



LA FILOSOFÍA DE
PRINCIPIO A FIN
DE TALES A PLOTINO
JAIME DESPREE

FILOSOFÍA

JAIME DESPREE

LA FILOSOFÍA
DE PRINCIPIO A FIN
De Tales a Plotino

ENSAYO/FILOSOFÍA

© Jaime Despree
www.jaimedespree.com

Introducción para situar al lector

Estimado lector/a, estás ante un pequeño libro sobre la monumental historia de la filosofía que pretende convencerte de que en realidad ésta empieza y termina en la Magna Grecia, y está escrita sólo por griegos. Todavía estás a tiempo de cerrarlo.

Si no lo has cerrado ya tengo el derecho y la obligación de exponerte mi tesis que consiste en argumentar que la filosofía se agota en Aristóteles. Como todavía puede que sigas leyendo por la simple curiosidad de saber cómo acabará lo que a todas luces parece un gran disparate, lo mejor es escribir un breve prólogo, al final del cual puedes tener ya más elementos de juicio para continuar leyendo u olvidarte definitivamente de esta penosa cuestión y pasar a otras lecturas más provechosas.

La tesis de este libro descansa en conclusiones extraídas de argumentos utilizados en mi otro ensayo: «Sobre el Ser, Dios y el Cosmos». Fue precisamente tras la conclusión de este libro cuando me planteé la urgente necesidad de «rescribir» una nueva «Historia de la filosofía», que es el libro que tienes ahora en tus manos. Como no debes haberlos leído, no tengo más remedio que volver a exponer la tesis fundamental, lo que ya empieza a ser penoso, pues detesto repetirme incluso cuando hago fotocopias (gracia copiada de otros textos míos, es decir, repetida). Intentaré ser original.

La tesis tiene su origen en Heráclito, pues no puede estar sino entre los filósofos de la Magna Grecia: «Se unen: completo e incompleto; constante-disonante, unísono-dísono y de todo se hace uno, y de uno se hacen todos». Es decir, para este filósofo todo lo consistente (unido) debe ser necesariamente «dual» (dialéctico). Ahora citamos a otro «primitivo», en este caso a Demócrito, quien concibe el «átomo» y lo define de esta manera: «La inmutabilidad de los átomos se explica por su solidez interior, sin vacío alguno, ya que todo proceso de separación se entiende producido por la posibilidad de penetrar, como con un cuchillo, en los espacios vacíos de un cuerpo; cualquier cosa sería infinitamente dura sin el vacío, el cual es condición de posibilidad del movimiento de las cosas existentes». Es obvio que ya sabemos que el átomo es divisible. Por último, citamos a otro contemporáneo, a Anaxágoras, quien resume la causa primera de esta manera: «Juntas y de vez se estaban todas las cosas, sin límite en cuanto a capacidad repletiva, sin límite igualmente en cuanto a pequeñez; que lo pequeño no tenía tampoco límite».

En resumen tenemos que lo estable es necesariamente dual; que además debe estar constituido por una contrariedad interna, y que necesariamente debe ser reducible hasta el infinito.

Si nos conformamos con estas tesis aceptamos que podemos concebir lo «infinito», pero no es así, puesto que las propias ideas son una parte de algo con principio y fin, de manera que «idear sin límites» es simplemente inconcebible.

Esto nos plantea la seria duda de que algo no casa en la

última reflexión, es decir, lo contrario debe ser reducible (de hecho lo es, puesto que el átomo es divisible en múltiples partículas subatómicas) pero no es admisible que no tenga un «fin». Por tanto es urgente que le encontremos «un fin», o lo que es lo mismo, «una causa», pues todo lo que «es» se debe a su razón de ser, que, además, es por necesidad, ya que lo que no es necesario no tiene razón de ser y sencillamente no llega a ser.

Ya podría recurrir al maestro, Platón, y decir que estamos hablando de algo que «no existe», la «materia», y por tanto es una pérdida de tiempo buscarle un principio, pero esto no nos daría una respuesta categórica e irrefutable, por tanto decimos que «lo que no puede tener un principio tampoco puede tener un final», y si algo no tiene ni principio ni final ¡simplemente no puede ser «algo»! De manera que el «todo» o «las cosas» de Anaxágoras no existen, y por la misma razón tampoco debe de existir el átomo de Demócrito, que es una «cosa» y es «algo».

Ahora lo planteamos desde la perspectiva de Heráclito, si todo lo «consistente» debe ser dual, nada puede ser absoluto o sería «inconsistente». De manera que llegamos a la misma conclusión, porque nos hayamos ante el dilema de que todo lo aparentemente «único» y «primario» no lo es «verdaderamente» sino sólo «aparentemente», pues debe su consistencia a su dualidad. También aquí no encontramos con el mismo dilema: no podemos concebir ni el principio de esa dualidad ni su final, por tanto «¡no puede ser!».

Así es que nos encontramos con la irrefutable conclusión de que lo «aparente no puede ser real», ¡lo que es una redundancia, pues el mismo vocablo nos lo

denuncia claramente, ya que todos entendemos que lo «aparente» no puede ser «realmente».

Ahora quizás comprendamos mejor al maestro cuando sugería que «sólo las ideas de las cosas son verdaderas, en tanto que sus formas son engañosas». Pero como Platón expuso su tesis desde un estricto punto de vista filosófico, nadie lo entendió verdaderamente. Es como decir: «Mi pensamiento es capaz de producir cosas». Obviamente esto no es posible, pero sí es posible que mi pensamiento cause «entes». Estoy hablando de lo mismo en dos contextos distintos: el «físico» y el «metafísico». El maestro nunca transgredió el contexto metafísico, por eso no fue comprendido en un «mundo» convencido de la realidad de lo aparente, que Platón calificó de «doxa». Podemos decir que una «cosa» es un «ente», o la porción de entidad que hay en una cosa; y un «ente» es una cosa, o la porción de sustancia que hay en un pensamiento.

De manera que por este razonamiento es lógico aceptar que a partir de Aristóteles se inicia un «camino intransitable dentro de la filosofía pura», aquel que considera que lo aparente «también debe ser real» por ser de «este mundo». Esto puede ser un consuelo para el ser humano, pero ¡no es razonable!

Se entiende que Platón reinase durante tantos años, hasta el final de la Escolástica. Lo que sucede entonces es que la filosofía se pone al servicio de la «ciencia», y lo sigue estando desde entonces. Para volver a recobrar la «libertad» es necesario «repensarla» con un nuevo método, aquel que establezca el contexto de la filosofía e impida cualquier nueva transgresión. De ser así, no perdamos más el tiempo,

porque todo está expuesto en el pensamiento de Platón, sólo es cuestión de volver a «actualizarlo».

Esta es mi tesis, la que intentaré demostrar en apenas algo más de un centenar de páginas. Si te ha convencido esta primera introducción, ¡bienvenido a la pura filosofía!

Sobre la filosofía

La filosofía comienza cuando alguien, haciendo caso omiso de las verdades reveladas, los mitos y la tradición histórica, se pregunta qué es la naturaleza, y para alcanzar una respuesta concluyente sólo se sirve del uso razonable del lenguaje; el que ya conoce o el que crea él mismo, incorporando nuevas voces cuando se hagan necesarias en sus reflexiones y razonamientos. Esa persona, para la historia de la filosofía occidental es, naturalmente, Tales de Mileto.

Desde el momento en que comienza esta nueva actividad del conocimiento humano puede decirse que comienza, al mismo tiempo, un «contexto» nuevo de ese mismo conocimiento: el filosófico, pese a que lo correcto es llamarlo «entendimiento». A este nuevo contexto le corresponderá un determinado «lenguaje», aquel de uso

exclusivo en todo razonamiento ontológico, prescindiendo progresivamente del «antiguo lenguaje», creado para constatar la evidencia aparente de las cosas, o darse una explicación de su origen al margen de las conclusiones propias de la razón y la lógica y basadas en mitos y leyendas.

La filosofía, al exigirse que toda conclusión esté fundamentada en la razón, se exige, así mismo, el uso rigurosamente verdadero de los conceptos que utiliza, lo que condiciona la lógica. La filosofía por tanto depende del uso que hagamos del lenguaje que utilizamos, y éste no puede ser otro que un «lenguaje específicamente filosófico».

Por la misma razón que la filosofía empieza cuando se busca la verdad a través de la especulación razonable con el uso de un lenguaje específico, la filosofía debería terminar cuando la razón ya no encuentre «palabras» para explicar la realidad sin recurrir a otra cosa que a la especulación razonable con el uso de las mismas palabras. Cualquier transgresión del contexto propio de la filosofía nos llevaría a la «trasgresión» de la propia filosofía, en cuyo caso ya no sería filosofía, sino «otra cosa».

La filosofía debió de terminar hace ya varios siglos, con la monumental obra de racionamiento de Hegel, quien creyó haber llegado al final de lo absoluto, el nivel más elevado que el uso del lenguaje filosófico permite llegar a la razón. Sin embargo, en mi opinión no fue así. Por tanto la filosofía ya debía de estar agotada antes de Hegel. Pero no sólo porque el razonamiento de Hegel fuera incorrecto sino porque para elaborar su grandiosa filosofía recurrió a un lenguaje «no filosófico», sin duda que causado por su formación teológica y su circunstancia nacional, como es el

«Espíritu».

La confusión radica en el «significado» del concepto «Espíritu» en el idioma alemán, que se traduce por «Geist». En este idioma no hay una clara distinción entre «espíritu» y «mente» tal vez porque etimológicamente no sea necesaria esta distinción. No ocurre lo mismo en los idiomas de origen grecolatino, donde la «mente» es una categoría filosófica y el «espíritu» una categoría teológica. ¿Por qué en alemán se mezclan y confunde ambas ideas, lo que confunde, a su vez, la monumental obra filosófica de Hegel y de sus sucesores, aquellos que hacen filosofía en alemán? La explicación debe de estar en la ausencia de tradición filosófica en la población germana en los tiempos en que empieza la filosofía y, sobre todo, la ausencia de una profunda «greco-latinización» de su población. De manera que cuando la filosofía llega a los diferentes idiomas y dialectos de los pueblos germanos, estos ya tienen fijados conceptos sobre el «espíritu», basados en las categorías que darán origen a su teología, es decir, en sus mitos y sus leyendas.

El alemán en tiempos de Hegel es un idioma sin una gran «greco-latinización», con pocos vocablos incorporados de otras lenguas, comparado con las lenguas de otros pueblos que han sido profusa y continuamente invadidos, como los del Mediterráneo. Por tanto, la filosofía alemana, una vez que se «hace» en alemán, necesita «rehacer» todos sus postulados adaptándolos a los conceptos disponibles en el nuevo idioma utilizado. Uno de los conceptos fundamentales para la filosofía es precisamente el de «espíritu» y su confusión con «mente» o, incluso,

«entendimiento», llevarán a confundir así mismo toda su filosofía relacionada con el espíritu. Otro tanto podemos decir del concepto «existencia», diferenciado del «ser» en los idiomas de origen greco-latino y que en los germanos se resuelve «como si se tratara de algo natural y sustancial», añadiendo al concepto «Sein» una indicación de lugar «da», es decir, «Dasein», como se hace con conceptos no filosóficos: «Bürger-meister» (alcalde) o «Baum-wolle» (algodón), etc. Resulta una paradoja que el idioma que más filosofía ha producido sea, aparentemente, el menos adecuado para alcanzar conclusiones razonablemente concluyentes y «absolutas», como pretendía el propio Hegel.

La conclusión a la que nos lleva esta última reflexión es que, si la filosofía puede llegar a no tener más palabras para enunciar la razonable forma de ser de las cosas sin necesidad de su prueba y experimentación, es decir, llegar a establecer la «verdad absoluta» en base al uso exclusivo de los conceptos y de la razón, sólo puede hacerse «razonablemente» con aquellas lenguas que tengan en su propia etimología las voces equivalentes en significado a aquellas que fueron creándose cuando la explicación razonable de las cosas las hacía necesarias. Por tanto, la filosofía occidental debe terminar en la lengua en que fue originada, es decir, en el griego antiguo y difícilmente puede ser «traducible» a otros distintos, sobre todo si no tienen raíces etimológicas del mismo griego clásico.

Así, la filosofía sólo puede hacerse cuestión de ideas como la muerte, si queda «advertida» de que se trata de una trasgresión, pues la muerte no es un concepto que pueda ser incluido en un razonamiento metafísico, en cuyo caso

debe utilizar el concepto «nada». Esta trasgresión es constante y reiterada en toda la historia de la filosofía, pese a los intentos de «contexturizar» el lenguaje por notables filósofos como Huxley, entre otros. La dificultad está en que en algunas lenguas será «imposible» llegar a conclusiones filosóficas «concluyentes» por «falta de palabras» adecuadas para ello.

Las razones por las que la filosofía ha sido más prolífera en unos países que en otros no tiene relación con el idioma, sino con sus condiciones culturales y sociales. Así, serán más propensos a la filosofía aquellos países que asimilaron las conclusiones de la nueva física renacentista, hacen la reforma luterana y se rigen por principios económicos liberales. Por el contrario, otros países como España, con un idioma adecuado para la filosofía, las condiciones «circunstanciales», por citar al «único» filósofo original de España (los anteriores eran ibéricos y los posteriores no aportan nada nuevo ni original), no lo permiten.

Por ejemplo, podemos perfectamente decir que el filósofo no «crea» como el artista, ni «produce» como el artesano (pese a que pueden darse perfectamente ambas cualidades en un filósofo), sino que simplemente «concibe». Concebir es la manera en que el filósofo «crea su mundo», naturalmente utilizando una expresión propia del contexto teológico, o «produce la naturaleza de las cosas», utilizando el contexto físico o científico.

Pero ¿en qué consiste la «concepción»? y ¿cómo se manifiestan las concepciones? La respuesta a esta pregunta «delimita» con precisión el ámbito del filósofo y el resultado

de su actividad.

El propio Hegel comprende que para alcanzar lo «absoluto» es necesario eliminar toda «confusión» del mismo lenguaje y para ello pretende encontrar una «categoría» que englobe tanto al sujeto como al objeto: «La supresión de la diferencia es la tarea fundamental de la filosofía». Según esta reflexión, una vez alcanzada una categoría que está por encima de lo subjetivo y lo objetivo (por encima del bien y del mal, de la verdad o la mentira; de lo justo o lo injusto), debería ser el fin de la filosofía. Pero, una vez más, nos encontramos ante la paradoja de que esta supuesta categoría de lo absoluto se ha desarrollado a partir de lo relativo de un idioma que no diferencia entre espíritu y mente, es decir, que transita entre la teología y la filosofía sin discernir las posibles y necesarias diferencias.

Para concebir las cosas lo primero es establecer las posibles «perspectivas», como lo denominaba Gasset, de la concepción misma. La primera es aquella desde la que se cuestiona la naturaleza como tal y en conjunto (Tales), la segunda: el ser humano dentro de la naturaleza (Sócrates), y la tercera: la idea de Dios dentro del ser humano y de la naturaleza (El «Demiurgo» de Platón), pese a que éste no sea su orden de aparición. Ni Descartes ni Hegel aportan nada fundamentalmente nuevo a las motivaciones propias de la filosofía. Por tanto, los fundamentos de la concepción misma son las respuestas a las preguntas sobre: «Naturaleza, Persona y Dios».

La perspectiva nos lleva a la observación de las cosas según su «punto de vista»: las cosas sustanciales; las cosas

como sustanciales e insustanciales al mismo tiempo (se supone que las personas tienen «alma») y las cosas puramente insustanciales. Punto culminante de la filosofía de Platón, pues todo confluye en las «ideas» o en la «idea en sí misma».

Lo paradójico de esta observación es que la perspectiva no implica que quien se desplace deje de ser lo que es como tal observador de las cosas, es decir, que la perspectiva debe ser algo que está «dentro del observador», lo que viene a decir que «no vemos un sólo aspecto en las cosas observables, sino que estos tres contextos deben de estar de alguna manera dentro de la cosa observada. Es decir, todo proviene de la observación de una cosa, pero esta observación nos lleva a considerar varios mensajes, cada uno relacionado con un contexto distinto. De manera que siendo una sola cosa, puede interpretarse de varias maneras, y producir varias sensaciones, impresiones o sugerencias respectivamente, y que se corresponden con el «mundo lógico, ideológico y psicológico». Para ser todavía más extensos y detallistas podemos decir que son las «perspectivas» propias la ciencia (genética), la filosofía (estética) y la teología (ética).

Esto nos lleva a encontrar el origen de ciertas cosas que concebimos pero que carecen de sustancia, como por ejemplo, «la felicidad», «la moral», «la justicia», etc. Son conceptos que no pueden provenir de la observación de las cosas como tal sustancia, es decir, la felicidad no proviene de un «objeto», cuya sustancia es la felicidad, lo que nos permitiría poder envasarla y venderla en los supermercados, sino que estos conceptos deben de provenir de las cosas,

pero que no se manifiestan como «sustancias» sino como parte de sus atributos, cuya observación sugieren estas «ideas insustanciales».

Por tanto de la observación de toda cosa deben de inferirse, no sólo la concepción de ideas «objetivas» sino la concepción de «otras cosas insustanciales» o «ideas subjetivas» que «emanan» de las cosas y que se perciben por quienes las observan. Por ejemplo, la idea de Dios debe de inferirse de la pura observación de las cosas (lo que llevo a la supuesta prueba de la existencia de Dios de Descartes); la idea del amor debe inferirse también de la observación de las cosas, lo mismo que la de la felicidad, etc.

De manera que cuando concebimos percibimos «impresiones objetivas y subjetivas», todas ellas contenidas en las propias cosas. Lo que nos lleva a considerar la necesidad de establecer en primer lugar cómo «son las cosas en realidad», y ésta es, precisamente, la sustancia propia de la filosofía: «entender» el modo de ser de las cosas en su totalidad de su espacio y tiempo o más propiamente en su «duración». Es decir, si las cosas trascienden de sí mismas, no podemos penetrar en su trascendencia sin la observación de la cosa posiblemente trascendente. La trascendencia en sí misma es una «cosa subjetiva» que necesariamente debe emanar la «cosa objetiva».

Al intentar penetrar en la forma de ser de las cosas nos encontramos con la dificultad de su verdadero conocimiento, no sólo como «análisis» de la cosa presente y aparente, sino que hemos de considerar que todas las cosas nos muestra una apariencia «temporal» o «presente», de manera que al desplazar nuestro punto de vista, no sólo

debemos hacerlo con respecto de su impresión «actual o presente», sino de su «impresión en el espacio-tiempo». Esta es la base de todo razonamiento dialéctico, pues es evidente que las cosas, además de mostrar diversas «facetas de sí mismas» en el momento que son observadas, están sujetas a un cambio constante y puede que cíclico. De manera que la dialéctica no puede considerar sólo el transcurrir del tiempo y su evolución, sino el transcurrir y no-transcurrir del tiempo en la evolución de sus diversas facetas.

Thales de Mileto

Supongamos que retrocedemos en el tiempo y paseamos junto a Thales de Mileto a orillas del mar Egeo, en las tranquilas costas de la actual Turquía. El filósofo observa la naturaleza que le circunda y descubre que está ante algo que «no entiende realmente» pero que «conoce aparentemente». Desde niño conoce cada roca del litoral; se ha percatado del crecimiento de los árboles; le resultan familiares la mayoría de los animales, tanto terrestres como muchos de los marinos; sabe distinguir entre la silueta de

una vela de un barco griego y otro fenicio. En fin, que aparentemente «conoce las cosas que conforman su entorno» y, sin embargo, en un momento dado reacciona y se dice a sí mismo que «en realidad» no tiene «ni idea» de aquello que conoce. Es decir, todo cuanto ve no son sino sustancias e imágenes de las que no tiene una noción real de la razón de su existencia. Esto le angustia, pero también le impresiona y le provoca el deseo de «saber más sobre las cosas entendiendo su causa o razón de ser», porque tiene la «impresión» de que puede llegar a entenderlas. Pero ¿qué más se puede saber de algo que ya se conoce? Tales no se conforma con conocer las «características» de su sustancia (su carácter) en el momento en que las observa, es decir, si son duras o blandas, dulces o saldas; tampoco se conforma con saber valorar su imagen, buena o mala, pacífica o agresiva, sino que quiere saber la razón de ser de todas esas cosas y su verdadera forma de ser, al margen de su sustancia e imagen, es decir, ¿quiere conocer sus causas!

Lo excepcional de su reacción es que no admite la explicación tradicional y mitológica del origen de todas las cosas, como es habitual entre los sabios y hombres de ciencia más prominentes de su tiempo, dotados de una gran memoria y experiencia histórica, porque aceptar esas «creencias» no le resuelve la cuestión principal que le preocupa: su «razón de ser». Los mitos le dicen que las cosas son «de hecho» (hechas por los dioses), pero no le dicen las razones de los dioses para hacer las cosas, y si se lo dicen, no se ajustan a causas razonables sino caprichosas y irracionales, no son «de derecho», pues Tales por primera vez se fundamenta en el axioma (base de la filosofía misma)

de que «todo lo razonable debe ser probable, y todo lo que es probable debe ser razonable». Esta conclusión constituye el fundamento de la filosofía: desde la rebeldía contra los mitos de Tales hasta la renuncia a encontrar evidencias razonables de las causas primeras de las cosas. Por tanto, lo que concebimos es la «forma de ser de las cosas», y lo que hallamos es la causa razonable de su existencia y su misma existencia, por lo que debe ser «probable» que sean como las concebimos, ¡pero la prueba final la tiene la ciencia!

