

1
2 ej

Universidad Nacional Autónoma de México

facultad de filosofía y letras

EN TORNO AL DEVENIR Y LO ABSOLUTO

(DE TALES A PLATÓN)

FILOSOFIA Y LETRAS

SECRETARIA DE
ASUNTOS ESCOLARES

DIC. 11 1985

T E S I S

Que para obtener el título de:

LICENCIADO EN FILOSOFIA

p r e s e n t a

MARIO JAVIER ALBARRAN VAZQUEZ

México, D.F.

1985



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INTRODUCCION.* En el presente trabajo se ha de señalar: - que el comienzo de la filosofía no coincide con el inicio del pensamiento racional ni con el fin del pensamiento mítico. Para nosotros, filosofía e intuición mítica se implican como momentos de un mismo proceso: de ahí que, el comienzo de la filosofía sea la unidad que en su devenir, los lados que parecen opuestos se impliquen en un progresivo proceso racional.

Puesta de manifiesta la unidad se señalará: que con los sofistas el pensamiento adquiere la conciencia de sí y del otro, como principio de lo absoluto. A los sofistas y en concreto a Protágoras se le acusa de reducirlo universal a lo particular, es decir, en hacer pasar un punto de vista particular según intereses particulares, como el -

único y verdadero saber de lo universal. Esta tesis es insostenible, nuestro planteamiento es distinto: con los sofistas entramos al saber propio de la filosofía, al saber de lo absoluto (de la totalidad). Con los sofistas asistimos al saber propio del espíritu en cuanto son ellos, quienes hacen del pensamiento la forma absoluta y totalizante del saber, que el hombre sea la medida de todas las cosas no significa para nosotros que cada individuo en particular sea poseedor de su verdad; sino que, en nuestra perspectiva, tal afirmación significa que lo verdadero es lo universal, la razón que como figura circular totaliza al hombre en unidad con su mundo.

Las dos afirmaciones anteriores pueden parecer confusas a quienes no estén habituados a esta forma de explicación. Sin embargo muy pronto nos damos cuenta, que cuando pasamos a la filosofía de Sócrates, encontramos al igual que en Protágoras, la siguiente afirmación: la esencia es el pensamiento consciente de sí, o dicho de otro modo, que en la conciencia nos está dada la posibilidad real de totalizar racionalmente el mundo y al hombre implicado en este. Lo que Sócrates hereda a la filosofía es el principio de un mundo suprasensible, el principio de la libertad del pensamiento, "que existe pura y simplemente en sí y para sí".

De Sócrates se ha dicho también, que con él pasamos a una filosofía que ya no tiene por objeto a la naturaleza sino al hombre. Esto sólo es una verdad a medias. Es cier-

to que los primeros filósofos (Presocráticos) explican el mundo físico por los principios de aire, fuego, agua; podemos decir, lo absoluto lo representaban de un modo sensible; pero ya Sócrates y Platón, se ocupan de este principio activo llamado logos (razón) capaz de explicar al nombre en unidad con su mundo. En esta perspectiva, no es un cambio simple en cuanto al objeto de estudio se refiere. El objeto si se quiere precisar ahora, será el todo o la totalidad que como principio subjetivo unifica tanto al sujeto como al objeto. Este Yo subjetivo es un gran descubrimiento de la filosofía, que si es conocido por los primeros filósofos, sólo fue de modo limitado; mientras que, reiteramos, esta subjetividad fue propiamente inaugurada por los sofistas y continuada por Sócrates y Platón entre otros.

En fin, reiteramos, nuestro intento es hacer explícito lo que de implícito hay en la filosofía griega. La configuración en el mismo desarrollo de la filosofía de lo absoluto (el concepto de lo general) como esencia simple del pensamiento que en cuanto saber, es la más bella circularidad. Este principio de lo general, es ya un planteamiento que en la filosofía de Platón nos es dado como concepto de lo general, como totalidad, que se produce en sí misma por sí misma. Esto es, que en cuanto absoluto, el pensamiento adquiere la figura totalizante y circular en sí y para sí; y que no tiene otra cosa que producir, sino aquello que le esta dado producir, la belleza en sí y la sabiduría en sí.

Son tres los momentos que de la historia destacamos como fundamentales: las guerras Médicas, el gobierno de Pericles y finalmente la guerra del Peloponeso. En este último momento vemos como al declinar la vida social y política - de los estados griegos (431-404) la conciencia interviene en el mundo de tal modo que lo totaliza. Podríamos decir que la filosofía tiene por objeto la totalidad, esto es, - la unidad gánica en la perspectiva de la conciencia. Hegel diría en este punto: el búho de Minerva levanta el vuelo - sólo al caer la tarde.

Se puede afirmar que Sócrates y Platón han dado apertura a todo el pensar filosófico futuro. Ellos inician al -- pensar filosófico por el camino de un saber unitario y dialéctico. Ellos hacen de la filosofía un saber de la totalidad. Entendiendo por totalidad, la unidad del mundo objetivo y subjetivo.

Con Platón entramos a la dialéctica de la totalidad. -- Reiteramos que si la filosofía es saber de la totalidad, -- ahora entonces nos preguntamos por esa fuerza dialéctica - que media y mantiene en el nivel del espíritu lo diverso - en la unidad. Esta fuerza, el amor, dice Platón, es un gran genio que "interpreta y transmite a los dioses las cosas - humanas y a los hombres las cosas divinas". Podríamos decir, que sólo por esta fuerza amorosa se tiene "todo co--- mercio y todo diálogo entre los dioses y los hombres", esto

es entre lo universal y lo particular.

