

LA FILOSOFÍA ANTIGUA:



Principales ciudades de las que son originarios los primeros filósofos en las que se desarrolla la filosofía antigua.

1. El origen de la filosofía (paso del “mito” al “logos”)

Por lo general los filósofos griegos han considerado que la filosofía nace con Tales de Mileto, dentro del grupo de los que llamaron “Siete sabios” allá por el siglo VII a.C. La filosofía surge como la forma de pensamiento racional por excelencia, es decir, una forma de pensamiento que no recurre a la acción de elementos sobrenaturales para explicar la realidad y que rechaza el uso de una lógica ambivalente o contradictoria.

Se produce un desarrollo del pensamiento filosófico a partir del pensamiento mítico y religioso. Según esta hipótesis la filosofía sería el resultado de la evolución de las formas primitivas del pensamiento mítico de la Grecia del siglo VII antes de Cristo. En la filosofía el mito está racionalizado. El mito es animista, mágico, recurre a lo invisible como fundamento de lo visible, acepta lo sobrenatural y lo extraordinario. La cosmología de los primeros filósofos modifica su lenguaje y cambia de contenido: en lugar de narrar los acontecimientos sucesivos, define los primeros principios constitutivos del ser; en lugar de presentarnos una lucha de dioses nos ofrece un intercambio mecánico de procesos o fenómenos naturales. ¿Cuáles son las condiciones bajo las que se produce este cambio?

El nacimiento de la filosofía es explicable aduciendo causas históricas y sociales.

- a. La inexistencia de una casta sacerdotal en Grecia, eliminando la posibilidad de instaurar un dogma religioso accesible sólo a los que pertenecen a la casta sacerdotal.
- b. La expansión de la ciudad, unida al auge económico derivado del comercio fundamentalmente, supone el advenimiento del ciudadano, circunstancia paralela al nacimiento y desarrollo de la filosofía.
- c. La importancia del linaje deja paso a la prioridad de la Polis, de la comunidad, lo que suele ir acompañado de una organización política que reclama la publicidad. El saber es trasladado a la plaza, en plena ágora, siendo objeto de un debate público donde la argumentación dialéctica terminará por predominar sobre la iluminación sobrenatural.

Esta edad puede dividirse en tres periodos: Uno cosmológico, de análisis de la naturaleza (Presocráticos); otro antropológico, centrado en el descubrimiento del ser humano (Sofistas y Sócrates) y un período ético (helenismo). Dentro del antropológico, sobresalen Platón y Aristóteles como autores multidisciplinarios, que

abordan multitud de inquietudes.

“La mayoría de los primeros filósofos creyeron que los únicos principios de todas las cosas eran de especie material, pues aquello a partir de lo cual existen todas las cosas y de lo que se generan y el término en que se corrompen, permaneciendo la sustancia, pero cambiando en sus accidentes, dicen que es elemento y principio de las cosas y, por esto, creen que nada se genera ni se destruye, ya que se conserva siempre tal naturaleza... Es necesario, pues, que haya alguna naturaleza, única o múltiple, de la que se generan las demás, conservándose ella.”

Aristóteles, *Metafísica*, I 3, 983 b 6

2. La Escuela de Mileto:

La continuidad de la reflexión filosófica de Tales, a través de Anaximandro y Anaxímenes, dio lugar a que se les agrupara en la llamada "Escuela de Mileto", cuyas principales características podríamos resumir como sigue:

- Los milesios, también llamados "físicos", se preocupan por determinar el principio último de la realidad (ARKHÉ), planteándose por lo tanto el problema de la unidad en la diversidad. El arkhé no es solo el principio de las cosas, pues es también fundamento y final de las cosas, esto es; cuando en Tales veamos que su arkhé es el agua, significa que nuestro origen es el agua, nuestro fundamento (lo que nos sostiene) es agua, y terminaremos convirtiéndonos en agua.
- Esa primera causa de lo real tiene que ser eterna y de carácter material: no hay en ellos idea de "creación", de comienzo absoluto. Para los griegos, la historia no es lineal, sino circular, por lo que todo lo que sucede hoy, se repetirá dentro de un tiempo, y ya ha sucedido anteriormente.
- Su explicación es de carácter racional (logos): Hay algún tipo de ley que regula el funcionamiento del universo y es posible encontrarla mediante la razón, rechazando el mito.
- Por último, no hay una distinción clara entre ciencia y filosofía, entendidos los términos en sentido actual.

2.1. Tales de Mileto (624a – 546 a.C.):

Al más importante de los siete sabios, junto con Solón de Atenas, se le atribuye la afirmación "todo es agua", que se ha interpretado en el sentido de que Tales afirmaba que el agua era el elemento originario de la realidad, el principio de todas las cosas, o bien en el sentido de que todas las cosas estaban constituidas o formadas por agua.

¿De dónde procede esta idea? La mayoría de los autores tiende a atribuirle un origen experimental, bien derivado de la experiencia de lo húmedo y de la importancia de la humedad en el desarrollo de la vida, o bien de la observación de la evaporación del agua, que hace que este elemento se transforme en otro. En todo caso fue el primero que planteó la cuestión de la naturaleza última del mundo, concibiendo las cosas como formas cambiantes de un primer y único elemento: el agua.

Lo importante de lo que nos ha llegado de su pensamiento es que concibió la noción de la unidad en la diversidad, intentando explicar a partir de ella las diferencias que se perciben en la multiplicidad de lo real, y que dicho principio o "ARKHÉ" era de carácter material.

Tales es considerado el primer filósofo por cuanto, frente a las explicaciones de la realidad de carácter mítico y religioso, nos ofrece por primera vez una explicación basada en la razón, sin apelar a entidades sobrenaturales para explicar lo real.



2.2. Anaximandro de Mileto (610a – 545 a.C.):



Al igual que Tales, buscó el elemento primordial y básico a partir del que se ha generado la realidad; pero, a diferencia de él, consideró que dicho elemento o "arkhé" (término que, al parecer, fue Anaximandro el primero en utilizar) no podía estar constituido por ninguno de los elementos conocidos, como el agua, ni tampoco por ninguna clase particular de materia.

Si ese primer elemento era la causa material de todo lo existente dicho principio no podía identificarse con ninguna materia particular, siendo su principio una materia indeterminada, indefinida, ilimitada, a la que Anaximandro da el nombre de "ápeiron" (lo indeterminado), indeterminación a partir de la cual la materia va adquiriendo diversas cualidades.

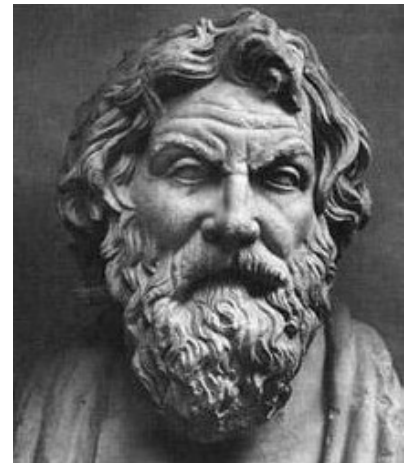
En la medida en que Anaximandro se niega a identificar esta primera causa con un elemento material particular su pensamiento supondrá un avance con respecto a Tales, pues significa un considerable esfuerzo de abstracción y coherencia racional.

2.3. Anaxímenes de Mileto (585a – 524 a.C.):

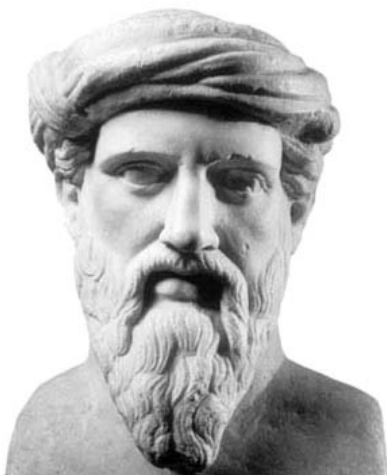
Anaxímenes considera que el arkhé es una realidad determinada: el aire. Probablemente haya tomado esta elección a partir de la importancia del fenómeno de la respiración; el movimiento del aire es el que da origen a todo lo que existe, mediante los procesos de "condensación" y "rarefacción" (calentamiento).

Por condensación del aire se forman las nubes; si las nubes se condensan se forma el agua; la condensación del agua da lugar a la constitución del hielo, de la tierra; y la condensación de la tierra da lugar a la constitución de las piedras y los minerales; el proceso inverso lo representa la rarefacción: piedra, tierra, agua, nubes, aire y, por último, la rarefacción del aire produciría el fuego.

Encontramos en Anaxímenes un intento de explicar el mecanismo de transformación de unos elementos en otros, del que no disponían Tales ni Anaximandro. Pero al igual que ellos, insiste en afirmar una causa material como principio del mundo y, por lo tanto, en tratar de llevar a la unidad la diversidad de la realidad observable.



3. Los Pitagóricos:



La filosofía de Pitágoras se desarrolla en una doble vertiente: una místico-religiosa y otra matemático-científica.

Por lo que respecta a la primera, el eje central está representado por la teoría de la trasmigración de las almas; según ella, las almas son entidades inmortales que se ven obligadas a permanecer en cuerpos reencarnándose sucesivamente pasando de unos a otros durante un periodo de tiempo indeterminado, hasta superar el proceso de reencarnaciones gracias a la purificación (catarsis), que culmina en el regreso del alma a su lugar de origen. Para ello, era necesario observar numerosas reglas de purificación, por ejemplo, la abstinencia de la carne, así como

diversas normas rituales y morales. Esta teoría será adaptada posteriormente por Platón, constituyendo un elemento importante de su

filosofía.

Respecto a la vertiente matemático-científica, Pitágoras afirmaba que los números eran el principio (arkhé) de todas las cosas. Parece, además, que los pitagóricos concibieron los números espacialmente, identificando

el punto geométrico con la unidad aritmética. Las unidades tendrían, pues, extensión espacial y podrían ser consideradas, como dice Aristóteles, como el elemento material de las cosas. También en su vertiente matemática los pitagóricos influirán en Platón.

“Pitágoras fue el primero en usar la palabra “filosofía” y se llamó a sí mismo filósofo en una conversación que mantuvo en Sición con León, el tirano de la ciudad, o en Fliunte, pues nadie, dijo él, era “sabio” excepto Dios. Y decía que la vida se parece a unos juegos atléticos, donde unos acuden a competir, otros a comerciar, pero los mejores vienen como espectadores. De igual modo, en la vida los hombres serviles andan a la caza de la gloria o la ganancia, mientras que los filósofos se afanan sólo por la [contemplación de la] verdad.”

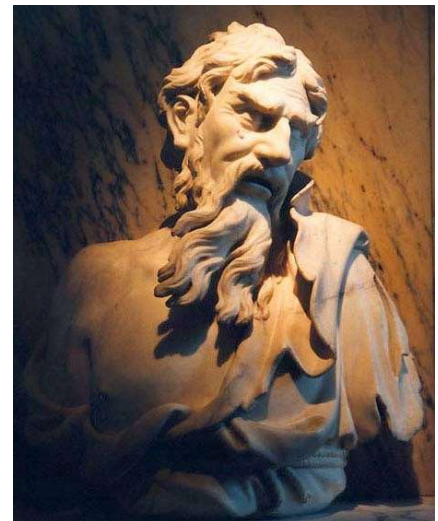
DIÓGENES LAERCIO VIII, 8

4. Heráclito y Parménides: El problema del cambio.

4.1. Heráclito de Éfeso (544a – 484 a.C.):

Respecto a los contenidos esenciales de su interpretación de la naturaleza, podemos destacar:

- a. La afirmación del cambio, o devenir, de la realidad (“Este cosmos [el mismo de todos] no lo hizo ningún dios ni ningún hombre, sino que siempre fue, es y será fuego eterno, que se enciende según medida y se extingue según medida”). Las afirmaciones de que “todo fluye” y “no se puede bañar uno dos veces en el mismo río” se las atribuye Platón libremente en sus diálogos, sugiriendo la correspondiente consecuencia: “nada permanece”.
- b. Este cambio se produce por la oposición de elementos contrarios, que es interpretada por Heráclito como tensión o guerra entre los elementos). Surge así una interpretación de la realidad como algo “polémico” (de πόλεμος [pólemos], guerra), una lucha entre principios opuestos: “noche día, verano invierno, guerra paz, saciedad hambre”.



“Lo que se opone se une; de las cosas diferentes [nace] la más bella armonía”

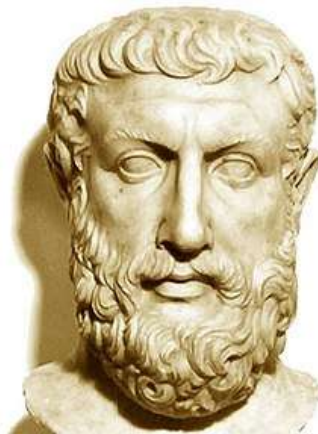
(DK 22 B 8)

- c. Ahora bien, esa “guerra” está sometida a una ley universal, el Logos, (que podemos interpretar como razón, proporción...) que regula todo el movimiento de la realidad conduciéndolo a la armonía, y unificando así los elementos opuestos; de donde se sigue la afirmación de la unidad última de todo lo real.
- d. El fuego sería la forma arquetípica de la materia, concebido como constitutivo mismo de las cosas, por su misma estructura activa, lo que garantiza tanto la unidad de los opuestos como su oposición.

“Aunque este **"logos"** existe siempre, los hombres son incapaces de comprenderlo, tanto antes de haberlo oído, como después de haberlo oído. En efecto, aunque todas las cosas acontecen según este **"logos"**, parecen inexpertos, a pesar de experimentar palabras y acciones como las que yo describo, cuando distingo cada cosa según su naturaleza y digo cómo es. Pero a los demás hombres les pasan inadvertidas cuantas cosas hacen despiertos, del mismo modo que se olvidan de cuanto hacen dormidos.”

(DK 22 B 1)

4.2. Parménides de Elea (540a – 470 a.C.):



Podemos resumir el fundamento de su pensamiento en la afirmación del ser y el rechazo del cambio. El ser es uno, y la afirmación de la multiplicidad que implica el devenir, y el devenir mismo, no pasan de ser meras ilusiones.

Presenta dos caminos para acceder al conocimiento: la vía de la verdad y la vía de la opinión. Sólo el primero de ellos es un camino transitable, siendo el segundo objeto de continuas contradicciones y apariencia de conocimiento.

a. La vía de la opinión parte de la aceptación del no-ser, lo cual para Parménides resulta inaceptable, pues el no-ser no es. Y la nada nunca podría ser el punto de partida de ningún conocimiento. Por lo demás, lo que no es, no puede ser pensado, ni siquiera "nombrado". Ni el conocimiento ni el lenguaje permiten referirse al no-ser, ya que no se puede pensar ni nombrar lo que no es.

b. La vía de la verdad nos permite alcanzar el conocimiento; está basada en la afirmación del ser: el ser es, y en la consecuente negación del no-ser: el no-ser no es.

