pensar; pero este acto no podría ser sin cuerpo.

De acuerdo a las afirmaciones precedentes, en los seres vivos encontramos tres tipos de almas, cada una con una función específica, donde cada grado es superior al anterior, aunque lo presupone e incluye. Así, el alma sensitiva, además de su función propia, incorpora la función del alma vegetativa, y el alma intelectual la de las dos anteriores. Pero esta incorporación no debe ser entendida como una sumatoria, las funciones que se incorporan lo hacen a una nueva unidad. Esto quiere decir que en el alma intelectual las funciones vegetativas y sensitivas son propias de ella, además de la función específica de la intelección, y no que conviven tres almas distintas o que el alma tiene tres partes.

⁹⁶ Las citas de, *Acerca del alma, (De Anima)*, corresponden a la traducción de P. Azcárate, Losada, Buenos Aires, 2004.

"Como en toda la naturaleza hay algo, que es la materia para cada género (y esto es lo que es todas aquellas cosas en potencia) y algo más que es causa y agente, en cuanto produce todas las cosas - como ocurre en el arte en relación con su materia - así es necesario que estas diferencias se hallen también en el alma. Y hay un intelecto de tal especie que se convierte en todas las cosas, y hay otro, que las produce todas, como su manera de obrar, a la manera de la luz: porque, en cierto modo, también la luz convierte en colores en acto a los colores que estaban en potencia. Y este intelecto es separado, impassible y sin mezcla, siendo todo en acto, por su esencia: porque siempre lo activo es más excelente que lo pasivo, y más el principio que la materia. . . Pero no está en acto de pensar ora sí, ora no. Solamente cuando está separado es lo que es, y solamente esta parte es inmortal y eterna. (Con sólo él) no recordamos, porque éste (intelecto activo) es impassible, y en cambio, el pasivo es mortal, y sin éste (intelecto activo) nada puede pensar." (De An., III, 5, 430)

El intelecto puede ser comparado con una tabla en la cual no hay nada escrito mientras está en potencia y no en acto. Así, como los objetos sensibles actualizan las potencias sensibles, los objetos inteligibles habrán de actualizar las potencias inteligibles. Para explicar el proceso que cumple el alma intelectual Aristóteles esbozó una doctrina según la cual existirían dos intelectos: el intelecto pasivo o paciente y el intelecto activo o agente.

El *intelecto agente* es caracterizado por Aristóteles como un intelecto sin mezcla e inmortal encargado de extraer, mediante un proceso de abstracción, las formas inteligibles que están en potencia en las sensaciones y en las imágenes. A partir de allí el *intelecto pasivo* habrá de recibir y conservar esas formas inteligibles para luego formular los juicios.

EL PRIMER MOTOR

Entre los seres vivos el hombre es el ente más completo, pero no explica la generación del movimiento ni el orden del mundo. Ahora bien, si cualquier cambio o movimiento requiere de la causalidad, el conjunto del universo también debe tener una causalidad que como él, debe ser eterna, y además perfecta, para operar como modelo en tanto causa final. Aristóteles supone que esta causalidad es necesaria y la denomina *Primer Motor* o *Dios*.

¿Por qué es necesaria? Si todo en el mundo sensible está compuesto por materia y forma, donde lo material siempre tiene un grado de posibilidad a actualizar, (actualización que requiere de una causa), para explicar el movimiento o bien suponemos una causalidad infinita, o bien una causa que lo produzca sin ser ella causada por nada. Si la causalidad fuese infinita significaría una sucesión de causas que no darían cuenta de la generación del movimiento; por lo tanto, sólo es posible explicar el movimiento si hay una causa que no sea causada por otra. La causa incausada es lógicamente necesaria.

La sustancia del Primer Motor, entonces, debe ser una sustancia distinta a las que vimos, una sustancia carente de materia, sin nada de potencialidad pasible de cambio, o sea, *acto puro*, pura forma inmóvil. Este 'acto puro' no puede ser otra cosa que *pensamiento puro*, esto es, la pura energía intelectual.

“Está claro que piensa lo más divino y lo más digno, y no cambia de objeto, pues el cambio sería hacia algo peor (pues mejor que él no hay nada), y cosa tal ya sería un movimiento e implicaría potencia,” (Met., XII, 9, 1074 b)

Si el Primer Motor es pensamiento puro, ¿cuál será su contenido? En tanto esta sustancia está en acto sin potencia alguna, el Primer Motor habrá de ser, entonces, sólo pensamiento. El dios aristotélico es la actividad pensante, *pensamiento del pensamiento*, que ni desea ni se ocupa de otra cosa que de sí mismo porque hacerlo por algo menos digno, como sería preocuparse por el mundo o por el hombre, implicaría perder su perfección.⁹⁷

El Primer Motor, sustancia inmóvil y eterna, indivisible e inextensa, pone en movimiento con su energía a todo lo que es, es decir, es el motor que actúa como causa eficiente generando el movimiento pero manteniéndose él mismo inmóvil. El Primer Motor habrá de ser la causa que explique, en última instancia, todo movimiento, pero él mismo es una *causa incausada* porque no requerirá una causa que lo explique.

En tanto cada cosa aspira a la más perfecta realización de su forma, el cosmos como totalidad requiere necesariamente de una finalidad perfecta a la cual debe ordenarse. El Primer Motor, al ser acto puro y, en consecuencia, totalmente realizado y perfecto, actúa también como causa final que ordena y da sentido a la realidad.

Aristóteles explica la posibilidad de la causalidad del Primer Motor mediante una analogía: así como el amado mueve a su amante hacia sí, sin necesitar él mismo

⁹⁷“El único objeto posible del eterno pensamiento de Dios es Dios mismo, el único ser pleno y perfecto. No hay manera de que pueda incluir en su pensamiento a las criaturas del mundo físico, sin abandonar el postulado inicial del que depende toda su naturaleza.” Guthrie, W., Ob. Cit. P.155. Como el dios aristotélico es impersonal, no crea al mundo y se despreocupa del acaecer humano, difiere del teológico.

moverse, así el Primer Motor mueve al todo hacia sí, siendo él mismo inmóvil. Esta afirmación ratifica el criterio teleológico de la filosofía aristotélica.

FILOSOFÍA PRÁCTICA



Las ciencias prácticas son las que buscan un saber para la acción, esto implica una cierta inmanencia del saber porque no se concretiza en la producción de un objeto cualquiera, sino que se refleja en la conducta de los hombres.

Rafael - La escuela de Atenas

La acción humana siempre se dirige hacia algo, hacia un fin que considera bueno, tanto en el plano individual (ética), como en el plano social (política), y en ambas puede haber aciertos, obrar bien, o errores, obrar mal.

En este tema encontramos una diferencia importante con respecto a la postura platónica porque la política se escinde en cierta medida de la metafísica pues ya no atraviesa la totalidad de la reflexión, ya no es el horizonte desde el cual se piensa y a partir del cual los problemas adquieren sentido. Por ello también la ética y la contemplación de la verdad adquieren un relieve particular.

Este cambio de enfoque podría relacionarse con el momento histórico ya que Aristóteles no sólo proviene de una polis situada en los límites del mundo bárbaro, sino que las polis en general han perdido su vitalidad y no aparecen como capaces de encuadrar en sí mismas las energías individuales. Además, en esta época comienzan a consolidarse los imperios y emergen corrientes de pensamiento que caracterizan al hombre como un 'ciudadano del mundo', un cosmopolita, y centran su investigación en obtener un principio de conducta que asegure la paz del alma mediante la indiferencia hacia las contingencias sociales, contribuyendo con la indiferencia y el aislamiento al sistema imperial. Sin embargo, la filosofía práctica aristotélica no se adhiere a esta postura y encontraremos, aunque no constituye el eje de toda su filosofía, a la *polis* como límite y marco del pensamiento práctico.

Para Aristóteles la práctica de las virtudes tiene uno de sus principales puntos de apoyo en la educación que el ciudadano recibe, pero no se refiere a la educación que resulta de lecciones teóricas porque entiende que lo que educa al hombre es el medio en el cual se desarrolla desde su infancia. Esa educación la brinda la *polis*. La educación debe tomar como parámetro moral a las leyes de la ciudad a fin de formar

ciudadanos capaces de desarrollar la virtud en consonancia con las normas de la polis. No obstante, aunque los principios políticos actúen como guía moral, la ética mantendrá esferas independientes.

ÉTICA

“Volvamos de nuevo al bien que buscamos, y preguntémonos cuál pueda ser. Porque el bien parece ser diferente según las diversas acciones y artes, pues no es el mismo en la medicina que en la estrategia, y del mismo modo en las demás artes. ¿Cuál será, por tanto, el bien de cada una? ¿No es claro que es aquello por cuya causa se pone en obra todo lo demás? Lo cual en la medicina es la salud; en la estrategia, la victoria; en la arquitectura, la casa; en otros menesteres otra cosa, y en cada acción y elección es en vista del fin por lo que todos ejecutan todo lo demás.

Puesto que los fines parecen ser múltiples, y que de entre ellos elegimos algunos por causa de otros, como la riqueza, las flautas, y en general los instrumentos, es por ello evidente que no todos los fines son fines finales; pero el bien supremo debe ser evidentemente algo final. Por tanto, si hay un solo fin final, éste será el bien que buscamos; y si muchos, el más final de entre ellos.

Lo que se persigue por sí mismo lo declaramos más final que lo que se busca para alcanzar otra cosa; y lo que jamás se desea con ulterior referencia, más final que todo lo que se desea al mismo tiempo por sí y por aquello; es decir, que lo absolutamente final declaramos ser aquello que es apetecible siempre por sí y jamás por otra cosa.

Tal nos parece ser, por encima de todo, la felicidad, pues esta la escogemos siempre por ella misma y nunca por otra cosa; mientras que el honor, el placer, la intelección y toda virtud las elegimos, desde luego, por ellas mismas –si ninguna ventaja resultase elegiríamos, no obstante, cada una de ellas – pero las elegimos también por causa de la felicidad, suponiendo que por medio de ellas seremos felices. Nadie, en cambio, escoge la felicidad por causa de aquellas cosas, ni, en general, por otra cosa. ... El bien humano es una actividad del alma conforme a la virtud, y si las virtudes son más de una, conforme a la mejor y la más completa.” (E N., 1097 a, b y 1098 a)

El fundamento de la ética consiste en la búsqueda de un principio común para dirigir las conductas, ya sea una regla previa o el fin que lo orienta. Aristóteles se pregunta cual es el fin práctico realizable por el hombre que dirige sus actos, teniendo

en cuenta que los hombres siempre obran ‘para algo’, con un objetivo que le da sentido al hacer. Reconoce que todos están de acuerdo en que ese fin último no es otro que la *vida buena* o *felicidad* (*eudaimonía*).

Para que este fin sea realmente un Bien debe dar cabida a la perfección humana más completa y no transgredir dos reglas: a) debe ser elegido por sí mismo, esto es, no ser medio para otro fin, b) debe ser suficiente por sí mismo, es decir, autárquico.

Si bien todos los hombres coinciden en que su obrar persigue la *felicidad* o *vida buena*, no coinciden en cómo poder encontrarla; para algunos es la búsqueda del placer, para otros de la riqueza, o también el deseo de gloria u honor. Aristóteles considera que la búsqueda de la felicidad en el placer corresponde al alma sensitiva, a la parte que compartimos con los animales y no a la función que nos distingue como humanos; además, no es un fin autárquico porque dependemos del objeto de placer, por caso, si el placer se centra en la comida o la bebida, estará sujeto a su obtención para disponer de ellos. Tampoco la búsqueda de la riqueza puede considerarse el Bien Supremo, porque el dinero no es un fin en sí mismo, sino un medio para obtener otras cosas; confundir un medio – que como tal carece de límites - con un fin, torna inalcanzable la felicidad. Finalmente, perseguirla a través de la gloria o los honores en la vida pública, también adolece de autarquía porque depende del cambiante aplauso de los demás.

“Si la función del hombre es la actividad del alma conforme a la razón, o no sin la razón, y si decimos que genéricamente es la misma la acción de ‘tal hombre’ y la de ‘tal hombre competente’ porque la superioridad debida a la excelencia se suma adicionalmente, entonces el bien humano es una actividad del alma conforme a la virtud, y, si las virtudes son más de una, conforme a la mejor y la mas completa.” (ÉN., 1098 a)

“[La vida contemplativa] es la actividad suprema, pues el intelecto lo es entre lo que hay en nosotros, y, entre los objetos del conocimiento, lo son aquellos con los que tiene relación el intelecto.” (EN., 1177 a)

Cada ser busca el bien en conformidad con su naturaleza. La determinación del fin está en el ejercicio de las actividades propias y específicas que hacen del hombre un hombre. Puesto que la naturaleza humana viene determinada por la actividad del alma racional, para obrar con rectitud deberá tener por condición cierta virtud o excelencia en el uso de la razón. En consecuencia, el fin que corresponde a su naturaleza más específica es el conocimiento, la *vida teórica* o *contemplativa*. Este fin, además de dar cabida a la mayor perfección del hombre, es autárquico porque depende sólo del pensamiento, y no es un medio para otra cosa porque la búsqueda de la verdad es un fin en sí misma.

Para Aristóteles la vida ideal, la que permite mayor felicidad, es la vida dedicada al conocimiento, o sea, la del sabio. Ella es fruto de la mejor actividad de la que somos capaces puesto que es el ejercicio de lo específico que hay en el hombre y acerca de los objetos más elevados. Además, es la que podemos realizar con mayor continuidad y que nos aporta mayor placer y estabilidad. Mientras que los otros fines se realizan en la praxis y, consecuentemente dependen de los otros hombres para su práctica, en la contemplación (*theoría*) no hay dependencia alguna: es autárquica. Cabe señalar que Aristóteles no propone, como Platón, una vida ascética dedicada exclusivamente al conocimiento, sino que entiende que el filósofo, por ser un ser social, requiere también de ciertos placeres, de dinero suficiente para solventar las necesidades cotidianas y de la aceptación de los demás.⁹⁸

La felicidad plena (*eudaimonía*) habrá de alcanzarse, pues, en la pura contemplación de lo eterno. Sin embargo, el sabio no es el único hombre feliz. La vida práctica, donde se relacionan las distintas funciones humanas, permite alcanzar una cierta felicidad que llamaríamos *felicidad humana*.

VIRTUDES INTELECTUALES Y MORALES

“Dado que la virtud es doble - una intelectual y otra moral - la intelectual toma su origen e incremento del aprendizaje en su mayor parte, por lo que necesita experiencia y tiempo; la moral, en cambio, se origina a partir de la costumbre, por lo que incluso de la costumbre ha tomado el nombre.” (E N., 1103 a)⁹⁹

La mayor felicidad, como ya se expuso, consiste en la realización plena de lo que corresponde a su naturaleza, o sea, al uso de la *razón teórica*, pero, como en el hombre también se encuentran los deseos y los apetitos que llevan al obrar, también deberá aplicar la razón a la acción, uso que denomina *razón práctica*. En ambos contextos se puede buscar la perfección, pero diferencia las virtudes propias de la vida teórica, que denomina intelectuales o *dianoéticas*, de las virtudes morales o *éticas* que son las referidas a la vida práctica.

Las virtudes intelectuales o *dianoéticas*, conciernen a la *razón teórica* y su fin es la sabiduría. La *sabiduría teórica* es la unión de la intuición y de la ciencia, y se orienta hacia los objetos más elevados, por lo tanto, es superior a la sabiduría práctica y a

⁹⁸ “Una de las virtudes consideradas en la *Ética* de Aristóteles es la *eutrapelia*, la capacidad que tienen ciertos hombres de abandonar la seriedad para divertirse sin excesos y volver con fuerzas renovadas al trabajo.” Ambrosini, C., *Del monstruo al estratega, Ética y juegos*, CCC Educando, Buenos Aires, 2007, p.38.

⁹⁹ La palabra *ética* proviene de *êthos* (costumbre)

sus objetos. Las virtudes propias del conocimiento permiten la sabiduría teórica, que produce distintas ciencias teóricas como metafísica, matemáticas, o filosofía natural.

El uso de la *razón práctica* da cabida a la sabiduría práctica. La *sabiduría práctica*, es el poder de ejercer una buena deliberación acerca de las *cosas buenas para nosotros*, es decir, sobre la manera de producir un estado general satisfactorio. Es una disposición verdadera que nos permite actuar con la ayuda de una regla en lo que atañe a las cosas buenas y malas para el hombre.