Se señala también que el amor en tanto fuerza y unidad-dialéctica es al mismo tiempo, unidad y diferencia (ser y no ser) de lo absoluto. Esta figura, lo absoluto, sera en nuestro modo de ver, la perfecta figura circular del espíritu. Luego, finalmente, entraremos a ver como el saber de viene en sí mismo y por sí mismo saber de lo absoluto; dice Platón, sabiduría en sí.

En fin, son tres los momentos que de manera general con figuran el saber como totalidad. El saber de la opinion, - el saber de las esencias (mundo eidetico) y finalmente el-saber de lo absoluto. En este último, el bien es principio absoluto de la conciencia y el mundo.

En este trabajo sólo hemos indicado que entre la opinion y el saber eidetico, media el saber matemático y lógico. - De este saber no nos ocupamos, y sólo de manera general se han señalado y especificado tres momentos fundamentales -- que totalizan el saber, como saber en sí y para sí.

2

De todo lo dicho, lo polémico en este trabajo es el modo como se interpreta lo absoluto, es decir, el ser y el -no ser que en su unidad dialéctica se configura como totalidad. Si Parménides afirma que el ser es eterno, inmutable e imperecedero; y con ello excluía el no ser en su sen

tido absoluto; por el contrario, Platón, hara del no ser, objeto de un contenido inteligible en su unidad dialéctica con el ser. En nuestro modo de ver, el no ser para Platón, no tiene un sentido absoluto como lo tendría en Parmérides. El no ser en Platón, es un no ser participando del ser, o en otras palabras, es todavía un estado latente, no revelado, no actual del mismo ser; que revela en sí mismo y por sí mismo, la belleza en sí y la sabiduría en sí. En fin, la pregunta obligada sería: ¿Como el alma (entendimiento) revela en sí misma y por sí misma la sabiduría en sí? Si el alma no revela otro contenido sino aquello que ya tenía como contenido en sí, el movimiento dialéctico fundamental tendrá entonces, la más bella circularidad. Reiteramos, el movimiento del espíritu es un movimiento dialéctico que revela en sí mismo, por sí mismo, la belleza en sí y la sabiduría en sí. Por eso se tiene que afirmar que lo-revelado no es otra cosa, sino lo que ya el espíritu tenía como contenido y en estado latente. Más claro, lo no-revelado es lo no actual, el no ser, que es un modo de ser del mismo ser.

Si es necesario aclarar, diríamos en otras palabras: Todo el proceso se da al interior de la conciencia, porque el saber tiene su comienzo en la conciencia, se desarrolla en la conciencia y concluye en la conciencia. Es cierto -- que el impulso inicial viene del exterior (la sensación -- por ejemplo), pero solo es el impulso que pone en movimien

to a la conciencia, al espíritu, que por sí mismo y en sí mismo produce y reproduce lo general, lo absoluto: belleza en sí y sabiduría en sí. El método pues, como lógica interior del pensamiento, es la producción misma de lo general al interior de la conciencia, porque del exterior sólo se reciben imágenes inconexas.

Podríamos también decir, que todo este proceso se origina por el amor, entendiendo el amor como fuerza dialéctica reveladora de la más bella figura universal. En el Banquete, Platón señala que el proceso comienza con el enamoramiento de las cosas bellas. Así, cuando un niño se encuentra preñado en su alma por la divinidad, de las más grandes virtudes, no tendrá otra cosa que engendrar en edad adulta (edad conveniente) sino aquello que le fue dado en el comienzo: la sabiduría y la belleza. En el espíritu, para decirlo de otro modo, se descubrirá que aquello que en el comienzo nos es dado como como belleza y sabiduría particulares, finalmente se revelará la más bella figura de lo universal, esto es, la belleza y sabiduría universal manifiesta en las ciudades y en los cuerpos. Para Platón, el espíritu o figura de lo universal (Hegel dice conciencia de un pueblo) finalmente se manifiesta en el ordenamiento de las ciudades; de ahí que, y lo diríamos de un modo kantiano, el espíritu o la conciencia es trascendental y no trascendente a la -- ciudad. Es Kant quien ha hecho esta distinción tan importan

te, y que nos obliga a interpretar la filosofía de Platón de un modo más profundo y claro; no como un idealista cualquiera, no como en los tiempos actuales, señala Hegel, se define o se piensa que este idealismo no tiene nada que ver con lo exterior y que todas las representaciones emanan del sujeto. Nos oponemos a esta visión tan estrecha y no histórica. Platón no ha sido idealista en este sentido, es más, no existe en la historia de la filosofía un idealismo de esta naturaleza.

En fin, Hegel es quien ha dado una visión unitaria de la filosofía y ha presentado al espíritu griego, como un espíritu objetivado. Reiteramos, solamente cuando se alcanzan y se realizan los principios ordenadores del espíritu (divinidad) en la vida concreta de la polis, será entonces, dice Platón, cuando la ciudad pase de ser "una ciudad dividida en pobres y ricos", en una ciudad cualitativamente distinta, esto es, en una polis determinada por el espíritu.

Atendiendo a lo dicho, Platón traza pues, el cuadro general de la polis indicando que la conciencia, como conciencia de las ciudades logra su realización en la polis; y que como tal deviene una ciudad armónica.