Un solo discurso como vía
queda: **es**. En éste hay signos
múltiples de que lo ente es **ingénito e imperecedero**,
pues es **completo, imperturbable y perfecto**.
Nunca fue ni será, puesto que es ahora, todo a la vez,
uno, continuo. Pues ¿qué nacimiento le buscarías?
¿Cómo, de dónde habría crecido? De lo no ente no permitiré
que digas o pienses, pues ni expresable ni pensable
es que no es. Pues ¿qué necesidad a nacer
antes o después le impulsaría, si procediese de la nada?
Así, es **necesario que sea absolutamente** o no.
Pero tampoco permitiré la fuerza de la creencia que de lo no ente
nazca algo a su lado. Por ello, ni que se engendre
ni que perezca permite la justicia aflojando las cadenas,
sino que las mantiene firmes. El juicio sobre ello reside en esto:
es o no es. Pero se ha decidido, como era de necesidad,
que <una vía> era impensable e inexpressable (pues de la verdad
no es vía) y que la otra avanza y es verdadera.

(DK 28 B 8)

Características del ser:

- I. Parménides afirma la unidad e identidad del ser. La afirmación del ser se opone al cambio, al devenir, y a la multiplicidad. La afirmación de que algo cambia supone el reconocimiento de que ahora "es" algo que "no era" antes, lo que resultaría contradictorio y, por lo tanto, inaceptable.
- II. El ser es ingénito, pues, dice Parménides "¿qué origen le buscarías? Si dices que procede del ser entonces no hay procedencia, puesto que ya es; y si dices que procede del "no-ser" caerías en la contradicción de concebir el "no-ser" como "ser", lo cual resulta inadmisibles. Por la misma razón es imperecedero, ya que si dejara de ser ¿en qué se convertiría?
- III. El ser es entero, es decir no puede ser divisible, lo que excluye la multiplicidad. Para admitir la división del ser tendríamos que reconocer la existencia del vacío, es decir, del no-ser, lo cual es imposible.
- IV. El ser es inmóvil, es decir, no puede perecer ni cambiar. Por eso termina representándolo como una esfera en la que el ser se encuentra igualmente distribuido por doquier, permaneciendo idéntico a sí mismo.
- V. Parménides afirma la superioridad del conocimiento que se atiene a la reflexión de la razón, frente a la opinión que parece surgir a partir del conocimiento sensible.

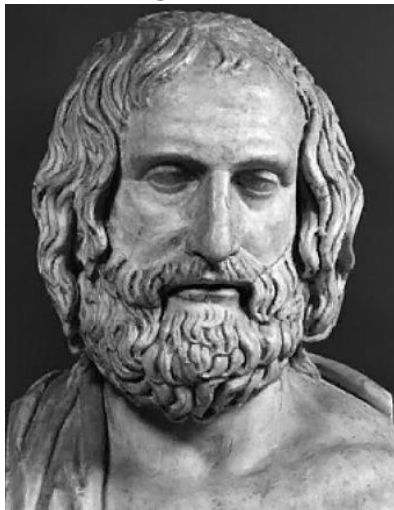
5. El pluralismo y atomismo

5.1. Empédocles de Akragas (495a – 435 a.C.):

Empédocles postula la existencia de cuatro elementos (fuego, tierra, aire, agua) cada uno de ellos con las características de permanencia e inmutabilidad del ser, y la existencia de dos fuerzas cósmicas (Amor, Odio) que actuarán como causa de la combinación o disociación de los elementos. De este modo, la realidad es el resultado de la combinación de esos cuatro elementos originarios: la realidad que nosotros captamos es el resultado de la mezcla de dichos elementos. Propiamente hablando no hay generación; lo que llamamos "generación" es propiamente "agregación", "mezcla" de elementos. Y lo que llamamos corrupción no supone la destrucción del ser, sino solamente su "separación", "disgregación". Esa mezcla y separación se produce por las fuerzas del Amor (philía) y del Odio (neikos), concebidas como fuerzas físicas y materiales. Por efecto del Amor se reúnen las partículas de los cuatro elementos, y por efecto del Odio se separan las partículas provocando la extinción de los objetos.



5.2. Anaxágoras de Clazomene (500a – 428):



Anaxágoras se enfrentará al problema de explicar el cambio admitiendo la permanencia del ser, tal como se desprende de los postulados parmenídeos. El ser no puede generarse ni corromperse; no puede haber propiamente hablando nacimiento ni destrucción, sino simplemente mezcla o separación de las cosas que existen. La solución de Anaxágoras será una solución pluralista, al estilo de la de Empédocles. Pero, a diferencia de éste, en lugar de cuatro elementos afirmará la existencia de un número infinito de ellos, cada uno poseyendo las características del ser parmenídeo, es decir, la eternidad, la inmutabilidad.

Estos elementos originarios o "semillas" (Spérmata) como le llama Anaxágoras se distinguen unas de otras cualitativamente. La mezcla de estas semillas es lo que constituye los objetos; cuando en un objeto predomina un tipo determinado de semillas le atribuimos al objeto la propiedad de las partículas predominantes, ya que, en los objetos "hay

partículas de todas las cosas".

Eso explicaría la transformación de unas cosas en otras: si los vegetales que nosotros ingerimos se convierten

en carne es preciso que haya carne (partículas o semillas de carne) en dichos vegetales. En ese sentido debería entenderse la afirmación de que hay porciones de todo en todas las cosas. Así, en un trozo de oro hay partículas de todas las demás cosas, pero predominan las partículas de oro, por lo que le llamamos simplemente oro.

¿Cómo se produce esa agregación y esa separación de las semillas? Aquí hace intervenir Anaxágoras un elemento novedoso en la especulación filosófica: el Nous o inteligencia. El movimiento estaría sometido a esta inteligencia como causa inicial del movimiento que, una vez producido, sigue actuando por sí mismo sometido a causas exclusivamente mecánicas.

Este Nous es concebido como algo infinito y autónomo, y separado de las semillas y de todas las demás cosas que existen. También le concibe como ocupando un espacio, por lo que parece que Anaxágoras mantiene una concepción material del Nous o Mente, formado de la materia más pura y más sutil, pero lejos todavía de una concepción inmaterial o incorpórea del ser. No obstante, se le considera como el primero que introduce el recurso a un principio espiritual o intelectual.

5.3. Demócrito de Abdera (460a – 370 a.C.):

Al igual que Empédocles y Anaxágoras, la filosofía de Demócrito estará inspirada por la necesidad de conjugar la permanencia del ser con la explicación del cambio, adoptando una solución estructuralmente idéntica: lo que llamamos generación y corrupción no es más que mezcla y separación de los elementos originarios, que poseen las características de inmutabilidad y eternidad del ser parmenídeo. Estos elementos originarios serán concebidos como entidades materiales, infinitamente pequeñas y, por lo tanto, imperceptibles para los sentidos, y de carácter estrictamente cuantitativo, a los que Demócrito llamará átomos (término griego que significa "indivisibles") por su cualidad de ser partículas indivisibles.

Estos átomos existen desde siempre en el vacío, sometidos a un movimiento que les es consustancial. Por lo tanto, todo lo que existe son los átomos y el vacío. La introducción de la existencia del vacío es una novedad que choca frontalmente con la negación del vacío (no-ser) que exigía Parménides. Ahora bien, sin la existencia del vacío resulta imposible explicar el movimiento, por lo que necesariamente tiene que existir. Los átomos se mueven en ese vacío en línea recta en un principio, pero, por causas estrictamente mecánicas, algunos de ellos salen de su trayectoria y chocan con otros, a los que desvían, chocando el conjunto contra otros átomos, provocando la agregación en conjuntos de átomos cada vez mayores, y que darán lugar a la constitución de los objetos tal como nosotros los conocemos.

Demócrito no apela en su sistema a la existencia de ninguna causa que no sea estrictamente material y mecánica, de modo que nos ofrece una primera interpretación mecanicista del universo. Su pensamiento ejercerá una gran influencia en la antigüedad, a través de la escuela de Epicuro, entre otros; pero sobre todo en el Renacimiento, estando en la base de la constitución de la ciencia moderna.



6. Los Sofistas:

Los filósofos anteriores se habían ocupado preferentemente del estudio de la naturaleza, es decir de la investigación acerca del principio de la realidad, del "arkhé". Los sofistas desplazarán su centro de interés hacia el estudio del hombre y de la sociedad.

Este cambio fue debido al cansancio por la multiplicidad de explicaciones distintas acerca del arkhé, lo que habría generado un cierto escepticismo. También influyó en este cambio de orientación el hecho de que la sofística se desarrolló fundamentalmente en Atenas, aunque por parte de filósofos no atenienses. Los cambios sociales que tienen lugar en Atenas a lo largo del siglo V y que la llevarán a ejercer la hegemonía cultural y política en el mundo griego, bastarían para explicar el desarrollo de la sofística, así como el papel

de los sofistas como personajes "ilustrados", poseedores de un saber útil que transmitirán a los atenienses. Los sofistas no formaron una escuela, aunque sus enseñanzas poseían características comunes entre las que podemos destacar:

- a. El interés por el hombre y la sociedad, en relación con la creciente reflexión sobre el fenómeno de la civilización y la cultura;
- b. El mantenimiento de una posición relativista, tanto respecto a la posibilidad del conocimiento como respecto a las formas de organización social del hombre (Gorgias y Protágoras, respectivamente);
- c. La distinción entre las leyes sociales consideradas como un mero producto humano y las leyes de la naturaleza, dando lugar a la oposición entre convención y naturaleza;
- d. El interés por la retórica, en una sociedad democrática en la que el dominio de la palabra y del discurso significaba el éxito y la consideración de sus miembros; ello les convertiría en los educadores de la sociedad ateniense en el arte de enseñar.
- e. Por último, lejos de un interés especulativo, lo que guiaba la investigación de los sofistas era la finalidad práctica, es decir: enseñar el arte de vivir y de gobernar.

Entre los sofistas más destacados podemos citar a Protágoras y Gorgias. El primero destaca por poner al hombre como medida de todas las cosas (*Homo mensura*); mientras que el segundo es más conocido por un principio de nihilismo pasivo: Gorgias intenta demostrar que nada existe, y que sería incognoscible en caso de existir, y que sería incomunicable en caso de ser cognoscible.

“Efectivamente, cada uno de nosotros es medida de lo que es y de lo que no es, y la diferencia entre un hombre y otro es enorme precisamente porque para el uno son y aparecen unas cosas y para el otro otras. De igual modo, con la educación ha de procurarse el cambio desde el estado peor al mejor. Ahora bien, mientras el médico produce el cambio por medio de fármacos, el sofista lo procura mediante discursos. Nadie, pues, puede hacer que quien piensa lo falso venga a tener opiniones verdaderas (...) Yo, por mi parte, considero que unas opiniones son mejores que otras, pero no que sean más verdaderas en absoluto. (...) Y es que aquellas cosas que parecen justas y honorables a cada ciudad son justas y honorables para ella mientras piense que lo son.

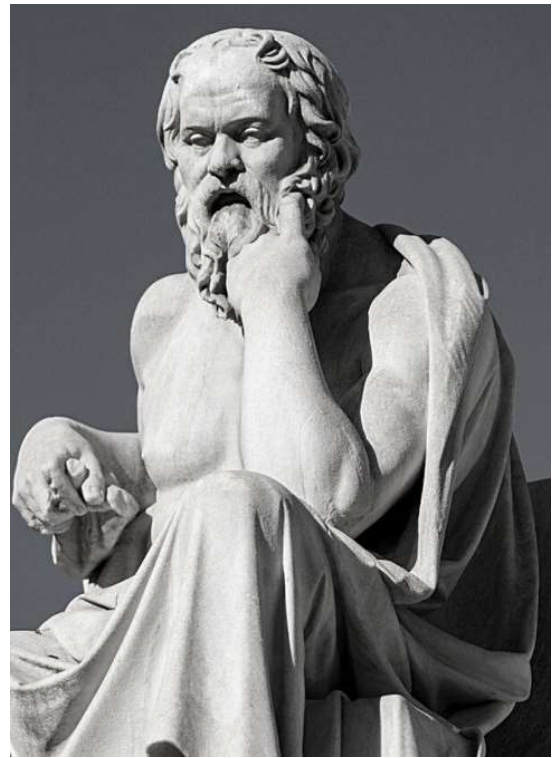
Platón, *Teeteto*, 116D-167D

7. Sócrates (470a – 399 a.C.):

Biografía

Sócrates nació en Atenas el año 470 a. c. de una familia, al parecer, de clase media. Su padre era escultor y su madre comadrona, lo que ha dado lugar a alguna comparación entre el oficio de su madre y la actividad filosófica de Sócrates. Los primeros años de la vida de Sócrates coinciden, pues, con el período de esplendor de la sofística en Atenas. El interés de la reflexión filosófica se centraba entonces en torno al ser humano y la sociedad, abandonando el predominio del interés por el estudio de la naturaleza.

En el año 399 Sócrates, que se había negado a colaborar con el régimen de los Treinta Tiranos, se vio envuelto en un juicio en plena reinstauración de la democracia bajo la doble acusación de "no honrar a los dioses que honra la ciudad" y "corromper a la juventud". Condenado a muerte, se negó a marcharse voluntariamente al destierro o a aceptar la evasión que le preparaban sus amigos, afirmando que tal proceder sería contrario a las leyes de la ciudad, y a sus principios. Murió condenado tras beber la cicuta, veneno que le quitó la vida.



“Conocíais sin duda a Querefonte. Éste era amigo mío desde la juventud y adepto al partido democrático, fue al destierro y regresó con vosotros. Y ya sabéis cómo era Querefonte, qué vehemente para lo que emprendía. Pues bien, una vez fue a Delfos y tuvo la audacia de preguntar al oráculo esto – pero como he dicho, no protestéis, atenienses –, preguntó si había alguien más sabio que yo. La Pítia le respondió que nadie era más sabio. Acerca de esto os dará testimonio aquí este hermano suyo, puesto que él ha muerto.

Platón, *Apología*, 21a

Pensamiento

Sócrates no escribió nada y, a pesar de haber tenido numerosos seguidores, nunca creó una escuela filosófica.

El rechazo del relativismo de los sofistas llevó a Sócrates a la búsqueda de la definición universal; probablemente la búsqueda de dicha definición universal no tenía una intención puramente teórica, sino más bien práctica. Tenemos aquí los elementos fundamentales del pensamiento socrático.

Los sofistas habían afirmado el relativismo gnoseológico y moral. Para el relativismo, los conceptos éticos no son susceptibles de una definición universal, pues son el resultado de una convención, lo que hace que lo justo en una ciudad pueda no serlo en otra. Sócrates criticará ese relativismo ya que está convencido de que lo justo ha de ser lo mismo en todas las ciudades, y que su definición ha de valer universalmente. La búsqueda de la definición universal se presenta, pues, como la solución del problema del relativismo.