“La virtud moral es un estado electivo, que se encuentra en la condición media relativa a nosotros y determinada por una regla, esto es, por la regla mediante la cual el hombre de sabiduría práctica (prudente) la determinaría.” (EN., II, 1107 a)

Las *virtudes morales* o *éticas* corresponden al obrar, a la praxis, pero no se refieren a las conductas involuntarias, como las disposiciones naturales, sino a aquellas que dependen de cada uno, o sea voluntarias. En estos casos la razón práctica, a través de la deliberación, es la encargada de *decidir* su obrar. *Deliberar* significa que la razón puede analizar las distintas posibilidades de hacer para elegir lo bueno y no lo malo. En los actos humanos voluntarios la decisión se orienta por preferencias y elecciones deliberadas, por lo tanto, se requiere determinar un principio que las guíe para que sean conductas virtuosas. ¿En que se funda la elección buena? Puesto que las acciones pueden connotar exceso o defecto, (ambos vicios) la virtud moral deberá guiarse por un principio que permita una forma de control de tales actos y pasiones. Aristóteles afirma que el principio es el *Justo medio*, o sea, el punto de equilibrio entre un exceso y un defecto. Por ejemplo, entre el despilfarro (exceso) y la avaricia (defecto) la conducta virtuosa sería la liberalidad, o entre el libertinaje y la insensibilidad, la templanza.

El *justo medio* alude a la deliberación racional y consiste en adoptar el punto intermedio entre los extremos hacia los cuales tienden los impulsos, en elegir lo equidistante entre el exceso y el defecto. La regla no implica una medida exacta sino que depende de las situaciones, por caso, el *justo medio* de la comida en un atleta puede ser el exceso en un anciano. La regla se modela en la experiencia y no en un principio teórico (por eso la ética no puede ser una ciencia) y la determinan aquellos hombres prudentes que, dotados de sabiduría práctica, son capaces de descubrir el *justo medio* en cada caso.

Pero la virtud moral no se reduce a buenas elecciones aisladas, sino que se trata de una tendencia o disposición adquirida que debe ser desarrollada en la práctica y que se relaciona con nuestras acciones y pasiones. Esta disposición es el resultado de un ejercicio que implica que queramos de una manera determinada a lo largo de nuestro hacer, o sea, que se convierta en un *hábito* en el obrar y así, en un elemento

constitutivo del *carácter*. La disposición virtuosa, entonces, no se refiere a actos aislados, sino al *hábito* de elegir virtuosamente. “*Una sola golondrina no hace verano.*” (EN., I, 7, 1098a) dice Aristóteles, para significar que debe constituirse en una forma de vida. Aquel que es capaz de tener el hábito de deliberar acerca de los medios para alcanzar el fin, es el hombre *prudente*.

La adquisición del hábito virtuoso requiere de la educación que, a través de la persuasión o los castigos, inculque en el niño la deliberación dirigida al justo medio. Esta es una función del Estado, no sólo por la firmeza de su autoridad sino porque, como toda acción se da dentro de una comunidad (lo cual significa que la felicidad individual se enmarca en las normas sociales), la dirección de su formación deberá estar dada por las leyes de la Polis que en tanto buscan el bien común, hacen factible la felicidad individual.

POLÍTICA

Para Aristóteles hay tres esferas de la actuación humana y cada una de ellas responde a una concepción ética: la del hombre aislado o ética monástica; la del hombre que actúa en familia, que es la ética doméstica; y la del que actúa en la comunidad o en la polis que corresponde a la política.

Aristóteles desarrolla el problema político en un conjunto de tratados de diversa índole agrupados bajo el título de *Política*. Cincuenta años posterior a *República*, la *Política* tematiza también problemas referentes a la *polis*. La *polis* es el plano de mayor universalidad del planteo político aristotélico, aún cuando el imperio de Alejandro ya estuviese en marcha y Alejandría fundada. Este límite indica que Aristóteles considera a la *polis* como el máximo logro de su civilización.

“Está claro que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es, por naturaleza, un animal cívico. Y el enemigo de la sociedad ciudadana es por naturaleza, y no por casualidad, o bien un ser inferior (una bestia) o más que un hombre (un dios)” (Pol., I, 1, 1253 a).¹⁰⁰

Aristóteles define al hombre desde la perspectiva de la polis como un “animal político” (*zoon politicón*), es decir, como un ser dotado de vida cuya naturaleza se realiza en la *polis* (lo cual es un modo de decir que el hombre es un ser social). Desde un punto de vista negativo, esto implica que el hombre escindido de la *polis* no

¹⁰⁰ Las citas de *Política*, corresponden a la traducción de Carlos García Gual y A. Pérez Gimenes, Alianza, Buenos Aires, 1995

es hombre (fuera de la *polis* se es Dios o bestia) porque no tiene garantizadas las condiciones necesarias para bastarse plenamente a sí mismo.

FORMACIÓN DEL ESTADO

“La razón de que el hombre sea un ser social es clara. La naturaleza no hace nada en vano. Sólo el hombre entre los animales posee la palabra. La voz es una indicación del dolor y del placer. Por eso la tienen también los otros animales. En cambio, la palabra existe para manifestar lo conveniente y lo dañino, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio de los humanos frente a los demás animales: poseer de modo exclusivo, el sentido de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, y las demás apreciaciones. La participación comunitaria en éstas, funda la casa familiar y la ciudad.” (Pol. 1253 a)

Contrariamente a los sofistas que sostenían que el Estado era convencional porque se debía al arbitrio de los hombres, Aristóteles sostiene que la *polis* es un hecho natural. La oposición proclamada por los sofistas entre naturaleza y razón la resuelve al sostener que, como la naturaleza del hombre es ser racional y por esto se le ha dado el lenguaje, requiere de la vida social y de las leyes para poder actualizar sus potencias. Si el hombre posee razón y lenguaje, consecuentemente es social y político por naturaleza.

La organización política, entonces, no es fruto de una convención sino un hecho natural pues, en tanto sólo en la *polis* se logra el cumplimiento de los fines humanos, es preciso que sea algo conforme a su naturaleza. Por eso dice que el hombre es naturalmente un animal político, destinado a vivir en sociedad y que el que no forma parte de ninguna ciudad es un ser degradado o un ser superior a la especie humana, como señalamos anteriormente.

“En primer lugar es necesario que se emparejen los seres que no pueden subsistir uno sin el otro; por ejemplo la hembra y el macho con vistas a la generación. ... La familia es la comunidad, constituida por naturaleza, para la satisfacción de lo cotidiano. ... La ciudad es la comunidad, procedente de varias aldeas, perfecta, ya que posee, para decirlo de una vez, la conclusión de la autosuficiencia total, y que tiene su origen en la urgencia de vivir, pero subsiste para el vivir bien. Así que toda ciudad existe por naturaleza, del mismo modo que las comunidades originarias. Ella es la finalidad de aquellas, y la naturaleza es finalidad.” (Pol. I, 1, 1252 a, b)

“[La polis] es la comunidad para bien vivir de casas y familias, en orden a una vida perfecta y autosuficiente.” (Pol, 1280 b)

Los hombres no se bastan a sí mismos sino que necesitan de sus semejantes para vivir, perpetuarse y actualizar sus capacidades. Por este motivo formaron asociaciones que van desde la más elemental para cubrir las necesidades biológicas, hasta la más elevada que posibilita la actualización de todas sus potencias.

La primera asociación es la *pareja*, que tiene un sentido biológico pues satisface el instinto de reproducción y permite conservar la especie.

La segunda es la *familia*, constituida por padre, madre, hijos sirvientes y esclavos, núcleo para la conservación y la economía doméstica, porque es la unidad que posibilita los alimentos y bienes necesarios para la subsistencia. La unidad familiar tradicional incluye los esclavos y la posición de Aristóteles respecto a ellos es típicamente griega.

“Es esclavo por naturaleza el que puede depender de otro (por eso precisamente es de otro) y el que participa de la razón en tal grado como para reconocerla pero no para poseerla.” (Pol. 1254 b)

Los sujetos de la reflexión política son los ciudadanos, los hombres libres, y ella es válida sólo para ellos, pues Aristóteles precisa que no todos los hombres son iguales por naturaleza. Hay hombres que llevan en sí mismos la esencia de libres – son los libres por naturaleza – pero hay otros que no tienen esta esencia y consecuentemente son esclavos por naturaleza. Los primeros son capaces de conducirse a sí mismos de un modo racional, los segundos, aunque tienen inteligencia y voluntad, sólo les alcanza para comprender y obedecer al amo, pero no para autogobernarse. Para Aristóteles la esclavitud no es el resultado de una necesidad social, sino la manifestación de un modo de ser, de una esencia que no puede cambiarse. El esclavo realiza su esencia al mismo tiempo que cumple con una función vinculada con la producción necesaria para la *polis*.

La asociación que le sigue es la agrupación de familias, que constituye la aldea. La *aldea* se forma a partir de los miembros de una familia que emigran de la casa y se asientan en la cercanía de otras familias. Por eso está formada por congéneres y es regida por un anciano. Este tipo de agrupamiento posibilita la defensa común y variedad de recursos para satisfacer necesidades menos inmediatas.

Por último la *polis*, que es una asociación de aldeas que han llegado a bastarse a sí mismas. La autarquía que el hombre no puede alcanzar solo ni en las otras formas de asociación, se realiza acabadamente en la *polis*. La diversidad de tareas, la variedad de sus recursos y la extensión de su territorio, la capacitan para garantizar la seguridad de sus integrantes mediante la defensa y permiten satisfacer sus

necesidades. Pero, sobre todo, en la *polis* el ciudadano puede desarrollar (actualizar) su propia naturaleza ya que la división del trabajo da cabida a una multiplicidad de funciones que le permiten acceder a la virtud, cumpliendo así el fin del Estado, que para Aristóteles no es otro que posibilitar que los ciudadanos accedan a una vida virtuosa, feliz y autosuficiente.¹⁰¹

ORGANIZACIÓN DE LA POLIS Y FORMAS DE GOBIERNO

“Régimen político es una organización de la ciudad, de sus magistraturas y especialmente de la que tiene autoridad sobre todas. Pues en todas partes es soberano el sector dominante de la ciudad y el sector gobernante es el régimen.”
(Pol., 1278, b.)

“Es evidente, desde luego, que todos los regímenes que miran por el bien común son rectos, desde el punto de vista de lo absolutamente justo, y que cuantos atienden sólo a lo particular de los gobernantes son erróneos y todos ellos desviaciones de los regímenes rectos, pues son despóticos y la ciudad es comunidad de los hombres libres.”(Pol. 1279 a).

A nivel práctico, organizar un Estado es asignarle un sistema de gobierno. La autoridad de la *polis* habrá de ocuparse de la defensa común y de la organización del intercambio, pero lo más importante será que sus actos estén dirigidos al *bien común*; en este sentido debe establecer leyes que permitan relaciones de justicia y equidad entre los ciudadanos y que fomenten en ellos una voluntad virtuosa.¹⁰²

El principio moral de justicia y equidad es el que permitirá determinar cuales son las formas puras o buenas de gobierno y cuales las impuras o desviadas. En un régimen de gobierno el poder puede ser ejercido por un gobernante, por pocos o por todos los ciudadanos, pero sólo serán justos aquellos que ejerzan la autoridad con la mira puesta en el bien común e injustos los que se orienten al bien particular.

“De los gobiernos unipersonales solemos llamar monarquía al que vela por el bien común; al gobierno de uno pero de más de uno, aristocracia (o bien porque gobiernan los mejores, o bien porque lo hacen atendiendo a lo mejor para la ciudad

¹⁰¹ “Sin duda fue por esos fines, bajo la presión de las necesidades naturales, como se hicieron progresivamente los grupos humanos hasta alcanzar el nivel de la ciudad; pero no es para ese fin que la ciudad está hecha. Su devenir ha sido orientado por una finalidad biológica, pero su esencia reside en un fin moral.” (Moreau, J., (1962), *Aristóteles y su escuela*, EUDEBA, Buenos Aires, 1972, p. 222.)

¹⁰² “La ciudad es el marco dentro del cual se puede realizar, gracias a la independencia que ella asegura, el ideal de una vida humana perfecta; es ella el ambiente en que el hombre puede alcanzar su felicidad mediante el ejercicio de la virtud, en el respeto a la justicia.” (Moreau, Ob. cit., p. 223)

y para los que forman su comunidad); y cuando la mayoría gobierna mirando por el bien común, recibe el nombre de república (politeia).” (Pol.1279 a)

“Desviaciones de los citados son la tiranía de la monarquía; la oligarquía de la aristocracia, y la democracia (demagogia) de la república.” (Pol., 1279 b)

Aristóteles reconoce la existencia de tres formas puras o justas de gobierno: la *monarquía* o realeza, donde el poder lo ejerce uno; la *aristocracia* o de los mejores, en la cual son varios los que ejercen el poder y la *república* o *politeía*, donde el poder se distribuye entre todos. En las dos primeras lo que permite el ejercicio de la justicia es la virtud de los magistrados, por eso entiende que la realeza es el mejor de los gobiernos porque es más fácil que uno sea *prudente* a que lo sean varios.¹⁰³ Lo característico de la república es que, aunque todos los ciudadanos participan del poder, la autoridad pertenece a la ley y el bien común depende de ella y no de las voluntades de los ciudadanos.

Las formas impuras o desviadas son la *tiranía* (uno), la *oligarquía* (varios) y *democracia* o demagogia (todos). Las dos primeras se tornan injustas porque las autoridades gobiernan para el propio beneficio y no para el bien común; la democracia es impura porque al no someterse a una autoridad común y estable (la ley), se rige por las presiones cambiantes y erráticas de los ciudadanos y, consecuentemente, en lugar de gobernar sobre la base de la prudencia, lo hace según la cantidad de votos. Esta *dictadura de la mayoría* no gobierna para el bien común porque no tiene en cuenta los méritos y es fácilmente corruptible.

Aristóteles entiende que las dos formas de gobierno más comunes entre las ciudades griegas son la oligarquía y la democracia, ambas impuras porque, o bien gobiernan para pocos o bien la multitud impone leyes emanadas de los apetitos. Esto sucede por una pluralidad de motivos, tanto geográficos como económicos y culturales, que marcan el carácter contingente de la filosofía práctica, pero siempre es la respuesta a la brecha entre ricos y pobres. Supone que la manera de evitar la inequidad entre ricos y pobres y promover el respeto por la ley, es el desarrollo de una clase media que, por estar equidistante de ambos, evite los abusos de los oligarcas y la anarquía de los pobres.

LA JUSTICIA Y LA LEY

¹⁰³ Para Platón el gobierno debía ser ejercido por los más capaces intelectualmente, los filósofos, en cambio Aristóteles entiende que el gobierno es una forma de obrar y propone al hombre prudente.

El soberano bien, que es el fin de la polis, sólo se ha de conseguir por la justicia, que es una de las virtudes más importantes.

“Parece que la justicia es la única de las virtudes que es un ‘bien ajeno’, porque es para otro: realiza lo que conviene ya sea a un gobernante o a uno de la comunidad.... Por tanto esta justicia no es una parte de la virtud, sino la virtud en su totalidad, y su opuesto, la injusticia, no es una parte del vicio sino el vicio en su totalidad.” (ÉN., 1130 a)

“Es injusto tanto el que quebranta la ley como el ambicioso y no igualitario, de manera que será justo tanto el que cumple la ley como el igualitario. Luego, lo justo es lo legal y lo igualitario, y lo injusto lo ilegal y lo no igualitario.” (EN., 1129 a)

La justicia no se limita a una virtud personal sino que su fin es la felicidad de la sociedad política. La posibilidad de este fin es la adecuación o conformidad a las leyes y el respeto a la equidad. Esta virtud, aunque no sea totalmente autárquica porque requiere de otros sobre los cuales ser ejercida, culmina el orden de las virtudes morales porque su práctica es plena, ya que no sólo se refiere al ciudadano, sino al hombre capaz de gobernar para el bien común.

La justicia es, entonces, el principio que rige a la autoridad política y se relaciona con la ley, es decir, tiene por objeto el derecho en todos sus aspectos. La justicia y la equidad sólo pueden aplicarse adecuadamente entre iguales, entre ciudadanos de un mismo mérito. Cabe señalar que para Aristóteles la igualdad no es numérica sino diferenciada, por lo cual en distintas relaciones rigen diferentes formas de ejercer la autoridad, por ejemplo, el padre de familia impone su ley a la mujer aristocráticamente, o sea por su capacidad, a los hijos, paternalmente, como un rey, y a los esclavos despóticamente, en función de su propio interés.

“[La justicia distributiva] se da en la distribución de honores, dinero o cuantas cosas son divisibles entre los que participan de una comunidad política.” (Et. N., 1130,b)

“El otro aspecto (de la justicia parcial) es el que se refiere a la justicia relativa a los contratos (...) por ejemplo, la venta., la compra, el préstamo a interés, la garantía, el alquiler, el depósito, el salario, se les llama voluntarios, porque el principio de que dependen es de consentimiento libre” (É N. 1131,a.)

En cuanto a la aplicación de la justicia, Aristóteles la clasifica como distributiva y conmutativa. La justicia distributiva aspira a instituir la igualdad entre personas del mismo mérito, y consiste en la distribución de las ventajas y desventajas según correspondan a los miembros de la polis. La justicia conmutativa regula los contratos entre los integrantes de la comunidad con relación a la retribución de servicios o para restituir los daños por violación de los mismos.