La razón que mueve a Tales a la búsqueda de las causas de las cosas es la constatación evidente de que éstas «cambian», y si cambia deben hacerlo desde un punto o principio, «arjé», hasta una totalidad de puntos o un final múltiple y totalitario. También podríamos decir: de la nada al todo. La idea de que este movimiento puede ser del «uno al infinito» es posterior y no debe surgir hasta la incorporación de un dios unitario a la filosofía.

Tales tiene ante sí muchas alternativas, pero considera que las cosas tienden a «secarse» tras la muerte, es decir, al final de todo cambio fundamental y dinámico, por tanto la «humedad de las cosas debe indicar su estado de evolución: cuanto más húmedas más jóvenes y cuanto más secas más viejas. Así la humedad «absoluta» debe ser el principio, y la «sequedad absoluta», el final. Por tanto deduce que debe ser el agua el principio fundamental de donde debe surgir la naturaleza en su globalidad. Así, el primer «pensamiento propiamente filosófico es aquel que considera que el origen de todas las cosas presentes y existentes está en el agua».

Siguiendo con las probables reflexiones de Tales, más tarde continuadas por sus discípulos Anaximandro y

Anaxímenes, puesto que las alternativas «razonables» sobre el origen de las cosas no era única, sino que cabía tener en consideración otros principios, la evolución misma de la filosofía consiste en «refutar la tesis anterior» (convertida ya en antítesis) en favor de la siguiente tesis, para establecer una nueva «síntesis». La primera tesis se convierte en antítesis una vez superado y refutado su razonamiento y probabilidad.

Volviendo al origen mismo de la filosofía, la preocupación de Tales por conocer la razón de ser de las cosas aparentes no tiene en consideración lo fundamental, como es la razón de ser del deseo de conocer las cosas. Esta actitud justifica lo que en su día dijera Aristóteles: «fue antes la ciudad que la casa», es decir, el primer filósofo occidental surge con una conciencia del «todo» antes de tomar conciencia de la «parte», o de sí mismo. Se produce el «fenómeno de la aparición de la conciencia de las causas razonables», y ésta se proyecta primero sobre lo exterior para posteriormente interesarse por la causa de la conciencia razonable en sí misma. Es como un ciego que recupera la vista, y la emoción por observar todo lo observable le hace olvidarse de sí mismo como observador. Por tanto la conciencia de Tales no es la misma conciencia de sus antecesores. Tales sólo concibe aquello que tiene una razón de ser. Por tanto algo ha sucedido en su nueva conciencia que le ha producido el rechazo de la antigua. Ese «algo» tiene relación con la forma en que sus antepasados «tomaban conciencia de las cosas», lo que nos lleva a considerar, una vez más, los fundamentos propios del «pensamiento filosófico», que puede llamarse

igualmente «pensamiento razonable» o «pensamiento verdadero».

La mayoría de la «gente común» de nuestros días «piensa y concibe las cosas» como lo hacían los ciudadanos de Mileto, contemporáneos de Tales. Al decir «gente común» me refiero a quienes «aceptan lo común como lo verdadero», es decir, que tienen «sentido común», por lo que todo lo que «ven y conciben» es la consecuencia de la apariencia del objeto observado y su valoración por la comunidad donde está integrado y de la que depende su supervivencia. La filosofía ha sido siempre una actividad de gente «fuera de lo común», porque constituye un «juicio personal de la realidad» fundamentado en una reflexión metódica que va más allá de las meras apariencias de las cosas, estímulo que necesariamente debe provenir de la intuición, tanto de aquellas que pueden ser observadas como las que no.

De manera que cuando caminamos por una acera y nos encontramos con una farola que nos impide el paso, no nos paramos a reflexionar sobre la «razón de ser de la farola» sino que simplemente nos damos por enterados de su «presencia» y tratamos de evitarla para no golpearnos con ella. ¿Hemos pensado en la farola? ¡En absoluto!, simplemente nos hemos percatado de su «aparición» con la imaginación. Si nos hubiéramos chocado con ella nos hubiéramos apercebido de su «consistencia».

Esta reflexión nos previene de que «no todas las sensaciones producen los mismos efectos ni persiguen la misma utilidad». Lo que diferencia unas de otras es su «trascendencia en el tiempo y en el espacio». Es decir, unas

sensaciones identifican las cosas según su apariencia o sustancia, su forma y su imagen, pero todas envían una información «de la cosa según es actualmente», que el pensamiento «automáticamente» contrastada con cosas parecidas que ya están almacenadas en nuestra memoria o experiencia de las cosas. Una vez contrastada la «apariencia» de la cosa presente con el parecido de la cosa guardada en la experiencia obramos en consecuencia, o la «reconocemos» (la volvemos a conocer a partir del «parecido» que tenemos en la memoria): en unos casos la evitamos (el ejemplo de la farola que se interpone en nuestro camino), en otros nos la comemos (caso de los alimentos), en otros probablemente la utilizaremos como abrigo, etc.

En este proceso, que contiene una determinada cantidad de razonamiento y lógica, pues es razonable que evitemos la farola para no golpeararnos con ella, no hemos establecido la razón de ser de las cosas. De ella no tenemos sino una «sensación estática e inamovible, por ser actual y presente». Por tanto, lo que Tales hace de revolucionario es tratar de hacerse una «idea del movimiento de las cosas», o de la razón de ser de las cosas en el espacio y en el tiempo. La filosofía no es otra cosa que un razonable intento de explicar el «movimiento» de una realidad que se empeña en mostrarse estática e inamovible, es decir, que es contemplada siempre en un supuesto «momento presente». Puesto que las cosas son observadas en un instante siempre actual y presente, romper esta tiranía de lo presente y «penetrar» en su trascendencia es la esencia misma del pensamiento filosófico.

Si acusaba a la «gente común» de pensar con «sentido

común» y siempre en tiempo presente es porque todo lo necesario para la subsistencia está necesariamente en el momento presente, que, pese a moverse, siempre permanecerá en el presente. Mañana será también presente; dentro de diez años volverá a ser «tiempo presente», etc. Al individuo común no le preocupa el futuro como tal futuro en el momento presente, tarea del filósofo, sino el futuro cuando sea presente, que es cuando tendrá que satisfacer sus necesidades. Para ser filósofo hay que pensar, sobre todo, en «un tiempo no presente», que constituye la «duración» de las cosas. Tema que se escapa de este primer enunciado.

Por tanto, después de Tales, lo que el pensamiento cuestiona ya no es sólo «la causa razonable de todas las cosas aparentes y presentes», sino sobre todo la «causa ausente que origina las causas de las cosas aparentes». Es decir, más que preguntarse por lo que se ve y se toca, en adelante el filósofo se preguntará también por aquello que puede ser probable que exista pero que no es «evidente» ante los sentidos corporales. Eso es precisamente pensar en la «forma de ser del futuro» en el momento presente. La filosofía, por tanto, empieza siendo sobre todo un pensamiento «trascendental», que también puede decirse «intuitivo».

Anaximandro

Los filósofos de la Escuela de Mileto eran vistos con recelos por la monarquía local, aquella que constituía la cabeza visible de un Estado precario en sus enunciados pero bien asentado sobre fundamentos «naturales». Lo paradójico fue que uno de sus primeros filósofos, Anaximandro, justificó «razonablemente» la existencia de un Estado que hasta entonces se justificaban en los mitos de un pasado histórico, transmitidos por leyendas, pero sobre todo, asentado por el derecho de conquista, es decir, el Estado era de quien lo conquistara. Pero el Estado no existía ni ha existido jamás, y sin embargo puede decirse que «siempre ha sido», paradoja que justificaba su existencia, de la misma manera que se justificaba la probable existencia de los dioses.

El Estado es una catarsis provocada por un feroz acto de fuerza que «delimita un territorio» y convierte al conquistador en el «dueño absoluto» de los límites establecidos por ese ser inexistente que es el Estado. Una vez «limitado y apropiado» el Estado adquiere «consistencia», aquella que es justificada tanto por su «delimitador como por los propios límites». De ahí la necesidad de «sustanciar» el «ser» de un Estado inexistente en dos elementos básicos: el «jefe del Estado» y los «límites territoriales del Estado». Por tanto, el Estado, idea abstracta e inexistente, «aparece» con la aparición de una cabeza

visible y unas líneas sobre un mapa. Así han surgido todos los Estados y, aún a pesar de las democracias actuales, siguen siendo una catarsis con una cabeza visible y unos límites territoriales. Pero el Estado sigue siendo una idea que carece de existencia. Desde la Revolución francesa y aún antes, desde el «Leviatán» de Thomas Hobbes, hemos aceptado consensuadamente (no puede ser razonablemente) que «el Estado somos todos», y si somos todos, ¿cómo puede ser el Estado «él mismo»?

Lo que Anaximandro hace es empezar a reflexionar sobre las cosas que no existen, pero que son determinantes para las que existen, como el caso del Estado: «El principio o «arjé» de todas las cosas es lo indeterminado». Es decir, el principio fue el «Estado» que es lo «indeterminado», por eso considera que lo «indeterminado debe tener límites» (ápeiron). Así, en un principio fueron los dioses y los límites, y, como consecuencia, el monarca y los límites que configuran su Estado. ¿Por qué? Porque no se concibe la realidad presente si no se «limita a un cierto espacio-tiempo», donde está «insertado» el mismo presente como una «ilusión», pues no debe de haber más que una determinada duración (los límites, incluso del universo), y nosotros estamos en un punto determinado de esa duración consumida por un tiempo en movimiento.

El ejemplo más «moderno» que se me ocurre para ilustrar esta idea es muy familiar entre los que usamos ordenadores y descargamos programas: la idea expuesta se asemeja a la «duración de la descarga de un programa», que para hacer visible el tiempo que transcurre, aparece una barra que va «llenándose de tiempo» donde antes no había

«nada», hasta que está completamente llena y «cesa el movimiento y el tiempo», es decir, el programa ya ha sido descargado. Así lo debió ver Anaximandro a pesar de que para la existencia de los ordenadores faltaban todavía 2.600 años de un tiempo correspondiente a una determinada duración, aquella en la que estamos «encerrados».

Con Anaximandro aparece el primer síntoma de negatividad en la mente de la especie humana, síntoma que se agudizará con Schopenhauer, para hacerse más y más negativo hasta no ver sino el lado «negativo de la realidad», que culmina con la frase de Sartre: «El ser se sustenta en la nada», o la angustia que produce la insustancialidad de lo meramente existente. Si el lector es un poco avisado se habrá dado cuenta de la analogía entre la frase de Anaximandro y la de Sartre. Esto prueba que la filosofía no avanza nada en lo esencial, sino que lo hace tan sólo en su aspecto formal y conceptual (por cierto, haciéndose cada vez menos comprensible y más elitista).

Antes de la aparición de este filósofo la vida era una «tragedia positiva», de ahí su irresistible atracción entre los griegos de la época (Esquilo llegaría a ser más notable que ninguno de los filósofos de su época). Después de él la tragedia es en parte positiva y en parte negativa, hasta que la tragedia se convierte en completamente negativa, sentido que le damos actualmente. La tragedia era positiva porque era «real» y «todo lo real es necesariamente positivo», en tanto que lo negativo es «necesariamente irreal». Esta simple reflexión llevaría a Leibniz, unos cuantos siglos después, a decir aquello de que: «Este universo debe de ser efectivamente el mejor de los universos posibles.» Lo que

este genial matemático e inventor de la primera calculadora quiso decir es que lo que existe, sea trágico o alegre, es por razón de su necesidad, de manera que lo que no es necesario no tiene razón de ser y no debe de existir. Si los dioses decidían traer la desgracia al pueblo griego confundiendo sus mentes, haciéndoles cometer crímenes horribles contra los propios dioses y contra sí mismos era porque sería «necesario» que los cometieran, porque de otro modo, ¿que necesidad había de pensar en la posibilidad de su existencia? De manera que Leibniz ve la vida como si fuera la parte medio llena de la botella, y considera que la parte medio vacía es una necesidad imperativa para que sea posible la llena, por tanto, lo mejor es lo existente porque es lo «necesario».

En sus tiempos, la época preindustrial con «pleno empleo» agrario, era posible y razonable hacer esta argumentación. Pero los desempleados actuales son «personas innecesarias para el mercado laboral, pero que existen», por tanto para ellos éste «no debe ser el mejor de los universos». Vemos que no podemos llenar los libros de historia de la filosofía de frases hechas, porque, puede suceder que estén ya vaciadas de contenido. En este caso es evidente que algo se ha descompuesto en la lógica de Leibniz para que hayamos llegado a refutar de esta simple manera su espléndida y optimista filosofía.

De manera que con Anaximandro la filosofía apenas ha comenzado su andadura y ya toma unos derroteros «antinaturales» y «negativos». Pero sólo es un primer y vago enunciado acerca de la «negatividad», lo «indefinido» y lo «confuso», que dos de sus colegas posteriores elevaría a la

categoría que les correspondía: uno fue Parménides, posiblemente el «padre de la metafísica» y el otro Platón «ideador» de las ideas en todo su significado y plenitud. Ni la metafísica ni las ideas de Platón (muchos piensan que antes de él no había ideas) son de «este mundo», es decir, del lado «positivo de la realidad», sino de su otra cara, la «anti-realidad» o «irrealidad», es decir, del pensamiento.

Anaximandro, que como decimos es el segundo filósofo documentado de la historia, intuye ya la dialéctica porque considera que toda existencia individual y todo devenir es una especie de usurpación contra el «arjé» o principio del «cosmos» (término fundamental para la teología y que se lo debemos también a él). Es decir, ya comprende que lo que el hombre hace al pensar «vaciar algo que está lleno», en tanto que si no piensa pasa por las cosas sin tocarlas ni vaciarlas. En otras palabras, el ser humano es poseedor de toda la verdad, pero para conocerla tiene que «destruirla», y eso a Anaximandro le parece una «injusticia», por lo que deduce que:

«Allí mismo donde hay generación para las cosas, allí se produce también la destrucción, según la necesidad; en efecto, pagan las culpas unas a otras y la reparación de la injusticia, según el orden del tiempo».

Palabras textuales suyas. También Anaximandro se anticipó en unos siglos a Darwin y dedujo correctamente que la evolución animal procedía del mar. Pero no sólo eso, sino que se adelantó a las teorías sobre la formación del universo según la versión del «Big-Bang», argumentado el

proceso de esta formación como el progresivo «enfriamiento» de la materia inicial del universo (teoría que no comparto plenamente, ver mi ensayo «Sobre el Ser, Dios y el Cosmos»). En definitiva, que no sé por qué llamamos a estos filósofos «presocráticos» con la solapada y maliciosa intención de encasillarlos, a los que, al parecer, sólo les preocupa discernir acerca de cuál de los cuatro elementos básicos fue el primero y la causa de la naturaleza.

Anaxímenes

Einstein puso en duda la «estabilidad de la materia aparente», pero ya el tercer filósofo de la historia (o tal vez cuarto si lo consideramos posterior a Parménides, de quien se dice que también fue discípulo) quien contradiciendo a su posterior colega Kant, no creyó que la realidad estuviera formada por el noúmeno, o las cosas diversas que constituyen una unidad, porque para él no había tal diversidad, sino que todo era la consecuencia del estado aparente del «aire». Poco tiempo después el aire de Anaxímenes sería sustituido por el «átomo», dando comienzo la física atómica moderna.

No sé qué hubiera pasado si antes de redactar mi ensayo, «Sobre el Ser, Dios y el Cosmos», hubiera puesto más atención a mi primera lectura en las tesis de este filósofo. Supongo que fue debido al prejuicio que tenía contra estos primeros filósofos quienes, tal vez por la falta de sus obras originales, suelen figurar en los tratados de historia de la filosofía casi a modo de «prólogo» o de «introducción a la filosofía», prestándoles una somera atención. Sin embargo no hay libro de historia que no dedique unas docenas de páginas a Hume, Kant, Hegel o Schopenhauer, cuando sus tesis, sin duda formalmente mucho más elaboradas, ya estaban enunciadas en los llamados «presocráticos». Afortunadamente en algunos libros de Historia de la filosofía son tratados más generosamente: son aquellos que

no están escritos por «intelectuales», sin duda inteligentes y eruditos, sino por «filósofos», con la erudición básica para no confundir las fechas y los nombres, como pretendo que sea el caso de este mismo. Al escribir este nuevo ensayo estoy aprendiendo filosofía, porque no sólo lo escribo, sino que «razono» lo que escribo, y me exijo «entender» las propuestas de cada filósofo y el nexo fundamental y necesario entre uno y otro, sobre todo cuando su trabajo y conclusiones transcurren en un mismo contexto histórico y cultural y dentro de la unidad de una misma «idea temporal y espacial», como es la Magna Grecia.

Decía que de haber leído con más atención a Anaxímenes hubiera visto algo más que una «anécdota» en su teoría sobre el origen del universo como la consecuencia de los distintos aspectos y estados del «aire». En mi ensayo llego a la conclusión de que lo «aparente» no debe ser otra cosa que diferentes aspectos de la energía en «movimiento». Como yo, también Anaxímenes buscaba algo «sutil» e «invisible», pero que puede «hacerse visible» con solo «cambiar de aspecto». Para él este cambio de aspecto es debido a la «rarefacción y la condensación» del aire, para mí es debido a la creación de «campos magnéticos» consecuencia de la energía en reposo de la sustancia aparente, y que puede enunciarse con la conocida fórmula « $E=mc^2$ » de Einstein. Por desgracia para el filósofo al que nos referimos, Einstein todavía no había nacido, lo que le hizo cometer algunos errores de bulto, como considerar que la Tierra era plana y otras conclusiones parecidas. Pero para Anaxímenes el aire no es aire sin más sino «pneuma», «aliento» o «soplo divino». Curiosamente los libros de

historia de la filosofía dedica más atención a la teoría del «aliento vital» de Bergson que a la del «aliento» de Anaxímenes, cuando ¡ambas son la misma idea! Por tanto, el aire para este filósofo no sólo es «aliento vital» o «divino», sino el conocido y profusamente mencionado «Espíritu» hegeliano. De manera que ya en sus inicios lo fundamental de la filosofía estaba correctamente enunciado.

La otra asombrosa coincidencia entre mis tesis expuestas el ensayo anteriormente citado y las de Anaxímenes es que yo llego a la razonable conclusión de que el universo debe ser o ha sido un organismo, Anaxímenes dice que «así como nuestra alma, que es aire, nos mantiene unidos, de la misma manera el pneuma o aire envuelve al cosmos». Esto quiere decir que para él tampoco la sustancia del universo difiere de la nuestra en lo fundamental, con lo que se establece una «probable» correlación entre el ser humano y el cosmos, ya que ambos tienen una exhalación (pneuma) y están cubiertos por el aire protector. Mi tesis tiene como base la «circunstancia» de Ortega y mi propia idea de la «doble dialéctica»: no puede existir nada que crezca de sí mismo hacia sí mismo sin las circunstancias de fuera de sí mismo, por tanto si el universo de «expande» es porque deben de haber «otros universos circunstanciales» fuera del nuestro. El resto de la tesis no puedo revelarla porque tengo que defender mis propios derechos de autor. En otras palabras, que el cuarto gran filósofo de la historia de la filosofía ya tiene una «idea de la probable forma de ser del universo» totalmente razonable y probable. Y eso sin la fundamental ayuda de la física astral actual.

Parménides

Dudo de que a pesar de haber leído y comentado una y otra vez la obra de Parménides en mis anteriores trabajos, esté ya capacitado para comprender todo cuanto este filósofo nos dejó dicho en unos cuantos hexámetros, los únicos que han trascendido de su obra original, pues de él se conoce bastante, pero a través de los comentarios de Platón y de Aristóteles, quienes, pese a rebatirlo, sin duda que lo admiraban profundamente.

Fue contemporáneo de Heráclito, de Pitágoras e incluso de Anaxímenes, de quienes sin duda conocería sus tesis sobre el principio de que animaba la naturaleza. Era natural de Elea, y de su tradición surgió la famosa y mítica Escuela de Elea, cuyo más notable representante fue sin duda él mismo, pero también Zenón, que nos trató de probar, y aún hoy se duda si no lo probó realmente, la «imposibilidad

del movimiento».

Si me preocupo por conocer sus contemporáneos es porque, de acuerdo una vez más a la tesis de Ortega de que nada puede ser sin la «circunstancia», es fundamental conocer cuáles fueron las circunstancias de este filósofo, pues, pese a tener en sí mismo las respuestas a todas sus preguntas, no pudo llegar a establecer sus propias conclusiones sin encontrar fuera de sí mismo las claves que le orientaran. Los filósofos no hacemos sino intentar «aclarar» aquello que está turbio, pero no «inventamos ni creamos ninguna verdad».