Necesario es también indicar la decadencia de los estados griegos, lo que trajo como consecuencia la exaltación de la conciencia en su más profunda significación. Desde los sofistas a Platón, vemos como se va configurando este proceso que tiene su más alta subjetividad en la filosofía

de Platón. Este universo subjetivo (Yo subjetivo) viene a completary dar existencia objetiva a la totalidad buscada por la filosofía. Hegel es a nuestro parecer quien le da a todo este proceso, una vigorosa interpretación, señalando que el espíritu sólo es en cuanto proceso en sí mismo y por sí mismo; y además, en cuanto espíritu de un pueblo.

Este sentido absoluto del saber es iniciado por Platón, y aunque ni el mismo Hegel lo diga explícitamente, el conocer en la filosofía tiene su despunter y su configuración absoluta en la filosofía griega y en concreto, reiteramos, con Sócrates y Platón. En esta perspectiva, y esta sería nuestra tesis, la categoría de totalidad hegeliana descubre de un modo retrospectivo la perspectiva correcta en que debe interpretarse todo el período griego de la filosofía y en particular la filosofía de Platón. El complejo problema del conocer en la filosofía de Platón, por ejemplo, en nuestro modo de ver, sólo se aclararía a la luz de esta categoría de totalidad.

Debe quedar claro, que no se trata de estudiar algún aspecto particular de la filosofía griega, sino de presenciar el desarrollo de la categoría de totalidad al interior de la misma filosofía. Lo que se gana -- pues, en esta perspectiva y siguiendo el proceso de la totalidad, es presentar a la filosofía como un todo unitario y dialéctico; y no, como un todo caótico, abigarrado de tesis filosóficas sin conexión alguna. En fin si lo verdadero es el todo, asistiremos entonces al desarrollo de esta misma totalidad aunque en su comienzo solo se represente en lo sensible.

EN TORNO AL DEVENIR Y LO ABSOLUTO
(DE TALES A PLATON)

EN BUSCA DE LO ABSOLUTO

ESCUELA JONICA. En los manuales de filosofía leemos cotidianamente que el origen de la filosofía griega radica fundamentalmente en sustituir explicaciones mitológicas y religiosas por explicaciones fundadas en la razón, lo cual es tan sólo una verdad a medias, puesto que mito y filosofía en el período griego que nos ocupa son inseparables. Jaeger en consecuencia con claridad señala parafraseando a Kant. "El comienzo de la filosofía científica no coincide, así, ni con el principio del pensamiento racional ni con el fin del pensamiento mítico. Auténtica mitogonia hallamos todavía en el centro de la filosofía de Platón y de Aristóteles... la intuición mítica sin el elemento formador del logos es todavía "ciega", y la conceptualización lógica sin el núcleo viviente de la originaria "intuición mítica" resulta "vacía". Desde este punto de vista debemos considerar la historia de la filosofía griega como el proceso de progresiva racionalización de la concepción religiosa del mundo implícita en los mitos". (1)

En este sentido, si el mito es una forma de explicación intuitiva; esto es, una visión inmediata del mundo y la razón, una explicación racional del mismo; podríamos decir entonces, que la razón (el Logos) sin la intuición mítica es vacía y que, por otro lado, esta intuición sin el elemento formador del Logos sería ciega. Intuición y razón conformarían en este sentido, una unidad (totalidad) dialéctica indi

soluble. El comienzo de la filosofía, es pues, esta unidad o totalidad que aunque representada de un modo sensible en el aire, agua, fuego; es ya en su forma por demás abstracta el comienzo de la filosofía.

Con los filósofos presocráticos asistimos pues, a un cambio profundo en el pensamiento; subrayándose que sólo en el transcurso del desarrollo filosófico e histórico la intuición mítica en lugar de desaparecer se va implicando en un - progresivo proceso racional.

Los primeros filósofos (Tales de Mileto, Anaximenes y Anaximandro) plantean ya predominantemente un conocimiento racional del mundo. El motivo de sus inquisiciones aparecen bajo la forma de un saber cosmológico físico naturalista, aunque lo cierto es que, ese saber no es sólo físico, sino además racional. Ellos buscaban más allá de la sensibilidad y de la diversidad fenoménica, la unidad racional y especulativa que da cuenta del universo en su conjunto. Amén de lo anterior y solo para ilustrar lo dicho, estamos obligados a señalar que los sentidos solo muestran los fenómenos como cambiantes y distintos entre sí, mientras que, la razón unifica la diversidad que registran los sentidos en una unidad que como totalidad racional explica el conjunto del universo. De esta suerte, los filósofos presocráticos se han valido de la razón para explicar el conjunto del universo bajo la forma de un elemento físico ya fuese el agua, el aire e incluso el fuego.

La filosofía griega nace en la costa del Asia Menor y los primeros filósofos de esta época y lugar se les conoce como Jónicos. Lo que primero deslumbra a estos filósofos es lo que inmediatamente se presenta a sus sentidos, esto es, las cosas y en general los fenómenos de la naturaleza. Aristóteles en su metafísica nos dice que fué la admiración lo que inicialmente empujó a los hombres a filosofar. Por eso, con justa razón podemos señalar que aquellas cosas que admiran son la premisa y materia fundamental de su especulación filosófica.