CAPÍTULO VI

DE LAS POSTRIMERÍAS DEL IMPERIO A LA BAJA EDAD MEDIA

EL BAJO IMPERIO Y LA EXPANSIÓN DEL CRISTIANISMO



Detalle de tumba romana - Palmira, Siria

A partir del siglo III comienza un período de crisis en la estructura del Imperio Romano. Las provincias, apoyadas por las milicias regionales y fortalecidas por el Edicto de Caracalla que otorgó la ciudadanía a todos los hombres libres, fueron cobrando una cierta

autonomía que contribuyó para que las tradiciones y creencias de los pueblos conquistados impregnaran la sociedad, diluyendo paulatinamente el espíritu cívico y la tradición republicana romana. A esto se sumó el agotamiento de la economía por la disminución de la clase servil y la concentración urbana, lo que provocó numerosos conflictos sociales. Paralelamente, como sus fronteras eran muy extensas y lejanas y por lo tanto difíciles de controlar, pueblos externos al Imperio fueron invadiendo progresivamente distintas regiones y disgregando la estructura imperial¹⁰⁴. Frente a la desintegración de la unidad política

¹⁰⁴ Los invasores eran en su mayoría germanos. En la península ibérica se instalaron los suevos, los vándalos y los alanos, que luego fueron desplazados por los visigodos; los francos y burgundios se establecieron en Galia. Al mismo tiempo los anglos, los jutos y los sajones cruzaron el Mar del Norte y ocuparon Bretaña, estableciendo numerosos reinos independientes. Romero, J.L., *La Edad Media*, Meico, F.C.E., 1951, Cap. I.

y cultural, Roma apeló a concentrar el poder en el Emperador y a ejercer un gobierno autoritario semejante a las autocracias orientales, recurriendo a métodos dictatoriales para restablecer el orden, como las persecuciones y represalias a quienes no se sometían, que abolían las garantías del derecho tradicional. Esta situación produjo revueltas internas, corrupción y conspiraciones. El imperio se dividió y Constantino con su corte se trasladó a Bizancio, ciudad a la que nombró Constantinopla y donde estableció el Imperio Romano de Oriente o Imperio Bizantino. Finalmente a mediados del siglo IV los invasores depusieron al emperador de Occidente, Rómulo Augustulo, dejando a Europa sin gobierno y en poder de los bárbaros.

Los conflictos sociales, económicos y políticos fueron acompañados por una crisis de valores y creencias. Los ideales romanos tradicionales asentados en los valores cívicos y guiados por la persecución de la gloria - gloria sólo factible en este mundo por acciones guerreras o políticas - perdían significado. La influencia de las religiones orientales, sobre todo del cristianismo, que proponían valores espirituales y objetivos trascendentes que daban un sentido a la existencia humana, fueron opacando las creencias y desmoronando el pragmatismo y los objetivos romanos.¹⁰⁵ La adhesión a estas religiones fue tan vasta que la fe romana quedó casi relegada a regiones rurales.¹⁰⁶ La influencia que tuvo el cristianismo en los siglos posteriores, hizo que también se lo considerara como uno de los factores de la caída del Imperio Romano.

Los valores y principios cristianos, con excepción de la concepción unitaria del orden universal, eran opuestos a los romanos. El **cristianismo**, como el judaísmo, afirmaba que el mundo había sido creado de la nada por la voluntad de Dios, negando que el cosmos surgiese de un principio material y reemplazando la concepción del tiempo eterno o cíclico por un tiempo lineal, limitado por un principio y un fin; sostenía que Dios era un padre que amaba a sus criaturas reemplazando así el temor por el amor; además, como Dios velaba por todo lo creado y cuidaba de sus hijos, todos los hombres eran iguales, independientemente de sus diferencias étnicas o sociales, lo cual implicaba rechazar cualquier tipo de esclavitud; y al afirmar que "*los últimos serán los primeros*" (Mateo, 19,30) invertía los valores jerárquicos del imperio. Para el cristianismo el hombre no se valorizaba por su saber como sostenía la filosofía griega, sino como poseedor de un alma que gracias al sacrificio de Jesús,

¹⁰⁵ "El trasmundo adquirió en los espíritus una significación cada vez más alta, y la gloria terrenal, la de los magistrados y los legionarios, comenzó a parecer pálida con relación a la que ofrecía la bienaventuranza eterna." Romero, J. L., Ob. Cit., p. 17.

¹⁰⁶ La mayoría de los que mantenían las creencias romanas vivía en regiones rurales o *pagi*, y por este motivo se los llamó *paganos*.

podía aspirar a la salvación eterna: aquellos que tuviesen *fe* podrían recobrar la *esperanza*, en este caso trascendente y eterna, dada por la *caridad*, o sea, por el amor de Dios. El mundo de la realidad inmediata se prolongaba con la fe hasta otro perfecto y eterno, y el hombre, por ser el único que venía de Dios y podía regresar a Dios, era el centro de la creación.

En los albores del cristianismo los paganos no le daban mucha importancia porque les parecía una secta extraña y absurda del judaísmo, formada por hombres que adoraban a un Dios muerto en suplicio, de los que se contaban las historias más sorprendentes y desagradables. Los cristianos se ven obligados, entonces, a construir una formulación intelectual de los dogmas que les permita una discusión racional con sus enemigos heréticos o paganos. A esto se suma que a medida que se propagaba en los distintos estamentos de la sociedad, nació en las capas cultas la necesidad de sustentar los dogmas con fundamentos racionales y construir una doctrina sistemática intelectualmente comprensible. Para ello apelaron a los instrumentos especulativos habituales: los conceptos filosóficos griegos.



Iglesia del siglo 9º - Capadocia

Del siglo II al IV un conjunto de pensadores que conformaron lo que se denominó la **Patrística** y sobre todo San Agustín, buscaron bases racionales para el cristianismo vinculando Filosofía y Teología. El propósito no era especulativo sino teológico porque el cristianismo es una religión, no una filosofía; las cuestiones principales se referían a darle una interpretación racional a las afirmaciones que se suponían verdaderas por revelación divina, como la creación, la salvación eterna del alma o la trinidad. También trataron de fundamentar una nueva ética que, aunque utilizaba conceptos helénicos, tenía por fin la salvación del alma y se fundaba en las ideas de pecado, gracia y relación del hombre con su creador, todas cuestiones ajenas al pensamiento griego.

Como la Patrística usaba la razón para esclarecer y formular los dogmas o para defenderlos, su función fue teológica. Trataron de establecer una filosofía para los cristianos en cuanto tales, es decir, determinando las bases metafísicas incuestionables de las que debían partir para cualquier especulación. En este sentido los fundamentos teológicos del cristianismo fueron decisivos en la historia de la metafísica, porque los dogmas religiosos determinaban los supuestos sobre los que podía teorizar el hombre y, por lo tanto, la situación desde la cual filosofar. Por ejemplo, el dogma de la creación implicaba plantear como problema filosófico a Dios y la criatura, al 'ser creador' y al 'ser creado', y esto, al ser diferente a la especulación

antigua sobre la existencia, significa reinterpretar el Ser, es decir variar los fundamentos ontológicos del filosofar.

El cristianismo se propagó rápidamente e incluso en el Imperio Romano de Oriente fue adoptado como la religión oficial donde el Emperador, que se autodenominaba representante de Cristo en la Tierra, instauró un régimen teocrático que unía religión y política.

SAN AGUSTIN



El teórico más importante e influyente de este período fue San Agustín. San Agustín nace en el año 354 en Tagaste, África, de padre pagano y madre cristiana. Fue testigo de la caída del Imperio romano y de la conflictiva ruptura de una forma de vida. Estudió Retórica en Cartago donde la lectura de Cicerón le permitió descubrir su vocación filosófica; en ese período se adhirió al Maniqueísmo, religión de origen persa que postulaba la existencia de dos principios eternos, el bien y el mal; estos principios estaban en lucha permanente, lucha que fundamentalmente se desplegaba en el hombre entre el espíritu (el bien) y la materia (el mal). En el 383 fue a Roma, dejó el Maniqueísmo y abrazó por un tiempo la filosofía escéptica de los académicos; al año siguiente partió a Milán y se separó de su amante con la que había tenido un hijo; allí se puso en contacto con las obras neoplatónicas donde descubrió la tesis de los dos mundos: uno sensible y cambiante y otro eterno y perfecto. Finalmente la prédica de San Ambrosio lo llevó a convertirse al cristianismo en el 387. Cuatro años después fue consagrado sacerdote y en el 395 obispo de Hipona (África). Muere en el 430.

El caudal de la filosofía antigua pasa al cristianismo a través de San Agustín, pero adaptando los aportes de los griegos a las necesidades filosóficas de la dogmática cristiana. Las obras más importantes son las referentes a la Dogmática y las que exponen su pensamiento filosófico. Se conserva la mayoría: 113 libros, 247 cartas y alrededor de 500 sermones.

FILOSOFÍA

San Agustín trata de consolidar las bases de una filosofía cristiana vinculando filosofía con teología. La raíz misma de su pensamiento está movida por la religión, y es ésta quien pone en movimiento su filosofía. Coloca en primer plano de la vida intelectual al amor, la caridad, porque sostiene que *el conocimiento no se da sin amor*. De Agustín procede también la idea de que la fe es el incentivo para la búsqueda de comprensión y el principio *creo para entender*, que han de tener tan hondas repercusiones en la filosofía medieval. Sus teorías se apoyan en la filosofía platónica pero adecua los conceptos a los principios cristianos. En Platón, el punto de partida son *las cosas*; para Agustín, en cambio, es Dios y el alma.

“Anhelo conocer a Dios y al alma. ¿Y nada más? No...nada más.” (Soliloquios, Cap.II.)¹⁰⁷

“Dios es, pues, lo supremo inteligible; y sin embargo, precisamente porque infinito, es superior a todas las categorías de nuestro pensamiento, y por lo tanto indefinible. Claro es que no podemos dejar de atribuirle, por analogía, propiedades tomadas del mundo de las criaturas.” (El libre arbitrio, II, 8-14; La ciudad de Dios, XI, 10).

Agustín describe a Dios como un ser perfecto: en Él está la verdad que en el hombre siempre es imperfecta; es amor, ya que al mundo que por su voluntad creó y ordenó de la nada, lo conserva y lo mantiene por pura bondad; es eterno presente porque Él creó el tiempo. Si bien estos son datos de la revelación sostiene que se pueden justificar racionalmente.

Para demostrar la existencia de Dios apela a la idea de perfección: el alma humana tiene ideas de perfección, de verdad, de bondad y de belleza absolutas, que no sólo le permiten establecer comparaciones y valoraciones, sino que también lo impulsan a su búsqueda. Sin embargo, como estas ideas o conceptos no pueden provenir de la experiencia sensible que es siempre imperfecta, deben originarse en algo o alguien perfecto, y el único ser perfecto es Dios. Además, si el alma siente la necesidad de arribar a ellas, esa necesidad no puede surgir de otro que no las posea (como el hombre) sino de un ser perfecto. Por lo tanto Dios existe.

Explica porque el mundo fue creado de la nada y ordenado por Dios: es evidente que sus movimientos y procesos no son arbitrarios ni irracionales sino que tiene un orden, y este orden sólo es posible si fue generado por la voluntad de Dios. De esto se desprende que todo lo que ocurre es necesario e inmodificable porque forma parte de la Providencia divina. Por otra parte, si todo lo que nace y perece está configurado por

¹⁰⁷ Las citas de San Agustín son extraídas de *San Agustín, Obras completas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1972.

formas permanentes, es necesaria la existencia de Ideas como causas ejemplares del mundo sensible. En este sentido concuerda con la filosofía griega, pero entiende que las Ideas no son independientes ni inmanentes a los entes sino que existen en la mente divina, del creador y ordenador, como *razones germinales* de todas las cosas.

“El tiempo, pues, es una distensión del alma. Es en el espíritu donde está la medida del tiempo.” (Confesiones, XI, 28).

En *Confesiones* se plantea qué es el tiempo, y la respuesta natural le indica que es la unidad de pasado, presente y futuro. Pero al analizarlo se da cuenta de que no hay tiempo: que el pasado en tanto tal, ya no es, no existe salvo en la memoria; el futuro todavía no es, sólo existe en la esperanza; y el presente se condensa en el instante que oscila entre el futuro, que no es todavía y el pasado, que ya no existe. Sin embargo, sólo ese instante es el que posibilita al hombre diferenciar el pasado del futuro. ¿Cómo se puede entender la sucesión de los fenómenos del mundo si lo único real es el instante? Agustín dice que para que haya duración es preciso que lo que transcurre lo haga frente a algo que no transcurre y que sea capaz de conservar en sí lo que ya no es y de anticipar lo que todavía no es, y esta necesidad confirma la existencia de Dios, porque como Él crea al mundo de la nada, crea al tiempo junto a sus criaturas, pero Él no forma parte del tiempo (que es su creación), sino que es eterno presente que contiene en su mente toda la creación. En Dios no hay tiempo ni duración sino un eterno presente, pero el hombre al ser creado ha recibido la noción de tiempo y con el pensamiento puede captar la duración.

“El espíritu es espíritu en cuanto se piensa a sí mismo, en tanto tiene conciencia de sí. Cualquiera sea el objeto al que me dirijo, cualquiera sea la actitud frente a él, de afirmación o de negación o de duda, de amor o de odio, no puedo separar de esta actitud mía un saber especial: el saber que es mío el afirmar, negar o dudar; que es mío el amar u odiar. Es tan poco cierto, lo que sostienen los escépticos, acerca de que la verdad es extraña al hombre, que el alma lleva en sí misma, instalada en su mismo dudar, una irrefutable certeza que demuestra que ella está destinada por naturaleza a la verdad.” (Contra académicos, III,11)

La postura agustiniana, influenciada por el maniqueísmo, es dualista: diferencia la vida material concreta, que es un paso efímero, de la vida trascendente, que es definitiva y eterna; también entre el cuerpo físico, mortal y fuente de pecado y el alma espiritual e inmortal que puede acceder a la salvación eterna.

El alma es espiritual, pero la espiritualidad no se reduce a la inmaterialidad sino que comprende la facultad de *entrar en sí misma* y de recluirse en un diálogo interior.

El alma tiene un adentro", un *hombre interior* en el que puede recluirse, privilegio que no comparte con ningún otro ente. Esta capacidad es factible porque el alma está hecha "*a imagen y semejanza de Dios*" (Génesis 1, 26) ya que tiene facultades, como la voluntad y el intelecto que aunque muy inferiores e imperfectas, son similares a las divinas. Estas facultades preceden toda acción y son las que hacen que el alma, además de ser la guía del cuerpo, sea el vehículo hacia el conocimiento y Dios pues, como está hecha a Su imagen, cuando entra en sí mismo, puede descubrir la divinidad mediante la iluminación dada por la gracia. El hombre, que es a la vez racional, como el ángel, y mortal, como el animal, tiene un puesto intermedio.

Para contraponerse al escepticismo de la época, Agustín perseguía un conocimiento absolutamente verdadero e inmutable. Su experiencia con el conocimiento sensible lo llevó a descartarlo, pues sus afirmaciones eran relativas y a veces contradictorias. Sin embargo, esta conciencia del propio error lo acercó a la primera certeza: *Si yerro, existo* (*La ciudad de Dios*, XI, 26) pues, aunque todo sea erróneo o falso la existencia de la falibilidad de la conciencia es absolutamente cierta. En consecuencia la primera certeza se refiere al hombre como ser pensante, o sea, a una actividad del alma, lo cual lo lleva a reafirmar que es en la *interioridad* del sujeto donde se debe buscar la verdad.

Si Dios crea al hombre, al mundo y las leyes que lo rigen, toda verdad se encuentra en Él; por esta razón el conocimiento pleno sólo es posible a través de Dios. El acceso a la verdad sólo es factible si Dios ilumina el espíritu del hombre porque así como los ojos para ver necesitan la luz solar, para captar el mundo intelectual se precisa la iluminación divina. La *iluminación* es una *gracia* otorgada por Dios que llega como algo natural que el intelecto mismo debe descubrir para encontrar la verdad de las razones eternas y también la verdad de las cuestiones del mundo material. De allí que sin fe, el intelecto yerre, porque si sólo Dios es la verdad absoluta, es condición necesaria para acceder al saber. El conocimiento, entonces, sólo podrá ser verdadero cuando la razón esté subordinada a la fe.