La sociedad griega entre los siglos VI y V ad.C., en los que transcurrió la vida del filósofo, no era en lo esencial muy distinta de la nuestra. Es más, en el ámbito urbano seguramente que era mucho más «avanzada» que muchos reductos de sociedades agrícolas de nuestra brillante época postmoderna y digital. Como ahora, las clases urbanas compuestas seguramente por comerciantes y burócratas adinerados y los terratenientes con rentas agrícolas elevadas gracias a la utilización de fuerza de trabajo esclavizada, eran conscientes de que su status social perduraría si, además de preservar sus fuentes de ingresos, se destacaban por su mayor cultura y educación. Por esta razón enviaban a sus hijos a estudiar a aquellos lugares que en su momento se ofrecían enseñanzas de forma académicamente organizada. Tales, por ejemplo, aprendería teología con los sacerdotes de Menfis y Dióspolis, en Egipto. De los babilonios debió aprender astronomía, geografía y tal vez medicina y de los fenicios, de quienes era descendiente, debió aprender las reglas de comercio, el uso del crédito, del dinero y todos los

entresijos propios de comercio transmediterráneo. Con semejante educación fue capaz de desviar el curso de un río, intervenir en alta política y especular con las cosechas de la oliva, con las que obtuvo grandes beneficios económicos.

Por tanto, no debemos tener una idea «tosca» de aquel feudalismo helénico, que con el tiempo fue capaz de articular incluso la primera forma de gobierno democrático y que en muchos aspectos no ha sido todavía superado. Era una sociedad «moderna» que valoraba la educación tal y como la valoramos ahora. La pregunta obligada es ¿qué utilidad tenía la filosofía en la sociedad helenística? ¿Por qué las familias notables consentían que sus hijos utilizaran parte de su tiempo destinado a formarse para la vida real con conocimientos tan ambiguos y «abstractos» como era la filosofía?

Una primera explicación puede ser el propio interés de los jóvenes atenienses, pero la más acertada es que la filosofía degeneraría pronto en «retórica», de manera que se convirtió en el «arte de embaucar con argumentos aparentemente irrefutables». Su utilidad social y económica era evidente, pues en ausencia de un «corpus» legal que sirviera de precedente para enjuiciar los pleitos sobre asuntos puramente económicos (sólo había leyes fundamentales promulgadas por «sabios», como el caso del Solón en Atenas), estos se resolvían tras un arduo e inteligente debate en el «Ágora» o en cualquier otro foro donde fuera expuesto. De manera que «saber argumentar» era sin duda un saber práctico y útil. Hoy en día ese saber se ha transmitido a las facultades de Derecho, pues como la

misma voz indica, «todo lo que es de derecho es porque tiene una causa razonable, en tanto que lo que es de hecho no tiene una causa razonable». De manera que para ser abogado es fundamental argumentar la inocencia del defendido encontrando una causa razonable que justifique su posible delito, hasta convertirlo en «inocencia». A esta clase de filósofos de la retórica se les denominaba «sofistas», y constituían la «inteligencia» de las primeras democracias atenienses.

Pero este no parece ser el caso de Parménides ni de los filósofos que le precedieron. Más bien parece un caso de «vocación apasionada» (amor por la verdad) por encontrar de una vez por todas y sin posibilidad de refutación, las causas probables y razonables de todas las cosas (lo que creyó haber conseguido). Es, por tanto, un filósofo puro y sin contaminación alguna de retórica, por esa razón no se entretuvo en indagar sobre las cosas como «eran en apariencia» buscando algún tipo de «utilidad», sino que despojó a las cosas de sus engañosas apariencias y las descarnó de tal manera que se encontró con el «ser de las cosas en sí mismas». Esta forma de pensar las cosas es la parte de la filosofía que llamamos «metafísica» (voz que surge muy posterior a Parménides, como pura anécdota de tiempo, al calificar los últimos escritos de Aristóteles, aquellos que siguen tras los de física).

Dicho así parece que he expuesto algo sencillo de entender, como si supiéramos de toda la vida qué es el ser de las cosas y la metafísica. La prueba de que no es así, es que el lector estará padeciendo la «tensión» propia de la misma dialéctica del entendimiento, que consiste en la

impresión que produce la intuición de una verdad, lo que estimula la voluntad de entender con la toma de conciencia de la nueva idea. De manera que en estos momentos, mientras yo me entretengo con estos preámbulos la mente del lector se estará preguntando ya «qué es realmente la metafísica». Para encontrar una respuesta lo mejor es fiarnos de la respuesta que nos dio su «creador», es decir, el mismo Parménides y que está contenida en su propia tesis.

Lo primero es establecer aquellos precedentes que configuraban su circunstancia, y estos sólo podían venir de sus contemporáneos. Así la metafísica tiene que tener necesariamente su origen en las tesis de Tales, Anaximandro, Anaxímenes o Pitágoras. Heráclito era de su misma edad, pero vivía en Éfeso, en tanto que Parménides residía en Elea, por tanto, no era probable que intercambiaran conocimientos y conclusiones.

Según Diógenes, Parménides fue discípulo de Jenófanes, pero no le siguió en su doctrina. Diógenes mismo debió influir en su actitud personal, pues llevó una vida contemplativa dedicada enteramente a la filosofía, como era la lógica conclusión a la que llevaba su pensamiento. Parece que su reputación de «sabio» le permitió ocuparse de algunos asuntos políticos de su ciudad, dándole un código de leyes «justas y razonables».

Pero las claves de su pensamiento debían estar tanto en la teoría del «aire» de Anaxímenes como la de la «armonía de los números» del matemático y esotérico Pitágoras. Ambos se refieren a lo «insustancial» como la causa de lo «sustancial». La primera tesis ya la hemos comentado, ahora deberemos detenernos en Pitágoras.

¿Por qué no he dedicado un capítulo a Pitágoras? Simplemente porque más que un filósofo creo que fue un matemático «abducido» por las «cábalas» a las que le llevan los propios números. Se trata de conclusiones similares a las de la astrología babilónica o la misma «cábala» hebrea, que no pueden ser consideradas propiamente filosóficas ni metafísicas, pues no elaboran una «idea» sino una «doctrina» sugerida por los números. Se trata, por tanto, de una conclusión «teológica» que carece de «ideología», o, lo que es lo mismo, son conclusiones basadas en el movimiento de los números y no de las «ideas» como es la «sustancia» propia de la filosofía. Sin duda que Pitágoras establece conclusiones «verdaderas» al relacionar los números con las cosas, pero es un conocimiento «inútil» para el saber humano, que no puede llevar sino a la «esquizofrenia y a la paranoia», pues tener la certeza de la verdad sin poder razonarla estableciendo su «idea» no puede llevar sino a la esquizofrenia. Por esta razón los pitagóricos se vieron en la necesidad de «excluirse» de la sociedad común de su tiempo, creando una secta donde poder sobrellevar su «fundamentalismo numérico» sin interferencias. Su vida sectaria fue agitada y fueron expulsados por los pobladores de Crotona. Finalmente pudieron establecerse en Tarento, donde fundaron una nueva escuela. La mayoría de las sectas actuales conducen a la esquizofrenia y a la paranoia, en algunos casos destructiva, porque «creen tener la verdad sin poder razonarla».

A pesar de mi admiración por Parménides, siento tener que restar originalidad a su pensamiento, pues en parte su

popularidad y trascendencia histórica tiene mucho de mitificación, y como filósofo tengo que procurar ceñirme a la efectividad de las ideas por lo que son en cuanto a sus verdaderas causas de las cosas.

La metafísica de Parménides está contenida completamente en las tesis de Anaxímenes, y se resume en esta simple reflexión: «Lo que es, para estar necesita tener unos límites en el espacio y en el tiempo, por tanto lo que está totalmente limitado debe ser todo lo que hay en todo espacio y todo el tiempo». Parménides no necesita saber cómo son las cosas en concreto como sustancia; ya no habla del «aire» ni siquiera del «espíritu», para entender el mundo, le basta con entender la «verdadera naturaleza del ser». A esa «forma de estar del ser» Parménides le pone un nombre: «la entidad», y lo expone en este hexámetro, que recitaba en plazas y mercados:

«Ni es el ente divisible,
porque es todo él homogéneo;
ni es más ente en algún punto,
que esto le violentara en su continuidad:
Ni en algún punto lo es menos,
que está todo lleno de ente.
Es, pues, todo Ente continuo,
porque prójimo es ente con ente».

Ahora sólo necesitamos «dividir la entidad en entes menores», limitados por un pensamiento concreto, y tenemos la realidad según existe, es decir, que es y está. Pero no todo lo que es tiene entidad, sino que sólo la tiene

aquello en lo que pensamos.

Podemos comprender esta «misteriosa» cualidad del ente volviendo al ejemplo del Estado. El Estado es una entidad siempre que tenga límites, es decir, que «esté» (de donde deviene la propia voz e idea del «Estado» como lo que «está limitado»). Esto debió sonar a música celestial a los oídos de Hegel, uno de los filósofos que ayudaron a «sobrealimentarlo» añadiéndole a su valor real el de su mito. Hegel dice de él: «Con Parménides comienza el filosofar auténtico; en él hay que ver el ascenso de lo ideal.» Pero ¿en que consiste ese ideal? Sin duda que la respuesta está en este otro de sus hexámetros:

«Mas porque el límite del Ente es un confín perfecto.
Es el Ente en todo semejante a esfera bellamente circular
hacia todo lugar»

Lo que suena a «música de las esferas» en los oídos de Hegel es precisamente la «idea de lo esférico» como lo «absoluto». Pero ya había sugerido que la esfera es la forma que adoptan los cuerpos «muertos», en tanto que los vivos, adoptan formas totalmente contrarias al absolutismo de la esfera. Por tanto, el ente de Parménides es un «ser muerto», como lo es el «Espíritu de Hegel». Tampoco Parménides entiende la vida, que niega contundentemente, negando así el movimiento. Pero la vida tiene la cualidad de moverse y permanecer informal, porque tiene los medios para «perpetuarse», de manera que el ente de Parménides y el Espíritu de Hegel son «residuos de la vida» que se mueven por inercia, pero que no constituyen el fundamento que

«mueve la naturaleza dinámica de las cosas». Por supuesto que no puede «no-ser» lo que no es, pero puede llegar a «no-ser» lo que «ya está», que necesariamente también «es». Por tanto, el «ser que está puede dejar de estar y dejar de ser» en la forma en que era y estaba. Idea que se corresponde con la «muerte», que no implica el colapso y el no-ser absoluto. Este «no-ser relativo» no es contemplado por ningún filósofo idealista hasta la llegada de Aristóteles, que por tanto ya no es idealista.

Parménides, como Platón, opina que «Es necesario que sea lo que cabe que se diga y se conciba. Pues hay ser, pero nada, no la hay». Pero como posteriormente argumentaría Aristóteles, lo que es «potencial» (por defecto) es «nada que es, pero que no está». En el idealismo de este filósofo falta una «doble dialéctica», aquella que se mueve de la nada potencial hacia algo actual y aquella que se mueve de todo lo potencial y actual hacia más potencialidad y actualidad, sin que podamos ver dónde acaba este «devenir de lo informal o potencial». Al negar la doble dialéctica «encerramos» en unos límites precisos lo que está (la esfera de Parménides) y lo que no está, deteniendo el movimiento.

Es cierto que Parménides es un idealista, pero no es el primero ni será tampoco el último. Como todo idealista, ve la culminación de su «sistema» tras la muerte de las cosas y en el punto crítico de su «duración». Pero también, como todo idealista incurre en la contradicción de tratar de encontrar el nexo entre dos cosas análogas y pretender que la muerte y la vida son dos «fenómenos simultáneos», es decir, que se puede estar vivo y muerto al mismo tiempo, siendo la vida lo relativo y aparente y la muerte lo real y lo

absoluto, lo que significa obviamente negar el movimiento al negar la «duración».

Otro de sus más fervientes apologistas es obviamente el siguiente gran idealista de la historia de la filosofía, Platón, quien dice de él que es «venerable y temible a la vez (...) se me reveló en él una magnífica y muy poco frecuente profundidad de espíritu». De eso no hay duda. Sin Parménides no hubiera sido posible el «fenómeno» Platón.

Con este último comentario el lector debe pensar que soy un irredento materialista y, lo paradójico, es que supongo que debo ser, a pesar de todo, un idealista, condición indispensable para ser «filósofo», y ahora no es el momento de aclarar esta aseveración. Lo que ocurre es que el idealismo, siendo necesario es inconsistente. Ocurre lo mismo que con la idea de Dios, muchos filósofos (el más notable es el caso de Bergson) necesitaron creer en Dios pese a reconocer la imposibilidad de probar razonablemente su existencia. Pero es también, por ejemplo, una vez más el caso de Aristóteles, quien se vio en la necesidad de buscarle un lugar a Dios en su sistema sin que interviniera en los asuntos de la naturaleza. Es decir, los filósofos somos idealistas condenados a probar las contradicciones de nuestro idealismo. Por eso una y otra vez dirijo mis «dardos» algo malintencionados contra Hegel, porque es el único idealista de la historia de la filosofía que se reafirma en su postura, pretendiendo que puede probar la razón de sus convicciones. En realidad todos somos un poco sectarios y por tanto con cierta dosis más o menos bien disimulada de esquizofrenia, pues acabamos creyendo en aquello que es «improbable» de exista.

Heráclito

Era inevitable y necesario que alguno de estos excelentes filósofos iniciales se hicieran cuestión de algo tan evidente como que a la claridad del día le sigue la oscuridad del día (por error decimos «el día y la noche», cuando es evidente que el día, como todo lo que existe, está limitado por un tiempo y un espacio, es decir, una duración, que hemos acordado es de 24 horas, tiempo en que al Tierra recorre la distancia equivalente a su diámetro). Ese primer filósofo será Heráclito, al menos es el que nos ha legado comentarios donde se apercibe de esta «dualidad».

Con Parménides, su contemporáneo, pues nacieron con cuatro años de diferencia, la filosofía va encontrando su propia forma de expresión. No es que los anteriores filósofos utilizaran sus «metáforas» basadas en voces relacionadas con la naturaleza en sentido que no fuera filosófico, es que tanto Parménides como Heráclito, introducen nuevas voces específicamente para uso de la nueva filosofía que sustituyen a las metáforas anteriores relacionadas con la naturaleza. Decíamos que para Anaxímenes el «aire» no es una composición molecular determinada sino su forma de expresar el «espíritu que mueve la naturaleza». Heráclito, entre otras nuevas voces, introduce la de «logos», lo que viene a decir que con él la búsqueda de la razón de ser de las cosas por el ser humano ya tiene una expresión propia. De manera que «teología» es

la búsqueda del conocimiento de Dios, y con ello establecer su «logos»; «filología» el del conocimiento del sentido de las palabras, etc.

Heráclito vive en la Grecia de Pericles, la época más brillante de la historia del helenismo, y su filosofía debe reflejar ausencia de «dogmatismo», propio de sus predecesores, perseguidos en muchos casos por los respectivos «tiranos de turno», lo que no quiere decir que el filósofo simpatizara con las ideas democráticas de Atenas, antes bien, las combatía. De hecho, era un enfermo despojado de su «dignidad» aristocrática, lo que acusaba su desprecio no sólo por Atenas sino por sus conciudadanos

A pesar de estas circunstancias personales y de constatar que: «Se une completo en incompleto; constante-disonante, unísono-dísono, y de todos se hace uno y de uno se hacen todos», su «unitarismo» debe dejar alguna posibilidad a cierto «relativismo». Por tanto su totalidad no es la totalidad de la «entidad» de Parménides sino que esos opuestos tienen que comportarse de tal manera que, a pesar de presentar una «unidad en el tiempo presente» se «desunan en el tiempo ausente, o por venir». Por esa razón contradice su propia aparente «unicidad» diciendo, al mismo tiempo, que esta unidad no es estática e inamovible, puesto que «los que se bañan dos veces en el mismo río se bañan en distintas aguas».

Esta popular frase de Heráclito se presta a una gran polémica, porque cada filósofo la ha traducido según su propio punto de vista, y yo la he traducido de acuerdo al mío. Parece que la traducción más ajustada es: «En el mismo río entramos y no entramos, pues somos y no somos

[los mismos]». La primera traducción es la más conveniente y lógica la segunda es la más compleja de interpretar, pero que viene a decir lo mismo, pues ya he dicho que las cosas que se oponen lo hacen en un tiempo presente, pero se desunirán en un tiempo «ausente», porque ya no serán los mismos «opuestos» sino otros, que formarán una «nueva unidad» en un nuevo tiempo presente, etc.

Primera observación: Hegel «copia literalmente la metafísica de Heráclito», pero no interpretada como «opuestos» sino como «contrarios», cuya diferencia es fundamental, pues es de la contrariedad de donde surge el «cambio» o la «síntesis». En efecto, lo opuesto tiene que «ejercer presión sobre la oposición para provocar el cambio». Es decir, tiene que «contrariar a la oposición» y la oposición contrariada se ve obligada a «moverse». Tras el forcejeo el resultado es «otra oposición y otra unidad de lo que estaba opuesto», que ahora ya está en «otras aguas». Éste es el fundamento de la «grandiosa dialéctica hegeliana».

Segunda observación: esta dialéctica no afecta aparentemente a las cosas que se mueven por «inercia», o sea, que están muertas, sino a las que se mueven por «dinámica», es decir que están vivas. Aquí Hegel no hace distinción o al menos a mí así me lo parece. Es evidente que la «claridad no contraría a la oscuridad» y de la luz y las tinieblas se hace una unidad, el día, que se repite incansablemente durante tanto tiempo como «dure el universo», que es lo que imprime su inercia.

Heráclito al menos habla de «bañistas», es decir, de seres humanos que se contrarían unos a otros, hasta el extremo

de considerar que ese devenir dialéctico y dinámico está animado por el conflicto: «La guerra (pólemos) es el padre de todas las cosas», dice Heráclito, dando argumentos para que Hobbes pudiera desarrollar su filosofía unos cuantos años después (Heráclito tuvo el genial acierto de considerar la guerra del género masculino). El conflicto consiste en «contrariar a la oposición», y sorprende lo familiar de esta expresión en nuestros días, por lo que deducimos fácilmente que Heráclito, pese a ser un declarado enemigo de la democracia ateniense, fue uno de los primeros «teóricos del actual sistema democrático», si no el primero. De manera que su dialéctica no es en absoluto «absolutista» y por esta razón introduce en la filosofía las claves para que Aristóteles desarrollara su conocida metafísica del «acto y la potencia».

Por si el lector necesita todavía algunas explicaciones sobre la evidente relación entre ambos sistemas filosóficos puedo avanzarle alguna somera aclaración: el «acto» de Aristóteles es el «entrar en el río y ser en el río» y la «potencia» es el «no entrar en el río y no ser en el río», pese a ser parte de «la misma acción». En otras palabras, Heráclito introduce la idea de que las cosas «son y no son al mismo tiempo», es decir, son «en acto y en potencia». Pero no es éste el momento de ir más allá en esta cuestión que quedará desarrollada cuando le toque el turno al propio Aristóteles. Sólo una curiosidad anecdótica: uno de mis primeros ensayos sobre filosofía se tituló: «Pienso, luego soy y no soy», ¡Y yo que creía que el título podría ser original!

Por último, Heráclito, siguiendo la «moda» filosófica de su época no podía dejar de proponer un elemento natural

como causa de todas las cosas: el fuego. Pero, como el caso de Anaxímenes, su fuego no debe entenderse como «llamas» que destruyen sino «combustión» que construye. En realidad creo que Heráclito intuye, al igual que sus antecesores, que el universo tuvo su origen en la «energía», la dificultad consiste en «sustanciar esa energía», y este filósofo se aproxima más que los anteriores a la «causa probable del universo». Idea que resultaría fatal para sí mismo, pues convencido de que la vida se regeneraba con la «combustión» se enterró en estiércol para intentar curar su hidropesía, pero lo único que consiguió fue acelerar su muerte.

Anaxágoras

Anaxágoras fue el primer filósofo que se instala en Atenas. Los anteriores enseñaron en diversas zonas de la Magna Grecia, y en especial en la rica y próspera región de Asia Menor, en las ciudades del litoral Egeo. Pero Atenas se había convertido en una de las ciudades-estado más «progresista» y por tanto próspera de la Magna Grecia. Conviene matizar que todo clasicismo contiene lo que «termina» y lo que «comienza» en un mismo tiempo y espacio. En el punto crítico de toda evolución antes de la mutación está en su «clasicismo», porque en él se dan los «cánones», fruto final de la evolución del pasado, y sobre esos cánones se originan los fundamentos de un nuevo mundo y una nueva «mentalidad». Anaxágoras sería el filósofo de la «nueva mentalidad» o de la «mentalidad misma». También podríamos decir que era un filósofo propio de nuestro tiempo, donde también hemos «canonizado» muchas de las ideas que surgen precisamente durante su tiempo, como es la democracia y el Estado social y de derecho. Por tanto, a nuestra época le corresponde producir los primeros indicios de una nueva era, como eran los «indicios» que sugerían las ideas de los filósofos de la era clásica de Pericles.

Lo fundamental de la filosofía de Anaxágoras es la introducción de la idea de «mentalidad», nueva voz, «noûs», que expresa otro concepto específicamente filosófico. Pero para su creador la «noûs» no es una idea insustancial sino sustancial: se trata de un «fluido» que se manifiesta en las cosas naturales. Es decir, actúa como si se tratara de «energía», pues la energía sólo se manifiesta a través de las sustancias «potenciadas» por ella, si no hay sustancias la

energía no fluye. Ahora consideramos la existencia de «energía oscura» sin masa aparente, pero no sabemos realmente cómo es esa energía. De la energía sólo sabemos con propiedad su comportamiento sobre lo sustancial, con su correspondiente polaridad y magnetismo. Es decir, lo que Anáxagoras hace es proponer un nuevo «elemento» como causa del «arjé» o principio activo, pero que no sólo está en la naturaleza y produce las cosas sustanciales sino que es parte del ser humano y la causa de sus «pensamientos», gracias a los cuales «descubre la existencia de las cosas que le rodean», las «mentaliza» y se «mentaliza», lo que viene a decir que las «concibe». Se trata del nacimiento de la «epistemología» o «teoría del conocimiento», y esta nueva «ciencia» es el indicio claro del nacimiento de una nueva era.