¿Cómo proceder a esa búsqueda? Sócrates desarrolla un método práctico basado en el diálogo, en la conversación, en el que a través del razonamiento inductivo se podría esperar alcanzar la definición universal de los términos objeto de investigación. Dicho método constaba de dos fases: la ironía y la mayéutica:

- a. En la ironía el objetivo fundamental es hacer preguntas para llegar a reconocer nuestra ignorancia, nuestro desconocimiento de la definición que estamos buscando. Sólo reconocida nuestra ignorancia podemos buscar la verdad ("Sólo sé que no sé nada").
- b. En la mayéutica el objetivo consistiría propiamente en "ayudar a nacer" esa verdad, esa definición universal, ese modelo de referencia para todos nuestros juicios morales.

Esa verdad que se buscaba tenía una intencionalidad práctica: descubrir aquel conocimiento que sirviera para vivir, es decir, determinar los verdaderos valores a realizar. En este sentido la ética de Sócrates es Ointelectualista: el conocimiento se busca estrictamente como un medio para la acción. De modo que, si conociéramos lo "Bueno", no podríamos dejar de actuar conforme a él; la falta de virtud en nuestras acciones será identificada pues con la ignorancia, y la virtud con el saber (intelectualismo moral).

"No tuvo necesidad de hacer viajes, como la mayoría (de los filósofos), y no viajó a no ser en campañas militares. Durante el tiempo restante, quedándose allí (en Atenas), investigaba apasionadamente en compañía de los que charlaban con él, no para arrebatárles sus opiniones, sino para intentar aprender del todo la verdad. (...) Era firme en sus decisiones y democrático (...) Y cuando le era posible fugarse de la cárcel, no quiso hacerlo. Regañó a sus amigos que lloraban por él y estando encadenado les dirigió aquellas sus más hermosas palabras. (...) Era igualmente hábil para ambas cosas, para persuadir y para disuadir. (...) Decía que sólo hay un bien, el conocimiento, y un solo mal, la ignorancia; que la riqueza y el nacimiento noble no aportan ninguna dignidad, sino todo lo contrario, un daño."

Diógenes Laercio, *Vidas*, II, 22-31

8. Platón (427 – 347 a.C.)



Platón nació en Atenas, probablemente el año 428 o el 427 a. c. de familia perteneciente a la aristocracia ateniense. Su verdadero nombre era Aristocles, aunque al parecer fue llamado Platón por la anchura de sus espaldas.

Recibió la educación propia de un joven ateniense bien situado, necesaria para dedicarse de lleno a la vida política; pero su realización se vio frustrada por la participación de dos parientes suyos, Cármides y Critias, en la tiranía impuesta por Esparta luego de la guerra del Peloponeso, conocida como la de los Treinta Tiranos, y que ejerció una represión violenta y encarnizada contra los líderes de la democracia. Sin embargo, el interés político no le abandonará nunca, y se verá reflejado en una de sus obras cumbre, la *República*.

En el año 407, a la edad de veinte años, conoce a Sócrates, quedando admirado por la personalidad y el discurso de Sócrates, admiración que le acompañará toda la vida y que marcará su devenir filosófico.

En el año 399, tras la muerte de Sócrates, Platón abandona Atenas y se instala en Megara. Posteriormente parece que realizó viajes por Egipto y estuvo en Cirene, yendo después a Italia en donde encontraría a Arquitas de Tarento, quien dirigía una sociedad pitagórica, y con quien trabajó amistad.

Invitado a la corte de Dionisio I, en Siracusa, se enamoró de Dión (así lo sostiene Martha Nussbaum en *La fragilidad del bien*), que era cuñado de Dionisio, y con quien concibió la idea de poner en marcha ciertas ideas políticas sobre el buen gobierno que requerían la colaboración de Dionisio. Al parecer, las condiciones de la corte no eran las mejores para emprender tales proyectos. Ejerciendo Dionisio como tirano de Siracusa; irritado por la franqueza de Platón, según la tradición, le retuvo prisionero o lo hizo vender como esclavo, siendo rescatado por un conciudadano que lo devolvió libre a Atenas.

Una vez en Atenas, en el año 388 fundó la Academia, nombre que recibió por hallarse cerca del santuario dedicado al héroe Academos, especie de "Universidad" en la que se estudiaban todo tipo de ciencias, como las matemáticas (de la importancia que concedía Platón a los estudios matemáticos da cuenta la leyenda que rezaba en el frontispicio de la Academia: "que nadie entre aquí que no sepa matemáticas"), la astronomía, o la física, además de los otros saberes filosóficos y, al parecer, con una organización similar a la de las escuelas pitagóricas. La Academia continuará ininterrumpidamente su actividad a lo largo de los siglos, pasando por distintas fases ideológicas, hasta que Justiniano decreta su cierre en el año 529 de nuestra era.

En el año 369 emprende un segundo viaje a Siracusa, invitado por Dión, esta vez a la corte de Dionisio II, hijo de Dionisio I, con el objetivo de hacerse cargo de su educación; pero los resultados no fueron mejores que con su padre; tras algunas dificultades (al parecer estaba en situación de semi-prisión) consigue abandonar Siracusa y regresar a Atenas. También Dión tuvo que refugiarse en Atenas habiéndose enemistado con Dionisio I, donde continuará la amistad con Platón. Unos años después, en el 361, y a petición de Dionisio II, vuelve a realizar un tercer viaje a Siracusa, fracasando igual que en las ocasiones anteriores, y regresando a Atenas en el año 360 donde continuó sus actividades en la Academia, siendo ganado progresivamente por la decepción y el pesimismo, lo que se refleja en sus últimas obras, hasta su muerte en el año 348-347.

Obras de Platón:

Platón escribe sus obras en forma de diálogo y como tributo a su maestro, convierte a Sócrates en protagonista de prácticamente todos ellos. Su obra se puede dividir en:

1) Diálogos de juventud (de los 28 a los 38 años) (399-389)

En ellos Platón se mantiene fiel a lo enseñado por Sócrates. Son diálogos normalmente aporéticos (no dan con una solución clara al problema que se plantea). Entre ellos están *Apología de Sócrates*, *Critón*, *Protágoras* y los dos *Hippias* (Mayor y menor).

2) Diálogos de transición (de los 38 a los 41 años) (389-385)

Comienza a introducir elementos propiamente platónicos, apuntando a la teoría de las Ideas. Destacamos sobre todo el *Menón*, *Gorgias* y *Crátilo*.

3) Diálogos de madurez (de los 41 a los 56 años) (386-370)

En estas obras encontramos ya el pensamiento de Platón en toda su dimensión. Su actividad se centra fundamentalmente en la Academia en Atenas. Destacamos los diálogos de *Fedón* (Sobre la inmortalidad del alma), *Banquete* y *Fedro* (ambos sobre el amor, aunque con conceptos bastante distintos) y la *República* (Sobre política y otros asuntos)

4) Diálogos críticos y de vejez (de los 56 a los 78 años) (370-347)

Hace una revisión crítica de la teoría de la Ideas y de algunas de sus consecuencias, aunque ello no signifique que sean abandonadas, sobre todo en el *Parménides* y el *Timeo*. También escribe en esta época las *Cartas*, destacando la Carta VII, de contenido autobiográfico.

Ahora bien, Platón en lo que tiene un concepto lo expone, refuta lo falso, y en los temas inciertos suspende su opinión. Así que sobre lo que él opina se expresa a través de cuatro personajes: Sócrates, Timeo, el extranjero ateniense y el extranjero de Elea. Esos extranjeros no son, como algunos suponen. Platón y Parménides, sino figuras inventadas anónimas. Porque incluso cuando habla por boca de Sócrates y de Timeo, Platón expone sus propios principios (dogmatiza)

Diógenes Laercio, *Vidas*, III, 52

8.1. Metafísica:

La teoría de las Ideas representa el núcleo de la filosofía platónica, el eje a través del cual se articula todo su pensamiento. Platón distingue dos modos de realidad, una, a la que llama inteligible, y otra a la que llama sensible. La realidad inteligible, a la que denomina "Idea", tiene las características de ser inmaterial, eterna, (ingénita e indestructible), siendo, por lo tanto, ajena al cambio, y constituye el modelo o arquetipo de la otra realidad, la sensible, constituida por lo que ordinariamente llamamos "cosas", y que tiene las características de ser material, corruptible, (sometida al cambio, esto es, a la generación y a la destrucción), y que resulta no ser más que una copia de la realidad inteligible.

La primera forma de realidad, constituida por las Ideas, representaría el verdadero ser, mientras que, de la segunda forma de realidad, las realidades materiales o "cosas", hallándose en un constante devenir, nunca podrá decirse de ellas que verdaderamente son. Además, sólo la Idea es susceptible de un verdadero conocimiento o "episteme", mientras que la realidad sensible, las cosas, sólo son susceptibles de opinión o "doxa".

Una de las primeras consecuencias de esta teoría es la "separación" entre la realidad inteligible, llamada también mundo inteligible y la realidad sensible o mundo visible, que aboca a la filosofía platónica a un dualismo fuente de numerosos problemas y criticado por Aristóteles.

En cuanto a las Ideas, en la medida en que son el término de la definición universal representan las "esencias" de los objetos de conocimiento, es decir, aquello que está comprendido en el concepto; pero con la particularidad de que no se puede confundir con el concepto, por lo que las Ideas platónicas no son contenidos mentales, sino objetos a los que se refieren los contenidos mentales designados por el concepto, y que expresamos a través del lenguaje. Esas "esencias" subsisten independientemente de que sean o no pensadas, son algo distinto del pensamiento, y en cuanto tales gozan de unas características similares a las del ser parmenídeo. Las Ideas son únicas, eternas e inmutables y, al igual que el ser de Parménides, no pueden ser objeto de conocimiento sensible, sino solamente cognoscibles por la razón. No siendo objeto de la sensibilidad, no pueden ser materiales. Además, son el modelo o el arquetipo de las cosas, por lo que la realidad sensible es el resultado de la copia o imitación de las Ideas.

Las Ideas están jerarquizadas. El primer rango le corresponde a la Idea de Bien, que representan el máximo grado de realidad, siendo la causa de todo lo que existe. A continuación, vendrían las Ideas de los objetos éticos y estéticos (representadas por la justicia y la belleza, respectivamente), seguida de las Ideas de los objetos matemáticos y finalmente de las Ideas de las cosas.

Platón deberá explicar cuál es la relación entre ese ser inmutable y la realidad sometida al cambio, es decir entre las Ideas y las cosas. Esa relación es explicada como imitación o como participación: las cosas imitan a las Ideas, o participan de las Ideas. Es aquí donde Platón explica el origen del mundo sensible y también el papel del demiurgo, el ordenador del caos primitivo.

Este mundo ha sido hecho por el demiurgo. No se trata de que el demiurgo haya creado el mundo de la nada (el concepto de creación no existe en la cultura griega), lo que el demiurgo ha hecho, por ser sumamente inteligente, es actuar sobre una materia caótica que existía desde siempre para llevarla a un estado de orden. Por tanto, su función es ordenar, organizar y combinar, pero no crear.

Por su parte la realidad sensible se caracteriza por estar sometida al cambio, a la movilidad, a la generación y a la corrupción. El llamado problema del cambio conduce a Platón a buscar una solución que guarda paralelismos importantes con la propuesta por los filósofos pluralistas: siguiendo a Parménides hay que reconocer la necesaria inmutabilidad del ser, pero el mundo sensible no se puede ver reducido a una mera

ilusión. Aunque su grado de realidad no pueda compararse al de las Ideas ha de tener alguna consistencia, y no puede ser asimilado simplemente a la nada.

“A ese **lugar supraceleste**, no lo ha cantado poeta alguno de los de aquí abajo, ni lo cantará jamás como merece. Pero es algo como esto - ya que se ha de tener el coraje de decir la verdad, y sobre todo cuando es de ella de la que se habla -: porque, **incolora, informe, intangible** esa esencia cuyo **ser es realmente ser**, vista sólo por el **entendimiento**, piloto del alma, y alrededor de la que crece el **verdadero saber**, ocupa, precisamente, tal lugar. Como la mente de lo divino se alimenta de un entender y saber incontaminado, lo mismo que toda alma que tenga empeño en recibir lo que le conviene, viendo, al cabo del tiempo, el ser, se llena de contento, y en la **contemplación de la verdad**, encuentra su alimento y bienestar”

Platón, *Fedro*, 247c-d

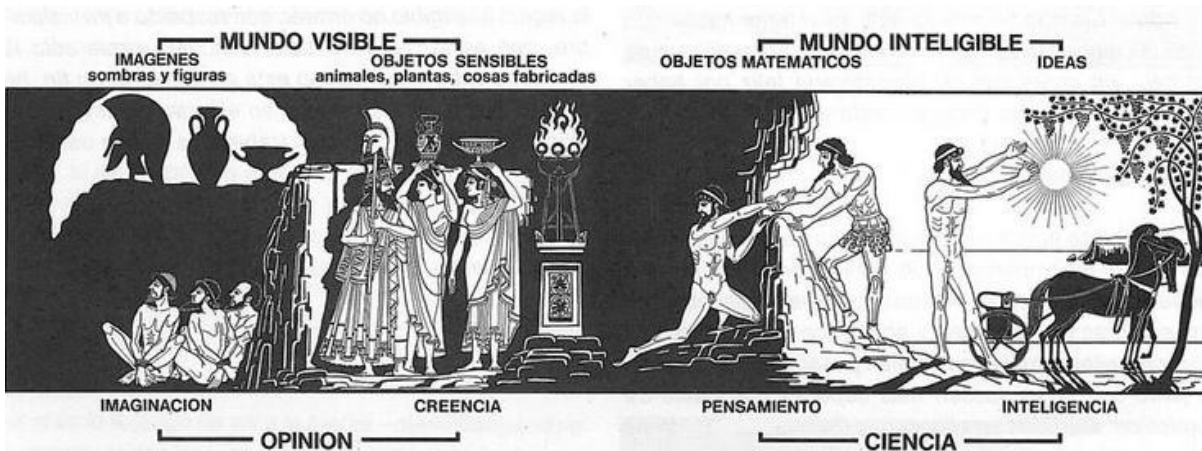
8.2. Epistemología:

La primera explicación del conocimiento que encontramos en Platón, antes de haber elaborado la teoría de las Ideas, es la teoría de la reminiscencia (anámnesis) que nos ofrece en el *Menón*. Según ella el alma, siendo inmortal, lo ha conocido todo en su existencia anterior por lo que, cuando creemos conocer algo, lo que realmente ocurre es que el alma recuerda lo que ya sabía. Aprender es, por lo tanto, recordar. El contacto con la sensibilidad, el ejercicio de la razón, serían los instrumentos que provocarían ese recuerdo en que consiste el conocimiento.