San Agustín dice que la verdad se busca para satisfacer la mente teóricamente y para colmar el corazón, pues la iluminación de Dios da la bienaventuranza. Todo lo que el hombre haga debe estar dirigido a este fin, a su salvación. Por tal motivo el conocimiento no sólo es búsqueda de la verdad sino también, y sobre todo, debe ser el vehículo para la salvación eterna. El conocimiento, que para Platón tenía un fin político y para Aristóteles era un fin en sí mismo, cobra en Agustín un carácter antro-po-teológico en tanto es camino para la salvación humana. Dado este fin, no sólo hace falta el intelecto para conocer sino también la voluntad que persigue y ama la

verdad. El conocimiento, entonces, implica *amor* y *fe* porque el amor es el sentimiento que mueve a la voluntad para acercarse a Dios. Filosofar no es otra cosa que amar a Dios en la forma que *debe* ser amado.

Sobre esta base postula dos tipos de ciencias: la ciencia natural, propia de la razón inferior y que se refiere a lo contingente y mudable, o sea a la naturaleza, y la sabiduría, que es el conocimiento de lo perfecto y eterno que es Dios. La primera está supeditada a la segunda ya que el mundo y sus leyes dependen de la divina Providencia. Esto ratifica que la Filosofía debe subordinarse a la Teología.

El **problema moral** en San Agustín aparece en íntima relación con las cuestiones teológicas de la predestinación y la libertad de la voluntad humana, del pecado, la gracia y la redención. El alma tiene un peso que la mueve y la lleva, y este peso es el amor. El amor es activo, y es él quien en definitiva determina y califica a la voluntad. El amor bueno, es decir, hacia Dios y sus criaturas, es el punto central de la ética agustiniana. Por eso su expresión más densa y concisa es el imperativo *ama y haz lo que quieras*. Pero el amor a los bienes terrenos, el mal amor, conduce al pecado. Sostiene que del mismo modo que el hombre tiene una luz natural que le permite conocer, tiene una *conciencia moral* guiada por la ley divina. La ley divina, a la que todo está sometido, ilumina la inteligencia, y sus imperativos constituyen la *ley moral* cuyo cumplimiento dará acceso a la salvación eterna y su desobediencia al pecado y a la condena eterna. Pero no basta con que el hombre conozca y cumpla la ley, es menester, además, que la *quiera*, de modo que la virtud o el pecado dependen de la voluntad, o sea, de la *intención* de cumplirla o no.

El pecado es la concreción del mal, pero como para Agustín el mal no puede ser obra de Dios que es infinitamente bueno, la causa debe encontrarse en el hombre mismo: afirma que es consecuencia del libre albedrío, del mal uso de la libertad de cada individuo que no orienta sus actos al bien. En el Paraíso Terrenal el hombre estaba con Dios, pero como usó el don divino de la capacidad de elegir para desobedecerlo, dio cabida al mal y causó el exilio de Su contemplación. De modo que el único responsable de la caída original y de todos los pecados es el hombre. Como el mal depende de la voluntad cada uno es responsable del uso de su libertad y, por lo tanto, culpable de sus pecados.¹⁰⁸

¹⁰⁸ “El volverse y distraerse del alma hacia bienes más bajos es el *mal*; no hay pues en el mundo ningún otro mal verdadero mas que la mala voluntad. El origen del mal no está en la materia, en la carne, que por si misma es un bien; está en el espíritu mismo, en la libertad de su querer, que se vuelve a los bienes de la carne sacrificando los otros bienes superiores que la razón y la fe le señalan.” Lamanna, P., *El pensamiento en la Edad Media y el renacimiento*, Buenos Aires, Hachette, 1960, p. 65.

Las reflexiones agustinianas acerca de la **sociedad y la política** se encuentran principalmente en *La ciudad de Dios*. Agustín sostiene que la realidad es *histórica*, no en sentido político sino religioso: es el proceso que se inicia con la creación, continúa con la caída por el pecado, luego con la posibilidad de salvación dada por la muerte de Jesús y se cerrará con el Juicio Final. En esta historia coexisten dos ciudades opuestas: la Ciudad de Dios, que aglutina a aquellos que siguen el bien y cuyo fin es la salvación eterna (simbólicamente los continuadores de Abel) y otra efímera y contingente, la Ciudad Terrena o del Diablo, compuesta por los individuos que toman como fin al mundo y, guiados por la soberbia, se sumergen en el pecado (simbólicamente los descendientes de Caín). Ambas ciudades forman parte del plan de Dios, de la Providencia, de modo que Dios sabe desde siempre quienes se salvarán y quienes se condenarán, pero esta división depende de la justicia divina que es incomprendible para los hombres.

“Después de la ciudad o la urbe viene el orbe de la Tierra, tercer grado de la sociedad humana que sigue estos pasos; casa, urbe y orbe. (...) El padre de familia debe guiar su casa por las leyes de la ciudad, de tal forma que se acomode a la paz de la misma.” (Confesiones, XIX, 7 y 17)

Todos los hombres, en tanto hijos de Dios, son iguales, por lo cual no es aceptable la esclavitud, pero se diferencian como pecadores, razón que permite aceptar la servidumbre como el justo castigo por las faltas.¹⁰⁹ Aunque el hombre es considerado teológicamente como un ser *individual*, porque la salvación y el juicio divino corresponden a cada uno, Agustín entiende que hay una tendencia natural a la sociabilidad que se manifiesta en la familia, donde la función del padre, que es su cabeza, es actuar como guía para que cada integrante desarrolle las virtudes cristianas. Este núcleo es el modelo del orden social y, por lo tanto, el rol del gobernante es actuar como un padre que guíe a los gobernados en el respeto y acatamiento de las leyes divinas para que accedan a la salvación eterna. Entre la familia y el estado hay sólo una diferencia de grado y no de esencia, ya que integran el orden del mundo dado por Dios.

La necesidad de un guía terreno también es fruto del pecado original porque a causa de él se rompió la comunicación directa con Dios que existía en el Paraíso, haciendo que la vida en la tierra no sea otra cosa que el exilio de Su contemplación. Por eso Dios *delega* en algunas personas (los gobernantes) el poder de coacción para guiar a los demás, los gobernados, que por su propio bien deben

¹⁰⁹ “Nadie es esclavo de nadie por naturaleza. Sin embargo, la servidumbre como castigo por el pecado es ordenada por el propio derecho divino como la única forma posible de mantener un cierto orden, cuyo sustento sólo puede darse a través de la coerción.” Rossi, M. A., *Agustín, el pensador político*, en Boron, A., (comp.), *La Filosofía Política Clásica*, Buenos Aires, Clacso, 1999, p. 139,

obedecer. El Estado se concibe, entonces, como una gran familia cuya función principal es remediar la situación originada por el pecado, promoviendo el cumplimiento de las normas religiosas en un contexto social de paz y la concordia.

Si Dios le dio al hombre autoridad sobre los irracionales pero no sobre sus semejantes, ¿cómo se justifica la autoridad política? Agustín responde que al comprender que todo forma parte de la divina Providencia es manifiesto que si alguien ejerce la autoridad sobre otros hombres, su potestad proviene de Dios que lo ha dispuesto así para ordenar la sociedad. Por lo tanto, el derecho a ejercer la autoridad se justifica teológicamente. Pero este don divino implica que el gobernante tiene que adoptar los principios cristianos para establecer los valores y obligaciones jurídicas y normativas, así como darle a la Iglesia el apoyo de su poder para que ésta pueda realizar plenamente su misión. La estructura social, entonces, es jerárquica, y al estar dada por la Providencia divina para el mantenimiento de la paz y la virtud, es necesaria e inmodificable. Y la política, como forma parte del orden de la creación, no debe dissociarse del fin trascendente del hombre, por lo tanto, el gobierno debe constituirse en un medio para que las personas descubran a Dios y logren la salvación, o sea que su función no es propiamente política sino jurídica y represiva.

“Así la soberbia imita perversamente a Dios. Odia bajo Él la igualdad con sus compañeros, pero desea imponer su señorío en lugar de Él.” (C. de D., XIX, 12)

La autoridad del gobernante es sólo delegada y suponer que es propia es un pecado de soberbia; las tiranías y los gobiernos injustos son consecuencia de esta soberbia, porque se apartan de las leyes divinas para crear otras guiadas sólo por el interés personal o material. Frente a los malos gobernantes que no cumplen con el fin de remediar la naturaleza pecaminosa del hombre por el que se les delegó la autoridad, Agustín sostiene el derecho a la desobediencia y a la rebelión.

San Agustín simbólicamente es el último hombre antiguo y el primer hombre medieval. Es un hijo de aquella África romanizada, penetrada de la cultura greco-romana, convertida en provincia imperial. Vive en el límite de dos mundos distintos pero no sólo conoce y abarca a los dos, sino que llega a lo más profundo y original de ambos. Es tal vez la mente antigua que comprende mejor la significación total del Imperio y de la historia romana. San Agustín ve el mundo con ojos paganos, y entiende en su plenitud la maravilla del mundo antiguo. Pero desde el cristianismo le parece que todo eso, sin Dios, es una pura nada. El mundo y la cultura clásica, tiene un enorme valor; pero es menester entenderlo y vivirlo desde Dios. Sólo así es estimable a los ojos de un cristiano.

La influencia de San Agustín, fue enorme; no sólo fundamentó los valores y forma de vida de la Edad Media sino que continuó vigente a través de Lutero, monje agustino, en la axiología protestante.

LA EDAD MEDIA



Mural Románico

A partir de la caída del Imperio Romano se inicia un nuevo período histórico denominado Edad Media, que se extiende aproximadamente hasta el siglo XIV, en el que se pueden señalar dos etapas: la Alta Edad Media con el predominio de los reinos romano-germánicos que culmina con el imperio de Carlomagno en el siglo IX, y la Baja Edad Media que consolida las características del orden medieval.

Quienes invadieron el Imperio eran tribus incultas, ajenas al orden y desarrollo de la civilización romana e incapaces de mantenerla. La estructura que cohesionaba a Occidente decae: no hay un cuerpo administrativo que organice todo el conjunto y cada parte queda librada a su propio desarrollo, no hay comunicaciones porque no hay mantenimiento de los caminos, no hay servicio de correos ni ejércitos que defiendan las fronteras y se torna insostenible el comercio.

Las distintas etnias que ocuparon el Imperio buscaron asentarse y establecer sus dominios formando una pluralidad de reinos donde las elites germanas y romanas se solían aliarse para constituir la nobleza dirigente. Como las ciudades iban desapareciendo, las iglesias y los monasterios pasaron a ser los centros aglutinantes regionales de las actividades religiosas y sociales. Los monasterios, que se extendieron por todo el ex Imperio romano, eran unidades humanas y de producción, dedicadas a rezar, trabajar y educar. En ellos se conservará la cultura y el latín. Aunque este proceso estuvo acompañado de guerras y conflictos, la unidad imperial permaneció en los espíritus como un ideal de integración.

En los primeros siglos la Iglesia cristiana fue la única institución con organización y cohesión interna capaz de fusionar a los nuevos pueblos que se incorporaban, y

para preservar la unidad el Papado se organizó con una estructura semejante a la del Imperio Romano. Gracias a una persistente tarea de evangelización la mayoría de los reinos fueron integrados a la grey cristiana y la Iglesia se transformó en el centro unificador de la Edad Media. Sus principios y normas pasaron a ser el eje teórico y moral de los pueblos que antes convergían en el Imperio y que ahora son llamados en forma genérica la *cristiandad*.

En el siglo VII nace Mahoma y funda una religión monoteísta de base judeo cristiana: el Islamismo. Los islamitas o musulmanes sostenían la necesidad de una guerra santa para expandir la fe, logrando en corto plazo multiplicar sus seguidores.¹¹⁰ El Islam conquista gran parte de Europa y logra dominar el Mediterráneo. Al cerrar esta vía de comunicación, se elimina la posibilidad de comerciar, lo cual implicará un cambio social y económico. Dejan de tener significación las ciudades y Europa se divide en *feudos* o unidades agrarias de economía cerrada dadas en vasallaje por el rey o algún vasallo más poderoso, que producen todo lo necesario para la subsistencia y se organizan con el criterio paternal propuesto por Agustín. Se crea un sistema social con estamentos diferentes en estricto orden jerárquico: los nobles o señores dedicados a la guerra, son los encargados de defender la ciudad; el clero, que tiene por función ser guía espiritual, moral y religiosa, y los siervos que llevan a cabo el trabajo rural (considerado indigno) con el que sustentan a las clases superiores. Esta sociedad militar, clerical y rural, es rígida e inmodificable porque se cree que forma parte de la divina Providencia. La filosofía de Agustín guiará las costumbres medievales, y sus conceptos de individualismo, predestinación, responsabilidad y culpa, trascenderán con Lutero a la axiología de las naciones protestantes.

En los siglos VIII y IX Carlomagno, rey de los Francos, expulsa a los moros y extiende sus dominios y la cristianización. Como el Papado se consideraba heredero de la tradición romana propugnó reconstruir un orden universal cristiano y por tal fin el Papa León III lo consagró en el año 800 emperador del Sacro Imperio Romano. Aunque la duración de este imperio fue breve, configuró el primer poder secular paralelo a la Iglesia, división que en los años venideros significará conflictos y luchas entre el poder civil y el religioso.

Para consolidar su poder y unir la Iglesia de Oriente al Papado, el Papa Urbano II predica la organización de una expedición para liberar al Santo Sepulcro de Jerusalén que estaba en poder del Islam. En los siglos X y XI se llevan a cabo las cruzadas que,

¹¹⁰ Mahoma instituyó un culto ordenado que quedó consignado en el *Coran*, texto donde figuran los puntos fundamentales de su doctrina junto con parte de la Biblia. Por este origen común las tres religiones monoteístas fueron llamadas *Religiones del Libro*.

además de lograr el objetivo religioso, recuperan el uso del Mediterráneo. La apertura de las vías de comunicación permitirá que se reinicie el comercio, así como la aparición de las ciudades - en su mayoría portuarias - y el reencuentro con la filosofía griega. El descubrimiento del sistema aristotélico que presentaba una explicación integral del universo, describiendo y clasificando las cosas y los hechos de la naturaleza no como símbolos para interpretar cuestiones morales o religiosas sino por sus propiedades concretas, fue el incentivo fundamental para desarrollar nuevos caminos científicos.¹¹¹ La coherencia interna del sistema permitía una fecundidad gnoseológica que llevó a considerar a la doctrina de Aristóteles como definitiva en el conocimiento filosófico. La apertura al pensamiento antiguo impulsó el ansia de conocimiento, la aparición de grandes pensadores y el florecimiento de las universidades, como la de París y Oxford.

El primer motor y la causalidad final del Estagirita era un marco adecuado para explicar la jerarquía y vinculación entre la naturaleza, el hombre y Dios y resolvía racionalmente el 'por qué' y el 'para que' de los hechos,¹¹² lo cual impulsará a los pensadores de las religiones monoteístas, entre los cuales los más importantes fueron Averroes (árabe), Maimónides (hebreo) y Santo Tomás (cristiano), a abordar la especulación teológica sobre la base de la filosofía aristotélica.¹¹³

La comprobación de que los filósofos antiguos sin la ayuda de la revelación llegaron a demostrar verdades teológicas, como el Primer Motor o dios aristotélico, pone como centro de discusión la relación entre razón y fe: ¿son distintas e independientes?, ¿tienen los mismos principios?, ¿hay alguna que subordine a la otra?. Esta relación será el centro del análisis filosófico de la Baja Edad Media.¹¹⁴

¹¹¹ El ingreso de la filosofía de Aristóteles se llevó a cabo por dos vías: una a través de la filosofía árabe y judía y otra por las traducciones directas del griego. Al principio fue rechazado por la Iglesia pero luego, al darse cuenta de que sus teorías podían adecuarse al pensamiento cristiano, fue aceptado. La Lógica aristotélica ejerció desde el inicio una fuerte influencia, sobre todo en los estudios de Teología y Derecho.

¹¹² "El *porque* final de los acontecimientos del mundo material podría explicarse principalmente en función de su utilidad para el hombre, y el *para que* final de las actividades humanas en función de la eterna búsqueda de la unión con Dios." Burt, E. A., *Los fundamentos metafísicos de la ciencia moderna*, Buenos Aires, Sudamericana, 1960, p.106/107.

¹¹³ La autoridad de Aristóteles fue tan grande que sus teorías van a constituirse en criterio de verdad junto con la Biblia. Incluso se encuentran imágenes del Estagirita en capiteles de iglesias como si fuese un santo.

¹¹⁴ Para ampliar ver: Gilson, E., 1922, *Historia de la filosofía medieval*, Madrid, Gredos; Kantorowicz, 1985, *Los dos cuerpos del rey*, Madrid, Alianza; Le Goff, J., 1957, *Los intelectuales de la E. Media*, Buenos Aires, EUDEBA; Pirenne, H., 1933, *Historia económica y social de la E. Media*, México, F.C.E.; Power, E., 1937, *Gente de la E. Media*, Buenos Aires, EUDEBA; Ullmann, W., *Historia del pensamiento político en la E. Media*, Madrid, Alianza, 1985 y *Principios de gobierno y política en la E. Media*, Barcelona, AU, 1985.