Este filósofo, consejero de Pericles y profesor de notables griegos como Arquelaos, Protágoras de Abdera, Tucídides, el dramaturgo Eurípides, y se dice que también Demócrito y Sócrates, es el «padre» del clasicismo que se canoniza en Platón y Aristóteles. Pero los padres no suelen ser los creadores de los grandes sistemas, sino que esa labor les está reservada a los hijos, que son quienes tienen la oportunidad de desarrollar con más amplitud lo que sus progenitores apenas tuvieron tiempo de apuntar. Lo perfecto sería tener dos vidas: una para concebir ideas y otra para desarrollarlas, pero normalmente cada una de estas labores está destinada a personas distintas, aunque íntimamente relacionadas entre sí. El «hijo» más notable de Anaxágoras es sin lugar a dudas Platón.

La «mente» de Anaxágoras es el concepto sobre el que se

fundamenta la concepción en sí misma y sin saber cómo funciona la mente nuestra idea del cosmos no es más que una «nebulosa» imprecisa de la que apenas si podemos conocer su apariencia física.

La mente de Anaxágoras la equiparaba por analogía con la «energía» (física) y con el «espíritu» (teología), pero no como una simple curiosidad semántica, sino porque a cada una de sus acepciones le corresponde un «thelos» o «contexto» en el que debe ser utilizado, cuyo fin es distinto en sí mismo. Al introducir el «noûs» en la etimología del lenguaje filosófico se introduce una nueva «visión totalitaria de la realidad» donde «todo está en la mente». Idea que es llevada a sus últimas consecuencias por Platón con el desarrollo de su teoría de las ideas, que no son sino una actividad de la mente. Si todo está en la mente todo lo que vemos no son más que ideas y lo que percibimos es sólo la forma en que las ideas muestran su «aspecto aparente». El idealismo, por tanto, se fortalece y consolida gracias al «noûs» de Anaxágoras. Sin la mente todo sería puro «materialismo consistente», o la materia que produce de todas las cosas, pero no habría «la mente que causa todo lo que existe». Pero la paradoja es que, en tanto que mente es análogo a energía y espíritu, podemos decir que «todo está en la energía» (Aristóteles) o «todo está en el espíritu» (San Agustín). Sólo hemos desplazado la perspectiva en la observación de las cosas: en el caso de la «mente» es la perspectiva del «filósofo», en el de la energía, la del «científico» y en el del espíritu, la del «teólogo». Esto nos lleva a la inevitable conclusión de que desde Anaxágoras la filosofía queda «delimitada» a un solo contexto o

perspectiva en la contemplación y análisis de la realidad: la de la mente y, por consiguiente, las ideas. Lo inmediato a la mente es en el ente y el «fruto» de ambos es el ser y su idea. Por tanto, sólo cuando consideramos la realidad como una idea de sí misma estamos haciendo verdaderamente «filosofía». Por lo que creo que deberíamos considera a Anaxágoras como el verdadero padre la filosofía.

Lo menos importante de su pensamiento son sus acertadas conclusiones acerca de la composición de la materia, que Aristóteles denominó «homeomerías» (de donde viene el concepto «homólogo» o similar y que sirvió de fundamento para los «atomistas») ni que razonara la posibilidad de que el sol fuera «una masa de hierro candente», mientras la luna no era sino una roca que reflejaba la luz del sol. Por desgracia afirmaciones semejantes le valieron la acusación de «impiedad» o «ateísmo», por lo que tuvo de huir de Atenas, estableciéndose en una colonia cercana a Mileto, donde desengañado y olvidado, se dejó morir de hambre. Final demasiado común en la historia de la «inteligencia» para que podamos considerarlo como excepcional.

Demócrito

Con Anaxágoras en el pensamiento filosófico se abre una nueva senda, que le será propia, la de la mente y las posteriores ideas. Pero antes de que Platón utilizara esta tesis en su sistema, la filosofía sigue buscando la respuesta en lo aparente, a pesar de que desde Heráclito y aún de Parménides ya es consciente de un lado «oscuro» e «inapreciable» de la realidad que debe ser tenido en consideración. No es posible concebir las cosas sin alguien que las conciba y ese alguien no puede ser un espectro sino algo sustancial. Por tanto no se concibe que de la «insustancia» se pueda concebir la sustancia. Las esencias de las cosas deben provenir de las sustancias de las cosas. El eterno dilema de la filosofía, como sugería en la introducción, se resume a los tres postulados básicos sobre

los que gravita toda la investigación filosófica: la naturaleza, la persona y Dios.

Anaxágoras es el responsable de que la persona haga su aparición en las especulaciones filosóficas, pese a que será el polémico Sócrates quien se llevará los créditos para la historia. Dios todavía no es un tema central y no llegaría a serlo hasta la «manipulación filosófica de la escolástica». Incluso en Platón, Dios, que denomina «demiurgo», aparece como un resultado lógico dentro de un proceso reflexivo, y es como el resultado del razonamiento dice que es y no en sí mismo, absolutamente y al margen de la naturaleza de las cosas. Es decir, para Platón el «demiurgo» no es un concepto que pueda ser integrado en la filosofía a menos que se entienda como un aspecto afín o parte de la misma naturaleza. Dicho de otro modo, la idea de Dios, por ser antes que nada una idea, es parte de la filosofía siempre que siga siendo una idea. La teología medieval busca una filosofía que se adapte a la «imagen revelada» de Dios, en tanto que los griegos buscaban a Dios en la filosofía, no como una imagen revelada, sino como una idea razonada.

Por tanto, después de Anaxágoras sus alumnos retoman sus tesis sobre la «pluralidad» o la semillas (spermata) y tratan de darles un sentido más «parafísico» y creíble. Utilizo la expresión «parafísica» porque no se puede calificar a Demócrito ni de metafísico ni de físico. En el primer caso sería necesario que su «atomismo» pudiera ser entendido como «atributos del ser» y en el segundo, debería de probar con algo más que razonamientos y probabilidades la existencia de tales átomos, ya con alguna formulación

matemática o con alguna experiencia sobre la misma materia. Obviamente nada de eso está en Demócrito.

¿Por qué se crea lo que se ha llamado la «escuela atomista»? Porque toda pluralidad, como parece evidente que está compuesta la naturaleza de las cosas, debería poder reducirse hasta la «singularidad». Por la misma razón toda pluralidad debería concluir en la ausencia de pluralidad, o en lo absoluto, lo que no sucede. Sin embargo parece evidente que el todo aparente, sea o no absoluto, debe de estar compuesto por las partes, y puesto que estos filósofos no buscan «partes en abstracto» sino reales, llegan a la obvia conclusión de que la realidad sustancial y plural debe de estar compuesta a partir de la existencia de partes sustanciales que ya no puedan ser divisibles, es decir, el «átomo», que en griego significa «lo que no puede dividirse». Esto es «física probable» o «parafísica», pero me parece un error considerarlo «filosofía». Sin embargo, tal evidencia no está exenta de cierta complejidad, pues entre el «átomo» o la parte y el resto de las partes debe de haber «algo» es decir un «no átomo», o un vacío cuya sustancia debe ser también razonada y explicada. ¿Cómo puede haber un vacío donde está todo «lleno de átomos»? La parafísica de Demócrito no alcanza a conclusiones mayores, como, por ejemplo, que si el átomo es la parte más pequeña del universo la suma de todos los átomos (si tienen un principio deben tener un final) formaría un todo que no sabemos donde está porque no sabemos de dónde viene el primer átomo o parte del todo. Éste es el eterno dilema de la filosofía que no se ha resuelto todavía, porque se trata de una «tautología», o, lo que es lo mismo, la repetición de un

dilema irresoluble con el simple uso de la razón, por muy lógica que sea.

Para que el lector comprenda lo que trato de decir, esta idea puede expresarse con una simple pregunta: ¿Pueden las tinieblas pasarse a la luz sin dejar de ser tinieblas? Obviamente las tinieblas que intentan traspasar a la luz se «iluminan» y dejan de ser tinieblas. No voy a profundizar más en esta cuestión porque ésta será una de las tesis fundamentales para introducir a Platón y sus teoría de las ideas, para lo que todavía faltan algunos capítulos.

Con Demócrito y posteriormente Epicuro la filosofía entra en un callejón sin salida, porque deja de ser filosofía. Incluso Aristóteles tomará este camino, pero sin abandonar totalmente el puramente filosófico. Gracias, no obstante, a esta «desviación» del pensamiento filosófico, la cultura legada por Atenas pudo librarse del teísmo irracional del medioevo y hacer posible la astronomía y la física renacentista, naturalmente que después de haber vuelto a introducir el pensamiento aristotélicos y de los «parafísicos», como el mismo Demócrito.

Durante 400 años reinó Platón en las «alturas» sin que se tuviera realmente en consideración su filosofía sino sólo aquella parte afín a la teología que se hace durante la patrística hasta Santo Tomás y Francisco Suárez. Consistía en sustituir las ideas por una imagen de la que se extraía una «idea inmanente» tan borrosa e imprecisa como la imagen de donde había surgido. Como avance a la introducción a Platón, puedo decir que la única manera de que las tinieblas penetren en la luz y sigan siendo tinieblas es si lo «imaginamos». De esta manera Dante pudo pasearse

por los infiernos y salir ileso sin ni siquiera chamuscarse y Quevedo, años después, puedo contarnos algunas anécdotas del mismo infierno saliendo también ileso de la experiencia. El medioevo es sobre todo un mundo basado en la «imaginación», la «psicología» y la «emotividad», por eso no hay posibilidad alguna para la existencia de la filosofía.

Pero el atomismo tiene todavía una refutación que cuestiona incluso la «idea» que tenemos de átomo actual, y para ello sólo es necesario avanzar unos cuantos años hasta retomar de nuevo a Heráclito (digo avanzar porque nos regimos por el calendario cristiano, lo que implica considerar la existencia de un «anti-tiempo» o tiempo «reversible», el que constituye la «duración» del mundo hasta el nacimiento de Jesús). Heráclito nos introduce el dilema de la absoluta imposibilidad de la existencia de lo «absoluto» al comprobar la necesaria dualidad de todo lo existente, pero sobre todo «consistente». Como «unidad» sólo concibe la «armonía»: una unidad inestable pero duradera, dialéctica y expansiva o depresiva. Por esta razón llegaría a la necesaria conclusión de que las cosas «no tienen límite en cuanto a capacidad repletiva: que lo pequeño no tenía tampoco límite». ¿Por qué los atomistas aceptan la existencia de algo pequeño y limitado? Sin duda porque de otro modo las cosas que «son» no pueden «estar», ya que esta cualidad del ser requiere unos «límites», o, lo que es lo mismo, un principio y un fin delimitado en un principio indivisible. De esta manera volvemos a tener una tautología, que se resuelve «convenientemente» pero no «verdaderamente». Es imperativo que las cosas se establezcan

en algún punto de su ser, creando para ellas unos límites donde sean «indivisibles». Por tanto el átomo es una voz «falsa», puesto que significa lo que no puede ser su significado, es como la voz, también griega, de «utopía»: un «lugar» que no está en ninguna parte.

En otras palabras, el átomo, que es divisible, «no existe», conclusión ratificada de forma concluyente por la experimentación científica. Si seguimos denominando «átomo» (lo que no puede ser dividido) a lo que puede ser dividido estamos utilizando una voz que carece de significado real. La conclusión es que, en tanto no se demuestre lo contrario, no sólo el átomo no existe sino todo lo compuesto por «falsos átomos» son también «falsas cosas». Con esta última reflexión nos vamos acercando a la postura de Platón, quien niega vehementemente la «realidad aparente» a favor de las ideas, o la «realidad ausente».

Sócrates

Sócrates debía saber que la verdad sólo surge cuando es descubierta en uno mismo, por tanto, todos poseemos en algún lugar de nuestra mente toda la verdad, sólo tenemos que «descubrirla» o «desvelarla». Dicen que esta idea se la sugirió el oficio de comadrona de su madre pero yo creo que es más probable que fuera el de escultor de su padre. La comadrona ayuda a «descubrir» lo que había dentro la madre, en tanto que el escultor descubre la imagen que hay

«potencialmente» en un trozo de mármol. Normalmente no se cita la circunstancia del oficio del padre, más ajustado a la «mayéutica» que el oficio de traer hijos al mundo de su madre, actividad más real pero menos creativa. En ambos casos, no obstante, es necesario «concebir algo»: en el primero una forma que se convierte en una idea y en el segundo una persona que también se convertirá en una «idea de sí misma», lo que no puede hacer la escultura.

En su tiempo a su manera de razonar y hacer razonar a los demás se consideraba propio de sofistas, y Sócrates, pese a criticarlos, sin duda que era uno de sus representantes. Pero su retórica no perseguía el beneficio sino la virtud, por eso paradójicamente fustigaba a los sofistas. No es de extrañar que para muchos autores su ejemplar muerte sea comparada con la de Jesucristo, pero no se puede decir lo mismo de su poco ejemplar vida, al parecer descuidada y vulgar en lo aparente, pero refinada e inteligente en lo no aparente, o «esencial».

Para hacernos una idea de la «técnica» de Sócrates podemos imaginar este diálogo entre él y uno de sus conciudadanos interpelados:

- ¿Quién eres tú?
- Fulanito de tal
- ¿Qué eres?
- Una persona
- ¿Qué es una persona?
- ¿? ¡No lo sé!
- ¡Lo único que sabes es que «no sabes nada»!

Con este agresivo interrogatorio y la concluyente y

razonable conclusión, Sócrates quería demostrar que el conocimiento que tenemos de las cosas que nos rodea es «somero» e «imperfecto». De manera que las cosas «contienen todas sus propias verdades ocultas en su idea de sí mismas». Por tanto lo primero que deberíamos hacer es concebir una «idea verdadera de nosotros mismos» como paso previo para concebir la idea de las demás cosas. Esta conclusión sería fundamental para Platón, porque le demostraba que las ideas «ocultaban» la verdadera forma de ser de las cosas.

Pero no nos anticipemos, porque el interpelado podía haber replicado a Sócrates de forma que rebatiera sus conclusiones y consiguiente acusación de «ignorante» con relativa facilidad.

Cada «persona», pese a no saber definir la idea misma de persona, no sabe sino aquello que «necesita saber», ya que todo lo que es «algo» necesita forzosamente tener unos «límites», y si el conocimiento es algo también tiene que tener sus límites. Si el conocimiento no tuviera límites tanto en el tiempo como en el espacio significaría que habríamos alcanzado el conocimiento de todo lo consistente o real, y al no desconocer nada de la realidad, el ser que consiste en algo necesariamente limitado no sería, pero como dice Parménides, ¡el ser no puede no-ser!

Incluso el lector ha podido dejarse engañar por este razonamiento y creer en la posibilidad de esta falacia, pero debe tener en consideración un simple detalle que ya se da en el ejemplo de la conversación entre Sócrates y uno de sus conciudadanos interpelados. Es precisamente Sócrates quien «provoca» al ciudadano para que se conozca a sí

mismo, por lo que se convierte en la fuente «exterior» del conocimiento «interior». De manera que cuando el ciudadano alcance a saberlo todo de todo y crea que el mundo se «acaba» porque ha alcanzado lo «absoluto de sí mismo y con ello del mundo entero», seguirá quedando Sócrates fuera del mundo «absoluto» del ciudadano «absolutista». Lo que quiero decir es que la última cosa que podemos aprender sobre «todas las cosas» nos la habrá enseñado «alguien» que sobrevivirá a nuestro «absolutismo y muerte», y de esta manera es como la vida permanece al margen y libre de todo absolutismo o idealismo. De ahí mis reiteradas críticas a Hegel. Por tanto Sócrates, sin escribir una sola línea, es «utilizado» por Platón en sus «Diálogos» para que le ayude a descubrir la «esencia de las cosas» que debe de estar en sus «ideas». Obviamente con esta observación estoy sembrando cierta insidia en torno a la verdadera biografía de Sócrates y de sus enseñanzas, que probablemente no fue como nos ha legado la historia. Sócrates es la circunstancia exterior que ayuda a la filosofía a descubrir algo fundamental de sí misma, como son las ideas mismas y la idea en sí misma.

Su acusación de impiedad se basaba en que sus enseñanzas conducían a la destrucción del Estado (en este caso la ciudad-estado de Atenas) pues, como hemos podido ver, el Estado tiene la precariedad de no poder existir sin límites concretos, los mismos límites que tiene el conocimiento humano, que es verdaderamente la «sustancia misma del Estado». En otras palabras, el Estado es una entidad limitada compuesta por individuos limitados, tanto en sus «conocimientos» como en su

territorialidad, aquella que le impone su propio Estado. ¡En eso consiste la esencia misma de la democracia! Sin embargo, tenemos la paradoja histórica de que Sócrates, pese a exigir la abolición del Estado a través de la liberación de la «ignorancia de sus ciudadanos», cree en la «moralidad y armonía que proporcionan las leyes del Estado», por las que está dispuesto a tomar la cicuta, a pesar de que sus amigos pudieron conseguir que fuera amnistiado.

7

Platón

La arrogancia de Karl Marx, probablemente fruto de su gran vitalidad, le llevarían a cometer grandes y notorios

errores de bulto, en especial en su malogrado intento por asentar sus convicciones políticas en razonamientos filosóficos. Durante toda su vida fluctuó entre lo absoluto y lo relativo; entre la evolución o la revolución; entre el bien y el mal. Finalmente la historia lo «arrastró» literalmente y le obligó a escribir algo tan grandioso y elaborado como su tratado sobre «Das Kapital», pero sobre filosofía no escribió probablemente una sola línea realmente coherente.

Si la «I Internacional» no le hubiera encargado la redacción del primer «Manifiesto comunista» el marxismo no hubiera existido, pero con el manifiesto se puso él mismo el cebo para caer en su propia trampa. Así, el marxismo empieza por causa de una «fantasmada» de Karl Marx: «Un fantasma recorre Europa; es el fantasma del comunismo». Con esta frase comienza su «Manifiesto comunista» y demuestra que Marx no tiene sino una «idea» fantasmagórica y nebulosa de lo que era el comunismo, que por el momento «no era sino un fantasma», y él mismo se ve obligado a corporizarlo o darle forma física. La razón por la que el comunismo como sistema político se confunde con «marxismo» es porque ambos son la misma cosa: Marx hace el comunismo y el comunismo hecho por Marx termina rehaciendo a Marx y a su marxismo. ¡Pura dialéctica!

Pero no quería referirme a esta ambigua frase de su manifiesto comunista sino a otra, más relacionada con el tema que nos ocupa. La frase que vamos a comentar en el capítulo dedicado a Platón está en su «Tesis sobre Feuerbach», filósofo de la llamada «izquierda hegeliana» (Hegel, que era absolutista, no podía tener izquierda ni

derecha, ni siquiera centro). Marx dice: «Hasta ahora, los filósofos han tratado solamente de interpretar el mundo, pero la verdadera tarea es la de cambiarlo».

La primera observación es considerar cuáles son los «límites» donde Marx sitúa su «ahora», es decir, ¿a partir de cuándo comienza el tiempo histórico para Marx? Es importante esta primera consideración porque la historia, como todo lo «existente», debe limitarse, de ahí la «división» entre «pre-historia» e «historia». De manera que el tiempo propiamente histórico tiene una duración, cuyo margen de existencia se delimita con el fin de la «pre-historia» y la necesaria llegada de la «post-historia», que no sabemos si la hemos alcanzado ya o está todavía por llegar; en otras palabras, nos preguntamos si la historia que comienza al final de la pre-historia no será ya post-historia, en cuyo caso la historia a finalizado hace algún tiempo y sólo algunas mentes privilegiadas, como la de Francis Fukuyama (su primer insinuator) son capaces de darse cuenta de ello.

Los límites que Marx pone a la historia no coinciden con los del común, y su historia de la filosofía debe comenzar con Descartes, posiblemente el primer filósofo que no interviene directamente en política, porque todos los anteriores, no sólo intervinieron sino que en muchos casos la «cambiaron». No hay un solo filósofo de la Magna Grecia que no hable o escriba sobre política y muchos de ellos tendrán importantes responsabilidades en la formación o reformación de sus ciudades-estado. Normalmente se les encargaba la tarea de legislar, pues no había una entidad política elegida por representación popular que se ocupara de la tarea legislativa. De manera

que cuando un filósofo alcanzaba cierto prestigio se le encargaba la tarea de escribir una nueva Constitución para su ciudad-estado que guiase a los ciudadanos por el sendero de la moral y de la justicia. Lo que normalmente lograban con relativo éxito. Incluso Aristóteles escribió una nueva Constitución para Atenas, pero que no llegaría a ser aplicada. Si lo que Marx les achacaba era que no ayudaran a levantar «barricadas» él tampoco lo hizo y, sin embargo, en algún sentido consiguió cambiar temporalmente la historia.