En su obra *La República* nos ofrecerá una nueva explicación, la dialéctica, basada en la teoría de las Ideas. En ella se establecerá una correspondencia estricta entre los distintos niveles y grados de realidad y los distintos niveles de conocimiento. Fundamentalmente distinguirá Platón dos modos de conocimiento: la “doxa” (o conocimiento sensible) y la “episteme” (o conocimiento inteligible). A cada uno de ellos le corresponderá un tipo de realidad, la sensible y la inteligible, respectivamente. El verdadero conocimiento viene representado por la “episteme”, dado que es el único conocimiento que versa sobre el ser y, por lo tanto, que es infalible. Efectivamente, el conocimiento verdadero lo ha de ser de lo universal, de la esencia, de aquello que no está sometido a la fluctuación de la realidad sensible; ha de ser, por lo tanto, conocimiento de las Ideas.

Platón nos lo explica mediante la conocida alegoría de la línea. Representemos en una línea recta los dominios de lo sensible y lo inteligible, uno de ellos más largo que el otro, y que se encuentre en una relación determinada con él, nos dice Platón. Dividamos cada uno de dichos segmentos según una misma relación, igual a la precedente. Sobre la parte de la línea que representa el mundo sensible tendremos dos divisiones: la primera correspondiente a las imágenes de los objetos materiales -sombras, reflejos en las aguas o sobre superficies pulidas-, la segunda correspondiente a los objetos materiales mismos, a las cosas -obras de la naturaleza o del arte-. De igual modo, sobre la parte de la línea que representa el mundo inteligible, la primera división correspondiente a las imágenes (objetos lógicos y matemáticos), y la segunda a los objetos reales, las Ideas.

Las imágenes de los objetos materiales dan lugar a una representación confusa, que llamaremos imaginación (*eikasía*); los objetos materiales dan lugar a una representación más precisa, que comporta la adhesión del sujeto que las percibe, y a la que llamaremos creencia (*pístis*); por su parte, en el mundo inteligible, las imágenes de las Ideas (objetos matemáticos) dan lugar a un conocimiento discursivo (*diánoia*), mientras que las Ideas mismas dan lugar a un conocimiento intelectual (*nóesis*), el conocimiento de la pura inteligencia.



La dialéctica es, pues, el proceso por el que se asciende gradualmente al verdadero conocimiento, al conocimiento del ser, de lo universal, de la Idea. Es el método, el camino, que va desde la imaginación al conocimiento, desde la visión de las sombras en el interior de la caverna a la contemplación de la luz del sol – tal como lo explica Platón en el “Mito o alegoría de la caverna”-. Después de contemplar el sol, es decir, una vez que el hombre ha descubierto el principio de todas las ideas, de todas las realidades, es el camino que ha de seguir para informar a los que todavía se encuentran encadenados sobre cómo es la auténtica realidad. La dialéctica es, pues, camino y método en una doble vertiente teórica y práctica: del conocimiento y de la libertad; de la ciencia y de la justicia; saber y conocer es buscar la verdad y liberarse de las opiniones y prejuicios.

Sócrates:

¿Cuándo, pues, capta el alma la verdad? Porque cuando intenta examinar algo en compañía del cuerpo, está claro que entonces es engañada por él. ¿No es, sobre todo, al razonar cuando se le manifiesta algo real?

Simias:

Sí.

Sócrates:

Así pues, cuando razona mejor es cuando no la perturba ninguna de estas cosas, ni el oído, ni la vista, ni el dolor, ni placer alguno, antes bien permanece tanto como puede sola consigo misma y, desasiéndose del cuerpo, evitando toda relación y todo contacto corporal, aspira a alcanzar la realidad.

Platón, *Fedón*, 65b-c

8.3. Antropología

La concepción del hombre en Platón está también inspirada en la teoría de las Ideas. El hombre es el resultado de una unión "accidental" entre el alma, inmortal, y el cuerpo, material y corruptible, dos realidades distintas que se encuentran unidas en un solo ser de modo provisional, de tal modo que lo más propiamente humano que hay en el hombre es su alma, a la que le corresponde la función de gobernar y dirigir la vida humana.

El alma, nos dice Platón, es inmortal, transmigra de unos cuerpos a otros y es, además, principio de

conocimiento. En la medida en que conocemos "por" el alma, ésta ha de ser homogénea con el objeto conocido, es decir, con las Ideas, por lo que no puede ser material. La idea de que el alma es inmortal y transmigra le viene a Platón, casi con toda seguridad, de los pitagóricos. A su vez éstos la habían tomado con probabilidad del orfismo, movimiento de carácter religioso y místico que se desarrolla en Grecia a partir del siglo VIII, que se proponía alcanzar la purificación a través de rituales ascéticos, en la creencia de la inmortalidad y transmigración (metempsícosis) de las almas, que se encontrarían encerradas en el cuerpo como en una prisión.

En el *Fedón*, Sócrates comienza a demostrar que el verdadero filósofo debe afrontar la muerte con valentía y que puede esperar una vida feliz en el otro mundo. ¿Por qué el verdadero filósofo no teme la muerte? Porque ella le libera del cuerpo, que es un obstáculo para el alma en la búsqueda de la verdad. Pero, para que el filósofo, liberado del cuerpo, pueda alcanzar la verdad únicamente con su alma, es necesario que ésta sea inmortal. De ese modo es como Sócrates se halla obligado a demostrar la inmortalidad.

Encontramos en el *Fedón*, una concepción del hombre en la que el dualismo alma/cuerpo es llevado al extremo, estableciendo un divorcio radical entre ambos elementos. Ya desde la introducción se hace hincapié en el carácter de prisión que tiene el cuerpo respecto al alma, por lo que la muerte, en la medida en que significaría la liberación del cuerpo para el alma, llega a presentarse como el fin que debe perseguir el alma filosófica, y que la filosofía, en tal sentido, no es más que una preparación para la muerte. El alma es considerada como una realidad simple cuya naturaleza se identifica con la razón o intelecto.

El alma, en el *Fedón*, no solamente es inmortal, sino que Platón la identifica fundamentalmente con la mente o intelecto, y se opone frontalmente al cuerpo siendo, además, de naturaleza afín a las Ideas eternas, inmutables y simples. Por lo demás, la separación entre las Ideas y las cosas se reproduce con la misma intensidad entre el alma y el cuerpo.

La forma de referirse al alma nos permite afirmar que Platón no concibe la existencia de tres almas distintas en el hombre, sino la de una sola alma que realiza tres funciones distintas. En el mito del carro alado el alma es comparada a un carro tirado por dos caballos y controlado por un auriga. El auriga representaría la parte racional del alma, encargada de dirigir el conjunto hacia sus fines; el caballo bueno representaría las tendencias nobles, y el caballo malo representaría las tendencias más materiales.

La función racional es la encargada de dirigir y controlar la actividad del hombre; la sitúa en el cerebro y es el alma que debe predominar en la clase de los gobernantes de la ciudad ideal de la que nos habla en la República. La función irascible es la responsable de los buenos sentimientos del hombre; la coloca en el tórax y es la propia de la clase de los guerreros. La parte concupiscible, situada en el abdomen, es la que predomina en la clase de los artesanos, que es la poseída por la mayoría de la población.

“Decir cómo es el alma requeriría toda una larga y divina explicación; pero decir **a qué se parece** es ya asunto humano y, por supuesto, más breve. Podríamos entonces decir que se parece a una fuerza que, como si hubieran nacido juntos, lleva a un **carro alado y a su auriga**. Los caballos y los aurigas de los dioses son todos ellos buenos y buena su casta, la de los otros es mezclada. Por lo que a nosotros se refiere, hay, en primer lugar, **un conductor que guía un tronco de caballos**. Y de estos caballos, uno es **bueno y hermoso** y está hecho de esos mismos elementos; el otro **de todo lo contrario**, como también su origen. Necesariamente, pues, nos resultará **difícil y dura su conducción**.”

Platón, *Fedro*, 246 a-b

8.4. Ética:



El verdadero bien del hombre, la felicidad, habrá de alcanzarse mediante la práctica de la virtud. Pero ¿qué es la virtud? Platón acepta fundamentalmente la identificación socrática entre virtud y conocimiento. Por su propia naturaleza el hombre busca el bien para sí, pero si desconoce el bien puede tomar como bueno, erróneamente, cualquier cosa y, en consecuencia, actuar incorrectamente; la falta de virtud es equivalente, pues, a la ignorancia. Sólo quien conoce la Idea de Bien puede actuar correctamente, tanto en lo público como en lo privado, nos dice Platón en la República, al terminar la exposición y análisis del mito de la caverna. Cuando

alguien elige una actuación que es manifiestamente mala lo hace, según Platón, creyendo que el tipo de conducta elegida es buena, ya que nadie opta por el mal a sabiendas y adrede. En este sentido la virtud cardinal sería la prudencia, la capacidad de reconocer lo que es verdaderamente bueno para el hombre y los medios de que dispone para alcanzarlo. La dependencia con respecto al intelectualismo socrático es clara en la reflexión ética de Platón.

En la República nos habla Platón de cuatro virtudes principales: la prudencia, la fortaleza, la templanza y la justicia. Establece una correspondencia entre cada una de las virtudes y las distintas partes del alma para posteriormente relacionarlas con las clases sociales de la ciudad ideal. La función más elevada del alma, la racional, posee como virtud propia la sabiduría; la irascible está orientada por la fortaleza y la concupiscible por la templanza. Por último, la justicia es la virtud general que consiste en que cada parte del alma cumpla su propia función; estableciendo la correspondiente armonía en el hombre, impone los límites o la proporción en que cada una de las virtudes ha de desarrollarse. El hecho de que Platón tenga una concepción absoluta del Bien hace que la función de la parte racional del alma siga siendo fundamental en la organización de la vida práctica del hombre, de su vida moral.

8.5. Sociedad y política:

A diferencia de los sofistas, para quienes la sociedad era el resultado de una convención o pacto entre los individuos, para Platón la sociedad es el medio de vida "natural" del hombre. El hombre no es autosuficiente, ni en cuanto a la producción de bienes materiales necesarios para su supervivencia, ni en cuanto a los aspectos morales y espirituales que hacen de la vida del hombre algo propiamente humano.

Expone su teoría política, en la República, obra perteneciente a su período de madurez. La República es una obra que tiene por objeto de discusión determinar en qué consiste la justicia. Recalca la necesidad de que la virtud, en este caso la justicia, sea común al hombre y a la ciudad; propone la creación de una ciudad ideal: siendo una sociedad perfecta no podrá faltar dicha virtud.

Del análisis de las necesidades sociales que debe cubrir una sociedad ideal deduce la necesaria existencia de tres clases sociales: la de los artesanos, la de los guerreros o auxiliares, y la de los gobernantes o guardianes.

- 1) La clase de los artesanos ha de ser en la ciudad ideal la poseedora de la riqueza; del mismo modo será la única clase que tenga derecho a la propiedad privada y a la familia; y ha de permitírsele disfrutar de los goces materiales que derivan de la posesión de la riqueza.
- 2) La clase de los guerreros, por el contrario, no puede tener acceso la riqueza, para evitar la tentación de defender sus intereses privados en lugar de los intereses colectivos, y terminar utilizando la fuerza contra los ciudadanos; estarán desprovistos de propiedad privada, y tampoco tendrán familia; vivirán de forma comunitaria (es el llamado comunismo platónico), compartiéndolo todo hombres y mujeres,

pues no hay ninguna razón para excluir a las mujeres de ningún tipo de actividad, ya que tanto en el hombre como en la mujer se encuentran similares cualidades naturales útiles para la ciudad.

- 3) Tampoco la clase de los gobernantes tendrá acceso a la propiedad privada ni a la familia, debiendo velar únicamente por el buen gobierno de la ciudad; deberán centrarse en el estudio a fin de conocer lo bueno para gobernar adecuadamente la ciudad, por lo que su vida estará alejada de todas las comodidades innecesarias para cumplir su función.

¿Cómo se determinará quiénes han de pertenecer a una u otra de estas clases sociales? Será necesario para ello establecer un proceso educativo en el curso del cual se podrá determinar qué tipo de naturaleza tiene cada hombre y, por lo tanto, a qué clase social ha de pertenecer. Aquí establece Sócrates una comparación entre la naturaleza del Estado y la naturaleza del individuo: del mismo modo que en el estado encontramos tres clases sociales, encontramos en el individuo tres funciones del alma, correspondiéndole una virtud a cada una de ellas. El parallelismo entre la moral individual y la moral del Estado permite establecer que la virtud que corresponde a cada clase social ha de corresponder a los individuos que la constituyen. La virtud de la clase los artesanos es la templanza, es decir, el disfrute con moderación de los bienes materiales; la virtud propia de la clase de los guerreros o defensores es la valentía o coraje; y la virtud propia de los verdaderos guardianes gobernantes es la sabiduría. Aquellos en quienes domine el alma racional han de pertenecer, por lo tanto, a la clase de los gobernantes; en quienes predomine el alma irascible, a la clase de los guerreros o defensores; y en quienes predomine el alma concupiscible, a la clase de los artesanos.

La justicia consistirá en que cada clase social (y cada ciudadano) se ocupe de la tarea que le corresponde. La injusticia consistirá en la injerencia arbitraria de una clase social en las funciones de otra: que los auxiliares o los artesanos pretendan gobernar, por ejemplo.

Platón realiza un análisis de las formas de gobierno, que irá graduando desde la mejor hasta la peor. En primer lugar, sitúa la aristocracia, es decir, el gobierno de los mejores, que vendría representado por el gobierno de la República ideal; en ella los mejores son los que conocen las Ideas, los filósofos, y su gobierno estaría dominado por la sabiduría. La segunda mejor forma de gobierno la representaría la timocracia, el gobierno de la clase los guardianes, que no estaría ya dirigida por la sabiduría, abriendo las puertas al desarrollo de la ambición, que predominaría en la siguiente forma de gobierno, la oligarquía, el gobierno de los ricos, y cuyo único deseo se cifra en la acumulación de riquezas. Posteriormente encontramos la democracia, cuyo lema sería la libertad e igualdad entre todos los individuos y cuyo resultado, según Platón, es la pérdida total del sentido de los valores y de la estabilidad social. No cabe duda de que Platón tiene en mente la democracia ateniense que tan odiosa le resultó después de la condena de Sócrates, aprovechando para satirizar el predominio de los discípulos de los sofistas en la vida pública. Por último, en el lugar más bajo de la escala, se encuentra la tiranía, que representaría el gobierno del despotismo y de la ignorancia, dominado el tirano por las pasiones de la parte más baja del alma, dando lugar al dominio de la crueldad y de la brutalidad.