LA ESCOLÁSTICA



Desde el siglo IX y como consecuencia del renacimiento carolingio, aparecieron las escuelas, inicialmente vinculadas a los monasterios, para enseñar teología y filosofía y se impulsó la ampliación y organización de las bibliotecas.¹¹⁵ En estas escuelas se inicia la corriente *Escolástica*. Esta corriente procura fundamentar las cuestiones teológicas aplicando la lógica aristotélica, a fin de crear un sistema teológico – filosófico apto para ser enseñado, primero en las escuelas y luego en las universidades, donde tuvo especial importancia.

Grabado medieval del un aula de la Sorbona- M. Lourve

La *Escolástica* estableció un método de discusión basado en la fundamentación y refutación lógica para sostener racionalmente las nociones dogmáticas que sólo estaban avaladas por la fe. El procedimiento se limitaba a la demostración y excluía el descubrimiento porque el límite ya estaba dado por la revelación. Con este método elaboró un cuerpo unitario de doctrina que se conservó como un bien común, en el que colaboraron diversos pensadores individuales. Como en todas las esferas de la vida medieval, en la *Escolástica* no se subraya demasiado la personalidad del individuo; así como las catedrales son inmensas obras anónimas resultado de una larga labor colectiva de generaciones enteras, así el pensamiento medieval se va anudando sin discontinuidad, sobre un fondo común, hasta el final de la Edad Media.¹¹⁶

¹¹⁵ En esa época el copiado de textos requería de muchas personas y tiempo. Esta tarea se desarrollaba en los monasterios donde monjes *copistas* dedicaban la mayor parte del día a transcribir textos embelleciéndolos con ilustraciones y adornos de miniaturas.

¹¹⁶ La enseñanza se hace sobre textos que se leen y se comentan, por eso se habla de *lectiones*. Los textos son los de las mismas Escrituras, pero también obras de Padres de la Iglesia, de teólogos o filósofos antiguos y medievales y de Aristóteles. De esta actividad nacen los géneros literarios. Ante todo los *Comentarios* a los diferentes libros estudiados; luego las *Quaestiones*, o grandes repertorios de problemas discutidos con sus autoridades, como argumentos y soluciones. Cuando las cuestiones se tratan separadamente en obras breves independientes, se llaman *Opuscula*. Por último, las grandes síntesis doctrinales de la Edad Media, en las que se resume el contenido general de la *Escolástica*, *Summae*.

¿Cuál es el contenido de la Escolástica? ¿Es filosofía? ¿Es teología? ¿Son las dos cosas o una tercera? Los problemas de la Escolástica, como antes los de la Patrística, son ante todo problemas teológicos, dogmáticos, de formulación e interpretación del dogma, a veces de explicación racional o incluso de demostración. Pero estos problemas teológicos suscitan nuevas cuestiones que son ellas filosóficas. Entonces se piensa que ambas, Teología y Filosofía, coexisten; pero en seguida se plantea el problema de la relación entre ambas, el que se resuelve acudiendo a la idea de subordinación de la Filosofía a la Teología.

SANTO TOMAS DE AQUINO



Tomás nació en Roccasecca (Reino de Sicilia) en 1225, en el seno de la familia de los condes de Aquino. Estudió artes liberales en Nápoles donde conoció al orden dominica y venciendo la oposición de sus padres que lo destinaban a continuar con la dinastía, ingresó en la orden en 1244. Estudió Teología con Alberto Magno en París y Colonia, y luego enseñó Teología en la corte pontificia donde obtuvo el permiso para traducir las obras de Aristóteles directamente del griego, las que influyeron profundamente en sus teorías. Muere en 1274. La Iglesia lo canonizó en 1323 y lo proclamó Doctor de la Iglesia, el *Doctor Angelicus*, en 1567.

Escribió alrededor de 130 obras de tamaños muy dispares: algunas de pocas páginas y otras de varios volúmenes, abordando desde la Teología tanto temas gnoseológicos como políticos. Sus textos se pueden agrupar en: Comentarios, Sumas, Cuestiones y Opúsculos.

FILOSOFÍA

La filosofía tomista se estructura sobre el sistema aristotélico pero adecuándolo a la teología cristiana porque los problemas que mueven a Santo Tomás son muy distintos a los del Estagirita. Ante todo, la demostración de la existencia de Dios y la

explicación de su esencia, así como la interpretación racional de los dogmas, como la Trinidad o la Eucaristía.

Santo Tomás establece una distinción entre el saber racional (Filosofía) y el revelado (Ciencia Sagrada), pero considera que no son antitéticos sino complementarios. Se trata de dos ciencias, de dos tipos distintos de saber que pueden confluir en la verdad: la Teología se funda en la revelación divina porque no la establece el hombre, sino Dios; la Filosofía, en el ejercicio de la razón humana. Dios es la misma verdad y no cabe dudar de la veracidad de la revelación, pero la razón también puede, si es usada rectamente, acceder a la verdad. Es más, la razón humana no solamente puede conocer la naturaleza sino que también puede demostrar algunos dogmas revelados, como la existencia de Dios, y es más loable tratar de *comprenderlos* racionalmente, que limitarse a la pura creencia. Sin embargo, la revelación no es superflua, porque posibilita la salvación por la fe a aquellos que no accedan a la verdad por la razón.¹¹⁷

En el caso de una contradicción entre la teología y la filosofía, la revelación es el criterio de verdad porque el error no puede estar nunca en Dios; el desacuerdo entre una doctrina filosófica y un dogma revelado es un indicio de que esa doctrina es falsa, de que la razón se ha extraviado y no ha llegado a la verdad y por eso choca con ella. Si bien la filosofía está subordinada a la teología, esta dependencia para Tomás no es una traba o imposición, sino al contrario: la revelación le muestra la verdad para guiar a la razón.

El ámbito de la Filosofía Natural es teórico y práctico: el primero comprende la filosofía natural en sentido estricto o física, la matemática y la metafísica; también abarca la filosofía racional o lógica que establece el orden del pensamiento. El conocimiento práctico corresponde a la filosofía moral o ética, así como sus dimensiones colectivas, política y economía. Es importante señalar que para Santo Tomás la esfera de la filosofía natural, o sea el reino de la naturaleza, puede ser investigada de acuerdo a los principios de la razón humana, sólo limitada a no contradecir el dogma. Esta afirmación comienza a liberar al conocimiento científico y anticipa el pensamiento moderno.

Santo Tomás niega que haya dos verdades, como sostenía Averroes, porque si la fe enseñara lo opuesto a la razón, enseñaría lo falso, y la verdad es una sola. Asevera que la razón humana también puede demostrar algunas verdades reveladas, más allá de otras que permanecen como misterios, aunque pueda entenderlas por analogía,

¹¹⁷ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1949, I, Q. 14 Art. 16

como el misterio de la trinidad. ¿Significa que éstas son irracionales? Santo Tomás sostiene que esas verdades de fe no son irracionales sino *suprarracionales* debido a que corresponden a una inteligencia superior a la humana: a la inteligencia divina. Efectivamente, así como los animales no pueden comprender el modo de conocer del hombre porque su sustancia es distinta, el hombre tampoco puede comprender todas las verdades divinas.

"Todo aquello que no está incluido en el "concepto" de una esencia debe llegarle del exterior y adaptarse a ella, ya que una esencia no puede ser concebida sin sus partes esenciales. Por tanto, toda esencia o "quiddidad" puede ser captada por la razón sin que la existencia lo sea igualmente. Yo puedo comprender lo que es un hombre o un fénix e ignorar si uno u otro existen en la naturaleza de las cosas. Está claro que la existencia es algo muy distinto de la esencia." ¹¹⁸

La Escolástica discutió largamente los dos sentidos de la palabra Ser: *esencia* y *existencia*. Santo Tomás afirma que en Dios ambas confluyen pero en las criaturas hay una distinción real entre *esencia* y *existencia*.

La *esencia* corresponde a lo que un ente es y se plasma en un concepto de valor general; la *existencia* se refiere a su concreción en entes particulares. Tomás sostiene que es evidente que, por ejemplo, el concepto de humanidad contiene necesariamente la propiedad de ser racional, pero no contiene la de la existencia porque ésta puede darse o no darse. La *esencia* es permanente mientras que la *existencia* en los seres creados es contingente. En Dios, en cambio, no hay esa distinción porque de la *esencia* de Dios se sigue necesariamente su *existencia*, y esto puede ser demostrado por la razón natural. Santo Tomás propone cinco vías de demostración a partir de la experiencia sensible, y entiende que las pruebas obtenidas se imponen por la reflexión racional. Todas se originan en un aspecto del mundo sensible y buscan demostrar que dicho aspecto sólo se puede explicar si se admite la existencia de un Dios creador. ¹¹⁹

La *primera vía* es por el *movimiento*. Todo lo que se mueve requiere de un motor que lo active, el que a su vez necesitara otro, y así al infinito. Como suponer una sucesión infinita no explica el movimiento, es necesario que exista un primer motor inmóvil, y este motor es Dios. Esta demostración ya se encuentra en Aristóteles y va a ser utilizada por Maimónides y Alberto Magno.

La *segunda vía* se refiere a la *causalidad eficiente*. La demostración es semejante a la anterior: proceder al infinito en la serie de causas eficientes no explica el cambio,

¹¹⁸ S. Teo., I Q xvii, a. 3, corp. y ad 2um; De ente et essentia, c, v.

¹¹⁹ S. Teo., p I, q II, a 1, 2,3; *Contra Gentiles*, I, c. XII y XIII.

por lo tanto debe existir una causa incausada, que es Dios. Esta demostración también supera el planteo de la eternidad de la materia y ratifica la linealidad del tiempo que se inicia con la creación.

La *tercera vía* es por la *contingencia*. En el mundo sensible las cosas nacen y mueren, lo que muestra que pueden ser o no ser, que pueden estar o no, o sea, que son contingentes. Por lo tanto, se requiere de un ser necesario para explicar cómo los seres contingentes llegan a existir. Este ser necesario es Dios.

La *cuarta vía* o de los *grados de perfección*. De la comprobación de que en el mundo sensible las cosas tienen un cierto grado de perfección, un más o menos belleza, bondad, etc., se infiere que esta gradación requiere de un ser absolutamente perfecto con el que confronten los diversos seres. Este ser Perfecto es Dios.

La *quinta vía* se refiere al *orden del mundo*. Si todas las cosas, incluso aquellas que carecen de conocimiento como los cuerpos naturales, participan de un grado de perfección que se va desarrollando ordenadamente de acuerdo a lo más conveniente, este orden dirigido a un fin requiere de una inteligencia ordenadora porque no puede deberse al azar. La inteligencia ordenadora es Dios.

Las tres primeras pruebas se fundan en el principio de causa y efecto y las dos últimas en el de finalidad, pero en su conjunto señalan que la explicación del mundo y los seres humanos depende de la existencia de Dios.

“Aunque resulta un solo ser en el compuesto de alma y cuerpo, aquel ser, en cuanto es del alma, no depende del cuerpo.”¹²⁰

Con relación al hombre Santo Tomás, como Aristóteles, interpreta al alma como forma sustancial del cuerpo, primer principio de la vida. Estima que el intelecto es la *forma* que lo diferencia, pero aporta otros conceptos que le permiten sostener su inmortalidad. Considera que hay tres sustancias espirituales separadas: Dios, los ángeles y las almas humanas, pero las únicas destinadas a unirse a un cuerpo son estas últimas. Las almas, aunque se conformen en su individualidad con la constitución del organismo no son, sin embargo, producto exclusivo de la generación biológica, y esto es así porque su función es el conocimiento de las formas inteligibles, actividad que sólo puede ser cumplida por una sustancia inmaterial que pueda subsistir por sí misma, lo cual va más allá de la actividad orgánica.¹²¹ El cuerpo

¹²⁰ Santo Tomás, *De ente et essentia*, c.V.

¹²¹ “Santo Tomás considera que el alma individual se forma en conexión con la constitución del organismo, pero niega que sea producto exclusivo de la generación material. Para el alma es esencial la función intelectual. Ahora bien, esta actividad es *superorgánica* justamente porque es independiente de

organiza las funciones vegetativas y sensitivas y Dios infunde el intelecto. El cuerpo *ocasiona* el alma individual pero no la produce.

El cuerpo es mortal mientras que el alma, como subsiste por si misma, es inmortal y sólo perecería si Dios la aniquilara. Santo Tomás encuentra que el deseo que el hombre tiene de permanecer en su modo de ser espiritual es otra prueba de la inmortalidad personal, porque al ser un *deseo natural* y nada de lo creado lo ha sido en vano, se infiere que la sustancia intelectual es incorruptible.

“La ley natural es la participación de la criatura racional en la ley eterna. (...) La ley moral natural, no es otra cosa que la luz de la inteligencia infundida en nosotros por Dios. Gracias a ella conocemos lo que se debe hacer y lo que se debe evitar. Dios ha donado esta luz y esta ley en la creación.”¹²²

La **ética** tomista está fundada en el marco de la moral aristotélica pero teniendo en cuenta los principios y fines cristianos: La razón tiene dos actividades: la teórica y la práctica, por lo tanto, la voluntad deriva y está subordinada al intelecto. Como el más alto objeto de la especulación es Dios, así también el *Sumo Bien* o la *felicidad plena*, se encuentran en la beatitud, que consiste en la visión de Dios (aunque esto acaecerá plenamente en la vida ultraterrena). En consecuencia, la moral tomista se plantea como un movimiento voluntario de la criatura racional hacia Dios.

Hay en el alma del hombre una *ley natural* accesible por la luz natural de la razón que le dice que debe obrar el bien y evitar el mal. La ley natural enunciada y dictada por la razón no es arbitraria, sino que tiene su base en la misma naturaleza humana, ya que le indica lo que le conviene para actuar de acuerdo a su fin, fin que forma parte de la ley eterna. Pero para que la decisión sea moralmente buena, la voluntad debe querer, o sea, tener la *intención* de seguirla.

La vida virtuosa consiste en la observancia habitual de esta ley moral y el ejercicio de las virtudes teologales: la Fe en poder acceder a la contemplación de Dios, la Esperanza de Su contemplación y la Caridad como participación del amor divino.¹²³

La propuesta de **organización política** de Santo Tomás sigue el lineamiento de Aristóteles. Acordando con el Estagirita, sostiene que el hombre requiere de los otros hombres para actualizar su forma, de modo que por naturaleza es un ser social. El Estado, entonces, es el despliegue de la esencia social del hombre y no una consecuencia del pecado original como sostuviera San Agustín. El hecho de aceptar

toda materia, porque está dirigida a las formas inteligibles; es una función, por lo tanto que sólo puede ser cumplida por una sustancia inmaterial, capaz de subsistir por sí misma.” Lamanna, Ob. Cit. p.165/166.

¹²² S. Teo., 1a, 2ae, quest. 91, art.2. Veritatis Splendor, n. 40

¹²³ S. Teo., I, q.XVI; XVII; XVIII, a,1: LXXXIX, a 1-5; LXXXIV; LXXXV, a. 1-5: LXXXVI. *Contra Gentiles*, I,59; II, / *De veritates*.

que la razón humana tiene un ámbito que, aunque limitado, es propio, da cabida a admitir que el hombre natural, o sea, el hombre concreto que vive en sociedad, además de tener un fin religioso trascendente, tiene fines y obligaciones sociales y políticas.

Respecto a las formas de gobierno dadas por Aristóteles prefiere la monarquía aunque no descarta las otras. El monarca debe gobernar para el bien común, debe ocuparse de establecer la paz, la justicia y la equidad. Pero la autoridad del monarca no le pertenece por derecho propio sino que este derecho le fue otorgado por Dios, porque tanto el poder espiritual – delegado por Cristo a Pedro y continuado en el Papado – como el secular, provienen del poder divino. Esta tesis dio cabida a la afirmación del *derecho divino de los reyes* como legitimación trascendente de su poder. Sin embargo, como las personas tienen dos fines, uno natural y otro trascendente, el poder secular debe respetar y cooperar para el fin superior, o sea, debe atenerse a los principios religiosos.

También su concepción de la **economía** está ligada a la teología. Sólo Dios tiene dominio sobre todas las cosas que le están sujetas por su poder creador, pero en el Génesis otorga al hombre el *uso* de las cosas externas y las criaturas irracionales.