Platón no es una excepción, y se trata de un filósofo que no se limita a interpretar el mundo sino que intenta cambiarlo, con riesgo de su persona y su dignidad. Parece ser que Dionisio, cansado de sus malos consejos, lo sometió a la esclavitud y lo puso en venta junto con otros de sus esclavos y que alguno de sus amigos y antiguos alumnos adinerados compró su libertad, librándole de morir en la esclavitud.

Cuando la filosofía llega a Platón contiene todos los elementos necesarios para elaborar la gran «síntesis de la historia de la filosofía», pero Platón no asume el reto con orden y sistema, sino que va «desgranando» la síntesis según progresa su pensamiento, algo que sucederá invariablemente a la historia de la filosofía. Descartes no creó un sistema, sino que le «salió» un sistema cuando intentaba justificar ciertas teorías físicas, o para físicas, sobre el comportamiento de la luz. El sistema de Platón es una creación de los «neoplatónicos» que le precedieron. Y aún hoy seguimos «sistematizando» su pensamiento, y este modesto libro no es una excepción.

Todavía es necesario hacer alguna otra observación sobre

las características propias de la sociedad en la que vive Platón y que son notablemente diferentes de las que vive Marx. Si la filosofía florece y prolifera en la Marga Grecia es sobre todo porque todavía no existe una «opinión pública» que pueda afectar la integridad y seguridad de sus ciudades-estado. EL sistema feudal carece de «opinión política» propiamente dicha y ésta se limita a la religiosa. La filosofía introduce por primera vez una «conciencia política dentro de la opinión pública», pero en sus inicios todavía su influencia es mínima, y sólo alcanza a las «masas» a partir de Sócrates, y sobre todo, en las primeras democracias en Atenas. Los delitos de Estado son por tanto delitos contra los fundamentos religiosos que legitiman el poder del Estado; es decir, de opinión pública. Todos los filósofos serán sistemáticamente acusados de «ateísmo», pero en realidad lo son de «sedición».

Hegel comete la «ingenuidad» filosófica, sobre todo en alguien tan genial, de «relativizar» las causas de la idea del Estado sugiriendo que para que exista debe de haber abundante población, diferencias de clases, tensiones y contrariedades que hagan necesario la creación del Estado y sus instituciones, que son la razón de ser del propio Estado. De manera que un Estado sin tensiones ni desigualdades no puede ser un Estado. Pero habíamos dicho que el Estado sólo existe en razón de sus límites, de manera que una persona que se limita a su persona es tan «soberana» como el mismo Estado. Lo que Hegel ve es la «aparición de la opinión pública y política» e inmediatamente la «reacción» de la «policía política del Estado» (sería más apropiado calificarla como «policía de la opinión pública»)

para controlar precisamente la opinión pública. Por tanto, Hegel debe creer que no puede existir un Estado sin «opinión pública». Todos los Estados de la época de Hegel cuentan con una opinión pública controlada por la policía política del Estado. Pero en Grecia, donde surge y se desarrolla la filosofía, son ciudades-estado sin opinión política pública, de manera que es posible la existencia de «librepensadores», o personas «soberanas» que son su propio Estado dentro del Estado, que, a su vez, está dentro del Estado que constituye la realidad conocida, que tampoco tiene opinión pública. Hegel basó muchas de sus conclusiones políticas en las limitadas ideas que podía extraer sobre los sistemas políticos de las ciudades-estado, y llegó a muchas conclusiones acertadas sobre sus primeras democracias, pero tal vez no valoró la decisiva importancia de la aparición de la «opinión política pública».

Si Sócrates fue acusado de impiedad no debió ser por causa de la opinión pública, sino por la concreta acusación de algún notable, padre de alguno de sus alumnos, quien fuera abducido por sus enseñanzas con lo que distraería su interés sobre las cosas y asuntos que el padre debió considerar como más útiles y convenientes para la continuidad y consolidación de la familia y de sus privilegios. Por tanto la filosofía, no sólo es posible sino tolerada en aquellos Estados que no tienen todavía una opinión pública que pueda afectar la seguridad y estabilidad del propio Estado, puesto que la filosofía afecta, sobre todo, a la opinión pública. Obviamente ésta sólo puede surgir con la «masificación» y el control de la potencialidad de cambio que puede haber en la opinión

pública. Energía que es manipulada por «organizaciones», sean partidos políticos, confesiones religiosas o el mismo Estado como burocracia organizada. Hoy en día la opinión pública, gracias a la ayuda de sus medios de comunicación de masas, ha puesto literalmente de rodillas al Estado.

En estas condiciones se desarrolla la vida de Platón y por esa misma razón puede ser un librepensador que piensa aquello que es razonable y no lo que es conveniente que piense, sea o no razonable. En otras palabras, Platón todavía disfruta de un mundo sin la presión de la opinión pública y su «sentido común», enmarcado en los límites que le impone su Estado, también común. Por esta razón le fue posible hacer la síntesis de la filosofía.

Después de que el sistema político-militar de Roma destruyera el mundo heleno, llega la teocracia, cuya «ciudad de Dios» (San Agustín) se apoya en el control total y absoluto de la opinión pública que debe opinar de acuerdo a los dogmas impuestos por la teocracia de un cristianismo fundamentalista y totalitario. Se trata de una cuestión meramente política, hábilmente disfrazada de espiritualidad. De hecho las luchas internas del cristianismo medieval, las herejías, son luchas por el control de la opinión pública dentro de lo que queda del debilitado Imperio romano. Platón, para gloria de la filosofía, goza todavía de un mundo sin la presión de la opinión pública. Pero entremos ya en el meollo de la cuestión, es decir, en las ideas.

«Idear es limitar», pero limitar lo «ilimitado». Es pues una forma de pensar en un tiempo y un espacio que es parte de una contingencia de tiempo y espacio ilimitado,

por tanto parte del no-ser o de la nada.

Lo que hacemos al idear es «causar del no-ser» un ser que consta de una porción de entidad limitada y finita, tomada de una contingencia «inconcebible» de entidad ilimitada y absoluta. «Todo lo que está limitado fue ilimitado», éste podría ser el resumen del pensamiento idealista, que arranca con el ente de Parménides y termina con la nada de Sartre. Como no es posible pensar en algo ilimitado, para pensar lo primero es «limitar», es decir, también podemos decir que «pensar es delimitar». El pensamiento no piensa en «todo lo pensable» sino en una limitada parte de lo pensable.

Esta «idea» de lo que es una idea está ya en la filosofía desde el «ápeiron» de Anaximandro. Anaxímenes, su alumno, será el primero que intenta negar las ideas «volatizando» la realidad en el aire, pero tiene que reconocer que al cambiar de estado se «limita a cosas en concreto». Parménides intenta penetrar en las ideas desde la metafísica y prescinde completamente de la física, por lo que para él no hay «límites reconocidos», el pensamiento no es posible las cosas no existen ni se mueven porque el ente es «inmóvil», tal vez por eso Platón le teme y considera «peligroso». La aproximación a las ideas de Anaxágoras es más «realista», sus homeomerías son partes limitadas. Heráclito es quien se aproxima más a las ideas, pues su «logos» es un fluir de lo ilimitado que va poniendo límites a las cosas a través de las que fluye, creando las cosas mismas en las que piensa, naturalmente que limitadas.

Debió haber más filósofos antes de Sócrates y aún entre los sofistas que analizaran esta peculiaridad del pensar

«ideando», pero fue Platón quien se llevó el crédito porque lo explicó con más claridad, y, como ya he sugerido en otra oportunidad, los filósofos no «inventamos las ideas» sólo tratamos de «aclararlas». Lo que quiere decir que toda idea, pese a tener una entidad limitada y perfectamente definida, pues todo lo que ha sido limitado está a su vez delimitado, no muestra sino una parte insignificante de su «efectividad», la de su «existencia». Esta existencia es causada en un momento de la entidad general de la idea, es decir, en el momento presente. De manera que de todo lo que pensamos tenemos una idea «presente» o, lo que es lo mismo, «un momento de su efectividad».

Sócrates recrimina a sus conciudadanos su negligencia por no poner interés en conocer más «a fondo» aquello en lo que piensan en su vivir cotidiano, pero los interpelados estaban en su derecho de defenderse argumentado que lo que pensaban era lo necesario para su supervivencia, y si esta dependiera de pensar más profundamente en las cosas, no había duda de que lo harían. ¿Por qué Platón se empeña en saber más sobre ellas sin que sea necesario hacerlo? Sin duda porque al proponerse ser un «filósofo», la razón de ser de su vocación es precisamente saber más sobre las cosas, pese a no ser necesario el saberlo. Es sólo por «amor a la verdad», es decir, por el hecho de ser filósofo debe pensar como un filósofo, pero no es justo exigir a los que no lo son pensar como si lo fueran. Puede que parte de sus problemas personales fueran debidos a su empeño de que todos fueran «filósofos». Hoy, en un tono coloquial, diríamos que «se pasó de listo».

Hasta ahora tenemos que todas las cosas que «están»

tienen unos límites en el espacio y en el tiempo (el mismo universo es una «cosa» limitada en el espacio y el tiempo), y en ese límite está la idea completa de sí misma, por tanto no hay que fiarse de las «apariencias», pues las cosas nos ocultan su verdadera forma de ser al ocultarnos aquello que no está en el presente (en su presencia). Por tanto Platón necesita fundamentar todos sus razonamientos en algo que desvele la «verdadera causa de las cosas», que llama, «epísteme» sin tener en cuenta su «apariencia», que llama «dóxa». De manera que el «noûs» es la causa fundamental de todo lo existente, y fuera de la mente no puede haber nada «existente», sino «consistente» o «aparente», de cuya certidumbre sensible o imaginada no puede alcanzarse la verdad.

El dilema se puede plantear en estos términos más sencillos de asumir: ¿Existen las cosas porque pensamos en ellas o pensamos en ellas por existen?

Platón deduce correctamente que las cosas deben ser causadas por el pensamiento porque sólo éste puede «penetrar en la verdadera forma de ser de las cosas consistentes y aparentes», es decir, las cosas mismas son impensadas y sólo nos apercibimos de su mera sustancia o apariencia, cuyo conocimiento no establece su causa, por tanto no pueden ser «entendidas». Lo paradójico es que para Platón la «luz» está en la «epísteme» y las tinieblas en la «dóxa». Es decir, mientras que creemos ver las cosas reales porque están iluminadas, éstas permanecen «confundidas en las tinieblas de sus apariencias» hasta que no son iluminadas por el pensamiento, donde está la luz y la claridad.

Planteado de esta forma parece un «capricho de Platón», quien trata de exponer esta idea de la «luz y las tinieblas» en su mito de la caverna, pero si ponemos un ejemplo más cercano el dilema se resolverá fácilmente y ya no nos parecerá tan caprichoso. Supongamos que entramos en el desván de una vieja casa donde nos han dicho que hay objetos de extraordinario valor. El problema es que no hay luz en el desván y, como es circunstancialmente de noche, no entra claridad alguna. Primera pregunta: ¿Qué hay en el desván? «Puede» que haya muchas cosas, pero no es más que una «probabilidad» que requiere de una certidumbre. Si decimos que dentro del desván «hay» cosas es una afirmación precipitada, porque no tenemos la confirmación «sensible». Igual sucede con la realidad aparente: si no pensamos en las cosas que perciben nuestros sentidos, su existencia es tan sólo una probabilidad, por tanto, es probable que existan, pero sólo el pensamiento separa unas cosas de otras de acuerdo a los límites o contornos de sus formas, ¡y de sus ideas! Límites cuya «impresión» puede proceder de la sensación aportada por cualquiera de los sentidos, desde el tacto hasta el oído. No me refiero a los sentidos extrasensoriales del instinto, la intuición y la fe, porque excedería el contenido de esta primera aproximación a las ideas.

Por tanto el dilema se resuelve con este razonamiento: Tan sólo existe aquello que tiene impresión y se concibe en la conciencia, que es la realidad «ausente», pero aquello de lo que tan sólo tenemos una percepción de su sustancia o apariencia, simplemente «consiste», y es la realidad «presente».

Pero el dilema no está ni mucho menos resuelto, porque inmediatamente vuelve la «tautología» del huevo y la gallina, pues si lo presente hace posible la existencia de lo ausente, ¿qué fue primero, lo ausente o lo presente? En otras palabras, Platón cree que las cosas no son sino apariencias de las ideas. Pero entonces, ¿es Platón una idea que se piensa a sí mismo como una idea de sí mismo? No hay escapatoria posible, porque jamás hallaremos el «nexo» entre lo ausente y lo presente, y Platón tampoco lo encontró. No podemos saber lo que hay después de la muerte hasta después de muertos.

Pero a pesar de esta razonable dificultad, Platón persiste en su sistema y profundiza todo cuanto puede en la esencia misma de las ideas, lo que le llevará a conclusiones que encierran las claves de nuestra cultura actual y del desarrollo posterior de las ideas. Lo que Platón nos deja como reto para el futuro de la filosofía no son paradójicamente las ideas, sino la «episteme», es decir, un nuevo sendero para que la filosofía tenga materia propia en qué pensar. Dicho en palabras comunes, Platón introduce la duda sobre las causas razonables de la misma razón y de todo el entendimiento humano o el medio de que se sirve el pensamiento para conocer las cosas tal y como «deben ser» realmente.

Luces y sombras del idealismo platónico

Para Platón las ideas son el único medio por el que las cosas son plenamente entendidas y por tanto conocidas. Esto no es totalmente cierto, puesto que las cosas pueden ser conocidas, al menos de forma somera y superficial, por el mero hecho de verlas, o imaginarlas, que no es más que «desvelar» su presencia haciéndolas surgir de la oscuridad, donde se supone que estaban, a la claridad, donde podemos ya tener la prueba de su apariencia y de su impresión, y podemos pensar en ellas y en su forma de ser; es decir, podemos empezar a conocerlas más profundamente hasta llegar a entenderlas.

Las luces del idealismo es que la filosofía como tal se fundamenta en las ideas; las sombras, es que las ideas pueden separarse de las cosas de donde provienen e «idealizarse».

Pero Platón se pregunta si realmente las ideas provienen de las cosas que nos impresionan, o si la impresión misma no será causada por la idea preconcebida de las cosas, que está en la «luz» fuera de la caverna, según el mito que él propone para su argumento. Es decir, si observamos una cosa de la que no tenemos conocimiento previo o experiencia, por mucho que pensemos en ella jamás podremos saber cómo es ni su causa. Sin duda que en este supuesto lo «lógico» es considerar el parecido con otra cosa conocida y establecer su «parentesco ontológico» para

buscarle un nombre adecuado que establezca esta relación de parentesco, de manera que la nueva idea surge del parecido de la cosa pensada con otra idea ya conocida; es lo que podemos decir la «evolución dialéctica de las ideas».

Pero Platón se pregunta cómo surgió la «primera idea» si no era posible aplicar este método dialéctico con el que se ha desarrollado el propio lenguaje, y llega a la conclusión de que la primera idea en realidad proviene de la «intuición», pero en la intuición no sólo hay una primera idea, sino una «idea absoluta», de donde surgirán las demás, por un proceso de reflexión lógica y razonable. Es decir, en tanto que la razón no «crea», todo aquello que «descubre» es porque ya estaba, o de otro modo no puede surgir. En otras palabras, todo lo que nos «impresiona» y mueve nuestra voluntad para saber qué es y hacernos una idea es porque ya debe de estar en nuestra «intuición», pero aquello en lo que pensamos y que no nos impresiona es porque ya forma parte del conocimiento o de la experiencia. Para entender lo nuevo es necesaria la intuición, que es la «luz» que hay fuera de la caverna y que permite ver las sombras en la pared del fondo de esa misma caverna.

Platón descubre la causa del entendimiento, a lo que llama «epísteme», pero incurre en el error de «idealizar» su propio descubrimiento, pues supone que todas las ideas «relativas» están contenidas en una idea «absoluta y perfecta» que espera ser desvelada en su totalidad: la verdad absoluta. Pero se trata de una aporía, pues si todo lo que podemos llegar a idear está en una idea absoluta, esa idea absoluta no puede ser ideada, ya que carece de «movimiento», pues toda idea es «limitar» la extensión de

un pensamiento, desde su causa hasta su efecto. De no haber ese movimiento no puede causarse idea alguna.

En este error incurrirán uno tras otro todos los idealistas de la historia de la filosofía, y tal vez fuese Ortega y Gasset el primero en «negarse a sí mismo» y renegar de su idealismo, tomado de los neokantianos, para volverse «vitalista», junto con su amigo Bergson, con quien no obstante discrepa considerablemente. Lo que Gasset viene a decir es que las ideas pueden venir de la intuición, pero la intuición no es más que la «circunstancia», y ésta no es ni mucho menos perfecta ni absoluta, pero es la causa de las ideas, tan imperfectas y relativas como la propia circunstancia.

Pero Platón debió estar demasiado entusiasmado con su descubrimiento como para considerar esta posibilidad, pues la cualidad propia de todo idealista es «dar por concluida la creación» situando a un dios, o demiurgo, en el principio y el fin del proceso del entendimiento, pues ningún idealista acepta la ambigüedad y relativismo de la dialéctica.

Platón establece correctamente las causas del entendimiento de las cosas, que sólo puede darse en el pensamiento a través de las ideas, pero se trata de un conocimiento «existencial» y formal que prescinde de las características de las cosas que entiende. Sin embargo para «conocer lo que se entiende» debe trasladarse la idea formada en la conciencia a una cosa u objeto, pues de otro modo aquello que se entiende no puede ser conocido «objetivamente». Platón cree que esa parte del entendimiento pertenece a la «dóxa» y no debe tenerse en

consideración para establecer la verdadera forma de ser de las cosas, y lleva razón, pero en este caso debe limitarse a entenderlas y no a «conocerlas». Aristóteles haría posible la unión de las ideas con las cosas, sin cambiar lo esencial del sistema platónico, pero «cambiando de contexto», o de la perspectiva de la existencia a la «consistencia», o la de la sustancia.

Podríamos caer en la tentación de reprochar a Platón su idealismo, pero es necesario y comprensible que el ser humano necesite «poner límites a su realidad» o de otro modo carecería de existencia, o de una idea de sí mismo y de su «circunstancia». Es decir, las personas no podemos convivir sin poner límites a nuestra comunidad, donde fundamentar nuestra cultura, leyes o normas sociales, y esos límites los pone el Estado, que no es más que una «idea que existe pero que no consiste», pues la consistencia está en el pueblo que lo constituye.

Platón en su «República» intenta mostrar una forma de gobierno basado en el derecho a gobernar de aquellos que «deben hacerlo» por sus atributos, podemos decir que existenciales, pero también personales, y no aquellos que «pueden hacerlo» por sus privilegios de nacimiento o prerrogativas de la fuerza bruta. Con esto Platón nos quiere decir que el ser humano, a diferencia de los animales, al descubrir su existencia a través de las ideas, descubre el poder de su mente y en adelante su razón de vivir debe ser la búsqueda de la «razón de su existencia», punto de vista de la filosofía, y no la razón de su «consistencia», propio de la ciencia, o la razón de su «aparición», el de la teología.

Con ello Platón cree que el ser humano debe esforzarse

por entender más que por conocer, y basar su comportamiento social en el deber y no en el poder, sentando los fundamentos del Derecho, es decir, de la cultura occidental de la que somos sus deudores. En otras palabras, con Platón las luces es que nace la perspectiva de la existencia como inquietud del ser humano, y la búsqueda de la razón de la existencia lleva, a través de la filosofía idealista, a la búsqueda de la verdad en sí misma, lo que progresivamente será la causa de la superación de todo fanatismo religioso o positivismo científico, a los que no preocupa ni la verdad ni la existencia, sino lo bueno y lo positivo respectivamente.

Pero debido al «error» de Platón de no considerar relativa e imperfecta la propia intuición, sino perfecta y absoluta, los occidentales hemos padecido los efectos de estados «idealistas» y «absolutistas», y el cristianismo adoptó en sus primeros tiempos, tras la influencia del neoplatónico Plotino, el lado oscuro de las ideas de Platón, pues confundió «mente» con «espíritu», confusión que no ha sido superada todavía.

En resumen, el idealismo de Platón, como todas las cosas de este mundo, tiene su lado «bueno» y su lado «malo», por no utilizar los conceptos correctos que serían «verdadero y falso», el bueno es que pone límites a nuestra conciencia sin renunciar a descubrir la verdad de lo ilimitado que hay en la intuición; lo malo es que esos límites temporales e inevitables han sido interpretados como límites «absolutos e intemporales», dando origen a todas las ideas conservadoras y reaccionarias en el transcurso de nuestra historia. Con Platón nace la

contradicción entre el deber y el poder, que se resuelve con la «democracia» y la «república». Pero tal y como nos dijo Gasset y Unamuno, la democracia no consiste en el poder de las masas de un Estado, sino en el deber que se deduce de la razón de la existencia, es decir, la democracia debería fundamentarse siempre en la «última verdad alcanzada, convertida en un derecho».

Por desgracia tras el existencialismo del siglo pasado y la pos modernidad, Platón ha quedado momentáneamente «superado» y más que buscar la razón de nuestra existencia nos preocupa la de nuestra mera consistencia, en otras palabras, volvemos a Aristóteles, pero a una mala interpretación de su filosofía «materialista».