PARTES DEL ALMA	FACULTAD	VIRTUDES ÉTICAS Y POLÍTICAS	CLASES SOCIALES	FUNCIÓN	MITO DEL CARRO ALADO
RACIONAL	PENSAR, APRENDER	PRUDENCIA O SABIDURÍA	GOBERNANTES FILÓSOFOS	DIRIGIR	AURIGA
PASIONAL O IRASCIBLE	APASIONARNOS	VALENTÍA	GUARDIANES O AUXILIARES	PROTEGER	CABALLO NOBLE
APETITIVA O CONCUPIBIBLE	DESEAR	TEMPLANZA O MODERACIÓN	LABRADORES, ARTESANOS, COMERCIANTES	PROVEER	CABALLO DÍSCOLO

8.6. Texto de Platón:

“Pues bien, querido Glaucón, debemos aplicar íntegra esta alegoría a lo que anteriormente ha sido dicho, comparando la región que se manifiesta por medio de la vista con la morada-prisión, y la luz del fuego que hay en ella con el poder del sol; compara, por otro lado, el ascenso y contemplación de las cosas de arriba con el camino del alma hacia el ámbito inteligible, y no te equivocarás en cuanto a lo que estoy esperando, y que es lo que deseas oír. Dios sabe si esto es realmente cierto; en todo caso, lo que a mí me parece es que lo que dentro de lo cognoscible se ve al final, y con dificultad, es la idea del Bien. Una vez percibida, ha de concluirse que es la causa de todas las cosas rectas y bellas, que en el ámbito visible ha engendrado la luz y al señor de ésta, y que en el ámbito inteligible es señora y productora de la verdad y de la inteligencia, y que es necesario tenerla en vista para poder obrar con sabiduría tanto en lo privado como en lo público”

(Platón, La República, Libro VII, 517a-d, en PLATÓN, Diálogos IV. La República, trad. De Conrado Eggers, Madrid, Gredos, 1986, p. 342).

Cuestiones: (1) Autor y contexto; (2) Señala las ideas principales; (3) Explicación de ideas y relación con la filosofía del autor; (4) Contesta razonadamente a la siguiente pregunta: ¿Crees que en la actualidad se puede y se debe tener un conocimiento verdadero de lo que es el bien privado y el bien público?

Información relevante: El texto está extraído de *La república* (nombre latino para el diálogo *Politeia*). Fue escrito en la etapa de madurez, cuando Platón ya había abierto la Academia, y en él aborda temas de ética, filosofía política, pero también de teoría del conocimiento. En él encontramos el mito del anillo de Gíges (lib. II), y el mito de la caverna (lib. V), justo antes de este fragmento (lib. VII). Los protagonistas son Sócrates y Glaucón (hermano de Platón)

9. Aristóteles (384 – 322 a.C.)

Aristóteles nació en Estagira, Tracia, en el año 384 a.C. Era hijo de Nicómaco, amigo y médico de Amintas, rey de Macedonia. Quedó huérfano de niño y pasó al cuidado de un tutor llamado Proxenus, natural de Atarneo, en Asia Menor. En el año 367 a.C., a los dieciocho años, se marchó a Atenas, donde trabó amistad con Platón y pasó alrededor de veinte años, sin duda aprendiendo de este maestro tanto directamente, a través de sus enseñanzas, como indirectamente.

Según Diógenes Laercio, Aristóteles se "separó" de Platón. Poco después de la muerte de Platón, y quizá precisamente debido a ello, Aristóteles abandonó Atenas (algunos dicen que abandonó Atenas por no haber podido suceder a Platón al frente de la Academia, puesto que a Platón le sucedió su sobrino Espeusipo; y, además de las acusaciones de nepotismo, no sin fundamento; Aristóteles, 25 años más joven que Espeusipo, no podría haber dirigido la Academia sin una dispensa especial, puesto que Aristóteles era macedonio, y, por tanto, meteco en Atenas). Volvió a Atarneo, donde se casó; permaneció tres años y de allí viajó a Mitilene y dos o tres años más tarde, hacia el 342 o 341 a.C., a la corte de Filipo de Macedonia para convertirse en el instructor de su hijo Alejandro, apodado después Alejandro Magno.



En el año 335 a.C. volvió a Atenas y fundó allí una escuela, rival de la Academia, en un gimnasio "contiguo al templo de Apolo Liceo", del que procede el nombre de la escuela. Aristóteles dedicó los siguientes veinte años de su vida al Liceo, que enseguida floreció, y a la composición de sus tratados científicos y especulativos. La escuela filosófica recibió el nombre de "peripatética" bien por el hecho de que el profesor o el profesor y los alumnos pasearan durante el transcurso de las lecciones, bien porque se hallaba junto a un lugar llamado el "Paseo".

En el año 323 a.C., Aristóteles se vio obligado a abandonar Atenas, siendo acusado por el sacerdote supremo de impiedad, huyendo, según sus palabras, para evitar que Atenas cometiera un segundo crimen contra la filosofía (haciendo clara referencia a la muerte de Sócrates). Murió al año siguiente en la isla de Eubea a la edad de sesenta y tres años.

Obras:

- 1) *Metafísica* (textos ordenados en el s. II por Andrónico de Rodas)
- 2) *Ética a Nicómaco*
- 3) *Política*
- 4) *Poética*
- 5) *Del alma*

9.1. Metafísica:

"Todos los hombres desean, por naturaleza, saber.". Con estas palabras se inicia el libro primero de la *Metafísica* de Aristóteles. Ese deseo de saber culmina en la adquisición de la sabiduría que consiste, para Aristóteles, en el conocimiento de las causas y los principios del ser. Y ese conocimiento es el objeto de la metafísica, de la ciencia de las primeras causas y principios del ser, el conocimiento del ser "en cuanto ser" y que él llamó "ontología".

La metafísica aristotélica se elabora en buena medida como reacción a la teoría de las Ideas de Platón. Aristóteles estará de acuerdo con Platón en que hay un elemento común entre todos los objetos de la misma clase, el universal, la Idea, que es la causa de que apliquemos la misma denominación a todos los objetos del mismo género; admitirá, por lo tanto, que ese universal es real, pero no que tenga existencia independiente de las cosas, es decir, que sea subsistente. La teoría de las Ideas, por lo demás, al dotar de realidad subsistente al universal, a la Idea, duplica sin motivo el mundo de las cosas visibles, estableciendo un mundo paralelo que necesitaría a su vez de explicación.

Tampoco es capaz de explicar el movimiento de las cosas: siendo las Ideas inmóviles e inmutables, si las cosas son una imitación de las ideas habrían de ser también inmóviles e inmutables; pero si cambian ¿de dónde procede ese cambio? Aristóteles considera que la teoría de las Ideas es imposible, ya que establece una separación entre el mundo visible y el mundo inteligible, es decir, entre la sustancia y aquello por lo que una sustancia es, su forma o esencia. Las Ideas, en efecto, representan la esencia de las cosas, es decir, aquello por lo que las cosas son lo que son. ¿Cómo es posible que aquello por lo que algo es lo que es no resida en el objeto, sino fuera de él?

En esta crítica aristotélica a la teoría de las Ideas se vislumbran ya los fundamentos de su propia metafísica: ante la irrealidad de las Ideas, propondrá su teoría de la sustancia. La inconsistencia de la explicación platónica del cambio, por lo demás, le llevará a proponer la distinción entre ser en acto y ser en potencia. Ante la imposibilidad de que Ideas expliquen coherentemente la causa de lo real propondrá la teoría de las cuatro causas del ser.

La sustancia (Oúsía) es en Aristóteles la forma privilegiada de ser. El ser se dice de muchas maneras, pero fundamentalmente como sustancia, es decir, como aquello que no se da en un sujeto, sino que es ello mismo sujeto. La sustancia es ante todo sujeto, lo que hace que cada cosa sea lo que es, lo que tiene su ser en sí, y no en otro, sirviendo por lo tanto de sustrato en el que se instalan los accidentes. Los accidentes (symbébekos) se dan necesariamente en la sustancia y no se pueden considerar como un elemento esencial; son aquello que puede estar o no estar en el sujeto sin afectar a la naturaleza de una cosa. Junto con la sustancia, constituyen las categorías del ser: cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, posición, estado, acción y pasión.

La sustancia es el individuo concreto y particular, lo que ordinariamente llamamos "cosas" u "objetos", es decir, esta mesa, este caballo, aquello en lo que existen las otras formas de ser, los accidentes. La sustancia primera, la sustancia propiamente dicha, el ser, es el individuo; la esencia, aquello por lo que conocemos el ser, es llamada por Aristóteles sustancia segunda.

La sustancia es para Aristóteles un compuesto de materia (hyle) y forma (morphé). (De ahí el término hilemorfismo con el que tradicionalmente se ha designado la teoría de la sustancia aristotélica). Ese compuesto de materia y forma es insoluble, de modo que no es posible separar realmente una de la otra; sólo en el entendimiento dicha separación es posible, es decir, la materia y la forma sólo pueden ser pensadas como realidades distintas.

Mientras que la forma representa la esencia del objeto, de la sustancia, lo que en ella hay de universal, la materia representa lo que hay de particular, de distinto en la sustancia. La materia es, pues, principio de individuación: lo que distingue una sustancia de otra es la materia de la que está hecha (lo que diferencia esta mesa de aquella es la materia de la que está hecha cada una de ellas, no la forma, que es idéntica en ambas).

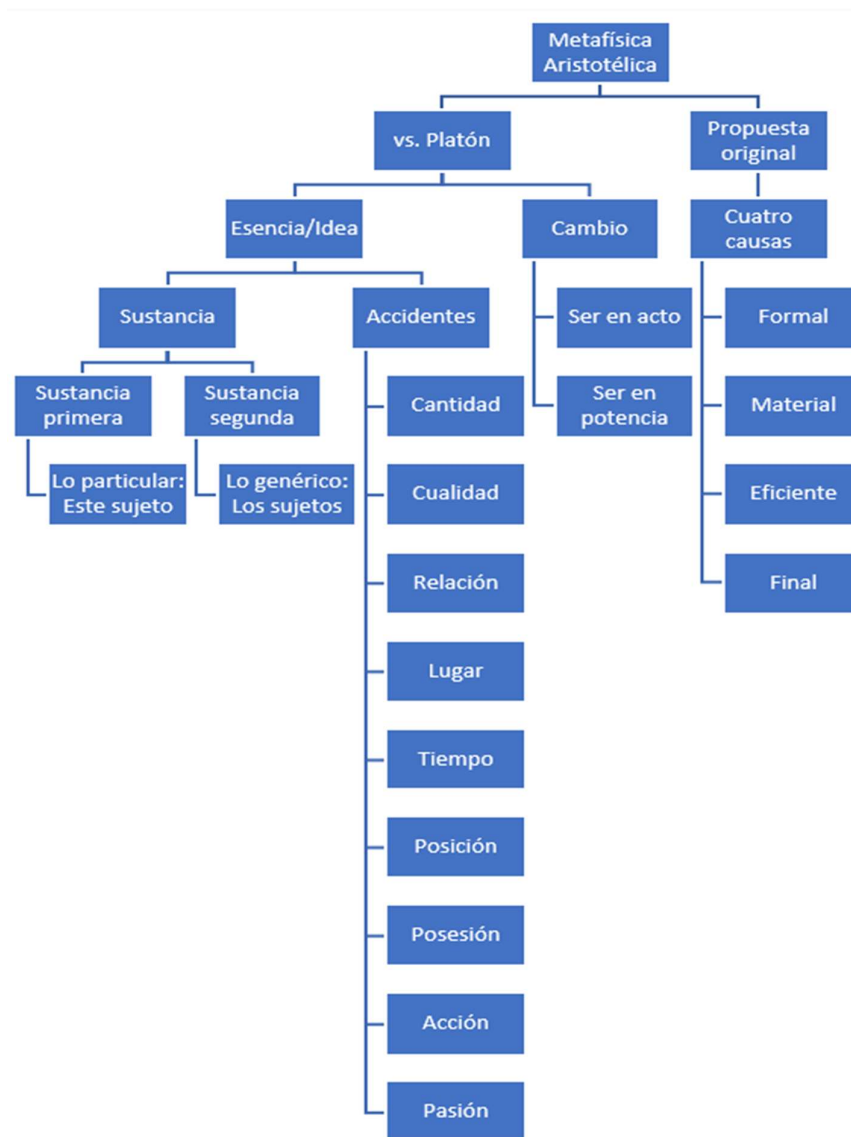
Para poder explicar el problema del cambio o movimiento Aristóteles necesitará recurrir además a otra estructura metafísica que permite distinguir dos nuevas formas de ser: el ser en acto y el ser en potencia.

Por ser en acto se refiere Aristóteles a la sustancia tal como en un momento determinado se nos presenta y

la conocemos; por ser en potencia entiende el conjunto de capacidades o posibilidades de la sustancia para llegar a ser algo distinto de lo que actualmente es. Un niño tiene la capacidad de ser hombre: es, por lo tanto, un niño en acto, pero un hombre en potencia. Es decir, no es un hombre, pero puede llegar a serlo. Las potencias de una sustancia vienen determinadas por su naturaleza: una semilla podrá convertirse en planta y, por lo tanto, es potencialmente una planta; pero no podrá convertirse en caballo.

Que la potencia representa una cierta forma de no-ser relativo se comprende mejor con la noción de privación, a la que recurre Aristóteles para aclarar el significado de potencia. Que una sustancia tenga una determinada capacidad, o potencialidad, significa simplemente que actualmente está privada de esa forma de ser, es decir, que la privación se da en un sujeto, y no de un modo absoluto.

El cambio o movimiento lo define como el paso de la potencia al acto, por razón de un agente, para conseguir un fin. Diferencia también dos tipos fundamentales de cambio: sustancial y accidental. Los cambios sustanciales modifican la sustancia y pueden ser por generación o por corrupción. Los accidentales no afectan más que a los accidentes y pueden ser, cuantitativos, cualitativos y locativos. El conocimiento del ser no puede estar completo si no responde a sus cuatro causas: la causa formal, la causa material, la causa eficiente y la causa final.



1) Causa eficiente: En la filosofía aristotélico-tomista, aquello que ha producido algo, el sujeto que provoca la modificación de una sustancia.

2) Causa final: La filosofía aristotélico-tomista utiliza este título para referirse a aquello para lo que existe algo, la meta a la cual tiende o puede llegar a ser.

3) Causa formal: Aristóteles llama así a lo que un objeto es, al conjunto de sus rasgos o determinaciones.

4) Causa material: Para Aristóteles, el o los elementos de los que algo está hecho.

Si la ciencia busca las primeras causas y “principios”, es evidente que un principio ha de ser eterno e inmóvil. ¿Inmóvil? Esto significa que ha de ser acto puro, que no tiene potencia, lo cual implica ausencia de materia y de accidentes, es decir forma pura. ¿Qué ente es principio inmóvil y acto puro? Dios.

Aristóteles llamó a la Metafísica “Teología” porque finalmente su objeto de estudio es Dios. Pero ¿quién es Dios? El ser inmóvil y separado que se basta a sí mismo y que es principio de existencia y de movimiento de todas las demás cosas, Si todo ser en la naturaleza tiene su causa en otro anterior, Aristóteles dice que no es posible establecer una serie infinita de causas, sino que tiene que haber un “primer principio” un “motor inmóvil”, una “causa última” a su vez no causada y que se convierte en el principio de existencia de todas las cosas, que reciben su ser por analogía con respecto a Dios.