Observaremos en adelante como los filósofos presocráticos buscarán en el devenir ingente de los fenómenos un principio general que sea capaz de explicarlos. Este principio general como es obvio, deberá ser producto del pensamiento que reproduce lo real sensible de la cosa en una realidad pensada, es decir, en un concepto general que como principio de cuenta de aquello que a los sentidos se presenta como divergente e inconexo. En fin, "se trata de determinar la esencia de la naturaleza como esencia simple del pensamiento: y la esencia simple, el concepto de lo general, es precisamente lo que carece de forma". (2)

Para Tales de Mileto (640-546) el principio de todas las cosas y del universo es el agua. Según Aristóteles, Tales afirmaba que el agua es principio, porque probablemente observaba que esta era alimento de todas las cosas, que hasta lo caliente procede de ella y que todo animal vive de la humedad. "La simple tesis de Tales de Mileto es filoso

fia porque en ella no se toma el agua sensible en su particularidad frente a las demás cosas naturales, sino que se le concibe como un pensamiento en que todas las otras cosas naturales se contienen y se disuelven... La concepción filosófica es que solo lo uno es lo verdaderamente real; y esto de real debe tomarse, aquí, en el elevado sentido de la palabra, ya que en la vida común damos a todo el nombre de real. Lo segundo es que el principio presenta, en los filósofos antiguos, una forma determinada y, en primer término, física. A nosotros, esto no nos parece filosófico, sino eso, físico solamente; pero es lo cierto que aquí lo material tiene un significado filosófico. La tesis de Tales es, pues, filosofía de la naturaleza, puesto que esta esencia en general se determina como algo real y, por tanto, lo absoluto como unidad del pensamiento y del ser". (3)

Por su parte Anaximenes (560-548) cuyo principio de las cosas es el aire, muestra un claro adelanto en el proceso mismo de la abstracción, su principio es menos físico y menos sensible, si lo comparamos con el agua. "El aire tiene, al mismo tiempo, la ventaja de poseer una mayor ausencia de forma; tiene menos de cuerpo que el agua, pues no lo vemos, sino que nos damos cuenta solamente de sus movimientos". (4)

Anaximandro (610-546) sostiene que el principio de todas las cosas es el ápeiron, lo infinito e indeterminado. Este principio tiene la característica principal de no hacer re

ferencia a lo finito, particular y sensible. El principio de Anaximandro es del todo abstracto e indeterminado, podría decirse, concepto general que explica toda generación (llegar a ser) y toda corrupción (dejar de ser) en otras palabras, concepto que indica cavalmente "el ser y el no ser" del mundo fenoménico. "Ahora bien, el progreso en cuanto a la determinación del principio como la totalidad infinita estriba en que, aquí, la esencia absoluta no es algo simple, sino una generalidad que equivale a la negación de lo finito. Al mismo tiempo, desde el punto de vista material, Anaximandro supera la concreción del elemento agua: su principio objetivo no presenta ningún carácter material y se le puede considerar como un pensamiento". (5) Se advierte aunque solo sea de manera general que toda forma de explicación, mítica, religiosa o filosófica, comienza cuando el hombre frente a la naturaleza se diferencia de ésto y al mismo tiempo se implica en ella.

El hombre esta inserto en un doble ser, como ser pensante y como ser natural, podríamos decir que solo en esta su doble naturaleza es capaz de interiorizar su mundo, o en otros términos, capaz de traducir el objeto sensible en un objeto pensado. En esta relación hombre-naturaleza se opera pues, la posibilidad de que el hombre no sólo manipule y transforme su realidad, sino que al mismo tiempo, pueda superar : -por la actividad misma del pensar- la realidad sensible en una realidad pensada.

Por lo anterior, se podría ahora señalar que el ser y el

pensar, en la filosofía presocrática se encuentran e interrelacionan, aunque todavía de un modo inadecuado en cuanto al saber filosófico se refiere; pues como se ha dicho, la esencia del mundo y de las cosas se representa en un elemento material. Pero ahora bien, esta visión cosmológica del universo aunque producto de la sensibilidad y de los sentidos, trae consigo el principio explicativo del universo; nos referimos al concepto de totalidad, que en tanto unidad (razón) y diversidad (fenómeno), les grangea el rango de primeros filósofos.

Podemos de nueva cuenta subrayar que los primeros filósofos fueron naturalistas en cuanto explican el origen de las cosas por vía de los sentidos, pero no lo fueron en tanto pudieron abstraer de la diversidad fenoménica, la unidad conceptual y especulativa como unidad racional. Según Aristóteles, son las cosas y en general los fenómenos de la naturaleza los que empujan a los hombres a filosofar y presentar los primeros principios explicativos del universo. Es bien sabido que la escuela jónica, quien a la cabeza la representa Tales de Mileto, "consideraron tan solo principios aquellos que se dan bajo la especie de la materia. Aquello de que están constituidos todos los seres, de donde vienen al llegar a ser y a lo que vuelven cuando al fin se corrompen, persistiendo en ellos la sustancia con sus variables modificaciones, esto es lo elemental y el principio de todos los seres". Y según esto, creen que en realidad nada nace ni llega a la corrupción, su-

puesto que esta primera naturaleza subsiste siempre, de la misma manera que no se nos ocurre decir que Sócrates nace cuando se hermosea o se hace músico, ni decimos que parece cuando pierde estos modos de ser, puesto que el sujeto de estos cambios, Sócrates mismo permanece en su ser; ni podemos decir iguales expresiones respecto de los demás seres. Pues es necesario que haya una primera naturaleza, única o múltiple, de la cual proceden todas las demás cosas, que dando ella a salvo". (6)

El agua, según Tales de Mileto, al igual que el ápeiron de Anaximandro y el aire de Anaximenes, están considerados como principio y esencia de las cosas. Entendiendo por esencia el concepto abstracto y universal que da cuenta y razón de todas las formas perceptibles y sensibles de los fenómenos y en general, de toda manifestación natural.