“Lo que es de derecho positivo humano queda derogado por el derecho natural y por el derecho divino, Por lo tanto, siendo la división y apropiación de cosas objeto del derecho humano, nada impide que se socorra la necesidad de un hombre mediante tales cosas. Por lo tanto, por derecho natural, todas aquellas cosas en que sobre abunda el rico, están destinadas para la sustentación del pobre.”¹²⁴

Considera que es conveniente otorgar la propiedad de la tierra porque genera mayores deseos de producir, pero sin olvidar que no deja de ser un bien de uso, lo que implica que en caso de necesidad o de hambre, debe ser compartida con los demás. Con relación al comercio o intercambio de bienes sostiene la teoría del *justo precio*, entendido como el monto resultante de la suma del valor del costo de la producción y del trabajo, más la utilidad imprescindible para satisfacer las necesidades y continuar con la actividad; el Estado y las organizaciones pertinentes deben controlar que el precio se ajuste estrictamente a este cálculo, y considera que tanto la adulteración de la calidad como el exceso de cotización, son pecados que deben ser castigados. Al sostener que el valor de cambio, o sea el de mercado, no es correcto, condena, como Aristóteles, la crematística no natural que sólo tiene en cuenta la ganancia.¹²⁵ Además,

¹²⁴ S. Teo., II, II, c.66/7

¹²⁵ “Es la utilidad de las cosas lo que las hace servibles y deseables. Por lo tanto el *valor económico* es el *valor de utilidad* o valor de *uso*, basado en la objetiva estimabilidad, cuyo elemento fundamental de

como en el Génesis Dios dice a Adán “*ganarás el pan con el sudor de tu frente*” la producción de dinero por dinero, transgrede el principio divino; consecuentemente el interés, que está catalogado en todos los casos como *usura*, es un pecado y como tal condenable.

El sistema de Santo Tomás significaba una radical innovación dentro de la Escolástica y fue importante como apertura para el desarrollo de la filosofía posterior porque al sostener la posibilidad de un conocimiento puramente racional de la naturaleza, aunque subordinada su veracidad a la teología, y al aceptar que tenía fines sociales y políticos le dio un lugar al *hombre natural*.

Inicialmente su oposición a gran número de doctrinas platónico-agustinianas provocó que la Iglesia lo considerase con hostilidad, pero luego no sólo reconoció el alto valor de su sistema, sino también que contribuía al perfeccionamiento de los cristianos y lo canonizó. Desde entonces hasta hoy la influencia de Santo Tomás no ha tenido interrupción; a partir de su muerte se han multiplicado los comentarios a la *Summa Theologica* y a las demás obras; la Teología en especial ha vivido esencialmente de la inmensa aportación tomista, que le dio una estructura sistemática, precisa y rigurosa.

OCKHAN Y EL PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES



Grabado de Ockhan

Guillermo de Ockhan, monje franciscano, desarrolló su pensamiento en la primera mitad del siglo XIV. Su filosofía representa la crisis del mundo medieval y la apertura a una visión que comienza a germinar y que florecerá en el Renacimiento. En su análisis filosófico presenta una libertad de pensamiento que le va a generar críticas y enemigos e incluso el inicio de un proceso inquisitorial por herejía que lo obligó a refugiarse en Pisa bajo la protección del Emperador Ludovico de Baviera.

Ockhan aplica en sus análisis un principio de economía, sencillez o parsimonia, luego denominado ‘*La navaja de Ockhan*’, que sostiene que *no hay que multiplicar los entes sin necesidad*, o sea, no ha de presumirse la existencia de más cosas que las absolutamente necesarias. Cuanto menos se supone, más probable es su

apreciación está dado por las exigencias de la naturaleza humana, por una parte, y en las cualidades intrínsecas de las cosas que las hacen valiosas, por otra.” LuKac, M., *Dominium y potestas en la Filosofía de Tomas de Aquino*, en Costa y Mizrahi (comp.), *Teorías filosóficas de la propiedad*, Buenos Aires, UBA, 1997.

veracidad. Este principio que prioriza la explicación más simple y con la mayor reducción de entes o pasos, tuvo gran aceptación en el desarrollo científico.¹²⁶

El conocimiento de la filosofía antigua, sobre todo la aristotélica, había ubicado como tema central en los ambientes intelectuales el problema de la relación entre razón y fe. Las posturas fundamentales eran dos: en la línea platónica - agustiniana se consideraba que a través de la gracia divina la razón podía acceder a la contemplación de la verdad, lo cual implicaba la unidad de filosofía y teología; en cambio la línea tomista - aristotélica daba cabida a un campo propio de la razón aunque supeditaba la certeza de las afirmaciones a la revelación, o sea, a la teología. Pero en el siglo XIV aparecieron varios pensadores, como Averroes o Singer de Bravante, que comenzaron a cuestionar la subordinación de la filosofía a la teología y a proponer la secularización de la cultura, hasta que finalmente el **Nominalismo**, cuyo máximo representante fue Ockham, va a fundamentar filosóficamente la separación radical entre razón y fe.

El punto de partida de Ockham fue el análisis del dogma teológico de la omnipotencia divina: si Dios es omnipotente tiene absoluta libertad para crear lo que su voluntad quiera, o sea que la creación sólo responde a su deseo; en consecuencia puede hacer el mundo tal como es o completamente diferente porque tiene libertad para no atenerse a ningún tipo de ideas (como postula la corriente agustiniana), ni de formas esenciales (como sostenía el tomismo). Al ser Dios omnipotente, tiene absoluta libertad y puede crear y hacer lo que su voluntad desee y como lo desee y, por lo tanto, sus designios son inescrutables para el entendimiento humano que, como tal, es limitado. La razón no puede demostrar las verdades reveladas ni la existencia de Dios o sus atributos porque está circunscrita a un contexto con sus propias reglas; puede sostener la necesidad formal de que todo efecto tenga una causa, pero no demostrar *cual* es la causa de un hecho si no puede ser observado en la experiencia. En consecuencia, lo divino sólo es objeto de creencia, es decir, que la única vía de acceso es la fe. El camino más simple es aceptar que la razón puede dedicarse al mundo y sus problemas para los cuales está capacitada, y liberarse de cuestiones teológicas que nunca podrá resolver. En suma, razón y fe son dos caminos separados que persiguen objetos diferentes: a las verdades reveladas sólo se accede por la fe porque la razón es impotente para demostrarlas; en cambio, el mundo y sus fenómenos corresponden al ámbito del conocimiento humano. Esta postura es *fideísta* y *agnóstica* porque prioriza la fe como única vía de acceso a lo trascendente pero niega la posibilidad del conocimiento de Dios.

¹²⁶ Como aplicación de este principio se puede citar la aceptación de la teoría heliocéntrica de Copérnico porque era más simple que la de Ptolomeo

Otro tema importante de la Escolástica fue el problema de los universales. La corriente platónica - agustiniana suponía que las esencias de cada cosa existían en la mente de Dios separadas del mundo material y eran su fundamento, como las Ideas platónicas. La corriente tomista - aristotélica entendía que las esencias o formas eran inmanentes a la cosas, pero en ambos casos el conocimiento se basaba en la captación y descripción de estas esencias universales. Ockham también derivará del análisis de la omnipotencia divina la negación de las esencias, o sea, de los universales. El poder creador de Dios no puede estar limitado por nada, por lo tanto, no pueden existir ideas separadas de la realidad, ni esencias o formas que estén dentro de cada individuo que constriñan su poder creador. Dios puede dar existencia a una pluralidad de seres particulares y diferentes porque nada limita su omnipotencia. Este análisis teológico niega tanto la necesidad de la existencia separada de las ideas divinas (semejantes a las platónicas) propuestas por Agustín, como las esencias o formas inmanentes del tomismo aristotélico. Los universales, entonces, carecen de fundamento metafísico- teológico.

Suponer la existencia de los universales va más allá de lo que el hombre puede comprobar porque lo que percibe son siempre entes particulares y concretos pero no las formas o ideas; por lo tanto, lo más simple es constreñirse al mundo perceptible, a las cosas sobre las que realmente se pueda determinar su existencia y sobre las que la razón efectivamente esté capacitada para comprender sus relaciones.

Lo real, entonces, corresponde a los datos que muestran los sentidos porque sólo se puede afirmar con certeza la existencia de las entidades singulares y concretas capaces de ser percibidas por el hombre. De la misma manera que la impresión de un objeto es *signo* de su presencia, el concepto es una abstracción de la identidad o semejanza de los caracteres de las impresiones de un cierto número de objetos que se fija en un signo lingüístico, esto es, en un *nombre*. La capacidad de referirse a una pluralidad de cosas, por ejemplo el concepto 'humanidad' que se refiere al conjunto de los hombres, es la que le da universalidad. Lo universal no es más que un término, un nombre dotado de significado y, como tal, una herramienta que permite identificar a las cosas sin señalarlas. Los universales no existen más que en el intelecto, pero no como realidades sino como abstracciones a las cuales se les da un nombre. La semejanza de las cosas particulares que se identifican con un nombre no puede ser arbitrariamente cambiada porque surge de la semejanza real de las cosas; y esta objetividad es la que diferencia el saber conceptual de la mera fantasía. Esta postura se denomina *Nominalismo*.

Ockham postula dos formas de conocimiento: el conocimiento abstracto que opera con las ideas o nombres y establece relaciones causales y consecuenciales; y el

conocimiento intuitivo o sensible que se refiere a la aprehensión del objeto particular en su concreción.

El problema es que el conocimiento opera en general con conceptos y, si sólo existen entes y cada ente es diferente, ¿cual es la validez de objetividad y realidad? Ockhan señala que hay un conocimiento confuso, aquel que no es capaz de distinguir una cosa de otra, y un conocimiento que puede hacerlo. Sólo el intuitivo da la impresión distinta del objeto porque su causa es la cosa misma. En cambio el abstracto es indeterminado y confuso. Por ejemplo, si en un jardín zoológico veo algún animal y lo percibo como 'felino' esta captación será más indefinida que si lo hago como 'tigre'. Pero sólo será un conocimiento verdaderamente diferenciado si lo intuyo como 'este tigre' en lo que tiene de característico y propio con relación a los otros tigres. Por lo tanto, el conocimiento intuitivo es superior al abstracto porque permite determinar su existencia y sus particularidades reales. Para el Nominalismo sólo existen cosas individuales, los conceptos universales son un símbolo de objetos semejantes, pero no existen como tales fuera de la mente.

La filosofía de Ockhan separa el conocimiento de la teología, lo independiza. Al limitar a la razón, le negó la tarea de abocarse a cuestiones trascendentes y abstractas que no son necesarias para comprender lo real, pero le abrió la posibilidad de aplicarse a cuestiones en las cuales puede avanzar.

Sus teorías también van a tener consecuencias éticas y políticas. La ética escolástica suponía la existencia de una ley natural de la razón que indicaba que en el obrar hay que perseguir el bien y evitar el mal. A este principio Ockhan opone dos argumentos. El primero es la independencia entre la voluntad y la razón: la voluntad es un poder que promueve acciones en el mundo concreto mientras que el ámbito de la razón se limita a establecer relaciones entre conceptos nominales; esta diferencia de contexto implica que son independientes, o sea, que el accionar humano no está determinado por la razón. El segundo retoma el análisis del principio de la omnipotencia divina: suponer la existencia de una ley ética implicaría que Dios está obligado también a someterse a un conjunto de principios, lo cual contradice la libertad propia de la omnipotencia divina. Aplicando la 'navaja' entiende que es más simple suponer que las leyes y principios morales son los que los individuos acuerdan y no una ley de la razón cuyo contenido y fundamentación carece de claridad. Las leyes morales son artificiales, creadas por convención por los hombres, de la misma manera que los nombres son relaciones artificiales de las imágenes mentales.

También se va a oponer a la Escolástica con relación a la propiedad. Para avalar la decisión de la orden franciscana de vivir en la pobreza, que era cuestionada por el Papa Juan XXII, Ockhan plantea que el derecho a dominar a las plantas y los animales

dado por Dios a Adán y Eva, dejó de tener vigencia por el pecado original. Carecer del derecho no impide que el hombre, como los otros animales, tenga la *posibilidad* de buscar la manera de apropiarse de lo necesario para la subsistencia. O sea que el ser humano no tiene el 'derecho' pero sí la 'posibilidad' de apropiarse o rechazar los bienes. Las formas concretas de la apropiación van a ser el resultado de acuerdos entre los hombres y, por lo tanto, históricamente cambiantes.¹²⁷

Políticamente Guillermo de Ockhan va a defender la independencia del poder civil de las pretensiones imperialistas del Papado. Justifica el derecho humano de establecer instituciones políticas en analogía con el derecho de propiedad y de pobreza. Así como Dios dio a todos los hombres (cristianos e infieles) la *posibilidad* de apropiarse de las cosas, también le dio la *posibilidad* de organizarse políticamente con instituciones y gobernantes. El poder político se origina en los individuos que, como criaturas de Dios, han recibido la posibilidad de decidir sobre quienes consideran que deben ser sus gobernantes y ejercer la autoridad. Esto no implica negar la importancia de la religión, sino separarla del poder político. El Papa y el clero deben ocuparse de la salvación de las almas y no entrometerse de manera directa en los asuntos civiles.¹²⁸

La filosofía de Ockhan rompe con las tradiciones medievales y abre el camino para el pensamiento filosófico que va a florecer en el Renacimiento.

CAPÍTULO VII

¹²⁷ Sobre este tema consultar Miethke, J., *Libertad, propiedad y gobierno en el pensamiento político de Guillermo de Ockhan*, en *El hilo de Ariadna*, Bertelloni, Botana, Zurutuza (comp.), Rosario, Homo Sapiens, 1996.

¹²⁸ La idea de que todos los individuos son políticamente libres conlleva la noción de responsabilidad, conceptos que influirán en las teorías políticas de Hobbes y Locke.

RENACIMIENTO Y MODERNIDAD

CONTEXTO HISTÓRICO Y CAMBIO DE PARADIGMA

La liberación del Mediterráneo del poder del Islam dio cabida al comercio y al contacto con las culturas antiguas. Esta apertura va a incentivar el ansia de aventuras y descubrimientos así como el interés por la cultura, el arte y el conocimiento.



Museo de arte antiguo – Berlín

El primer período llamado Renacimiento, es en el que se redescubre la capacidad de hacer y crear del hombre y donde se inicia un cambio axiológico que progresivamente conformará la visión Moderna del mundo.¹²⁹ La nueva cosmovisión, que afectará todas las áreas y cuyo espíritu perdura hasta nuestros días, se irá formando por una pluralidad de teorías y acontecimientos, como el paso de la concepción

geocéntrica a la heliocéntrica, la expansión marítima y el descubrimiento de nuevos continentes, la reorganización de la estructura social, la economía mercantil, la formación de las naciones europeas, el cisma religioso protestante, el intenso progreso de las ciencias de la naturaleza o el predominio de la técnica.

La *teoría heliocéntrica* fue expuesta por el astrónomo polaco Nicolás Copérnico (1473-1543), en el libro *Sobre las revoluciones de las órbitas celestes*; allí demostró matemáticamente que la Tierra no era el centro del universo sino que giraba alrededor del sol junto a los otros planetas, con un orden y legalidad común. Posteriormente Galileo, Képler y Tycho Brahe confirmarán y ampliarán la concepción heliocéntrica poniendo así los cimientos de la astronomía moderna.

El pasaje del geocentrismo al heliocentrismo será fundamental tanto para el nuevo concepto de ciencia como con relación a la actitud del hombre frente a la naturaleza y a sí mismo. La cosmovisión medieval, inmersa en los valores religiosos, era teo y antropocéntrica: el hombre, como podía retornar a Dios, era la criatura privilegiada de

¹²⁹ El Renacimiento comienza en Italia alrededor del siglo XV para extenderse luego por Europa como impulsor del arte y del conocimiento; se lo considera el germen de la axiología que va a consolidarse en la Edad Moderna. No se puede precisar un límite entre ambas porque están estrechamente imbricadas.

la creación y la naturaleza le había sido dada como el hábitat desde donde lograría su salvación; o sea, que el mundo cobraba significado con relación al destino eterno. En este orden la naturaleza pertenecía a la humanidad por derecho divino y se explicaba con referencia al hombre, en tanto que éste se comprendía y definía con referencia a Dios. Así, los fenómenos naturales formaban parte del orden de la Providencia y se interpretaban como respuestas divinas (premios o castigos) a las conductas humanas. Pero si la Tierra giraba, como demostró Copérnico, con los otros planetas y en una misma formación alrededor del sol, (que de este modo se convertía en el eje de todo el sistema) necesariamente su desplazamiento obedecía a una legalidad propia del universo que comprendía por igual a todos los planetas. Quedó manifiesto que las leyes de la Tierra pertenecían a un sistema mayor que las abarcaba y dirigía, el sistema del universo, y que no sólo eran independientes de la conducta y destino humano, sino que él mismo formaba parte de esa legalidad y necesariamente respondía a ella. El hombre, parte del sistema y sujeto a sus leyes, perdió así el puesto central y director de la creación y dejó de ser causa de sus fenómenos. El universo se tornó infinito y la humanidad se redujo a una pequeña parte del mismo.

La naturaleza dejó de ser el cosmos ordenado griego donde cada hombre cumplía una función necesaria para la armonía del todo; tampoco era un regalo de Dios para que se cumpliese el orden de la Providencia, sino que se convirtió en un conjunto de fenómenos, a veces temibles, que debían ser explicados por sí mismos. La armonía del cosmos que integraba hombre, naturaleza y dioses (o Dios) se rompió y se dividió en elementos opuestos, dejando al individuo solo frente a la naturaleza, la que por tener leyes independientes, era sentida como *lo otro* de lo humano y, por lo tanto, ajena y desconocida.