Que la filosofía no es una ciencia productiva resulta evidente ya desde los primeros que filosofaron: en efecto, los hombres —ahora y desde el principio— comenzaron a filosofar al quedarse **maravillados** ante algo, **maravillándose** en un primer momento ante lo que comúnmente causa **extrañeza** y después, al progresar poco a poco, sintiéndose **perplejos** también ante cosas de mayor importancia, por ejemplo, ante las peculiaridades de la luna, y las del sol y los astros, y ante el origen del Todo. Ahora bien, el que se siente **perplejo** y **maravillado** reconoce que **no sabe** (de ahí que el amante del mito (**philómythos**) sea, a su modo, <<amante de la sabiduría (**philósophos**)>>

Aristóteles, *Metafísica*, 982b

9.2. Teoría del conocimiento:

Aristóteles distingue varios niveles o grados de conocimiento:

- 1) El conocimiento sensible deriva directamente de la sensación y es un tipo de conocimiento inmediato y fugaz, desapareciendo con la sensación que lo ha generado. El conocimiento sensible es propio de los animales inferiores.
- 2) En los animales superiores, sin embargo, al mezclarse con la memoria sensitiva y con la imaginación puede dar lugar a un tipo de conocimiento más persistente. Ese proceso tiene lugar en el hombre, generando la experiencia como resultado de la actividad de la memoria, una forma de conocimiento que, sin que permita a los hombres conocer el por qué y la causa de los objetos conocidos, les permite, sin embargo, saber que existen, es decir, la experiencia consiste en el conocimiento de las cosas particulares.
- 3) El nivel más elevado de conocimiento vendría representado por la actividad del entendimiento, que nos permitiría conocer el porqué y la causa de los objetos; este saber ha de surgir necesariamente de la experiencia, pero en la medida en que es capaz de explicar la causa de lo que existe se constituye en el verdadero conocimiento.

El conocimiento sensible es, pues, el punto de partida de todo conocimiento, que culmina en el saber. Y Aristóteles distingue tres tipos de saber: el saber productivo, el saber práctico y el saber contemplativo o teórico. El saber productivo que es el que tiene por objeto la producción o fabricación, es decir, el saber técnico. El saber práctico remite a la capacidad de ordenar racionalmente la conducta, tanto pública como privada. El saber contemplativo no responde a ningún tipo de interés, ni productivo ni práctico, y representa la forma de conocimiento más elevado, que conduce a la sabiduría. El punto de partida del conocimiento lo constituyen la sensación y la experiencia, que nos ponen en contacto con la realidad de las sustancias concretas. Pero el verdadero conocimiento es obra del entendimiento y consiste en el conocimiento de las sustancias por sus causas y principios, entre las que se encuentra la causa formal, la esencia. Al igual que para Platón, para Aristóteles conocer, propiamente hablando, supone estar en condiciones de dar cuenta de la esencia del objeto conocido. De ahí que el conocimiento lo sea propiamente de lo universal, de la forma (o de la Idea). Pero para Aristóteles la forma se encuentra en la sustancia, por lo que es absolutamente

necesario, para poder captar la forma, haber captado previamente, a través de la sensibilidad, la sustancia.

Cuando el hombre nace no dispone de ningún contenido mental; es a través de la experiencia como se va nutriendo el entendimiento de sus objetos de conocimiento, a través de un proceso en el que intervienen la sensibilidad, la memoria y la imaginación. Mediante la acción de los sentidos, en efecto, captamos la realidad de una sustancia, de la que, mediante la imaginación, elaboramos una imagen sensible, es decir, una imagen que contiene los elementos materiales y sensibles de la sustancia, pero también los formales. Es sobre esta imagen sobre la que actúa el entendimiento, separando en ella lo que hay de material de lo formal. Aristóteles distingue dos tipos de entendimiento, el agente y el paciente; el entendimiento paciente es la capacidad de recoger los conceptos, entrando en contacto con la imagen sensible; el entendimiento agente realiza propiamente el proceso de abstracción, la separación de la forma y la materia, quedándose con el elemento formal que expresa a través de un concepto en el que se manifiestan las características esenciales del objeto.

Las diferencias con Platón son considerables, tanto respecto al valor atribuido al conocimiento sensible, como respecto a la actividad misma del entendimiento que ha de ser necesariamente discursivo, siendo imposible llegar a conocer los universales a no ser mediante la inducción; además, Aristóteles rechaza el innatismo del conocimiento, y nos lo presenta como el resultado del aprendizaje, es decir, por la coordinación racional de los elementos procedentes de la sensación, a través de la experiencia. Coinciden, sin embargo, en la consideración de que el verdadero conocimiento ha de serlo de lo universal, y no de los objetos singulares.



9.3. Antropología:

La teoría de la sustancia mantenida por Aristóteles le apartará también de la interpretación platónica del hombre. Platón había concebido al hombre como el resultado de una unión accidental entre el alma y el cuerpo, dos entidades de naturaleza diferente que se veían obligadas a convivir provisionalmente, hallándose el alma en el cuerpo como un piloto en su nave o como un prisionero en su celda. La muerte significa para el hombre la separación del alma y el cuerpo.

Aristóteles, sin embargo, ha de concebir el hombre de acuerdo con su teoría de la sustancia, es decir, en consonancia con la idea de que no es posible la existencia de formas separadas: la sustancia es un compuesto indisoluble de materia y forma. El hombre, pues, ha de ser una sustancia compuesta de materia y forma: la materia del hombre es el cuerpo y su forma el alma. Aristóteles acepta, como era admitido entre los filósofos griegos, la existencia del alma como principio vital: todos los seres vivos, por el hecho de serlo, están dotados de alma, tanto los vegetales como los animales. Pero interpreta también que esa alma es la forma de la sustancia, es decir, el acto del hombre, en la medida en que la forma representa la actualización o la

realización de una sustancia. Coincidirá pues, con Platón, en la concepción de que el hombre es un compuesto de alma y cuerpo; pero se separará de Platón al concebir esa unión no como accidental, sino como sustancial. No existen el alma por un lado y el cuerpo por otro lado, sino que ambos existen exclusivamente en la sustancia "hombre"; la distinción entre alma y cuerpo es real, pero sólo puede ser pensada.

Aristóteles distinguirá tres tipos de alma: la vegetativa, la sensitiva y la racional. El alma vegetativa ejerce las funciones de asimilación y de reproducción y es el tipo de alma propio de las plantas; asume, por lo tanto, las funciones propias del mantenimiento de la vida.

El segundo tipo de alma, superior al alma vegetativa, es el alma sensitiva, el alma propia de los animales. No sólo está capacitada para ejercer las funciones vegetativas o nutritivas, sino que controla la percepción sensible, el deseo y el movimiento local.

El tercer tipo de alma, superior a las dos anteriores, es el alma racional. Además de las funciones propias de las almas inferiores, la vegetativa y la sensitiva, el alma racional está capacitada para ejercer funciones intelectivas. Es el tipo de alma propia del hombre. Las funciones racionales o intelectivas son el conocimiento de la verdad en sí misma (la capacidad del conocimiento científico), y el conocimiento de la verdad con fines prácticos (la capacidad deliberativa). Para Aristóteles, pues, el alma es no sólo principio vital, sino, al igual que para Platón, principio de conocimiento. De hecho, Aristóteles definirá el hombre como animal racional, atendiendo precisamente al tipo de alma que le es propia; aunque en la Política lo defina, atendiendo también a las características de su naturaleza, como animal social o "político".

9.4.- Ética:

Aristóteles va a exponer sus ideas éticas fundamentalmente en su obra *Ética a Nicómaco*. En ella comienza afirmando que toda acción humana se realiza en vistas a un fin (ética teleológica), y el fin de la acción es el bien que se busca. Pero muchas de esas acciones emprendidas por el hombre son un "instrumento" para conseguir, a su vez, otro fin, otro bien. Por ejemplo, nos alimentamos adecuadamente para gozar de salud, por lo que la correcta alimentación, que es un fin, es también un instrumento para conseguir otro fin: la salud.

¿Hay algún fin último? Es decir, ¿Hay algún bien que se persiga por sí mismo, y no como instrumento para alcanzar otro bien? Aristóteles nos dice que la felicidad es el bien último al que aspiran todos los hombres por naturaleza (ética eudemonista). Pero no todos los hombres tienen la misma concepción de lo que es una vida buena, de la felicidad: para unos la felicidad consiste en el placer, para otros en las riquezas, etc. ¿Es posible encontrar algún hilo conductor que permita decidir en qué consiste la felicidad, más allá de los prejuicios de cada cual?

No se trata de buscar una definición de felicidad al modo en que Platón busca la Idea de Bien, puesto que el intelectualismo moral socrático-platónico ha sido ya rechazado. La ética no es, ni puede ser, una ciencia que dependa del conocimiento de la definición universal del Bien, sino una reflexión práctica encaminada a la acción, por lo que ha de ser en la actividad humana donde encontremos los elementos que nos permitan responder a esta pregunta. Cada sustancia tiene una función propia que viene determinada por su naturaleza; actuar en contra de esa función equivale a actuar en contra de la propia naturaleza. Por ejemplo: una cama ha de servir para dormir, y un cuchillo para cortar: si no cumplen su función diremos que son una "mala" cama o un "mal" cuchillo. Si la cumplen, diremos que tienen la "virtud" (areté) que le es propia: permitir el descanso o cortar, respectivamente; y por lo tanto diremos que son una "buena" cama y un "buen" cuchillo. La virtud, pues, se identifica con cierta capacidad o excelencia propia de una sustancia, o de una actividad (de una profesión, por ejemplo).

Del mismo modo, el hombre ha de tener una función propia: si actúa conforme a esa función será un "buen" hombre; en caso contrario será un "mal" hombre. La felicidad consistirá por lo tanto en actuar en conformidad con la función propia del hombre. Y en la medida en que esa función se realice, podrá el hombre alcanzar la

felicidad.

El hombre es una sustancia compuesta de alma y cuerpo; por lo tanto, junto a las tendencias apetitivas propias de su naturaleza animal encontraremos tendencias intelectivas propias de su naturaleza racional. Habrá, pues, dos formas propias de comportamiento y, por lo tanto, dos tipos de virtudes: las virtudes éticas (propias de la parte apetitiva y volitiva de la naturaleza humana) y las virtudes dianoéticas (propias de la dianóia, del pensamiento, de las funciones intelectivas del alma).

A lo largo de nuestra vida nos vamos forjando una forma de ser, un carácter (éthos), a través de nuestras acciones, en relación con la parte apetitiva y volitiva de nuestra naturaleza. Para determinar cuáles son las virtudes propias de ella, Aristóteles procederá al análisis de la acción humana, determinando que hay tres aspectos fundamentales que intervienen en ella: la volición, la deliberación y la decisión. Es decir, queremos algo, deliberamos sobre la mejor manera de conseguirlo y tomamos una decisión acerca de la acción de debemos emprender para alcanzar el fin propuesto.

Es la repetición de las buenas decisiones lo que genera en el hombre el hábito de comportarse adecuadamente; y en este hábito consiste la virtud para Aristóteles. (No me porto bien porque soy bueno, sino que soy bueno porque me porto bien). Por el contrario, si la decisión adoptada no es correcta, y persisto en ella, generaré un hábito contrario al anterior basado en la repetición de malas decisiones, es decir, un vicio. Virtudes y vicios hacen referencia por lo tanto a la forma habitual de comportamiento, por lo que Aristóteles define la virtud ética como un hábito, el hábito de decidir bien y conforme a una regla, la de la elección del término medio óptimo entre dos extremos. "La virtud es, por tanto, un hábito selectivo, consistente en una posición intermedia para nosotros, determinada por la razón y tal como la determinaría el hombre prudente. Posición intermedia entre dos vicios, el uno por exceso y el otro por defecto. ("Ética a Nicómaco", libro 2, 6)

Si para determinar las virtudes éticas partía Aristóteles del análisis de la acción humana, para determinar las virtudes dianoéticas partirá del análisis de las funciones de la parte racional del alma. Ya nos hemos referido estas funciones al hablar del tema del conocimiento: la función productiva, la función práctica y la función contemplativa o teórica. A cada una de ellas le corresponderá una virtud propia que vendrá representada por la realización del saber correspondiente.

El conocimiento o dominio de un arte significa la realización de la función productiva. A la función práctica, la actividad del pensamiento que reflexiona sobre la vida ética y política del hombre tratando de dirigirla, le corresponde la virtud de la prudencia (phrónesis). Mediante ella estamos en condiciones de elegir las reglas correctas de comportamiento por las que regular nuestra conducta. Por lo que respecta a las funciones contemplativas o teóricas, propias del conocimiento científico, (Matemáticas, Física, Metafísica,) la virtud que les corresponde es la sabiduría (sophía). La sabiduría representa el grado más elevado de virtud, ya que tiene por objeto la determinación de lo verdadero y lo falso, del bien y del mal. El hábito de captar la verdad a través de la demostración, la sabiduría, representa el nivel más elevado de virtud al que puede aspirar el hombre, y Aristóteles la identifica con la verdadera felicidad. En efecto, el saber teórico no "sirve" para nada ulterior, no es un medio para ningún otro fin, sino que es un fin en sí mismo; sin embargo, el hombre debe atender a todas las facetas de su naturaleza, por lo que necesariamente ha de gozar de un determinado grado de bienestar material si quiere estar en condiciones de poder acceder a la sabiduría. Será un deber del Estado, por lo tanto, garantizar que la mayoría de los ciudadanos libres estén en condiciones de acceder a los bienes intelectuales. Pero este es un tema que enlaza ya con la Política y con el sentido social de la vida del hombre, que veremos en el próximo apartado.

Digamos, pues, que la **virtud** es un **hábito selectivo**, que consiste en un **término medio** relativo a nosotros, **determinado por la razón** y tal como lo elegiría el prudente. El término medio lo es respecto de **dos vicios**, el uno por **exceso**, el otro por **defecto**, y también por no alcanzar, en unas cosas, y sobrepasar, en otras, la **actitud justa en las pasiones y en las acciones**, mientras que la virtud encuentra y elige el justo medio. Por eso, considerada en su esencia y en su definición, que expresa lo que es virtud, es un término medio, pero en el orden de lo excelente y lo bueno, un extremo.

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1106b-1107a

9.5. Sociedad y política:

Respecto al origen y constitución de la sociedad mantendrá, al igual que Platón, la teoría de la "sociabilidad natural" del hombre. El hombre es un animal social (zoon politikon), es decir, un ser que necesita de los otros de su especie para sobrevivir; no es posible pensar que el individuo sea anterior a la sociedad, ni que la sociedad sea el resultado de una convención establecida entre individuos que vivían independientemente unos de otros en estado natural.