Lo más importante de los filósofos jónicos, es sin lugar a duda la categoría de "unidad en la diversidad" o lo que actualmente se conoce como totalidad, pero que, en el período histórico que nos ocupa, se haya poco desarrollada por estar vinculada a representaciones sensibles.

La limitación según Aristóteles de los filósofos presocráticos, sería la siguiente: "Cuando suponen que el universo entero es uno y que una es su naturaleza en el orden de la causa material, la cual suponen por añadidura corporal y extensa, es evidente que se equivocan de muchas maneras. Establecen, en efecto, una serie de elementos hábiles tan solo para los seres corpóreos y de ninguna manera para los

incorpóreos, siendo así que también existen seres que carecen de cuerpo. Y -continúa Aristóteles- cuando pretenden explicar las causas de la generación y de la corrupción de las cosas y dar una explicación coherente de la naturaleza de todas las cosas, pasan por alto el movimiento y el cambio". (7)

En concreto, la limitación de los filósofos presocráticos consiste en determinar este absoluto o totalidad en un elemento corpóreo. En este sentido lo absoluto (concepto de lo general) no es todavía en interpretación de Aristóteles el género o el concepto que se determine así mismo, sino que depende todavía de un elemento particular y natural. La segunda limitación consiste en querer explicar el movimiento y el cambio bajo una forma igualmente material. Hegel al respecto señala: "al proceder así, la cosa misma les cerraba el camino y los obligaba a seguir investigando. Pues, lo mismo si la corrupción y la generación proceden de una sola cosa que si proceden de varias, siempre cabrá preguntarse: cómo ocurre esto y cual es la causa de ello. Es evidente que el sustrato _____ no se hace cambiar así mismo, que ni la madera ni el bronce son causa de sus propios cambios, de tal modo que la madera no se convierte por sí misma en una cama o el bronce en una estatua, sino que tiene que haber algo distinto de ellos que sea la causa de los cambios que experimentan. Pues bien, el buscar este algo distinto equivale a investigar el otro principio, que es, como nosotros diríamos, el principio

del movimiento". (8)

2

ESCUELA PITAGORICA. La sociedad de la cual es director Pitágoras se conoce como sociedad sacerdotal (monacal) sus participantes se dice, eran hombres que cultivan la disciplina científica y son ellos los que, por primera vez en la historia introducen la enseñanza de la ciencia. Con Pitágoras se ordena la ciencia y se instrumentan más o menos técnicas para su transmisión. La decadencia y destrucción de esta orden sacerdotal coincide con la muerte de Pitágoras 504 A.C. Una de las causas que se arguyen de su decadencia es la vida religiosa cerrada en sí misma lo que traería como consecuencia que dentro de la vida colectiva del estado griego se diera cabida a sectas que proclamaran un orden moral y político contrario al estado.

Según Aristóteles los filósofos pitagóricos, "decididos a las matemáticas impulsaron esta ciencia. Absorvidos por los estudios de las matemáticas, llegaron a creer que los principios de los números eran los principios de todos los seres. Y esto por las siguientes razones: porque los números son anteriores a los seres por su naturaleza, porque en los números parecía haber mas puntos de semejanza que en el fuego, la tierra y el agua, respecto de la existencia de los seres y de las cosas que están en formación...Y así les parecían una simple combinación de números.. la justicia, el alma y la inteligencia, las circunstancias temporales de las cosas etc. "En fin, porque en los núme-

ros veían las combinaciones y explicaciones de la música y los fenómenos musicales. Así, pues, al ver que toda la naturaleza parecía poderse reducir a los números y al ser, por otra parte, los números, anteriores a todas las cosas, vinieron a creer que los elementos de los números eran también los elementos de todas las cosas, y que el universo astronómico entero es una combinación armónica de números".

(9)

Podemos decir que lo más importante y fundamental de la escuela pitagórica, es sin lugar a duda, el ya no determinar en un algo material lo absoluto, esto es, no buscar este principio o esencia de las cosas bajo una forma sensible; puesto que la abstracción que está mas allá de lo real es ahora pensamiento, esencia absoluta no determinada bajo una forma material. Lo característico es pues, la determinación del pensamiento por el pensamiento mismo, tal es la esencia absoluta de las cosas. De este modo podemos diferenciar la escuela pitagórica de la jónica, diciendo que la realidad de las cosas no esta presente más que en el pensamiento, lo que quiere decir, que la realidad tiene como principio la abstracción, el concepto, o en todo caso, el intelecto.