La *expansión marítima* y el posterior *descubrimiento de otros continentes* factible por la apertura de las vías marítimas, posibilitó el acceso a otras culturas, productos y bienes que nutrieron tanto el deseo de exploración y aventura como las posibilidades mercantiles. Se consolida así una intensa actividad comercial que quebró la cerrada economía agraria y la rígida estructura social medieval. Los mercaderes impulsaron el florecimiento de las ciudades, sobre todo portuarias, llamadas *burgos* por estar fortificadas, donde muchos de sus habitantes eran individuos que se habían alejado de los feudos, ya sea por no haber tenido cabida en esa estructura o por rebelarse a la misma, o bien porque eran perseguidos o rechazados por distintos motivos. Los *burgueses*, en su mayoría comerciantes, se desarrollaron sobre la base del esfuerzo, del trabajo y de la capacidad de riesgo individual. La apertura de las vías de comunicación y de mercados les permitió un rápido enriquecimiento, razón por la cual

se identificaron con relación a las otras clases sociales, como los que detentaban el poder económico.¹³⁰ La ruptura de la rígida estructura social - que se suponía que era fruto de la Providencia divina y por lo tanto inamovible - debilitó el poder asentado en los principios religiosos y feudales y fue una de las razones más importante del cambio axiológico.

La génesis de este grupo social va a definir la concepción antropológica de la modernidad, reemplazando la tesis aristotélica del hombre como *ser social* por el *individualismo*. La célula de la sociedad será el individuo y la valoración ética se configurará con relación a los fines y medios individuales. Ahora el hombre se concibe como un sujeto que depende de sus propias acciones y autodetermina sus fines y ya no siente, como en la antigüedad, que forma parte del orden del cosmos. Por eso siente que la *libertad* se logra por un camino diferente a lo que concebían los antiguos: anteriormente los hombres se sentían libres cuando podían comprender y actualizar sus capacidades en conformidad con su naturaleza o su destino trascendente; en cambio el moderno, si bien sabe que su vida vegetativa esta condicionada por la naturaleza, se siente libre si con su pensamiento y su obrar se independiza del determinismo natural, y entiende que para ser libre hay que buscar los medios de dominar a su *otro*, el mundo, de apropiárselo por medio del conocimiento, el comercio y la política. La libertad ya no se logra como *integración* a través de actualizar las potencias humanas, sino como *dominación* de la naturaleza por la acción del hombre.

También va a cambiar la *concepción del trabajo* que se convierte en uno de los valores del ser humano y el medio para dominar a la naturaleza. El trabajo, fundamentalmente el manual, era menospreciado en la Antigüedad por corresponder a los esclavos (los hombres libres sólo se dedicaban a tareas intelectuales), y considerado en la Edad Media como un castigo impuesto por Dios al hombre por el pecado original: *Ganarás el pan con el sudor de tu rostro*. (Génesis 3,19). Para el burgués, en cambio, el trabajo se convierte en el medio de realización individual y el camino para integrarse activamente a la sociedad e intentar hacerlo en la política. La importancia de la actividad laboral incentivó el desarrollo *tecnológico*. La creación de *aparatos y máquinas* destinadas a la producción, (como el aprovechamiento de la fuerza hidráulica para mover molinos), permitieron una

¹³⁰ “Todos los mercaderes siente un amor arrebatado por el dinero. Todos piensan: tu dinero es tu socorro, tu defensa, tu honor y tu provecho.” Le Goff, Ob. Cit., p. 91.

importante evolución de la industria que desplazó a la producción agraria como única fuente de riqueza.¹³¹

La búsqueda de riquezas como principal objetivo del hombre que caracterizó a la sociedad mercantil, impregnó rápidamente la mentalidad colectiva. La *ganancia y el lucro* cobraron valor en sí mismos y pasaron a ser *el criterio de legitimidad de los actos* en oposición al *justo medio* y a la moral religiosa del medioevo. Estos valores generaron una nueva *concepción económica* dirigida con exclusividad a la mayor obtención de utilidades que desplazó a la economía de subsistencia y se desarrolló hasta concretarse en la *economía capitalista*.

La nueva economía se basó en la acumulación de capitales para que éstos se constituyeran por sí mismos en fuente de riqueza. El oro y la plata de América, descubierta en 1492, facilitaron este objetivo porque solidificaron el desarrollo de los *bancos y centros financieros* y ampliaron el comercio, capitales que a su vez contribuyeron para que se desarrollara un conocimiento aplicado a la producción, poniendo a la productividad y el beneficio (no a la 'vida buena') como objetivo de la acción humana. Esta concepción del capital contradecía los principios religiosos medievales que sobre la base bíblica ya mencionada, afirmaban que sólo el trabajo podía generar ganancias, por lo que cualquier tipo de interés monetario era considerado *usura* y estaba sujeto a castigo. Estos criterios limitativos llevaron a que la burguesía buscara debilitar el poder de la Iglesia y a tratar de destruir la organización política y económica que los sostenía, o sea, los feudos.

Como consecuencia de los nuevos valores también cambió la concepción de la política. La pluralidad de feudos o dominios señoriales, que en sí mismos constituían una anarquía política y territorial aunque unificados por los principios religiosos y culturales del cristianismo, fueron combatidos por las monarquías nacionales hasta lograr las unidades territoriales que conformaron los actuales países europeos. El proceso de *formación de las naciones europeas* que se inicia en el siglo XV y continúa hasta el XIX, será apoyado por la burguesía que buscaba romper con las jerarquías medievales para afianzar la igualdad social sobre la base de la igualdad económica, y centralizar el poder a fin de reducir tasas y peajes y facilitar así el comercio. Los teóricos políticos dejaron de fundar su pensamiento en el orden divino, para analizar el poder en sí mismo como Maquiavelo, o sostener la soberanía en los pactos entre individuos, como Hobbes.



da en la antigüedad pero se utilizaba para juguetes destinados a

En este contexto surgió el cisma Protestante, cuyos máximos representantes fueron Lutero en Alemania y Zwingli y Calvino en Suiza y Francia; este cisma pretendió en lo religioso retornar a los principios espirituales originales del cristianismo apartándose de la Iglesia Católica Romana que *Castillo de Wartburg - Alemania* estaba muy ligada al poder temporal y mostraba evidentes signos de corrupción; pero también respondía al nuevo contexto social que buscaba independizarse de todo poder centralizador y reafirmar el individualismo y la autonomía religiosa. Con este fin el Protestantismo postulaba que cada hombre podía obtener la gracia sólo por la fe, sin necesidad de ritos o intermediarios; a tal efecto se tradujo la Biblia a las lenguas romance para que cada uno encontrase en ella la palabra de Dios sin depender de la interpretación de los sacerdotes o funcionarios de la Iglesia que eran los únicos que conocían el latín.¹³² La creación de la imprenta fue fundamental para expandir los nuevos valores, pues permitió la distribución de la Biblia traducida a las lenguas vernáculas y también la difusión de las nuevas ideas. El protestantismo se difundió sobre todo en los países centrales ligados a la nueva economía porque ayudaba a liberar al comercio de las trabas de la jurisprudencia católica, y también porque contribuyó a la separación y consolidación de las naciones europeas dándole una fundamentación trascendente al deseo de independencia al unificar la identidad nacional y lingüística con la religiosa.

El sentido y fin del conocimiento también tomó un nuevo rumbo: dejó de ser contemplativo y pasó a ser *utilitario*. La inteligencia humana no debía abocarse a demostraciones teóricas de causas y fines generales sino que debía estar dirigida a develar las leyes del funcionamiento de los fenómenos para que su comprensión permitiera utilizarlos y dominarlos. El Canciller de Inglaterra Sir Francis Bacon (1561-1626) sintetizó este giro al afirmar: *conocer es poder*. Por su conocimiento el hombre tratará de dominar a la naturaleza, que ya no es considerada como subordinada teológicamente, y acorde con los nuevos valores, el fin de este dominio será obtener riquezas. Es decir, se vinculó el conocimiento con la utilidad, de manera tal que el saber sólo cobrará sentido si es aplicable. Como investigar a la naturaleza como un todo no permite la comprobación empírica, se parcializó el conocimiento en distintos objetos de estudio para posibilitar un análisis pormenorizado y obtener resultados comprobables. Paulatinamente se fueron conformando las distintas *ciencias*, definidas por su objeto de estudio, como saberes independientes. Esta concepción del conocimiento, desprendida de cualquier garantía trascendente y con exigencias prácticas, lo convirtió en un problema en sí mismo sobre el que había que indagar

¹³² Lutero se refugió en el castillo de Wartburg para traducir la Biblia al alemán porque la única que existía era la reproducción de la *Vulgata*, traducida al latín en el siglo II por San Jerónimo

cual era la forma segura, o sea, cual era el método, origen y criterios adecuados para arribar a su objetivo.

Los nuevos descubrimientos funcionarán como modelos. La teoría heliocéntrica fue planteada por Copérnico y perfeccionada por J. Kepler en fórmulas matemáticas. Esta hipótesis, que era una *construcción ideal* cuya raíz no se encontraba en los sentidos sino en la actividad de la razón, dio origen a una nueva concepción del orden del universo: si el movimiento de los planetas se explicó matemáticamente, las leyes de la naturaleza y de toda la realidad deben estar regidas por los mismos principios. Se *matematiza la naturaleza* porque, como dice Galileo, la Filosofía se halla escrita en el gran libro del universo al que cualquiera puede acercarse, pero para entenderla es necesario entender su lengua, que es matemática.

La matemática, cuyas aseveraciones son producto de la razón humana y en consecuencia, independientes de toda autoridad civil o religiosa, se constituye en la base del método científico porque le da exactitud, universalidad y necesidad. La naturaleza deja de explicarse cualitativamente como un conjunto de sustancias y se determina sobre la base de elementos mensurables: lo real cognoscible es cuantitativo y no cualitativo. Consecuentemente cambian las categorías de análisis: en lugar de apelar a sustancia, esencia o materia y forma, se utilizan conceptos cuantitativos como velocidad, tiempo o fuerza. Galileo sostiene que al estar la naturaleza regida por leyes matemáticas cada acción es regular e inexorablemente necesaria. De allí que el análisis matemático permita descubrir las distintas regularidades de funcionamiento de los fenómenos y, consecuentemente, prever y dirigir.

Los nexos de los fenómenos de la naturaleza se explican matemáticamente pero su fin o la función del conocimiento es entender sus procesos para controlarla. Con este objetivo, inicialmente se la consideró como una gran máquina en movimiento, (*Mecanicismo*) donde la regularidad de los mismos explicaría su funcionamiento. Pero el modelo de funcionamiento propuesto sólo sería manejable si era corroborado con la realidad. De allí que el *método experimental* que permite verificar las teorías, se convirtiese en garantía de realidad, o sea, de la verdad científica. En esta concepción del conocimiento se *une el desarrollo científico con el técnico*, ya sea con la plasmación de sistemas de verificación, comprobación y control de las nuevas ciencias, como con la creación de máquinas y herramientas.

En suma, el saber dejó de ser la búsqueda de una verdad absoluta y trascendente para concebirse como un medio apto para ser aplicado a la realidad con el fin de descubrir sus relaciones y formas de funcionamiento y de este modo establecer sistemas legales explicativos que permitieran controlar y someter a la naturaleza a las

intenciones y fines humanos. La filosofía medieval se desplegaba como demostración de verdades aceptadas por revelación y su método se apoyaba en el principio de autoridad, tanto religioso como filosófico (la Biblia o Aristóteles), en cambio la filosofía moderna parte de la duda y el cuestionamiento para lograr un nuevo tipo de conocimiento que se fundamente a sí mismo. El conocimiento será esencialmente *crítica* (investigación acerca del fundamento de la validez objetiva) y la exploración de la posibilidad de extender el principio mecanicista, la concatenación necesaria de causa y efecto propio del mundo corpóreo, a toda la realidad, comprendida la espiritual y la humana.

En el nuevo paradigma moderno las cuestiones metafísicas, que eran centrales en el medioevo, quedan relegadas y las preocupaciones más importantes de los filósofos serán el conocimiento, el hacer humano y la política:

- La *teoría del conocimiento* humano que plantea quien y cómo conoce, que analiza sus métodos, alcances y límites, su relación con la realidad y el fundamento de sus criterios de certeza, será la puerta de entrada del pensamiento filosófico, sustituyendo a la metafísica que, al buscar las causas primeras y los últimos fines, está impregnada de trascendencia y no puede aplicarse para describir o prever los fenómenos de la naturaleza.

- La separación de los ámbitos de la acción dirigida a los fines humanos y trascendentes va a obligar a la *ética* a buscar los fundamentos de la praxis en el hombre mismo, ya sea en los sentidos o en la razón.

- Al secularizarse la *política* también va a necesitar encontrar nuevos fundamentos para el ejercicio del poder, justificaciones antropológicas para contextualizar el rol del hombre y formas secularizadas del ordenamiento de la sociedad.

GALILEO GALILEI



Galileo Galilei, considerado el padre de la ciencia moderna y del método científico,

nació en Pisa en 1564. Su padre, Vincenzo Galilei fue un músico de indudable espíritu renovador, defensor del cambio de una música religiosa anquilosada en favor de

Foto Nacional Geographic, Agosto 2009 formas más modernas. Comenzó a cursar medicina en la Universidad de Pisa pero luego decidió dedicarse al estudio de las matemáticas, donde evidenció su gran talento para la geometría: inventó un cálculo geométrico para la reducción de figuras complejas a simples, realizó un trabajo en el que extendía ideas de Arquímedes para calcular el centro de gravedad de una figura y escribió un ensayo sobre la cantidad continua. A partir de los 25 años fue nombrado profesor de matemáticas, primero en Pisa y luego en distintas universidades, nombramiento obtenido sobre todo por sus artículos sobre el centro de gravedad de los sólidos y la balanza hidrostática. Estos trabajos ya mostraban su interés por el estudio matemático de los movimientos mecánicos.

A la edad de 46 años Galileo desarrolló el telescopio consiguiendo visualizar las montañas en la luna, las lunas de Júpiter (que llamó Medici), las fases de Venus y detectar las manchas solares. Sus descubrimientos astronómicos apoyaban el sistema copernicano y como no coincidían con el geocentrismo sostenido por la Iglesia, fue reconvenido a no defender sus ideas.

En 1632 Galileo publicó *Diálogo acerca de dos nuevas ciencias*, donde realizó una defensa acérrima del sistema heliocéntrico. El Papado le inició un largo y doloroso proceso inquisitorial que lo obligó a abdicar de sus ideas para evitar la tortura y la muerte, y verse confinado a una villa en Florencia hasta su muerte en 1642. Según la tradición Galileo después de abjurar de la visión heliocéntrica del mundo ante el tribunal de la Santa Inquisición pronunció: *Eppur si muove* (y sin embargo se mueve). No se sabe si efectivamente lo dijo ante sus jueces, pero queda como símbolo de la lucha entre la ciencia y el dogmatismo, entre la búsqueda de la certeza y el autoritarismo del poder.¹³³

NUEVA HERMENEÚTICA DE LA NATULAREZA



bía sido condenada por la Inquisición porque fue esis, como un artificio matemático cuya ventaja era su olemaica, pero no como el reflejo de la realidad que , en cambio, al comprobarla con el telescopio, muestra e la Iglesia.

Galileo es el iniciador más importante de la postura ontológica-gnoseológica del científico renacentista. Si bien coincide con Aristóteles en que la naturaleza es un sistema sencillo y ordenado donde cada acción es regular y necesaria, difiere en la *Museo del Observatorio de Tycho Brahe - Copenhague* forma de cuestionarla. Para la física tradicional la pregunta que explicaría el funcionamiento del mundo se centra en el *por qué*, en cuales son las causas intrínsecas que hacen que la piedra caiga hacia abajo y la pluma flote, por lo cual, basándose en la concepción teleológica sustancialista de Aristóteles, supone que cada cosa tiene una naturaleza específica cuyas cualidades determinan sus movimientos y cambios en función de una finalidad virtuosa. Pero en el siglo de Galileo en el que la axiología economicista se va arraigando, se busca que el conocimiento ayude a utilizar a la naturaleza para maximizar la producción y en este sentido lo importante es *cómo* funciona. Y es Galileo quien reemplaza como cuestionamiento central al *por qué* por el *cómo* y cambia la dirección del conocimiento científico.