Aristóteles utiliza también el argumento del lenguaje para reforzar su interpretación de la sociabilidad natural del hombre: a diferencia de otros animales el hombre dispone del lenguaje, un instrumento de comunicación, por ejemplo, que requiere necesariamente del otro para poder ejercitarse; sería absurdo que la naturaleza nos hubiera dotado de algo superfluo. El núcleo originario de la comunidad social o política es la familia. "La familia es así la comunidad establecida por la naturaleza para la convivencia de todos los días". Las pequeñas asociaciones de grupos familiares dan lugar al surgimiento de la aldea; y la asociación de aldeas da lugar a la constitución de la ciudad.

Así, respecto a la comunidad doméstica, considera naturales las relaciones hombre-mujer, padres-hijos y amo-esclavos; de esa naturalidad se deduce la preeminencia del hombre sobre la mujer en el seno de la familia, la de los padres sobre los hijos y la del amo sobre los esclavos; en este sentido no hace más que reflejar las condiciones de la sociedad ateniense de la época, aunque nos resulte chocante en la actualidad.

Aristóteles, como Platón, considera que el fin de la sociedad y del Estado es garantizar el bien supremo de los hombres, su vida moral e intelectual; la realización de la vida moral tiene lugar en la sociedad, por lo que el fin de la sociedad, y del Estado ha de ser garantizarla. De ahí que tanto uno como otro consideren injusto todo Estado que se olvide de este fin supremo y que vele más por sus propios intereses que por los de la sociedad en su conjunto. Por eso es necesario que el Estado sea capaz de establecer leyes justas, es decir, leyes encaminadas a garantizar la consecución de su fin. La justicia es entendida en una doble dimensión por Aristóteles: entre los distintos ciudadanos entre sí y del ciudadano con respecto al estado. En la primera, la justicia se expresa como equidad, es decir que todos reciban lo mismo y se refiere por lo tanto a la justicia en su propiedad conmutativa. En la segunda, la justicia es entendida en su propiedad distributiva, y por lo tanto se debe aplicar de manera diferenciada respetando el criterio de proporcionalidad.

En su teoría de las formas de gobierno establece una clasificación que toma como referencia si el gobierno procura el interés común o busca su propio interés. Las consideradas buenas formas de gobierno son la Monarquía, la Aristocracia y la Política (democracia tal como la entendemos hoy en día); las consideradas malas, y que representan la degeneración de aquellas son la Tiranía, la Oligarquía y la Democracia. La Monarquía, el gobierno del más noble con la aceptación del pueblo y el respeto de las leyes, se opone a la Tiranía, donde uno se hace con el poder violentamente y gobierna sin respetar las leyes; La Aristocracia, el gobierno de los mejores, se opone a la Oligarquía, el gobierno de los más ricos; La Democracia, el gobierno de

todos según las leyes establecidas, se opone a la Demagogia, el gobierno de todos sin respeto de las leyes, donde prevalece la demagogia sobre el interés común.

9.6. Texto de Aristóteles:

El hombre, es por naturaleza, un animal cívico [...] La razón de que el hombre sea un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier otro animal gregario, es clara. La naturaleza, pues, como decimos, 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. (Ya que su naturaleza ha alcanzado hasta tener sensación del dolor y del placer e indicarse estas sensaciones unos a otros.) 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

(ARISTÓTELES, *Política*, trad. de Carlos García Gual, Madrid, Alianza, 1986, libro I, cap. 2, pp. 43-44).

Cuestiones: (1) Autor y contexto; (2) Señala las ideas principales; (3) Explicación de ideas y relación con la filosofía del autor; (4) Contesta razonadamente a la siguiente pregunta: ¿Crees que la educación en el uso de la palabra para el debate de ideas ayuda a que la gente en nuestra sociedad tenga el sentido de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto? Razona tu respuesta.

Información relevante: Este fragmento sale de la obra *Política*, del primero de sus libros. En el primer capítulo, Aristóteles ha analizado y refutado las teorías políticas anteriores a él, para después poder formular su propia teoría sobre la sociabilidad del hombre.

10. Las escuelas del Hellenismo: Epicureísmo, Estoicismo, Cinismo y Neoplatonismo.

10.1. Epicuro

10.1.1 Biografía:

Epicuro nació en la isla de Samos, a pesar de lo cual fue un ciudadano ateniense, pues su padre, Neocles, había sido uno de los colonos que, partiendo de Atenas, había marchado a Samos dotado con un lote de tierras. Por su formación con el platónico pánfilo se entiende su control de la teoría de las ideas, así como su postura contraria a la misma.

Se instala definitivamente en Atenas, tras varios viajes, en torno al 306, cuando compra una casa y un pequeño terreno para su escuela: El jardín, que, a diferencia de la Academia o el Liceo, acogía en su seno a mujeres y esclavos entre los alumnos. Las teorías de Epicuro no solo eran de carácter científico (como las de Platón y Aristóteles), sino también con fuertes consecuencias morales (como en todo el helenismo). Acoger a mujeres y esclavos era algo poco corriente en la época, lo que dio lugar a críticas y comentarios despectivos

que daban por supuesto que la escuela de Epicuro, malinterpretando además sus ideas sobre el placer y su hedonismo, era un lugar para el desenfreno en banquetes y lujos cuando lo cierto es que la vida de Epicuro fue sencilla, humilde y tranquila, siendo su ejemplo para sus discípulos su mayor creación.



Según Diógenes Laercio, un erudito del siglo III d. C. que escribió una obra titulada Vida de los más ilustres filósofos griegos y que resulta fundamental para conocer a ciertos autores de la antigüedad, Epicuro llegó a escribir 300 obras, formando un conjunto coherente y estructurado (al parecer había 34 libros dedicados al estudio de la naturaleza). Desgraciadamente lo que ha llegado hasta nosotros es muy escaso y consiste en varias cartas y fragmentos dispersos. Precisamente a Diógenes Laercio, que nos ha transmitido algunas de esas cartas y que dedicó a Epicuro el último y más extenso capítulo de la obra que hemos mencionado, debemos hoy la mayor parte de lo que conocemos de la obra de Epicuro.

10.1.2 Problema de su filosofía: Ética.

La filosofía de Epicuro puede ser claramente dividida en tres partes, la Canónica o Lógica, que se ocupa de los criterios por los cuales llegamos a distinguir lo verdadero de lo falso, la Física, el estudio de la naturaleza, y la Ética, que supone la culminación del sistema y a la cual se subordinan las dos primeras partes.

Antes de examinar la ética, podemos afirmar que la filosofía de Epicuro, en líneas generales, se caracteriza por situarse en el lado opuesto a la filosofía platónica: afirma que no hay más que una realidad, el mundo sensible, niega la inmortalidad del alma y afirma que ésta, al igual que todo lo demás, está formada por átomos, afirma el hedonismo en la teoría ética y como modo de vida y rechaza el interés por la política y, frente a la reestructuración de la sociedad que, afirmaba Platón, era el objetivo del filósofo, prefiere un estilo de vida sencillo y autosuficiente encaminado a la felicidad en el que la amistad juega un papel fundamental.

Pasando a la parte de la ética, podemos afirmar que es la culminación del sistema filosófico de Epicuro: la filosofía como el modo de lograr la felicidad, basada en la autonomía o autarkeia y la tranquilidad del ánimo o ataraxia. En la medida en la que la felicidad es el objetivo de todo ser humano, la filosofía es una actividad que cualquier persona, independientemente de sus características (edad, condición social, etc.) puede y debe realizar.

“Nadie por ser joven dude en filosofar ni por ser viejo de filosofar se hastíe. Pues nadie es joven o viejo para la salud del alma. El que dice que aún no es edad o que ya pasó la edad de filosofar es como el que dice que aún no ha llegado o que ya pasó el tiempo oportuno para la felicidad. De modo que deben filosofar tanto el joven como el viejo. Éste para que, aunque viejo, rejuvenezca en bienes por el recuerdo gozoso del pasado, aquél para que sea joven y viejo a un tiempo por su serenidad ante el futuro. Necesario es, pues, meditar sobre lo que procura la felicidad, porque cuando está presente todo lo tenemos y, cuando nos falta, todo lo hacemos por poseerla.”

Epicuro, *Carta a Meneceo* (D. L. X, 122-135)

- Lo que se debe evitar:

Para exponer la ética de Epicuro podemos fijarnos en dos grandes bloques. Por un lado, todo aquello que su filosofía pretende evitar, que es, en definitiva, el miedo en sus diversos modos y maneras, y por otro lado, aquello que se persigue por considerarse bueno y valioso.

La lucha contra los diversos miedos que atenazan y paralizan al ser humano es parte fundamental de la filosofía de Epicuro; no en vano, ésta ha sido designada como el "tetrafármakon" o medicina contra los cuatro miedos más generales y significativos: el miedo a los dioses, el miedo a la muerte, el miedo al dolor y el miedo al fracaso en la búsqueda del bien:

- 1) El miedo a los dioses. Es absurdo, nos dice Epicuro, pues éstos en nada intervienen en los asuntos humanos y no se mueven por la ira ni la cólera ni tantos otros sentimientos que comúnmente se les atribuyen. Por el contrario, los dioses deberían ser un modelo de virtud y de excelencia a imitar, pues viven en armonía mutua manteniendo entre ellos relaciones de amistad.
- 2) El miedo a la muerte. Es igualmente absurdo e irracional. Es un temor que se produce por dos motivos: o bien la imaginación nos lleva a pensar que existen cosas terribles tras la muerte o bien es fruto de la consideración de que yo, como individuo, voy a dejar de existir para siempre. Ambos pensamientos, sin embargo, son infundados. Por un lado, Epicuro es un materialista, y lo único a lo que le concede una vida eterna es a los mismos átomos, pero no al producto formado por las combinaciones entre ellos.

Por otro lado, la muerte no es un mal. Siendo como es la pérdida de la capacidad de sentir, Epicuro afirma: "La muerte no es nada para nosotros. Cuando se presenta nosotros ya no somos". No siendo un mal en el momento en el que se presenta, menos daño puede hacer mientras estamos vivos y sólo la presentimos. En ese caso es el temor y la angustia que produce la fuente del sufrimiento, y no la muerte. Deberá ser el razonamiento el que nos muestre lo infundado de tal temor. La actitud del sabio es la de vivir razonablemente en lugar de desperdiciar el tiempo que tenemos anhelando un tiempo de vida infinito que nunca lograremos alcanzar: El recto conocimiento de que la muerte nada es para nosotros hace dichosa la mortalidad de la vida, no porque añada un tiempo infinito, sino porque elimina el ansia de inmortalidad. Nada temible, en efecto, hay en el vivir para quien ha comprendido que nada temible hay en el no vivir.

- 3) El miedo al dolor. es otro de los objetos de ataque de Epicuro. Se trata de un miedo infundado ya que todo dolor es en realidad fácilmente soportable. Si se trata de un dolor intenso su duración será breve sin duda, mientras que, si el dolor es prolongado, su intensidad será leve y podrá ser fácilmente sobrellevado.
- 4) Finalmente, el miedo al fracaso. en la búsqueda del bien y de la felicidad en la vida está relacionado con el ideal de autonomía del sabio epicúreo. Quien considera que la felicidad depende de factores externos equivoca su juicio y se somete a cosas que están fuera de su control, como la opinión de los demás, las recompensas externas, etc. Por el contrario, gozando de la autonomía propia del sabio, es posible para cada uno lograr un estado de ánimo equilibrado y gozoso con muy pocos medios (no debe olvidarse que la mayoría de las filosofías helenísticas surgen como respuesta a un mundo en continuo cambio y conflicto y pretenden proporcionar al individuo la coherencia e independencia que la polis clásica había perdido).

"Acostúmbrate a pensar que la muerte no tiene nada que ver con nosotros, porque todo bien y todo mal radica en la sensación, y la muerte es la privación de sensación. De ahí que la idea correcta de que la muerte no tiene nada que ver con nosotros hace gozosa la mortalidad de la vida, no porque añada un tiempo infinito, sino porque quita las ansias de inmortalidad.

Pues no hay nada temible en el hecho de vivir para quien ha comprendido auténticamente que no acontece nada temible en el hecho de no vivir. De modo que es estúpido quien asegura que teme la muerte no porque hace sufrir con su presencia, sino porque hace sufrir con su inminencia"

Epicuro, *Carta a Meneceo* (D. L. X, 124-126)

10.2. Diógenes de Sínope:



Oriundo de la ciudad de Sínope, es el mayor representante de la escuela cínica fundada por Antístenes. La escuela cínica se caracteriza por ser una escuela helenística que aboga por la vuelta a la vida natural, motivo por el cual recibe este nombre (cínico no quiere significar mentiroso, pues deriva del concepto Kynikós, que en griego significa “similar al perro”).

La parte filosófica se entremezcla con la parte biográfica, puesto que Diógenes se caracterizó por una vida especialmente ejemplar, al igual que en el resto de los casos dentro del helenismo. En el caso de Diógenes, la ejemplaridad es notablemente polémica, alterando visiblemente la vida dentro de la ciudad: Fue expulsado de su ciudad natal por haber fabricado moneda falsa, vivía en un tonel dentro de la ciudad de Atenas, dormía en los

pórticos, caminaba siempre descalzo, se abrazaba a las estatuas de mármol en invierno y se revolcaba por la arena caliente en verano...

También causó un gran revuelo al caminar por Atenas con un candil afirmando buscar a un hombre, y reprochando a los atenienses no ser dignos de ser tratados como tales, o, por ejemplo, cuando introdujo un gallo desplumado en la Academia afirmando que traía al hombre de Platón (pues Platón definía al hombre como un ave bípeda e implume, a lo que añadió “de uña plana” tras el incidente mencionado). Llegó a menospreciar el ofrecimiento de Alejandro Magno, que, al conocerle, le ofreció cualquier cosa que le pidiese; a lo que el sinopense respondió “Apártate, que me quitas el Sol”.

De su doctrina sabemos bastante menos que de su biografía, pues se preocupó mucho más por desarrollar una vida ejemplar y formar a alumnos en su doctrina que por redactar grandes tratados. Su rechazo a la propiedad privada, a la moralidad imperante y, sobre todo, un trato de la virtud ética como un aprecio por las privaciones como manera de corrección moral son los pilares fundamentales sobre los que se construye su filosofía. Además, fue el primero en definirse como ciudadano del mundo (cosmopolites), lo cual muestra el rechazo que profesaba contra el sentimiento ciudadano, factor que muestra el decaimiento de la imagen que atravesaba la idea de la ciudad-estado en el período helenístico.

“Era terrible para denostar a los demás. Así llamaba a la escuela de Euclides biliosa, a la enseñanza de Platón tiempo perdido, a las representaciones dionisíacas grandes espectáculos para necios y a los demagogos los calificaba de siervos de la masa. Decía también que cuando en la vida observaba a pilotos, médicos y filósofos, pensaba que el hombre era el más inteligente de los animales; pero cuando advertía, en cambio, la presencia de intérpretes de sueños y adivinos y sus adeptos, o veía a los figurones engraidos por su fama o su riqueza, pensaba que nada hay más vacuo que el hombre. De continuo decía que en la vida hay que tener dispuesta la razón o el lazo de horca.”