Ahora bien, según Aristóteles los pitagóricos dieron en la ocurrencia de que el número es la esencia primogenia por lo siguiente: "Parecen ellos creer que el número es un principio al estilo de como lo es la causa material para las cosas que existen y tal como lo son las modifica--

ciones y los hábitos de los mismos seres. Los elementos del número son el par y el impar; el impar es finito y el par es infinito; la unidad a la vez participa de ambos elementos, porque es par e impar; el número, empero proviene de la unidad y, por fin, el cielo entero se compone como ya se ha dicho de números". (10)

En fin, como hemos venido diciendo los números son para los pitagóricos el medio adecuado para expresar la esencia de las cosas, y que el universo entero, se haya compuesto de números. El sentido en el que debe tomarse tal afirmación, es sin duda, a la manera de los filósofos jonios, en tanto sustancia primera y última. El sentido correcto de este principio, es que, los números al no existir en la realidad son precisamente ellos los que constituyen, y representan conceptual y abstractamente el infinito de las cosas materiales. Así, los pitagóricos han hecho posible la abstracción de lo real en la totalidad, es decir, en la unidad como forma pura del pensamiento. Ahora bien, esta unidad en cuanto unidad infinita de números implicaría no sólo lo universal e infinito (el par) sino que además ella incluiría lo particular y finito (el impar) de las cosas. Lo general y lo particular son así, principios que vinculados conforman ambos el concepto de número, que en su traducción perfecta es el absoluto o totalidad abstracta que interviene y da cuenta de todas las cosas.

En la misma línea de pensamiento podríamos decir también

que la trinidad para los pitagóricos es totalidad y la representa el número tres. El número uno en este sentido, es lo más abstracto del saber, el dos es la dualidad, lo tangible y lo sensible, mientras que el tres, es la unidad perfecta y concreta del saber, que finalmente relacionara por imitación lo general (lo universal) y lo particular (la cosa). El número, por lo tanto, será totalidad racional que mantiene en la unidad ambos lados del conocer. La limitación en la que caen los filósofos pitagóricos ya la ha señalado Aristóteles antes que Hegel, y consiste en que el número todavía no es la forma última conceptual del pensamiento, dado que los números tienen un lugar intermedio entre el ser particular de las cosas y lo universal del pensamiento. Refiriéndose a Platón, Aristóteles señala, "además de los seres sensibles y las ideas, admite Platón las especies o ideas matemáticas como ideas intermedias, distintas realmente de los seres sensibles, cuyas especies son perpetuamente mudables y distintas de las ideas puras, porque muchas de ellas son entre sí semejantes, mientras que la idea pura es cada una única en su especie".(11)

En fin, aunque los filósofos Pitagóricos no pudieron expresar aún la forma pura del pensamiento "en sí y para sí", ellos han adelantado la filosofía por el camino de la abstracción, al afirmar que el número es la representación abstracta de todo lo real y sensible. Reiteramos, aunque el número aún no exprese la totalidad o unidad conceptual en sí y para sí.

En interpretación de Hegel, los pitagóricos no llegaron a tal concreción del pensamiento; porque sólo plantearon la unidad del mismo en el número, como lo esencial y verdadero (principio) de un modo abstracto, puesto que no explican como el pensamiento determina y produce en su forma abstracta el contenido concreto de la realidad.

Para Hegel, el proceso que sigue el pensamiento hasta el saber de lo concreto no es otro, sino aquel que se formula como saber dialéctico y contradictorio en la categoría de totalidad, donde por cierto, el en sí (la cosa) a devenido para sí (en la conciencia) como lo más concreto del saber. En este sentido, para Hegel, lo sensible no deviene en la conciencia por imitación (pitagóricos) ni como participación (Platón) sino, como identidad y no identidad de la misma conciencia que frente a su objeto produce el contenido del saber. Esta formulación no se encuentra por supuesto, en ningún pensador griego, incluso ni en la misma filosofía de Kant.

Esta formulación Hegeliana de la totalidad que presentamos retrospectivamente esclarece el proceso y el avance de la misma filosofía. Nuestra intención no es apuntar que Hegel ha dado la solución última al problema del ser y el devenir, de lo abstracto y de lo concreto en la categoría de totalidad. Sino señalar de manera general, que la presente categoría desde el inicio mismo de la filosofía griega tiene su aparición y se ha venido formulando de muy distintas maneras, que la acercan cada vez más a lo

que nosotros hemos tenido en llamar saber de lo abso --
luto.

EL SER Y EL DEVENIR

HERACLITO "EL OSCURO". Heráclito es uno de los pensadores más importantes para la filosofía de nuestro tiempo, él sostiene que la unidad de contrarios "ser y no ser", es principio fundamental de todo lo real. Lo verdadero para este filósofo, es la unidad dialéctica de contrarios simbolizada en el fuego eterno que se enciende y apaga según medidas. Para Heráclito, la unidad de los contrarios no es un sin sentido que vaya contra la esencia de las cosas, sino por el contrario, es principio constitutivo de todo lo real y del universo entero. Todo está en movimiento excepto el movimiento mismo que es fuego eterno.

Para Heráclito, hay un saber, una racionalidad que lo gobierna todo, él dice, "De cuantos he oído razones, nadie llega a tanto como a descubrir que lo sabio está apartado

de todo". (1)

En este fragmento pareciera referirse a una entidad cósmica, pero lo cierto es que, relacionándole con el fragmento donde expresa, "conocer la verdad que lo pilota todo a través de todo", lo sabio sería entonces, la posibilidad de conocer lo real por vía de la razón humana. Así, lo verdadero (lo racional) de la cosa esta más allá de la cosa, pero que sin embargo la gobierna y la explica. De esta suerte, el ser y el pensar (realidad-razón) encuentran en Heráclito su unidad y al mismo tiempo su diferencia, dado que el pensar como la realidad misma, aunque distintos, ambos constituyen una unidad indisoluble.