Aristóteles

La filosofía de Aristóteles puede ser considerada como la causa del pensamiento científico ordenado y sistemático, aquel que llevó a Einstein a elaborar su teoría de la Relatividad, pues es evidente que la «prueba física» de su teoría no llegaría hasta la explosión de la primera bomba atómica en el desierto de Nevada, en los Estados Unidos.

Se trata de un filósofo tanto o más controvertido e interpretado que su maestro, Platón, con quien compartió criterios y trabajos durante sus veinte años de colaborador de la Academia. También él se vio envuelto en los avatares políticos de la Magna Grecia, donde la filosofía florecía al mismo tiempo que persistía la tiranía y el feudalismo ancestral de orígenes milenarios. El propio Aristóteles se mostraría ambiguo frente a la democracia llegando a ser consejero de tiranos y generales ambiciosos, como el joven Alejandro el Magno, quien obviamente hizo caso omiso de

todo cuanto había intentado enseñarle su distinguido maestro. Su muerte, desterrado en la isla de nacimiento de su madre, era la normal para la época (y por desgracia sigue siéndolo en la actualidad) para quienes ponían en evidencia la ignorancia de la mayoría de las personas que destacaban: tiranos, políticos o ciudadanos notables, por lo que la «inteligencia» era invariablemente acusada de «impiedad» o ateísmo. Pero Aristóteles no consideró oportuno mostrar la ingenua nobleza de Sócrates, y más realista optó por el exilio. Otra muerte heroica hubiera sido imposible de registrar para la historia, con la de Sócrates ya fue suficiente, pues no es sino una «anécdota ejemplar» para ejemplarizar el mundo con anécdotas. Dos iguales hubieran dejado de ser anecdóticas para convertirse en una generalidad, y por tanto no hubiera sido registrada para la historia. Los caminos de Grecia estaban llenos de cruces donde agonizaban condenados acusados de impiedad y otros delitos, pero ninguno de ellos pasó a la historia hasta la crucifixión de Jesucristo. Las razones hay que buscarlas en la propia «anécdota» que supone su crucifixión, que ahora no es el momento de analizar.

Desde luego que Aristóteles no rompe con el maestro ni siquiera con la tradición filosófica que constituye del legado donde necesariamente debe nutrirse la suya propia. Esa ruptura no llegará hasta varios siglos después, consecuencia, a su vez, de la ruptura del mundo helenístico como tal. No sólo no rompe con su maestro sino que lo «enriquece». Cabe decir que el propio Platón hubiera llegado a aceptar algunas de sus conclusiones de haber tenido tiempo y oportunidad para ello, pero también los avatares políticos

se lo impidieron.

Platón estableció la prioridad de la mente y la existencia de las cosas sobre la certidumbre que pudieran aportar sus sensaciones o sugerencias. Pero por esta misma razón quedaba cerrado el paso de todo conocimiento científico, lo que hizo reaccionar a Aristóteles. El razonamiento que le lleva a rebatir a su maestro es simple: Si lo que se entiende no tiene relación con lo que se siente nunca podrá llegar a conocerse.

Con esta actitud Aristóteles se «sale peligrosamente de la filosofía» y puede decirse que renuncia a la metafísica, pero al menos acerca posiciones entre ciencia y filosofía.

Siglos después Aristóteles será considerado la causa de toda herejía dentro del cristianismo, como lo muestra este pasaje de Tertuliano:

«Todas las herejías en último término tienen su origen en la filosofía. [...] Es el miserable Aristóteles el que les ha instruido en la dialéctica, que es el arte de construir y destruir, de convicciones mudables, de conjeturas firmes, de argumentos duros, artífice de disputas, enojosa hasta a sí misma, siempre dispuesta a reexaminarlo todo, porque jamás admite que algo esté suficientemente examinado.[...] Quédese para Atenas esta sabiduría humana manipuladora y adulteradora de la verdad, por donde anda la múltiple diversidad de sectas contradictorias entre sí con sus diversas herejías. Pero, ¿qué tiene que ver Atenas con Jerusalén? ¿Qué relación hay entre la Academia y la Iglesia? ¿Qué tienen que ver los herejes y los cristianos? Nuestra escuela es la del pórtico de Salomón, que enseñó que había que

buscar al Señor con simplicidad de corazón.»

Con el tiempo y la Reforma parte del mundo cristiano quedó definitivamente limitado a la tradición filosófica de Aristóteles, abandonado la de Platón.

Mientras Platón insiste en que no hay más razón de ser que aquella que se pueda extraer de la existencia, por tanto causada por la mente, Aristóteles propone que la existencia carece de sentido si no se afirma sólidamente en la «consistencia», es decir, en la «substancia». Mientras Platón prepara el camino de la escolástica, una vez reconvertida la mente en espíritu, o espiritualismo más propiamente dicho, Aristóteles sienta las bases de la ciencia moderna, que una vez superado el espiritualismo que domina la cultura occidental hasta el Renacimiento, será el «live motiv» fundamental de nuestra cultura hasta nuestros días.

Pero no se trata de una filosofía radicalmente distinta de la de su maestro, sino tan solo un cambio de perspectiva y por tanto un cambio de conceptos.

Aristóteles intenta ver el mundo con la mente de las cosas y no la suya propia, es decir, se pone en el lugar de las cosas y las piensa como si las cosas pensarán por sí mismas, o como el mismo lo expresa, «per se». Por decirlo de alguna manera, les presta su propia mente para que se expresen ellas mismas como son realmente. Esta es la actitud de todo científico que se esfuerza por conocer las cosas desde el punto de vista de las cosas mismas y no del suyo. Pero ¿es posible este desdoblamiento de la mente? Para Platón obviamente no, para su alumno sí.

La solución al dilema está en el nexo que se establece

entre entendimiento y conocimiento a través del «objeto», el médium entre lo que existe y lo que consiste. Mientras la mente causa ideas, la naturaleza produce cosas, pero las cosas y las ideas tienen un punto común de encuentro en el objeto. Para Aristóteles toda idea que no tiene relación con un objeto no puede convertirse en conocimiento, que es la forma en que se vuelve «objetiva» una idea. Platón se conforma con el sujeto, es decir, que la idea misma sin relación con un objeto ya le parece «verdadera».

Para Aristóteles la metafísica de Platón no lleva a ningún sitio fuera de la mera existencia de las cosas en la mente, pero para comprobar que esa existencia «consiste en algo» debe de haber un objeto común a la idea de sí mismo y la cosa en sí misma, de otro modo simplemente «no es una idea verdadera».

No es más que un punto de vista más «realista», pero no necesariamente más «verdadero», porque las ideas por sí mismas permiten el entendimiento de las cosas, pese a que como conocimiento sea subjetivo.

Mientras Platón permite que surjan ideas nuevas provenientes de la intuición que ayudan al entendimiento de las cosas que no pueden observarse, como son las bases de la moderna física teórica, Aristóteles pone un severo freno a ese idealismo «subjetivo» para obligarle a poner los pies en suelo y no ir más allá de lo que pueda ser «objetivo». Es decir, mientras que nos «administra Aristóteles, avanzamos gracias a Platón».

Sin embargo Aristóteles no podía abandonar totalmente la metafísica y dio con la respuesta a través de lo que podríamos llamar «metafísica de la física misma», como es

su tesis del «Acto y la potencia». Aristóteles podía haber llamado a esta metafísica del «Efecto y por defecto», con lo que no se habría apartado de la existencia de las cosas, pero en tanto que consideraba la perspectivas de las cosas sustanciales, encontró la manera de sustituir voces propias de la existencia por otras propias de la sustancia, como son «Acto y potencia».

En realidad creo que debemos considerar a la metafísica de Aristóteles como la «metafísica de la física», no sólo porque esta voz misma surge por la necesidad de clasificar los escritos del filósofos situados «después de la física», según Andrónico de Rodas, recopilador de sus escritos, sino porque como la propia voz sugiere, la metafísica siempre se refiere a la «naturaleza de las cosas» y no al «ser de las cosas». Por qué entendemos como metafísica el estudio del ser, que es más propio de la ontología, son misterios de la etimología, la mayor enemiga de la filosofía.

Las analogías entre Platón y Aristóteles son obvias si desplazamos nuestros puntos de vista de la existencia a la consistencia.

Lo que para Aristóteles es el «acto» para Platón es el «efecto»; lo que para el primero es «en potencia» para el segundo de «por defecto». Es decir, mientras Platón utiliza voces propias de la filosofía fundamentada en el discurrir sobre las ideas y la existencia, Aristóteles utiliza otras voces que ya son propias de la física, fundamentadas en la «sustancia» de las cosas, hasta el extremo que se han convertido en expresiones estrictamente científicas, como es el caso de «potencia», que en física se define como la la cantidad de trabajo efectuado por unidad de tiempo. Es

decir, la potencia necesita del tiempo, y el tiempo tan solo muestra un momento «actual o presente», el resto de la duración de las cosas es su «potencialidad». Por tanto, si bien no tengo inconveniente en calificar a Aristóteles de filósofo, en rigor le corresponde el calificativo de «científico», pues abandona ostensiblemente el mundo propio de la filosofía, como es el del ser de las cosas y su existencia.

El ser y no ser de las cosas

Se ha dicho con razón que la llamada «metafísica del acto y la potencia» pertenece en realidad a la física de Aristóteles. Esto nos llevaría a preguntarnos qué es verdaderamente la filosofía y, sobre todo, cuál es su «sustancia de trabajo». Mi respuesta es contundente: para mí la sustancia de la filosofía son las ideas y lo que de ellas se infiera, y su única «metafísica», pese a que no sea un concepto muy acertado, es aquella que se ocupa exclusivamente del ser en sí mismo y sus posibles causas. El propio Aristóteles hace esta distinción llamando «físicos» a los presocráticos por su interés por las causas naturales sin

tener en consideración las posibles respuestas contenidas en las mismas ideas de las cosas en las que pensaban.

Este trascendental paso dentro de la filosofía llegará primero con el «noûs», y finalmente alcanzará su síntesis en Platón. Por esta razón no me importa decir que con Platón empieza el declinar de la filosofía, porque deja de ser una «filosofía activa» para convertirse en una «filosofía pasiva», o la acción de «repensar todo lo pensado por él mismo», pero sería más apropiado definirlo como una actividad reflexiva y analítica sobre las cosas mismas, que bien podríamos calificar de «intelectualismo».

La filosofía hasta Platón no es intelectual, pese a estar fundamentada en lo que llamamos intelecto, frecuentemente confundido con «inteligencia» sin más. En este desconcertante mundo ha habido más intelectuales burros que burros mismos. Por ejemplo el nazi Joseph Goebbels puede ser calificado de «intelectual burro» (y utilizo el calificativo de burro en su sentido peyorativo y no natural) de una supina ignorancia, razón por la que detestaba a los «intelectuales inteligentes», entre los que destacaban los de origen judío, a los que debió de admirar secretamente. Su quema de libros pretendía lo mismo que aquel emperador chino que mandó quemar toda reseña de las anteriores dinastías, o del cardenal Cisneros, con su inútil intención de destruir el legado cultural del pueblo musulmán de Al-Ándalus. Goebbels intentó eliminar toda obra de intelectuales que estuviera a un nivel superior al suyo, lo que hubiera sido la causa de la destrucción de todos los libros del Tercer Reich, incluidos los cuentos de los hermanos Grimm. Hitler hizo también sus pinitos

como intelectual con su sórdido manifiesto «Mein Kampf» y hasta Franco quiso probar fortuna con su «Raza». De manera que los intelectuales pueden ser listos o tontos, pero rara vez son al mismo tiempo «filósofos», porque una condición anula a la otra casi inevitablemente. La intelectualidad sin más es la causa de la anulación de la intuición, fundamento de la propia inteligencia.

El intelectual no crea sino que analiza, sintetiza, ordena, renueva el lenguaje del original, profundiza en los contenidos semánticos de las palabras, indaga en los libros de historia para extraer claves ocultas, fechas, nombres y apellidos fundamentales para «limitar y analizar» el contenido de las ideas y de la propia historia, que sí es activa, ¡pero no crea ni genera nada nuevo por sí mismo! En otras palabras, se convierte en un erudito, o en una enciclopedia incapaz de ir más allá de lo reseñado en su prodigiosa memoria.

En mi opinión Aristóteles es la transición entre el filósofo y el intelectual, y digo transición porque lo original y creativo de su filosofía ya no es realmente filosofía sino «física». El filósofo creativo, para serlo realmente, debe aportar «algo nuevo que esté contenido en las ideas», y encontrar algo original en las ideas después de Platón.

Después de más de veinte años de enseñar idealismo Aristóteles abandona la Academia, pero también los fundamentos de la filosofía, para introducirse en los de la física y durante años hemos calificado su física de filosofía. Lo paradójico del caso es que su metafísica es totalmente coincidente con la de su maestro, pero planteada desde una nueva perspectiva: la de la sustancia. No en vano su lógica

es «silógica», de manera que de las propuestas de Platón y las suyas debe inferirse una respuesta similar. Veamos someramente su metafísica del «acto y la potencia».

Pongamos que queremos conocer una «cosa» y tomamos como ejemplo una paradigmática y al alcance de cualquier observador como es un árbol. El árbol tiene «sustancia, forma e imagen».

El árbol tiene una «presencia» fácilmente percible por los sentidos: su materia «consiste» en la constatación de su impenetrabilidad al tomar «contacto con ella»; su forma es «penetrable» y sirve para «identificarlo» por el «parecido» con otras formas similares que guardamos en la memoria (no hay dos árboles iguales ni el mismo árbol es igual contemplado entre dos momentos de su duración, lo que acertadamente llevó a Heráclito a deducir que no podemos bañarnos en el mismo río dos veces pretendiendo hacerlo en las mismas aguas), y la imagen es el «conjunto de su forma y entorno» como si se tratara de una fotografía, es decir, lo que nos muestra la forma de la cosa «fundida» en su entorno, donde está también la sugestión de su valor psicológico y emocional.

La observación del árbol nos transmite, sin apenas esforzarnos, una imagen «superficial» de su presencia, porque lo vemos de forma «automática». La mente debe ser como una grabadora digital con una inmensa memoria, conectada a un ordenador que distingue, contrasta y ordena de forma automática e «integral» (de acuerdo a su materia, forma e imagen) las sensaciones que percibe. Las imágenes quedan guardadas, unas en la «conciencia», memoria activa, y otras en la «subconsciencia» o «memoria

pasiva», la más extensa y prodigiosa porque debe contener información «nata», o transmitida por nacimiento, es decir, la intuición.

Hasta este momento no vemos que quien observa realice «trabajo» alguno, es como si nos sentáramos frente al televisor después de una larga jornada de trabajo y, tras «zipear» un buen rato, decidiéramos quedarnos con un canal que ofrece una programa sobre la naturaleza, que puede ser contemplado sin apenas «pensar en lo que vemos ni en lo que escuchamos», es más, puede que le quitemos la voz y nos conformemos con las imágenes. Otros preferirán apagar el televisor y realizar algún ejercicio de yoga, el efecto final es el mismo: ¡estar vivos sin pensar en nada!

Para pensar en las cosas que percibimos debemos realizar algún «trabajo» y todo trabajo requiere un consumo de «energía», por tanto, el saber «sí» ocupa lugar, pero no nos lo parece porque la mayor parte lo almacenamos en la memoria pasiva o subconsciente. El saber por tanto debe «consumir energía». Lo que sucede es que si pretendemos «re-conocer» aquello que contemplamos y que no conocemos sino su parecido con una imagen o sensación que guardamos en nuestra memoria debemos contar con una «fuerza» que haga posible que «emerja de la mera observación una idea de lo observado». Esa es la fuerza «voluntad». Por tanto, la voluntad debe ser la sinergia que se produce cuando «ideamos» las cosas que contemplamos. Esta sinergia requiere un esfuerzo, y el esfuerzo debe ser valorado adecuadamente, pues el resultado de la ideación debe compensar el gasto de energía utilizado en la voluntad necesaria para ello. La clave para realizar este «trabajo» es el

interés motivado por una «impresión».

En otras palabras, la actividad de la mente tiene al menos dos facetas y estados: la percepción «automática o fenomenológica» y el pensamiento «consciente o voluntarioso», que debe ser razonable y simplemente lógico. Esto ni lo ha inventado Husserl ni los anteriores supuestos filósofos que mencionan ya la idea misma de «fenomenología», sino que ya está en Parménides en su «vía de la verdad y vía de la opinión», pero es sistematizado por Platón con sus categorías de la «epísteme» y la «dóxa».

De manera que para «idear» lo primero que hay que hacer es un considerable esfuerzo de voluntad o de otro modo las ideas simplemente no surgen de las cosas observadas o sentidas. Actitud «economicista» que instintivamente practicamos la gran mayoría de los seres humanos, y todos los seres vivos sin excepción, lo que ayuda a mantener el equilibrio natural y la armonía de la mente.

Por tanto ese nivel mínimo de actividad mental es el que logra la armonía y el equilibrio entre las cosas y sus necesidades: éstas no saben más que aquello que necesitan saber para asegurar su supervivencia. Así, la «voluntad» es una sustancia que se da con mayor intensidad en ambientes altamente «competitivos» donde es preciso «entender más cosas para contrarrestar más retos y sus riesgos». Por último, la voluntad es la fuerza que mueve la «filosofía» misma, puesto que filosofar es fundamentalmente «idear».

Platón vería el árbol y se haría una idea «en efecto» de él, idea común en cualquiera que contemplara el árbol sin necesidad de ser filósofo. Pero esa idea en efecto le dice a

Platón que el árbol es «efectivamente» o «afirmativamente», es decir, que no sólo «es» sino que «está representado en su idea». Desde Parménides ya se sabía que las cosas «son» en la medida de que el ser no puede no-ser y estas tienen necesariamente que ser. Pero Parménides dejó las cosas en su mero ser «sin final y sin inicio: límites ni destrucción» y la labor de Platón consistirá en «poner límites a lo ilimitado del ser en sí mismo al idearlas». Por tanto, gracias a un considerable esfuerzo de voluntad, «idea» el ser de las cosas y les pone límites.

Estas cosas limitadas ya «están y existen», porque son «en efecto». La idea no puede surgir sin un esfuerzo de voluntad y es la voluntad la que «provoca» la existencia del árbol, pero no como algo que consiste, material y característico, sino que existe, o como la «idea de un árbol», y que a Platón por el momento le basta para confirmar su «ser y su existencia verdadera», puesto que su primera preocupación es saber si las cosas existen o no existen, pese a que tenía la sospecha de la «probabilidad de su existencia», ya que el ser del árbol ya era «consistente», o consistía en algo.

Con esta breve explicación hemos sugerido que la «anécdota» del «cogito» cartesiano no es más que una anécdota, cuyo fin es marcar un punto de inflexión en la historia de la filosofía, la «repensada», al margen del valor mismo que pueda contener la anécdota, pues Platón ya establece la causa de la existencia de las cosas como consecuencia del pensamiento «ideológico». Por si fuera poco, el párrafo anterior resume otra gran tesis, como es la de Arthur Schopenhauer, contenida en su famoso ensayo filosófico: «El mundo como voluntad y representación»,

pues ya hemos dicho que la voluntad es la fuerza que provoca que las cosas que son, existan mostradas a la mente a través de sus representaciones: las ideas de las cosas.

Como esto es irrefutable, Aristóteles no lo refuta. También él ve el árbol y se hace una somera idea de él, pero su reafirmación no es «exclusivamente mental», que es inevitable, sino que desea confirmarla con su sensación sustancial, es decir, para estar debe ser «actual» y sustancial, y si es sustancial debe tener una presencia objetiva y temporal, aquella que se corresponde con el momento en que es percibido por los sentidos, es decir, debe ser «ahora y en la actualidad». Pero su actualidad está «implícita» en la efectividad del árbol como representación a través de su idea, por tanto no es sino una mera cuestión «semántica». Aristóteles prefiere llamar «actualidad de la sustancia» a la «efectividad de su idea». La razón es porque prefiere tomar las cosas desde otro punto de vista de la realidad posible, como la realidad «presente», la suya, a la «ausente» de Platón. Pero la paradoja es que la realidad ausente contiene la presente y viceversa.

Por tanto no es más que concebir el árbol desde una nueva perspectiva, perspectiva que ofrece la dualidad inevitable, tanto de la cosa observada como de quien la observa. Aristóteles por tanto se desplaza de plano de la realidad pero no de nivel, porque el nivel alcanzado por Platón es aparentemente insuperable.

Hasta aquí hay plena coincidencia y las diferencias pueden decirse que son las propias de sus respectivos «caracteres personales». Ambos tienen una primera impresión de las cosas gracias a su percepción por los sentidos corporales,

pero Platón confirma su existencia con la mera ideación y Aristóteles pretende extender esta confirmación a la unión entre la «idealización» y la «materialización» de la cosa percibida.

Con ello lo que hace es abrir un nuevo camino al conocimiento humano que consiste en «idear las cosas pero sin perder de vista su sustancia», las bases de la ciencia empírica, en tanto que a Platón le basta con idear las cosas sin preocuparse en absoluto de cuál es su sustancia, que son las bases mismas de la filosofía, en tanto se confirme que es una cosa existente; que tiene su idea en efecto, y a partir de esa idea inicial puede conocer la cosa enteramente y entenderla. Una vez apprehendida la idea, le mostrará todo cuanto está relacionado con ella. En otras palabras, Platón también deduce que las ideas «en efecto» lo son también «por defecto». Cambiando la semántica, Aristóteles relaciona este hecho como que las cosas en el «acto» lo son también en «potencia». De manera que tanto Platón como Aristóteles centran toda su atención en la «defectuosidad» de las ideas y en la «potencialidad» de las cosas respectivamente.