“La Filosofía se halla escrita en el gran libro que está siempre abierto ante nuestros ojos, quiero decir el universo; pero no podemos entenderlo si antes no aprendemos la lengua y los signos en que está escrito. Este libro está escrito en lenguaje matemático, y los símbolos son triángulos, círculos u otras figuras geométricas, sin cuya ayuda es imposible comprender una sola palabra de él y se halla perdido por un oscuro laberinto.” (Vol.IV)¹³⁴

La influencia de Copérnico y sus mediciones experimentales le permitieron a Galileo suponer que la estructura del mundo estaba organizada matemáticamente y a afirmar en alguna de sus cartas, que Dios era el más grande geómetra porque había creado al mundo como un sistema totalmente matemático. Este supuesto abre el camino a las nuevas expectativas del conocimiento que pretende dominar técnicamente el acontecer natural, porque si el universo se ordena matemáticamente, puede ser calculable y previsible. Pero tal hipótesis debe ser comprobada:

La hipótesis implica que si la naturaleza tiene efectivamente una estructura cuantitativa sometible al cálculo matemático, medido el estado inicial de un sistema de entes suficientemente aislado, colocado dicho sistema bajo la acción de una fuerza determinada, y, medido después el estado final del fenómeno, las mediciones del estado final deben guardar con las mediciones del estado inicial una relación constante expresable en fórmulas numéricas. Como a los ojos del nuevo científico los experimentos prueban que esa consecuencia se verifica, la naturaleza consiste

¹³⁴ Las citas de Galileo corresponden a *Opere Complete di Galileo Galilei*, Firenze, Nazionale, 1842. La traducción es nuestra.

realmente en un sistema de relaciones puramente cuantitativas, tal como se había supuesto.

Aceptada la hipótesis de que la estructura de la naturaleza es cuantitativa, *lo único real y verdadero serán las determinaciones cuantificables del ente*, a saber: el espacio, la forma geométrica, el lugar, el movimiento, la masa, la velocidad, en suma, todo cuanto puede ser expresable por un número o por una figura geométrica. *Las matemáticas se convierten así en el órgano del conocimiento de la realidad material* y por eso a la nueva física se la considera comprensible matemáticamente. Pero se debe aclarar que este lenguaje no se estructura en base a la observación sino con reglas y principios de la razón, o sea que es un saber *a priori*, independiente de la experiencia a partir del cual se puede *diseñar* la experiencia misma como experimento.

El sabio pisano sostiene que la verdad hay que buscarla en el mundo y no en los textos, en clara oposición a tomar la Biblia o Aristóteles como criterio de verdad, pero que la observación debe estar guiada por el lenguaje que le es propio, el matemático. Esta concepción matematizante requiere de principios y métodos distintos a la física medieval, porque ni la causalidad final ni las explicaciones basadas en la naturaleza de cada cosa se ajustan al mismo. Y Galileo va a dar las bases para crear una nueva ciencia que reemplace la física de los escolásticos.

“Me siento compelido por necesidad a concebir toda sustancia corpórea dotada de una determinada figura geométrica, en tales o cuales relaciones de magnitud con otros cuerpos, situada en este o en aquel lugar, en este o en aquel momento del tiempo, en estado de movimiento o de reposo, en contacto o no con otros cuerpos, como una o como múltiple, y de ninguna manera puedo, con la imaginación, apartarla de otras condiciones. Pero que tenga que ser además blanca o roja, amarga o dulce, sonora o muda, de olor agradable o desagradable, es cosa que no me siento forzado a atribuirle. Se trata más bien aquí de cualidades conocidas únicamente con los sentidos y que la razón por sí sola o la imaginación jamás llegarían a conocer. Por cuyo motivo he dado en pensar que estos sabores, olores, colores, etc., por el lado del sujeto en el cual parecen residir no son más que puros nombres, y que tienen únicamente su asiento en el cuerpo sensitivo, de manera que, suprimido el animal, quedan aniquiladas y eliminadas todas estas cualidades.”(Il Saggiatore).

En un mundo constituido matemáticamente el conocimiento debe centrarse en aquellos elementos que puedan subordinarse a la cuantificación y a la medida, como el número, la figura, la magnitud, la posición y el movimiento, que son los únicos

objetivos. Las cualidades sensoriales como los colores, los olores, los sabores o los sonidos, no permiten un conocimiento de la naturaleza real, sino que conforman captaciones confusas mediatizadas por los sentidos que siempre son subjetivos. En una palabra, Galileo establece la diferencia entre lo que luego Locke va a denominar cualidades primarias, objetivas y reales, y secundarias, subjetivas e irreales. Las cualidades primarias son las únicas que corresponden al mundo real en tanto éste es un sistema matemático; mientras que las secundarias sólo poseerían realidad en cuanto fenómenos radicados *en nuestros sentidos*, esto es, en el sujeto percipiente. Las *cualidades sensoriales* son declaradas por el fundador de la nueva física *fuera de la realidad cognoscible*.

La influencia de la división en cualidades primarias y secundarias permitió el desarrollo de la ciencia moderna, pero con relación al hombre que siente y percibe, lo marginó del mundo real. El mundo real es ahora un conjunto de objetos cuyos movimientos pueden ser medibles mientras que al hombre sólo le queda su capacidad para descubrirlo.

En la concepción del mundo moderno las mismas propiedades primarias cambiaron la significación que poseían en el antiguo: dejan de ser atributos concretos como en la Física aristotélica, para convertirse en *abstracciones matemáticas* identificadas con lo real. Esta modificación se puede ver en los principales conceptos:

1) La *cantidad*. En la nueva física cantidad y forma son conceptos racionales que permiten establecer relaciones y modelos matemáticos y geométricos. En la física aristotélica, en cambio, la cantidad no se comprende como medible y pesable con la balanza o el centímetro, sino que *la forma sustancial* del ente en cuestión *es la que la determina*, así el caballo, el elefante, el roble, el gusano, el pez y la planta de rosa son sustancias dotadas cada una de una cantidad de materia que no es arbitraria, sino que depende de su esencia, es decir, de la *finalidad* que cada uno de esos entes está llamado a cumplir en el orden teleológico universal del cosmos.

Exactamente lo mismo ocurre con la *forma*. La forma de una mano, de la oreja, de la cabeza y del pie de un hombre, la del casco de un caballo y la de la garra de un león en la física aristotélica son formas que cabe dibujar geoméricamente, pero para las cuales la geometría no da ninguna explicación, sino más bien dicha explicación tiene que ser buscada en la *función vital*, esto es, en la *finalidad* que los citados cuerpos orgánicos deben cumplir, o sea, en última instancia, en la forma sustancial y en el orden teleológico universal.

No basta entonces decir que la nueva física deja de lado las cualidades secundarias y se ocupa de las primarias. Hay que decir además que estas

propiedades primarias *son tomadas de la matemática pura*, donde tienen una existencia *ideal*, y son transferidas al corazón mismo de la realidad física.

2) *El espacio*. El espacio para la nueva física es concebido exactamente del mismo modo que el espacio tridimensional de la geometría, determinado por un conjunto de tres líneas perpendiculares en un punto arbitrario del mundo y prolongadas desde él hasta el infinito. Dicho espacio es perfectamente homogéneo, sin cualidades de ninguna especie, tal como sería concebido por un intelecto puro carente de órganos sensoriales.

El espacio aristotélico, en cambio, es el resultado de una experiencia vital de la realidad. Por tratarse de una experiencia vital, está sujeta a las limitaciones de lo histórico humano. Para la construcción del espacio del universo es decisiva la percepción sensible de la bóveda celeste y la del movimiento circular de los astros por eso en Aristóteles, el espacio no es infinito, sino limitado y tiene forma esférica.

3) *El movimiento físico*. Aristóteles no desvincula el movimiento de la cualidad. Las sustancias elementales que componen el universo se distinguen entre sí sólo por la cualidad, y a cada una le corresponde un movimiento específico: a las cosas hechas de éter les era *natural* moverse circularmente, a las cosas del mundo sublunar les era *natural* moverse en forma rectilínea. De manera que lo rectilíneo y lo circular del movimiento local se halla indisolublemente unido a la *cualidad* de los cuerpos que se mueven. Por otra parte, como el espacio aristotélico no es uniforme, sino que está estructurado en regiones o direcciones de significación absoluta (por ejemplo, lo alto y lo bajo) esas cualidades del espacio eran consideradas como el asiento o lugar natural de una clase determinada de cuerpos, los cuales se dirigían allí espontáneamente, en línea recta, cuando por alguna causa habían sido apartados de él: por caso el fuego tiende naturalmente hacia arriba y la tierra hacia abajo. El movimiento rectilíneo resultaba así diversificado *cualitativamente* según la dirección del espacio y la naturaleza del cuerpo móvil.

En lugar de esa concepción *absoluta y cualitativa* del movimiento local, la nueva física propone una concepción *relativa* y puramente *cuantitativa*. No tiene en cuenta la dirección como factor diferencial, ni tampoco la naturaleza peculiar del cuerpo que se mueve, sino solamente los hechos estrictamente métricos, a saber: *el cambio de distancia de un cuerpo cualquiera con respecto a otro que se toma arbitrariamente como punto de referencia*. El cuerpo que se toma como punto de referencia, puede estar a su vez en movimiento con respecto a un tercero, éste con respecto a un cuarto, y así sucesivamente hasta el infinito, sin que sea posible determinar en el universo algo que esté quieto absolutamente y que pueda ser tomado como medida de la quietud o del movimiento de todo lo demás.

Galileo aducía que esta manera de interpretar los hechos físicos se funda en la *razón*. Esta resuelve drásticamente a su favor toda contradicción con la percepción sensorial. Pero también el aristotelismo se fundaba en la razón. Y esto es así porque la razón misma está sujeta a concepciones históricamente variables (pese a que cada época histórica toma su propia concepción de la razón como la única válida). Lo peculiar de la razón física renacentista es esto: se halla fundamentalmente inspirada en la forma del conocimiento matemático. Es una razón matematizante.

EL NUEVO MÉTODO CIENTÍFICO

La nueva visión de la realidad y del conocimiento requiere un método acorde; Galileo propone el método Hipotético Deductivo. En él se pueden diferenciar tres pasos: intuición o resolución, demostración y experimento. En el primero se aísla y examina un fenómeno para intuir cuales son los elementos a los que se les puede dar una forma matemática, o sea que se puedan resolver matemáticamente. Esta es la hipótesis o supuesto racional del investigador. En el segundo se realizan demostraciones matemáticas sobre los elementos elegidos, acordes a la hipótesis cuyas conclusiones deben ser coincidentes en casos similares. Y el tercer paso es la comprobación de la veracidad de las conclusiones mediante experimentos.



Para aclararlo se pondrá un ejemplo que toma como base el análisis que expone Galileo en *Diálogos acerca de dos nuevas ciencias*:¹³⁵ para determinar cuál es la relación matemática existente entre los espacios recorridos por un móvil que se desplaza en caída libre y los tiempos que tarda en recorrerlos.

- Primer paso: *Especificación del fenómeno e hipótesis*. El científico sabe muy bien que toda experiencia *científica* tiene que *apartarse* en un primer momento de los hechos, cerrar los ojos y oídos, y hacer funcionar dentro de sí *la imaginación*. Sería un error dirigirse sólo a los hechos, con la sola precaución

¹³⁵ Galileo, *Diálogo acerca de dos nuevas ciencias*, Trad. J. San Román Villasante, Buenos Aires, Losada, 1945, p. 206 a 226.

de fijarse bien en ellos, pues, no se va a descubrir la relación buscada fijándonos mucho como cae la lluvia, o como rueda un guijarro por una ladera o como se producen en general las caídas de toda especie a nuestro alrededor. Se remplazan, pues, los datos empíricos por la imaginación, porque la imaginación es *constructora*: produce el objeto de acuerdo con ciertas *normas ideales* que provienen de la razón – que está provista de todo el equipo de conocimientos de matemática pura – que reemplaza los imperfectos datos empíricos por situaciones semejantes pero factibles de ser sistematizadas matemáticamente. Con este tipo de recaudos, el científico crea desde sí mismo el objeto de acuerdo con determinadas relaciones matemáticas y propone un modelo explicativo. A esto es a lo que se llama *construir una hipótesis*.

El objeto creado hipotéticamente por el espíritu es un *objeto ideal*, libre de las imperfecciones y de los accidentes con que se presentan en una caída real, como podría ser la caída de una hoja de papel que sigue un camino en zig-zag antes de llegar al suelo. Semejante modelo es totalmente inservible al científico para ser tomado como la norma según la cual ha de instruirse. Por eso el científico construye un objeto en caída libre que no se encuentra a través de la percepción sensible porque tiene ciertas características determinadas por la hipótesis: cae en línea recta hacia el centro de la tierra y con un movimiento *uniformemente acelerado*.

- Segundo paso: *Proceso metódico de la Deducción*. El punto de partida teórico para iniciar la demostración en este caso, son dos conceptos: el movimiento *naturalmente* acelerado, y el movimiento *uniformemente acelerado*. Con el primer concepto, el sabio italiano se refiere al movimiento de caída tal como es en *sí mismo* en la naturaleza. El segundo concepto lo introduce como una *construcción pura de la razón*: “Llamamos movimiento uniformemente acelerado a aquel que partiendo del reposo, va adquiriendo incrementos iguales de velocidad durante tiempos iguales”. O sea que el movimiento uniformemente acelerado es el que, a intervalos iguales de tiempo, aumenta su velocidad en una cantidad constante. De la definición de movimiento uniformemente acelerado, se deducen estos dos principios:
 1. Que las velocidades adquiridas por el móvil crecen proporcionalmente a los tiempos empleados en adquirirlas.
 2. Que los espacios recorridos son proporcionales a los cuadrados de los tiempos empleados en recorrerlos.

Cada uno de estos principios es un teorema matemático que se demuestra sin auxilio alguno de la experiencia. No demuestran que dichos principios sean

verdaderos, sino que sólo demuestran que se derivan necesariamente de la definición sentada como principio. Por lo tanto, dichos principios no son sino la prolongación de la definición del movimiento adoptado como hipótesis, y no significan todavía afirmación alguna acerca de la realidad física.

Aplicando estos principios al interrogante sobre la relación entre espacio y tiempo en un móvil, la conclusión es la siguiente: la velocidad final de un cuerpo que rueda por un plano inclinado es siempre la misma cualquiera que sea la longitud del plano y depende únicamente de la altura desde la cual se inicia el movimiento. Esta asimilación tiene por objeto posibilitar el experimento en condiciones medibles, disminuyendo la velocidad del móvil al mismo tiempo que se prolonga su recorrido, sin que varíen las relaciones esenciales del movimiento estudiado.

- Tercer paso: *La comprobación experimental*. Si ese movimiento, construido por la mente según esa relación matemática, coincide o no con el movimiento *naturalmente* acelerado, es algo que debe decidir el experimento. Sólo después de que el científico ha construido hipotéticamente el objeto, arma un artificio con el cual los tiempos y los espacios, cuyas cantidades quiere averiguar sean medibles.

Se construye, como instrumento de medida, un plano inclinado de unos seis metros de largo y un reloj de agua para medir los tiempos. Esta construcción es ya un trabajo con elementos empíricos, pero está íntegramente presidida por la idea racional previamente elaborada. El instrumento de medida es, en cierto modo, una materialización de dicha idea. Realizado el experimento, si las magnitudes obtenidas en la medición coinciden con las que pueden calcularse con dichos principios, la hipótesis se considera verificada. . En el caso del ejemplo, el experimento corrobora la hipótesis. Entonces se concluye que el movimiento naturalmente acelerado, es, tal como dice la hipótesis, un movimiento *uniformemente* acelerado, es decir, aquel en el cual, en intervalos iguales de tiempo la velocidad aumenta en una cantidad constante.

Del experimento espera el investigador sólo una respuesta por sí o por no. Si es sí, la hipótesis pasa a constituir una ley de la naturaleza. Si es no, el experimento no da ninguna información positiva sobre la verdadera relación entre los espacios y los tiempos; nuevamente hay que volver a forjar con imaginación y matemática otra hipótesis, y así sucesivamente hasta encontrar la acertada

El método hipotético–deductivo, guiado por la razón y corroborado por la experimentación, al establecer modelos matemáticos que permitían describir los fenómenos y predecir sus movimientos, fue la llave para el desarrollo de las ciencias

porque no sólo validó una nueva concepción del conocimiento científico, sino que lo independizó de la teología reemplazando el principio de autoridad por la demostración racional como criterio de certeza.

Galileo y los pensadores renacentistas produjeron una verdadera revolución que afectó las bases del conocimiento científico y fueron una parte importante de un cambio ontológico, esto es, de la concepción de la realidad, que modificó la idea de la naturaleza, del hombre, de la sociedad y de la política. Las innovaciones estrictamente astronómicas se deben fundamentalmente a Copérnico y Kepler así como las grandes resoluciones de la Física a Newton, pero fue Galileo el que estableció las bases de una nueva epistemología. Su producción y su vida fue una constante lucha para independizar al conocimiento del criterio de verdad escolástico dado por la Biblia y Aristóteles, y presentar otra autoridad para fijar la verdad. Sus investigaciones mostraron una forma de entender y producir el saber cuyas consecuencias se encuentran en el gran desarrollo científico posterior.