Para Heráclito, "todos podemos participar de lo objetivo". El hombre de ciencia debe hacer caso a la racionalidad objetiva, sólo a ella, no a Heráclito ni a ningún otro, si es que, se quiere indagar la verdad que esconde la naturaleza. Ahora bien, aunque "la naturaleza ama el ocultarse" no lo hace absolutamente, porque, por vía de la experiencia es posible conocer sus secretos. Así los que no son capaces de descubrir lo que oculta ésta -dice Heráclito- tienen alma de bárbaros, puesto que son incapaces de analizar las cosas tal como son, dicho de otra forma, de hacer experiencia. Para los hombres bárbaros, "incapaces de comprender se asemejan a los sordos", por eso, para ellos "malos testigos son los ojos y los oídos".

Amén de lo dicho, esta racionalidad que todo lo gobierna es difícil de conocer dado que se oculta. "Hay que espe--

rar lo inesperado, pues es penoso y difícil de encontrar"; por ello no esperamos que la realidad por sí misma descubra su verdad, es necesario, un sujeto (hombre de ciencia) que la experimente por vía de los sentidos, y además la someta al sano juicio de la razón especulativa. En este caso hay que "hacer la experiencia de palabra y obra", "hay que analizar cada cosa según su naturaleza y explicando como es en realidad"; para luego descubrir por vía de la palabra y la razón los secretos que la realidad misma oculta. Por otro lado, Heráclito señala que "la mucha ciencia no instruye a la mente pues hubiera instruido a Hesiodo y a Pitágoras, como a Jenofanes y a Hecateo". "Pitágoras de Menesarco practicó la investigación más que todos los demás hombres, y escogiendo entre estas obras, reivindicó para sí una sabiduría mera mucha ciencia del mal arte". Para que quede completa esta idea es necesario añadir todavía. "El maestro de la masa es Hesiodo, creen que sabía más que nadie, el que no descubrió que el día y la benévola son una cosa". De todos estos fragmentos podemos concluir, que la mucha ciencia no instruye puesto que no se analiza lo que verdaderamente son las cosas. Los que creen hacer ciencia de este tipo -dice Heráclito- no tienen alma, y ma los testigos son los sentidos por eso hacen mucha ciencia de mal arte.

Sostenemos que la sabiduría para Heráclito, se adquiere por los sentidos, "por los ojos y por los oídos", agregándose a estos el alma; pero no el alma de los bárbaros, si-

no aquella que descubre lo oculto. Así, habría que participar de lo objetivo para poder llegar a la verdad que se esconde y que finalmente la inteligencia (el alma) la descubre. El descubrimiento al fin será el logos (onto logos) que es la verdad común a todas las cosas.

Para poder entender a Heráclito en sus fragmentos, sería necesario tener presente los tres sentidos en que se podría interpretar el LOGOS. El logos como palabra o discurso, el logos como razón humana, inteligencia, mente y por último, el logos como racionalidad de lo real, legalidad objetiva y orden de las cosas.

Al primero se le denomina diálogo, al segundo logos (razón) y al tercero ontólogos. Así en la filosofía de Heráclito hay un logos humano necesario para analizar la realidad objetiva, esto es, una razón que debe descubrir la esencia de las cosas. Pero también, "hay una razón eternamente verdadera", puesto que existe un eterno orden de las cosas. A esta razón ontológica (ontólogos) por principio de cuentas "es común a todos", no importando que haya hombres con alma de bárbaros, "menester es que quienes hablan con mente se hagan fuertes en lo común". Heráclito sostiene que "las leyes humanas son alimentadas por la divina única que impera tanto cuanto quiere y hasta a todo, y de todo redunda". Según esto, hay una verdad divina (verdad racional y ontológica) que es común a todos los hombres, que en tanto razón eternamente verdadera es distinta de la razón humana; por eso, "la naturaleza humana no posee la verdad, la divi

na es quien la posee", puesto que no depende de uno hacer buenos o malos unos días como Hesiodo sostiene, sino depende del ontólogo divino, que en tanto razón eternamente verdadera es común a todos.

Por último, el logos entendido como diálogo, discurso o palabra, también participa en el proceso del conocer, cuando predica la verdad que el ontólogo revela. Se puede sostener que por vía de la palabra se aprende y se conoce lo común y verdadero de las cosas. La aprehensión de lo sensible se obtiene, por los sentidos, el pensamiento (razón humana) y la palabra que finalmente da cuenta del objeto. Así, por la palabra se conoce, y al mismo tiempo solo por la palabra se puede comunicar lo verdadero del ente. Palabra y conocimiento son uno y el mismo acto reflexivo del pensar, por ello posible de comunicar.

Se puede ver con claridad que los tres clases de logos aquí esbosados de modo general se complementan e influyen mutuamente en el proceso mismo del conocer.

Podemos concretar diciendo; hay tres momentos fundamentales en el proceso del conocer según Heráclito. El inmediato que se circunscribe a la sensibilidad, el racional que va más allá de lo relativo y contingente y, el logos que en cuanto razón ontológica es razón universal. El primer paso en el conocer se encuentra en las sensaciones e impresiones que se tienen de las cosas, esto es de la realidad. Los hechos exteriores son la fuente primera de nuestro conocimiento. El segundo momento es la inteligencia o razón

que indaga la naturaleza. En este segundo momento la realidad devendrá realidad pensada, y como tal, es una segunda realidad superior a la primera, en cuanto que en ella, lo relativo y contingente se supera. El tercer momento bien lo podríamos llamar onto-logos. Este abarca el cosmos y la inteligencia humana, y permite así mismo, en cuanto racionalidad de lo real, llegar a comprender la ley u orden universal de todo aquello que deviene y se muestra a los sentidos como imposible de conocer.