Hasta ahora vemos que entre ambos filósofos no hay más que diferencias puramente semánticas. La única diferencia sustancial es que en el primer caso trabajamos con una «representación mental» y en el otro con una «representación mental y material», como si se tratara de una copia o de una escultura. Es decir, mientras Aristóteles trata con los «objetos» Platón lo hace con los «sujetos», que emanan los objetos, si bien estos emanan, a su vez, de los sujetos. Seguimos estando en el mismo plano de la

realidad.

Ahora nos planteamos la cuestión del «movimiento». Zenón, que no he citado porque en lo esencial su pensamiento coincide con el de su maestro Parménides, trata de demostrarnos que según la metafísica de Parménides el movimiento es «imposible» y llevaba razón: el movimiento dentro de la existencia, o lo que es lo mismo, teniendo en consideración sólo las ideas de las cosas es imposible.

Para Zenón las cosas «que existen» no se mueven, porque la existencia es en efecto en su totalidad, pues no está dentro del tiempo, ya que no tiene «actualidad al no consistir», mientras que las cosas que consisten tienen un principio y un final, o potencialidad, que sólo se muestra en un instante del presente dentro de su duración, por tanto se mueven. Pongamos este simple ejemplo: Si no considero mi propia duración no puedo terminar este libro pese a tener ya una «idea efectiva» del mismo, porque sin duración el presente no tiene potencialidad y «no se mueve», y la redacción, sin «tiempo para hacerla», se interrumpiría en la última letra escrita, como por ejemplooooooooo... (etcétera), sin poder pasar de ahí, como si se tratara de uno de los viejos discos de vinilo cuando se rayaban. Pero «porque consisto, tengo una duración», lo que me permite contar con un «tiempo por venir» o futuro donde estará el resto de este libro a partir de este preciso momento «presente», es decir, como sustancia me muevo.

Las ideas sin embargo no se mueven con el tiempo sino con cada nueva «toma de conciencia» de lo que se mueve.

Pero una vez hecho del «reconocimiento» la idea permanece inmutable hasta un nuevo «reconocimiento». Por esta razón la flecha no puede alcanzar la tortuga en la paradoja expuesta por Zenón, pues cada vez que me haga una idea de donde está la tortuga esta ya está fuera del instante de la concepción de dicha idea. En otras palabras, para Platón el movimiento es una cuestión de «saltos», para Aristóteles es tiempo real y secuencial, acorde con el movimiento constante de la naturaleza de las cosas.

El movimiento para Platón se establece desde lo que es «por defecto» hacia lo que es «en efecto», en tanto que en Aristóteles sólo cambia la semántica, pues es de lo que es «en potencia» hacia lo que es «en el acto». ¿Dónde está la diferencia? No sólo en la perspectiva y en las características del movimiento de ambos puntos de vista, pues en Aristóteles se da el movimiento «físico» o «real» y en Platón el «mental» o «ideal», sino que el movimiento en Aristóteles no depende de la ideas sin de la potencialidad de las cosas mismas.

La «idea» en efecto no es sino la causa de la «impresión» de la cosa en un momento de su actualidad. Cada vez que es contemplada de nuevo será una «idea temporalmente distinta» pero parte de la efectividad de la «misma idea». Por ejemplo, podemos contemplar diversas fotografías nuestras correspondientes a diversas edades, y veremos como la idea de las fotos sugiere un movimiento a «saltos», uno por cada fotografía o «toma de conciencia», pero nosotros hemos transcurrido ordenada y secuencialmente, de acuerdo a la potencialidad contenida en nuestra duración.

El dilema al que se enfrentan ambos filósofos no es el

que demuestra el movimiento de la «efectividad o potencialidad» de las cosas, que es bastante simple de enunciar desde ambos planos de la realidad, sino la dificultad de explicar la «continuidad del movimiento» cuando las cosas que existen llegan a su fin. Ni Platón ni Aristóteles ni los filósofos posteriores que «repensaron» una y otra vez sus respectivas filosofías, llegarán a encontrar la solución, es decir, el famoso «arjé» enunciado ya por los presocráticos. Este es el Talón de Aquiles de la filosofía y la causa de su agotamiento, tras la muerte de Platón, quién tal vez se llevó el misterio a la tumba (o dio con la respuesta ya en la tumba, de acuerdo a su teoría de la transmigración).

La filosofía nació como una curiosidad del ser humano totalmente inútil, curiosidad que la propia filosofía no ha podido satisfacer plenamente. Tiene que haber una forma que permita, tanto a las ideas como a la naturaleza, donde se originan las propias ideas, «autogenerarse» sin que nadie las piense ni las produzca, lo que obviamente es un contrasentido. De manera que volvemos al «ente inmóvil» de Parménides, sin final y sin inicio y que «es, pero no está ni existe», y no vemos la manera que de lo que no-esta, pero que es, pueda estar si no se piensa e idea. Es decir, «la idea de una idea absoluta es inconcebible e inexistente».

Esto nos obliga a «aferrarnos» a una de las dimensiones concebibles de la realidad: la presente o la ausente, si se destruye una de ellas sobreviene el caos de ambas, sin que, sin embargo, sepamos cómo pueden volver a «recrearse». Hasta aquí llega la filosofía, cuya idea de sí misma tiene sus límites en lo limitado de sus propios razonamientos.

Es caer en la tentación citar en un nuevo capítulo a

Plotino, pero puesto que mi intención era tratar de exponer mi opinión sobre el principio y el fin de la filosofía Occidental como idea, acabo de establecer su principio en Tales de Mileto y su final en Aristóteles de Stavro. No obstante, podemos utilizarlo como excusa para escribir el epílogo a lo que «fue» de la filosofía. Si recurro a Plotino es porque es el primer intelectual-filósofo que intenta resolver el dilema introduciendo a un Dios «creador» a pesar de que no le haga responsable de la voluntad de crear, es decir, la filosofía continua siendo ya teología, donde la tomará la patrística y posteriormente la escolástica. Cuando renace con Descartes, lo único que sucede es que la volveremos a repensar en una lengua distinta, el latín, para después volver a repensarla en otras lenguas más «vulgares», cada vez más inservibles para la filosofía, hasta abandonarla, ya convertida en despojos inservibles, en la nada inconsciente y afilosófica de la «post-modernidad».

Plotino

En filosofía todo está implícito entre Platón y Aristóteles, pero no está suficientemente explicado, argumentado o aclarado. La razón se debe a la falta de un sistema en Platón y a la pérdida de escritos fundamentales de Aristóteles, pues lo que tenemos de él no son más que sus «apuntes de clase», y es muy probable que en sus tratados perdidos el mismo Aristóteles fuera más explícito y accesible. Tras su muerte se inicia la decadencia del mundo heleno, que supone la canonización de una cultura fruto de sucesivas síntesis dentro de una «idea»: la idea de la Magna Grecia. De manera que esta idea se «mueve en la conciencia de sus filósofos» desde un punto a otro, donde se produce su «mutación» en la idea del mundo «greco-romano», a pesar de que antes de la mutación la «realidad de Grecia ya no está en la idea de Grecia». Lo expongo de esta forma para justificar varios de los conceptos que no están explícitos en ambas filosofías, pero que son evidentes e implícitos en sus argumentos, como el concepto del «tiempo», fundamental para justificar el movimiento.

Las ideas «no se mueven» lo que se mueve es la «voluntad del ideador», que se refleja en el momento en que concibe la idea única en inmóvil. Por tanto si las ideas son «estancias» pueden ser recorridas, y si son recorridas necesitan de la existencia del tiempo. La idea siempre está sujeta a la existencia de la cosa ideada, pero a diferencia del

objeto de la idea, cuya observación requiere su constante presencia actual, la idea queda tal y como fue concebida en el momento de la última observación de la cosa presente. Para justificar el movimiento basta con contemplar de nuevo la cosa ideada y comprobar que se trata de una idea «ligeramente diferente a la anterior», lo que denuncia el «paso del tiempo sobre el objeto ideado». De ello se deduce que la idea carece de tiempo, o está fuera del tiempo, pero el objeto de donde procede la idea es una cantidad «delimitada» de tiempo, que constituye su duración. Esta duración se alcanza tras «sucesivas síntesis» o substituciones de unas ideas «temporales y circunstanciales» por otras, hasta que la cosa es completamente ideada y se hace «inobservable», por lo que no se pueden extraer más ideas parciales de ella. De esta manera, Platón, no sólo justifica la idea misma del tiempo, sino la «dialéctica».

Sin embargo, ni siquiera Platón es el padre de la dialéctica, sino que acertadamente Aristóteles considera que fue Zenón el primero en utilizar argumentos dialécticos para explicar el movimiento de lo inmóvil. En su paradójico ejemplo de la flecha y la tortuga, ampliamente citado, Zenón va considerando sucesivas síntesis cada vez que la flecha cree alcanzar a la tortuga, la idea, mientras ésta ya ha recorrido un nuevo espacio infinitamente «divisible», por lo que las sucesivas síntesis son también infinitas y «no es posible» que se produzca la supuesta síntesis final y la flecha alcance a la tortuga. Si lo hace es porque la tortuga se «agota» y deja de moverse, es decir, porque colapsa el movimiento y con él las ideas. Es decir, la flecha se «mueve» o más propiamente dicho, «transita» por

diferentes «ideas», pues cada vez que alcanza el punto donde se hallaba la tortuga en el momento de intentar darle alcance (concebir la idea), el siguiente recorrido ya es «otra idea», lo que es un punto de vista nuevo que debemos considerar como epílogo de la propia filosofía. Lo que Zenón nos muestra es el «mundo real de las ideas», con su infinitud y su eterno dilema entre un absolutismo inconcebible y un relativismo también inconcebible.

En cuanto a conceptos como la «nada», es fácil deducir que la ideas en efecto, si son sólo una representación actualizada de las cosas misma, la parte no «actual o ausente» será momentáneamente la «nada» de la misma idea, para llegar a ser «algo» en cada uno de los «instantes» actuales de su duración. No sólo está explícita, sino que además sugiere la existencia de una nada que «es» y otra que «no-es». Esta doble nada (la nada no puede escapar a la teoría de los contrarios de Heráclito ni a la dialéctica) ya está en la metafísica de Parménides, pues el ser que no está, está, pero en la «nada», que es una forma de «ser nada», en tanto que el ser que es en sí mismo, está en la nada en sí mismo. Pero lo paradójico es que como ente, la nada debe ser «todo lo que es nada», aún sin existir.

¡Por qué Parménides necesita apenas unos cuantos hexámetros para explicar su nada cuando Sartre para lo mismo necesita cerca de mil páginas de argumentos cuya lectura es sólo para iniciados? ¡Buena pregunta! La única respuesta posible es que Sartre es un «intelectual inteligente» que trata de repensar lo que pensó un «filósofo», de manera que la filosofía posterior a Aristóteles son puros ejercicios racionalistas, producidos por

intelectuales inteligentes pero preocupados por la «estética de su lenguaje filosófico» tanto o más que por sus argumentos. Es decir, parece como si desde Descartes «argumentar» fuera sinónimo de «complicar y acomplejar» lo que debe ser expuesto con claridad y sencillez.

Si había dicho que la filosofía es una curiosidad inútil, la curiosidad e inutilidad misma de la filosofía se convierte en su razón de ser a partir de que es repensada, pero cada vez requiere de más «fuerza de voluntad» para enunciar ideas como originales, cuando ya han sido enunciadas con la menor fuerza de voluntad posible, es decir, con la necesaria para su argumentación. De hecho casi podríamos decir, como comentario anecdótico y sin ánimo de ofender, que la filosofía en la actualidad es la herramienta que utilizan los académicos, que por simple relación dialéctica son la «contrariedad de los alumnos», para martirizar sus mentes, pues es evidente que son muy pocos los que pasan de una somera comprensión de lo que es la filosofía y lo que trata de enseñarles, y se limitan a retener en la memoria algunos conceptos y argumentaciones aisladas y fuera de contexto con lo que aprobar los exámenes. Si los aprueban es porque los académicos responsables se conforman con el sacrificio y el desgarramiento mental ejercido sobre los dolientes estudiantes, que los redime, al margen de que entiendan lo que han aprendido. Es lo que en la teología cristiana primitiva se entendía como «bautismo de sangre» (el de los mártires no bautizados), que era más válido y redentor que el simple bautismo de agua.

De manera que en la filosofía de Platón, complementada por Aristóteles, ya están implícitas las ideas de «dialéctica»

de Hegel, «voluntad» de Schopenhauer, «duración» de Bergson, «tiempo» de Heidegger, «nada» de Sartre o «fenomenología» de Husserl, entre otras. Todos estos intelectuales producen una «filosofía inteligente pero inútil», destinada a completar los programas de las cátedras de las facultades de filosofía, pero que no llega a la calle ni pueden ser explicadas en hexámetros en plazas y mercados. Es la faceta residual de una filosofía creativa que justificó el ser mismo de la Grecia que la produjo y que, fuera de la idea de Grecia, deja de ser filosofía (la flecha nunca puede alcanzar a la tortuga, si la flecha nos sale de la idea de «Grecia»).

Plotino es el primer filósofo occidental que no es de origen heleno, y por tanto es también el primero cuya filosofía carece del entorno adecuado y ya no «germina», porque la filosofía ya se ha «desnaturalizado». Desde luego que Plotino no pretende ser «original», pues a partir de la muerte de los dos grandes filósofos griegos, no hay más que «neo-platónicos o neo-aristotélicos», lo que equívocamente se traduce por «idealistas o materialistas». Platón nunca perdió de vista la materia, pero la desestimó como «herramienta para el entendimiento de las cosas», en tanto que su alumno jamás despreció las ideas, pero la «revistió de sustancia» para hacerlas más comprensibles y reconocibles.

Pues bien, Plotino «pone el dedo en la llaga» de la filosofía «inacabada» por «inacabable» y busca «algo» que se auto cause a sí mismo. Ha viajado por la India y se trae un buen bagaje de una filosofía oriental que parte de premisas completamente distintas de la filosofía occidental (no sé si

debemos llamarla filosofía o teología o, incluso, parapsicología), porque es más «imaginativa» y «holística». No entiende el mundo como «representación y voluntad» de las ideas, sino como «emanación» de un «Espíritu divino» cuyo conocimiento se alcanza con la ausencia total de voluntad a través de una «comunicación directa con el cosmos», de «mente cósmica a mente cósmica», pero también de «energía universal a energía universal» y de «espíritu divino a espíritu divino», en un «éxtasis» indescifrable e «insustanciable», que viene a confirmar lo que Parménides deduce de que el ente «es, pero no está». La certeza de su ser irremediable y necesario no puede alcanzarse con ningún sentido «que pertenezca al mundo de lo que está y existe», sino con los sentidos que no están ni se aparecen, es decir, los «sentidos extrasensoriales», como son el «instinto, la intuición y la fe», tal «reales» como la vista, el oído, el gusto, el olfato o el tacto.

Platón no niega la «existencia» de estos sentidos que son incapaces de mostrar su sustancia pero que son, pero argumenta la necesidad de su existencia sin abandonar la vía de la razón y desestima las certezas que proporcionan los sentidos corporales, o abandonarse a las certezas «nebulosas e imprecisas» de los sentidos extra sensoriales. Para Platón filosofar es sobre todo razonar e idear. Por tanto es la postura «lógica del racionalismo y del idealismo». Racionalismo e idealismo que será retomado ardorosamente tras el Renacimiento por el pensamiento «absolutista» del Estado, pero también por el «soñador y emprendedor» de la burguesía urbana europea, a partir, como ya es harto sabido, de Descartes. Platón argumenta la

existencia de la intuición o del aspecto trascendental de la mente humana, pero no lo hace en su filosofía, sino en su teología, aceptando la posible «transmigración» de las ideas o del alma de las cosas, y aquí está la clave del epílogo mismo de la filosofía y el eslabón perdido entre Occidente y Oriente.

Si digo que la primera clave para dar con ese eslabón perdido nos la proporcionará un filósofo español se me puede acusar de chauvinismo, pero es así. Sería Ortega y Gasset quien descubrirá una contradicción fundamental en el pensamiento platónico, y por ende kantiano y hegeliano, pero mucho me temo que Gasset no llegó a ser plenamente consciente de ello. Ortega fue un filósofo envuelto en la maraña de su inteligente intelectualidad, de la que no podrá librarse completamente. Como Platón fue lo que popularmente se llama «culo de mal asiento» para la filosofía. Si su maestro desarrolló su pensamiento a través de sus «Diálogos», Gasset lo haría con sus «Meditaciones», pero ni uno ni otro se sientan y deciden ponerse a trabajar en un «corpus» filosófico sistemático y bien estructurado. Gasset también quiso intervenir en política para hacer posible la una «República ideal» y, como su lejano maestro, tuvo ante sí la «tiranía» de otro «Dionisio» que terminó por «esclavizarlo» siendo «vendido» en subasta pública y rescatado por sus amigos y antiguos alumnos, para terminar sus días enseñando filosofía. Son dos vidas perfectamente paralelas, pero Platón no visitaría la «Germania» como lo hizo nuestro filósofo. Desde el mismo momento en que Gasset lee a Kant comprende que a la filosofía de su tiempo le «falta algo» y ese algo es ¡la circunstancia! Esta será la

última aportación creativa de una filosofía que ya no es creativa sino intelectual.

¿Están las circunstancias implícitas en la filosofía de Platón? Sin duda, pero era uno de sus secretos mejor guardados. Antes de nada quisiera exponer una idea para enmarcar adecuadamente la circunstancia de Gasset. Todo filósofo que se precie de serlo debe comenzar por «delimitar lo ilimitado con su propia idea», es decir, debe «marcar su territorio». En este territorio no puede entrar nada sin ser «rechazado o asimilado», de manera que todo cuanto entre «circunstancialmente» servirá para ir «desarrollando la propia idea delimitada». Si traigo a colación la circunstancia de Gasset es porque me propongo «devorarla» para que sirva a mis propósitos y «engorde mi propia idea». Es por tanto «la caza» lo que da sentido al territorio, de manera que es la circunstancia lo que da sentido a la idea.

Ya tenemos razonada la «utilidad de las circunstancias», ahora sólo debemos identificar la sustancia tanto de la caza como del cazador. ¿Por qué se mueven las ideas de Platón? Por que Platón piensa en ellas «periódicamente» por tanto la idea no se mueve, quien se mueve es Platón. La idea está estática e incompresible y Platón está pendiente de que aparezca algo en el «ambiente» que le haga dudar de la «veracidad de lo que lleva concebido de la idea». Esa «duda razonable» le obliga a concebir de nuevo la idea para recomponerla, «alimentándola» y realizando una nueva síntesis. Ahora la flecha de Zenón llega a un punto donde cree que está la tortuga, pero ésta ya a recorrido cierto espacio y sigue sin alcanzarla, por lo que necesita de una nueva idea. También podemos decir que sobre esta

argumentación se fundamenta el principio que «alienta» el método cartesiano.

Puesto que estamos fijando nuestra atención en la idea misma del árbol expuesto como ejemplo, nos damos cuenta de que quien la mueve es la «mente de Platón» es sus sucesivas «tomas de conciencia» del árbol en sus diferentes momentos de su duración, puesto que la idea carece por sí misma de movilidad. De manera que «la circunstancia» de la idea del árbol es ¡la naturaleza de Platón!, o quien se «alimenta de las circunstancias» para que haga posible que sus ideas crezcan y se desarrollen en el tiempo y en el espacio.

No creo que Gasset lo razone en estos mismos términos, pero la circunstancia, que no resuelve lo esencial, al menos supera los planos o perspectivas tanto de Platón como Aristóteles, para situar la observación del dilema desde en nuevo plano. Tenemos una idea que es pensada sucesivamente y «engordada» con sucesivas síntesis, pero para que surja la duda debe surgir algo nuevo fuera de la idea, lo que introduce un tercer plano para la concepción misma de la idea, a saber: el principio, el fin y la circunstancia.

Pero la circunstancia, en tanto que viene de fuera de la idea debe ser también parte de otra idea, por tanto debe tener también su propio principio y fin más su circunstancia, y así sucesivamente. Esta «trilogía» será la base de la nueva concepción de la realidad del mundo post heleno, el latino, y el padre de su argumentación será el neoplatónico Plotino.

Pero esta trilogía no sólo nos abre un nuevo plano o

perspectiva (frase también de Gasset) de la realidad, el de la circunstancia, sino que la circunstancia es parte de otro «nivel» o dimensión de la realidad. La realidad era hasta Platón la «idea que es pensada», desde Plotino la realidad es la «idea que es pensada por una idea que es a su vez pensada por otro idea superior», también pesada... y así sucesivamente. En efecto, si Platón es también una idea que debe ser «pensada» y para que la idea de Platón se «mueva», como es evidente que lo hace, pues es la «circunstancia que hace mover la idea del árbol», debe de estar sometida, a su vez, a una determinada «circunstancia».