Diógenes Laercio, *Vidas*, VI, 24

10.3. Neoplatonismo: Plotino e Hipatia:

El movimiento neoplatónico tiene su centro en Alejandría y viene a ser una continuación del platonismo medio y del neopitagorismo. El platonismo medio fue un movimiento que intentó explicar las doctrinas platónicas y establecer una exégesis, es decir, una interpretación de las obras de Platón, sobre todo de «El Timeo», así como desarrollar sistemáticamente esas doctrinas.

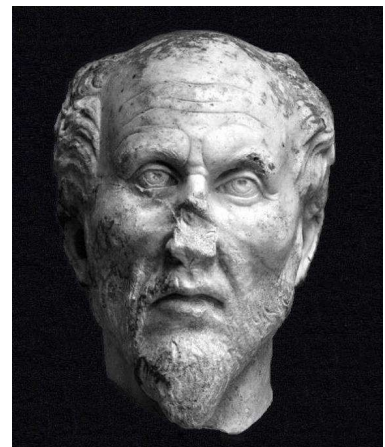
La influencia sobre este movimiento del neopitagorismo lleva a la identificación del UNO pitagórico con el BIEN platónico, o a la subordinación de éste a aquél, a la doctrina de las reencarnaciones, a la purificación ascética. A estos cambios en los planteamientos del platonismo clásico se añaden, además, las perspectivas judeo- helénicas de Filón de Alejandría, llegando así a constituir el sistema del neoplatonismo.

El neoplatonismo hace derivar el mundo sensible del UNO, situado en una esfera suprasensible, a través de etapas intermedias, llamadas hipóstasis, que suponen una degradación progresiva hasta llegar a lo negativo que es la materia. A partir de esta se debe dar un retorno hacia el UNO, en el que interviene la purificación ascética y el conocimiento que se alcanza con independencia de los sentidos que culmina en un éxtasis místico, que lleva a la identificación con el UNO.

El neoplatonismo fue el movimiento que más se opuso al cristianismo y mantuvo esta posición hasta su desaparición, con el cierre de la escuela filosófica de Atenas en el 529.

10.3.1. Plotino

Nos limitaremos ahora a subrayar la importancia de su doctrina de la emanación. El Neoplatonismo se encontraba ante el mismo problema que el cristianismo: ¿cómo ha surgido la pluralidad de lo real, si originariamente no existe más que un principio único, Dios, el Uno? Ante esta pregunta no caben más que dos posibles soluciones: o bien el resto de los seres provienen de Dios (emanatismo), o bien proceden de la nada (creacionismo). La diferencia entre ambas respuestas es sutil, pero de gran importancia teológica y filosófica. Es sutil, porque si se parte de un principio único, ¿dónde está la diferencia entre afirmar que el resto de los seres provienen de la nada y afirmar que emanan de este principio, ya que fuera él no hay nada? La diferencia es también, sin embargo, de enorme alcance teológico y filosófico, ya que el creacionismo lleva consigo la afirmación de la radical diferencia entre Dios y el resto de los seres, mientras que el emanatismo lleva consigo una concepción panteísta de lo real. El creacionismo subraya la contingencia de lo creado al establecer la nada como polo opuesto y punto de referencia de su ser, mientras que el emanatismo subraya la necesidad de lo emanado a partir del principio primero. Frente al neoplatonismo, el cristianismo no dejó nunca de afirmar la tesis creacionista, interpretando la creación, como veremos, a través del concepto platónico de participación.



“El Uno no es ninguno de los seres, sino que es anterior a todos los seres. Así pues, ¿qué es? La potencia de todo. Si no es, nada existe, ni los seres, ni la inteligencia, ni la vida primera ni ninguna otra. Siendo la causa de la vida, está por encima de la vida. La actividad de la vida, que es todo, no es primera, sino que mana de Él como de una fuente. Imaginad una fuente que no tiene origen; da su agua a todos los ríos, pero no se agota por ello, permanece tranquila [en el mismo nivel]”

Plotino, *Enéadas*, III, 8, 9-10

10.3.2. Hipatia:



Contamos con tres fechas diferentes para su nacimiento: 355, 370, 375; todas ellas sostenidas argumentativamente por diferentes estudiosos. Sí, en cambio, hay certezas sobre la fecha de su trágica muerte, en marzo de 415. Damascio, en su *Vida de Isidoro*, cita lo siguiente:

“Una multitud de hombres mercenarios y feroces que no temían el castigo divino ni la venganza humana mataron a la filósofa, y así cometieron un monstruoso y atroz acto contra la patria.”

Damascio, *Vida de Isidoro*

Hipatia, hija del filósofo y matemático Teano, seguidora de Plotino, fue directora de la Escuela Neoplatónica de Alejandría (El Museo), desde el año 400 hasta su muerte y cierre definitivo de la Escuela. Fue filósofa, matemática, astrónoma y, sobre todo, para la tumultuosa época en la que le tocó vivir, pagana. El enfrentamiento entre Orestes, cristiano tolerante de la cultura clásica y representante del poder civil, y Cirilo, representante del poder eclesiástico (si bien había sido nombrado obispo tras un proceso espúreo), es el trasfondo de un conjunto complejo de tumultos y revueltas. Los tumultos culminaron con la muerte de Hipatia y el posterior cierre de las escuelas paganas. La Biblioteca de Alejandría fue objeto de diversos saqueos, algunos anteriores a la época de Hipatia, hasta que finalmente ardió completa.

Hipatia fue autora de tres obras: un comentario a la *Aritmética* de Diofanto de Alejandría, un comentario a la *Sintaxis Matemática* de Ptolomeo Soter y un comentario a *Las secciones cónicas* de Apolonio de Perge. Hipatia negó que la tierra girara circularmente alrededor del Sol. Sinesio, su discípulo más importante, escribió la obra *Dion*, en la que, con la aprobación de Hipatia, trataba de demostrar que la matemática y la filosofía no se oponían ni al paganismo ni al cristianismo; lo cual la puso en el foco de las revueltas para ambos bandos enfrentados, si bien ambos la tomaban, inicialmente, como una figura mediadora. Los restos de sus obras atravesaron la pluma de varios comentaristas y detractores, lo cual hacen necesario un trabajo de reconstrucción que está aún por concluir.

“Había una mujer en Alejandría que se llamaba Hypatia, hija del filósofo Teón, que logró tales alcances en literatura y ciencia, que sobrepasó en mucho a todos los filósofos de su propio tiempo.”

Sócrates Escolástico.

10.4. El estoicismo:

Estoicismo y epicureísmo surgieron en un periodo similar. Zenón, además, fundó su escuela en Atenas, como hicieran muchos anteriores a él. En el caso de Zenón, su escuela fue la *Stoa poikile* (El pórtico pintado). Los estoicos, a diferencia de los epicureos, combatieron la idea que ponía el placer (hedoné) como principio de la vida feliz. En su lugar, la doctrina de Zenón puso la virtud como el principio de la vida feliz. Se es virtuoso cuando se vive de acuerdo a la naturaleza, siendo esta regida por una razón (Logos) que es providente y dirige sabiamente el destino de las cosas y de las personas. Puede resumirse en el siguiente axioma latino: *Ducunt volentem fata nolentem trahunt* (El destino conduce a quien se lo permite y arrastra a quien no se lo permite).

10.4.1. Séneca el joven:



Séneca, de origen cordobés, pertenece a la etapa romana del estoicismo, en la que también destacan Epicteto y Marco Aurelio como autores estoicos. En esta época, los estoicos vivían relacionados con el poder civil, desempeñando altos cargos dentro del Imperio.

Fue acusado por Nerón, quien fuera su alumno, de ser partícipe de una conspiración que le habría de derrocar. Nerón ordenó a Séneca que se suicidara, lo que hizo abriéndose las venas como muestra de resignación ante el destino. Antes de esto, también había tomado cicuta, el mismo veneno que pondría fin a la vida de Sócrates.

Séneca fue autor de numerosos tratados y epístolas morales, entre las que destacan *De la clemencia al Emperador Nerón*, *De la brevedad de la vida* o las *Epístolas morales a Lucilio*.

“Entonces comprenderás que tu muerte es prematura. ¿Cuál es la causa de todo esto? Que vivís como si tuvierais que vivir siempre, que nunca os viene a las mentes la idea de vuestra fragilidad; que no medís el tiempo que ya ha transcurrido; lo perdéis como si tuvierais un repuesto colmado y abundante; cuando, tal vez, ese mismo día de que hacéis donación a un hombre o a una cosa sea para vosotros el último. Teméis todas las cosas como mortales, y todas las deseáis como inmortales.”

Séneca, *De la brevedad de la vida*, III

11. Diotima de Mantinea:

Distintos autores han discutido sobre si se trataba de un personaje ideado por Platón para uno de sus diálogos más estudiados, *El banquete*, o si fue un personaje histórico. De una parte, filólogos como Bury o Wilamowitz defendieron la tesis del personaje de ficción arguyendo que, en su época, sólo aparece en la obra de Platón, a lo que añaden que, si hubiera sido una mujer de buena reputación, difícilmente podría haber asistido a un banquete reservado para hombres y mujeres hetairas o artistas. Frente a esta tesis, Kranz o Taylor sostuvieron que Platón siempre presentaba personas reales en sus obras, a lo que se suma que, en el



mismo diálogo, Diotima aparece relacionada directamente con un acontecimiento que sí sabemos que fue histórico; según refiere el filósofo, Pericles habría acudido a ella como sacerdotisa del templo de Apolo para hacer un sacrificio que detuviera la peste que a mediados del s. V a.C. asoló Atenas.

Sea como sea, los pocos datos que hemos conservado de Diotima la encasillan dentro de los parámetros de la filosofía en torno al concepto del amor, entendido éste como un modo de acercamiento al saber.

En el diálogo *El Banquete*, los invitados al simposio discuten sobre el verdadero significado del amor; finalmente, Sócrates decide intervenir y pone en boca de Diotima su concepción sobre el mismo. A través de un mito explica que Eros es hijo de Poros (el recurso, la circunstancia) -a su vez, hijo de Metis, la prudencia- y Penía (la pobreza, la necesidad), y que fue concebido durante la fiesta por el nacimiento de Afrodita (la belleza). Así pues, el amor será rico en

recursos, pero siempre amante y compañero de la pobreza, de la penuria... Igualmente, el amor se sitúa entre lo divino y lo mortal; es un genio, una divinidad, que hace la función de intermediario entre ambos mundos.

En definitiva, Diotima plantea el amor como una vía de acceso al conocimiento para aquel que ni es sabio y, por tanto, ya lo ha alcanzado, ni es ignorante y, en consecuencia, cree no necesitarlo; el amor es el intermediario hacia lo más bello que es el conocimiento, para aquellos que lo necesitan y encuentran recursos para conducirse hacia él. Diotima podría haber sido un personaje basado en la persona histórica de Aspasia de Mileto, sobre la que no se duda de su existencia

Es, mi querido Agatón, imposible resistir a la verdad; resistir a Sócrates es bien sencillo. Pero te dejo en paz, porque quiero referirte la conversación que cierto día tuve con una mujer de Mantinea, llamada Diotima. Era mujer muy entendida en punto al amor, y lo mismo en muchas otras cosas. Ella fue la que prescribió a los atenienses los sacrificios, mediante los que se libraron durante diez años de una peste que los estaba amenazando. Todo lo que sé sobre el amor, se lo debo a ella

Platón, *Banquete*, 201d

11. Bibliografía (para resolver dudas):

Fuentes:

Presocráticos:

VVAA.: *Fragmentos de los presocráticos* (ed. de Conrado Eggers y Victoria E. Juliá), Madrid, Gredos, 1981.

Platón:

PLATÓN, *Diálogos*, I (Apología, Critón, Eutifrón, Ión, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras), Madrid, 1981. Con Introducción General de E. Lledó.

PLATÓN, *Diálogos*, II (Gorgias, Menéxeno, Menón, Crátilo), Madrid, 1983, [1987 (1ª reimp.)].

PLATÓN, *Diálogos*, III (Fedón, Banquete, Fedro), Madrid, 1992.

PLATÓN, *Diálogos*, IV (República), Madrid, 1992 (2ª reimp.).

PLATÓN, *Diálogos*, V (Parménides, Teeteto, Sofista, Político), Madrid, 1992 (1ª reimp.).

PLATÓN, *Diálogos*, VI (Filebo, Timeo, Critias), Madrid, 1992.

PLATÓN, *Diálogos*, VII (Dudosos, Apócrifos, Cartas), Madrid, 1992.

PLATÓN, *Diálogos*, VIII-IX (*Leyes*), Madrid, 1999.

Aristóteles:

En la Biblioteca Clásica Gredos se incluyen las siguientes obras:

Tratados de Lógica I y II. Metafísica. Física. Acerca del alma. Acerca de la generación y la corrupción.

Tratados de historia natural. Acerca del cielo. Meteorológicos. Investigación sobre los animales.

Reproducción de los animales. Partes de los animales. Marcha de los animales. Movimiento de los animales.

Ética nicomáquea. Ética eudemia. Política. Constitución de los atenienses. Económicos. Política. Retórica.

Bibliografía secundaria:

GARCÍA PEÑA, I., *La Mimesis en los Diálogos de Platón*, Salamanca, Luso-Española de Ediciones, 2008.

GÓMEZ ROBLEDO, A., *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*, FCE-UNAM, México, 1974.

GRUBE, G.M.A., *El pensamiento de Platón*, Madrid, Gredos, 1973.

NUSSBAUM, M. C.: *La fragilidad del bien*, Madrid, Visor, 1995.

REALE, G.: *Introducción a Aristóteles*, Barcelona, Herder, 1992.

REALE, G.: *Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles*, Barcelona, Herder, 1999.

G. GUAL, C., IMAZ, Mª J.: *La filosofía helenística: éticas y sistemas*, Madrid, Cincel, 1986.

EGGERS, C., "La filosofía de Platón", en GARCÍA GUAL, C., *Historia de la Filosofía Antigua*, Madrid, Trotta, 1997, 131-60.

Manuales de consulta:

GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la Filosofía Griega*, Madrid, Gredos.

DE CRESCENZO, L., *Historia de la filosofía Griega*, Barcelona, Seix Barral.

REALE, G. y ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico (I Antigüedad y edad media)*, Barcelona, Herder, 1988.

COPLESTON, F., *Historia de la filosofía. Vol I: De la Grecia antigua al mundo cristiano*, Barcelona, Ariel, 2011

ABBAGNANO, N., *Historia de la filosofía. Tomo I: Filosofía antigua, filosofía patrística, filosofía escolástica*, Barcelona, Montaner y simón, 1978.