De esta manera se van desdoblado los «niveles» hasta un nuevo «infinito» que ya no es del principio hasta el final, sino «de un nivel de conciencia absoluta a otro nivel de conciencia absoluta», pero superior. A este movimiento se le puede calificar con el prefijo «trans»: «transmigración», «transmutación», «transdimensión», etc. No es un movimiento lineal sino «espacial» y «dimensional», porque se inicia al final de lo absoluto y comienza al principio también de lo absoluto, no es por tanto, la «nada» sino el «no-ser» que Parménides niega vehementemente. Por tanto el ser algo-debe poder no-ser-algo, de otro modo tenemos que renunciar a toda evidencia sensorial y considerarnos fantasmas inexistentes en un mundo habitado por seres ilusos e inconscientes. Y éste no es nuestro caso pues es evidente que tenemos «apariencia» y «consistencia».

Dios: ¿creador o destructor del mundo?

Cuando muera, algo que no sólo tengo asumido sino previsto que pueda suceder, y si algunos de mis escritos merecen ser salvados del olvido, no quisiera que se dijera que yo tenía tal o cual filosofía, porque la filosofía no se «tiene» ni se «aprende» sino que se razona. Si, no obstante, alguien insiste en que yo debía tener alguna filosofía en concreto, sea neoplatónica o neoaristotélica, para dar con ella tendría que viajar hasta Berlín (recomiendo que se haga en los meses de abril o mayo) y darse una vuelta por los jardines del Palacio de Charlottenburgo, porque debe de encontrarse desparramada por sus senderos, estanques y arboledas, pues es allí donde solía razonar «mi filosofía». Si no da con ella al primer vistazo, puede hacer lo mismo que hice yo: sentir las cosas y razonar sobre ellas de acuerdo al mensajes que normalmente envían casi sin descanso, desde el verdor de las viejas hayas en primavera, hasta el significativo canto de los mirlos al atardecer, pasando por la contemplación de las réplicas de estatuas como la del dios «Amor» y su compañera la diosa «Venus», además de la del busto de la reina prusiana, Luisa. Si, a pesar de todo, no da con mi filosofía no ha nacido para filosofar y lo mejor es que no malogre la visita y se entregue al goce del parque con la «mentalidad de una persona normal», es decir, como un sencillo y honesto turista.

Hago este largo preámbulo porque decenas de veces me

pregunto por qué me entretengo en llenar pantallas y pantallas de texto, es decir, miles y miles de «bits» de ordenador, con ideas más o menos razonables sobre las cosas, pero no tengo una respuesta concluyente. Debe ser por mi incapacidad para hacer algo mejor y más provechoso que filosofar. Pero otras veces me digo que algo tendrá la filosofía que perdura y seguimos repensándola una y otra vez, tratando de desvelar las verdades a medias que nos dejaron razonadas nuestros antepasados. Lo que yo me pregunto es si Plotino influyó en la concepción de una nueva idea, perfectamente limitada, como es el cristianismo y que marcaría profundamente el devenir de Occidente. Porque el cristianismo no pudo surgir sólo de Cristo sino de unas determinadas «circunstancias», entre las que podemos incluir a Plotino. La filosofía, directa o indirectamente, debe tener alguna utilidad o quién sabe sino no será un perjuicio. Si el Estado totalitario prusiano fue la consecuencia de Hegel no sé si no hubiera sido mejor que Hegel no hubiera pensado en el Estado.

María Zambrano dijo que Plotino podía haber sido cristiano, pues pensaba como un cristiano, pero si no se decidió a profesar esta nueva religión debía ser porque su dios no casaba plenamente con el «Jehová» del Antiguo Testamento, ya que para Plotino Dios era, más que el creador, el «destructor» del mundo.

La tesis de Plotino se fundamenta en Platón y en su «demiurgo», y viene a decir que quien piensa, idea; pero al idear destruye la idea; la consume y hace que su tiempo se agote agotando su duración. De manera que la «voluntad» sólo produce espacio llenos para vaciarlos inmediatamente

después de haberlos creado. Por otro lado, el pensador de ideas es, a su vez, pensado por otra idea, y ahí tenemos ya el dios «creador» o «destructor» de Plotino, pero también el «uncidor uncido con la unción» de Santo Tomás.

Puesto que es también una «idea» es algo «absolutamente lleno», cuya misión es pensar el mundo, pero no crearlo porque el mundo se crea sólo con imaginarlo. Es decir, es un dios que crea el mundo por «emanación» de su mente (o espíritu), que crea «nueva-mente», y esa mente recién creada idea el mundo, el nuestro. Plotino no quiere ir más allá de estos dos niveles: lo uno «arriba» y todo lo demás abajo, o bajo la total dependencia y esclavitud de «lo Uno». La culpa de la negatividad no es del dios de Plotino, sino de los hombres que reciben la mente de este dios. Estos la utilizan en «idear el mundo» para después destruirlo. De su dios no es posible predicar atributo alguno, pese a que debe tenerlos, porque es «una idea impensada» (o así le parece que sea), por lo que toda idea impensada es lo que es completamente, con toda su duración intacta y completa y sin circunstancia; es, en definitiva, una idea que «no puede ser ideada».

¿Por qué Plotino insiste en que sea? Por la misma razón que los orientales tienen «fe» en un espíritu universal al alcance de los sentidos extra sensoriales, es decir, porque sucumbe al «espiritualismo» de la época y abandona la intuición para ponerse en manos de la «fe». Por esta razón pudo ser cristiano, sólo tenía que cambiar la idea de un dios que emana «negatividad» por otro, tal y como aparece en el Antiguo Testamento, que emana positividad, creador y no destructor. Supongo que no cambió de opinión en

honor a su maestro y a su «demiurgo», pero al menos el «Misterio de la Trinidad» ya quedó correctamente planteado por él: Dios es el principio y fin de todas las cosas sin que el mismo tenga un principio ni un final, es decir: «Dios», «principio», «final».

Para Plotino no es «razonable que exista Dios», pero es «creíble que pueda haber Dios». En cualquier caso su dios no puede «estar ni existir» porque de estar sería una idea pensada por alguien, quien, a su vez, es pensado por alguien más, etc. (véase una vez más la paradoja de Zenón sobre la imposibilidad de que la flecha alcance a la tortuga, porque la flecha no se mueve sino que piensa).

De manera que Gasset introduce con su circunstancia la causa del movimiento que obliga a la «transmutación» de las ideas, puesto que las alimenta hasta que «colapsan» o «no-son». Si no existiera la circunstancia las ideas permanecerían intactas, pero la circunstancia es la razón de ser de las ideas, de manera que no pueden concebirse las unas sin las otras. ¿Resultado? Una sucesión de dioses, cada uno en una «dimensión y nivel propio y diferente». Cada dios piensa a otro dios y todos los dioses permiten la creación de todos los mundos, sin que podamos encontrar una salida razonable hacia lo «absoluto» como no sea la totalidad de lo infinito, o la armonía de Heráclito, ¡pero esto no es razonable!

Si alguien quiere un sencillo ejemplo de esta tesis, le sugiero que en su próxima visita a Rusia compre una de sus populares muñecas «Matriuskas». Es la idea más aproximada de la realidad tal y como debe ser, pero si hubiera artesanos capaces de producir muñecas

indefinidamente, tanto hacía el interior como hacia el exterior. Si en lugar de comprar una compra media docena, el ejemplo todavía es más ilustrativo, pues la «infinitud debe tener varios niveles y varios planos» al mismo tiempo. ¡Por eso las ideas son necesarias, porque limitan lo que debe ser ilimitado!

Como he dicho, la filosofía nació como una curiosidad de la mente humana y la propia mente humana está atrapada en esa curiosidad (la curiosidad mató al gato), para la que no hay satisfacción posible por medio de la filosofía. Por esta «razón» fuimos arrojados del Paraíso y todos nuestros intentos para volver de nuevo a él dependen de que sepamos encontrar la «puerta de acceso» con la ayuda de sentidos que no sirven a la razón, como son el «instinto, la intuición y la fe».

Nota final aclaratoria

No crea el lector con las conclusiones finales de este libro le estoy sugiriendo que tan pronto como lo cierre

corra a la primera iglesia que encuentre y se afilie a ella, sin que importe demasiado el credo o la tendencia. No, todo lo contrario. Hace unos días tuve la suerte de contemplar aquí en Berlín una exposición de carteles de propaganda de la II República española, y en uno de ellos rezaba, entre otras muchas, esta recomendación: «Fe razonada». Visto en un cartel de contenido político dirigido a las masas populares de la convulsa historia de España de la época me pareció una auténtica «boutarde», pero ahora, tras redactar la última parte de este breve ensayo filosófico, me ha venido a la memoria esta llamativa frase y me he dado cuenta de su extraordinaria coherencia. Por esta razón añado esta nota. En efecto, a la fe, que no es más que la intuición en el contexto del espíritu, sólo se puede llegar a través de la razón, pero de la propia y personal y siempre que hayamos agotado todos los argumentos razonables posibles, pues no hay duda de que las cosas siguen siendo un misterio para nuestro entendimiento.

Recurrir a la fe sin haber agotado las posibilidades de nuestra propia razón es lo que hace del mundo un lugar inseguro e impredecible, pues la razón siempre nos lleva a obrar con «cautela» y moderación en tanto que la «imaginación», sobre la que se fundamenta la fe «irracional», nos lleva a obrar de forma impulsiva y en ocasiones violenta. Un mundo razonable no es un mundo perfecto pero al menos es un mundo tolerable y tolerante.

Por último, en este libro me he negado a incluir notas bibliográficas, excepto algunas reseñas biográficas de los filósofos mencionados, porque de las biografías se infieren muchas de las causas de sus formas de pensar. Sólo leyendo

biografías se puede entender perfectamente el devenir de la Historia. Pero hay otra razón todavía más importante: yo no sólo he pretendido «explicar la filosofía», para lo que carezco de la preparación «intelectual» adecuada, sino que además he intentando «contarla», por tanto puede que este libro deba ser considerado como un «cuento» y yo un «cuentista», ¡tanto mejor! De considerarme un intelectual no podría ser un filósofo y, puestos a elegir, me quedo con la modesta e inútil condición de «filósofo-cuentista». Creo que Parménides también lo era.

Breves extractos biográficos

Tales de Mileto

(Mileto, 624 a.C.?, 548 a.C.)

Filósofo y matemático griego. Ninguno de sus escritos ha llegado hasta nuestros días; a pesar de ello, son muy numerosas las aportaciones que a lo largo de la historia, desde Herodoto, Jenófanes o Aristóteles, se le han atribuido. Entre las mismas cabe citar los cinco teoremas geométricos que llevan su nombre (todos ellos resultados

fundamentales), o la noción de que la esencia material del universo era el agua o humedad.

Anaximandro

(Mileto, 610 ad.C. - h. 546 ad.C.)

Discípulo y continuador de Tales, se le atribuye un libro sobre la naturaleza, pero su pensamiento llega a la actualidad mediante comentarios doxográficos de otros autores. Se le atribuye un mapa terrestre, la medición de los solsticios y equinoccios por medio de un gnomon, trabajos para determinar la distancia y tamaño de las estrellas y la afirmación de que la Tierra es cilíndrica y ocupa el centro del Universo.

Anaxímenes

(Mileto, 585 ad.C. - 524 ad.C.)

Hijo de Eurístrato. Fue discípulo y compañero de Anaximandro. Anaxímenes creía que la Tierra era plana «como una hoja», y que se formó por la condensación del aire; los cuerpos celestes, también planos, nacieron a partir de la Tierra debido a una rarefacción de su pneuma o exhalación.

Parménides

(Elea Magna h. 540 ad.C. - 470 adC.)

Según Diógenes, Parménides fué discípulo de Jenófanes, pero no le siguió en su doctrina. Soción –según el mismo Diógenes– afirma que el que lo convirtió a la vida contemplativa fue Aminias. Plutarco, Estrabón y Diógenes –siguiendo el testimonio de Espeusipo– coinciden en

afirmar que Parménides participó en el gobierno de su ciudad, organizándola y dándole un código de leyes admirable. Platón, en su diálogo Parménides relata que, acompañado de su discípulo Zenón de Elea, visitó Atenas cuando tenía aproximadamente 65 años de edad y que, en tal ocasión, Sócrates, entonces un hombre joven, dialogó con él. De sus escritos sólo se han conservado 160 versos, pertenecientes a 19 fragmentos de un poema didáctico, intitulado Sobre la naturaleza.

Heráclito

(Éfeso, hoy desaparecida, actual Turquía,
h. 540 a.C.-Éfeso, id., h. 470 a.C.)

Se sabe muy poco de la vida de Heráclito de Éfeso, apodado el «Oscuro» por el carácter enigmático que revistió a menudo su estilo, como testimonia un buen número de los fragmentos conservados de sus enseñanzas. Éstas, según Diógenes Laercio, quedaron recogidas en una obra titulada «De la naturaleza», que trataba del universo, la política y la teología.

Según Diógenes Laercio, la causa de su afección de hidropesía habría la causa su retiro en el monte, donde se alimentaba de hierbas, movido por su misantropía. El desprecio de Heráclito por el común de los mortales concordaría con sus orígenes, pues parece cierto que procedía de una antigua familia aristocrática, así como que sus ideas políticas fueron contrarias a la democracia de corte ateniense y formó, quizá, parte del reducido grupo, integrado por nobles principalmente, que simpatizaba con el rey persa Darío, a cuyos dominios pertenecía Éfeso por

entonces, contra la voluntad de la mayoría de sus ciudadanos. Se enterró en estiércol en la suposición de que el calor de éste absorbería las humedades, con el resultado de que aceleró el fatal desenlace.

Anaxágoras

(Clazomene, actual Turquía 500 - 428 adC)

Se trasladó a Atenas por razones desconocidas (fue el primer pensador en hacerlo). Entre sus alumnos se encontraban el estadista griego Pericles, Arquelaos, Protágoras de Abdera, Tucídides, el dramaturgo griego Eurípides, y se dice que también Demócrito y Sócrates.

Conocedor de las doctrinas de Anaxímenes, Parménides, Zenón y Empédocles, Anaxágoras había enseñado en Atenas durante unos treinta años cuando se exilió tras ser acusado de impiedad al sugerir que el Sol era una masa de hierro candente y que la Luna era una roca que reflejaba la luz del Sol y procedía de la Tierra. Marchó a Jonia y se estableció en Lampsaco (una colonia de Mileto), donde, según dicen, se dejó morir de hambre.

Demócrito

(Abdera, Tracia. 470/460 al 370/360 ad.C.)

Fue discípulo de Leucipo y contemporáneo de Sócrates. Hiparco de Nicea asegura, según Diógenes de Laertes (Diógenes Laercio), que Demócrito murió a los 109 años de edad; y todos los autores de la antigüedad (cuyos escritos han llegado hasta nosotros) que hayan hecho referencia a su edad, coinciden en que vivió más de cien años. Fue conocido en su época por su carácter extravagante.

Sócrates

(Atenas, 470 a.C.-id., 399 a.C.)

Fue hijo de una comadrona, Faenarete, y de un escultor, Sofronisco, emparentado con Aristides el Justo. Pocas cosas se conocen con certeza de su vida, aparte de que participó como soldado de infantería en las batallas de Samos (440), Potidea (432), Delio (424) y Anfípolis (422). Fue amigo de Arítias y de Alcibiades, al que salvó la vida. La mayor parte de cuanto se sabe sobre él procede de tres contemporáneos suyos: el historiador Jenofonte, el comediógrafo Aristófanes y el filósofo Platón.

Considerado un «sofista», con su conducta se granjeó enemigos que, en el contexto de inestabilidad en que se hallaba Atenas tras las guerras del Peloponeso, acabaron por considerar que su amistad era peligrosa para aristócratas como sus discípulos Alcibiades o Critias; oficialmente acusado de impiedad y de corromper a la juventud, fue condenado a beber cicuta después de que, en su defensa, hubiera demostrado la inconsistencia de los cargos que se le imputaban.

Platón

(Atenas, 427 a.C.-id., 347 a.C.)

Platón, que realmente se llamaba Aristocles Podros, y cuyo seudónimo Platón significa «el de los hombros anchos», era hijo de una familia que pertenecía a la aristocracia ateniense, concretamente a la familia denominada Glaucón. Su padre se llamaba Aristón y su madre Perictione. Durante su juventud vivió las

consecuencias de la guerra del Peloponeso. A los 21 años pasó a formar parte del círculo de Sócrates, el cual produjo un gran cambio en sus orientaciones filosóficas. Tras la muerte de Sócrates en el 399 ad.C., Platón se refugió en Megara durante un breve espacio de tiempo, donde comenzó a escribir sus diálogos filosóficos.

Sus conocimientos y habilidades eran tales que los griegos lo consideraron como hijo de Apolo y decían que en su infancia las abejas habían anidado en sus labios como profecía de las palabras melosas que salían de ellos.

Estuvo presente durante el juicio de Sócrates, pero no en su ejecución. El trato que Atenas dio a Sócrates le afectó profundamente y sus primeros trabajos registran la memoria de su maestro. Se dice que muchos de sus escritos sobre la ética estaban dirigidos a evitar que injusticias como la sufrida por Sócrates volvieran a ocurrir. Después de la muerte de Sócrates, Platón viajó extensamente por Italia, Sicilia, Egipto y Cirene en busca de conocimientos.

En el 396 ad.C. emprendió un viaje de diez años por Egipto y diferentes lugares de África e Italia. En Cirene conoció a Aristipo y al matemático Teodoro. En Magna Grecia se hizo amigo de Arquites de Tarento y conoció las ideas de los seguidores de Parménides.

En el 388 adC viajó a Sicilia y en Siracusa, donde quiso influir en la política de Dionisio I y aprendió mucho de las formas de gobierno que plasmaría después en La República (en griego «politeia», que significa ciudadanía o forma de gobierno). Sus manifestaciones políticas, que en algunos casos eran irreverentes con la clase dominante, lo llevaron a prisión. Anníceris de Cirene reconoció a Platón en la venta

de esclavos y le compró para devolverle la libertad.

En el 361 ad.C., tras recobrar su libertad, Platón compró una finca en las afueras de Atenas, donde fundó un centro especializado en la actividad filosófica y cultural, al cual llamó «Academia». El nombre procede de que en dicha finca existía un templo dedicado al antiguo héroe llamado Academo y dicha academia funcionó ininterrumpidamente hasta su clausura por Justiniano I en el 529 dC, pues veía en esta una amenaza para la propagación del cristianismo. Muchos filósofos e intelectuales estudiaron en esta academia, incluyendo a Aristóteles.

Aristóteles

(Estagira, hoy Stavro, actual Grecia,

h. 384 a.C.-Calcis, id., 322 a.C.)

Hijo de una familia de médicos, él mismo fue el médico del rey Amintas II de Macedonia, abuelo de Alejandro III el Magno. Huérfano desde la niñez, marchó a Atenas cuando contaba diecisiete años para estudiar filosofía en la Academia de Platón, de quien fue un brillante discípulo. Pasó allí veinte años, en los que colaboró en la enseñanza y publicó algunas obras que desarrollaban las tesis platónicas. En el 348 a.C., a la muerte de Platón, rompió con la Academia y abandonó Atenas, donde el clima político contrario a Macedonia no le era favorable. Se trasladó a Atarneia y fue consejero político y amigo del tirano Hermias; en el 344 a.C. viajó a Mitilene, probablemente invitado por Teofrasto. Contrajo matrimonio con una sobrina de Hermias, y luego, al enviudar, con una antigua esclava del tirano, de la cual tuvo un hijo, Nicómaco. En el

342 a.C. fue llamado a la corte de Macedonia por Filippo II para que se encargara de la educación de su hijo y heredero, Alejandro, por entonces un muchacho de trece años. Allí supo de la muerte de Hermias, crucificado en el 341 a.C. por los persas a causa de su amistad con Filippo, y le dedicó un himno. A la muerte de Filippo, en el 335 a.C., Alejandro subió al trono y, como muestra de agradecimiento a su preceptor, le permitió regresar a Atenas, por entonces bajo el gobierno de los macedonios, donde Aristóteles dictó sus enseñanzas en el «Liceo», llamado así por estar situado en un jardín próximo al templo de Apolo Licio, protector de las ovejas contra los lobos. Con el tiempo, y quizá no antes de su muerte, los discípulos de Aristóteles constituyeron una institución comparable a la Academia platónica, denominada «escuela peripatética» por la costumbre de dictar las enseñanzas y mantener las discusiones durante largos paseos. En el 323 a.C., a la muerte de Alejandro, se produjo en Atenas una reacción contraria a la dominación macedónica; Aristóteles, sospechoso de serle favorable, fue acusado oficialmente de impiedad por haber dado a Hermias la consideración de inmortal en el himno compuesto por él. Recordando la muerte de Sócrates, cedió la dirección del Liceo a Teofrasto y se retiró a Calcis, la ciudad natal de su madre en la isla de Eubea, donde murió pocos meses después.

Plotino

(Licópolis, actual Egipto, 205-Campania,
actual Italia, 270)

Se le considera habitualmente como el fundador del neoplatonismo. Su pensamiento fue recopilado por su discípulo Porfirio en las Enéadas, seis libros divididos en nueve tratados cada uno. Su viaje con el emperador Gordiano le permitió tomar contacto con el pensamiento persa e indio, que difundió a su regreso (h. 244) en la escuela que abrió en Roma, y en la cual enseñó a lo largo de veinticinco años.