4

ETICA. La ética o leyes morales no dependen del criterio de los hombres en particular, puesto que todo se alteraría según cada cual su conveniencia. Hacer buenos y malos unos días como Hesiodo sería absurdo, porque las leyes morales no dependen de los individuos sino del ontol^ogos, única verdad eterna y común a todos.

La muerte es justa porque justifica la vida y la vida justifica la muerte, ambas se complementan y se hacen justicia. "Para los hombres no es mejor que haga cuanto quieren: la enfermedad a hecho grata la salud, el mal el bien, el hambre la hartura, el trabajo el descanso".

Los que hacen el esfuerzo por comprender la naturaleza de las cosas (ontol^ogos) podrán pensar con virtud, con razón (logos-razón) y poder decir la verdad en todo momento (ética). "El pensar es la virtud máxima, la sabiduría de

cir la verdad y obrar como los que comprenden la naturaleza de las cosas".

En otras palabras: sólo el logos es ley y, en ella se finca la felicidad según Heráclito. Podemos decir que el hombre vive una doble condición humana; una que se inclina a los placeres del cuerpo y otra al honor y la justicia. Por eso Heráclito sostiene que: "Los mejores prefieren a toda una cosa, el amor sempiterno a lo mortal. Los más se hartan como animales. (2)

Y en este sentido la mayoría se queda con lo sensible y los menos con lo espiritual. En fin, porque "si la felicidad consistiera en los placeres del cuerpo, llamaríamos felices a los bueyes cuando encuentran algarrobas para co - mer". (3)

Permitásenos exponer aquí una cita de R. Mondolfo que aclara la relación existente entre el logos y el más alto bien universal.

"La comunidad del logos no es sólo expresión de su universalidad lógica, sino el más alto bien social, la superación de todo arbitrio individual. Es comprensión de la ley universal. El cosmos tiene su ley, como la polis: Heráclito es el primero en enunciar esta idea típicamente griega, y afirma que es solamente el logos el que comprende la ley divina, en la que se alienan todas las leyes humanas". (4)

El logos pues, en cuanto razón teórica mantiene una relación directa con la vida concreta de los hombres. Así,

el más alto bien social se alcanza en la comprensión del logos, en la ley que ordena la conducta de los hombres.

Ahora bien, regresando a la idea central debemos insistir en que el hombre en su doble naturaleza, esto es como ser sensible y espiritual (alma y cuerpo) supera o rebasa la sensibilidad, es decir, las inclinaciones del cuerpo en una unidad superior, que bien hemos tenido en llamar logos. Así, la diferencia entre el bien y el mal sólo se da en el nivel del logos, esto es, en cuanto "El bien y el mal son uno". Será por eso, que sólo conocemos el bien con relación al mal; y el mal en su relación con el bien. Si ambos lados fueran excluyentes, es decir, si no fuera posible esta unidad superior en el nivel del logos, el comportamiento del hombre quedaría sometido a lo sensible, a las inclinaciones del cuerpo.

Hegel en este punto dice: "No cabe expresarse en términos más verdaderos y más espontáneos hablando de la verdad. Sólo la conciencia en cuanto conciencia de lo general es la conciencia de la verdad; en cambio, la conciencia de lo individual y la conducta individual, la originalidad como peculiaridad del contenido o de la forma, es lo falso y lo malo. Por tanto, la maldad y el error consisten, exclusivamente, en el aislamiento del pensar: en el hecho de que éste se aisle de lo general". (5)

DIALECTICA. Para Heráclito este mundo no es un mundo estático y permanente, sino, con movimiento. En el fragmento, "el sol es nuevo cada día", sin duda Heráclito quiere significar que todo cuanto existe, está sujeto a un cambio e insesante devenir. Nuestro autor por eso señala, "No puedes embarcar dos veces en el mismo río, pues nuevas aguas, corren tras las aguas". Por lo dicho, todo está en constante fugacidad, nada es eterno e inmutable porque "lo frío se calienta y lo caliente se enfria, lo húmedo se seca y lo seco se hace húmedo", todo cambia a su contrario y este cambio, según Heráclito, es precisamente el orden del universo que rige y da existencia al ser. La lucha de los contrarios da orden, justicia y es fuente dadora de vida, por eso, en el caso de la moral no hay mal ni bien, sino que las dos, son una y la misma unidad contradictoria.

Todo lo que es, es por la divergencia y al mismo tiempo por su unidad, puesto que en la unidad nos es dado lo contrapuesto y divergente. Así, la totalidad en tanto razón ontológica (unidad y diversidad), es vida, orden y verdad de cuanto existe. Ahora bien, esta unidad contradictoria es para Heráclito, fuego eterno que ordena y da vida; siempre y cuando, lo único absoluto en las cosas sea esta absoluta contraposición. Así, todo cambia excepto la unidad contradictoria que en la cosa es lo absoluto. Heráclito señala, "El fuego vive por la muerte del aire y el aire por la del fuego; el agua vive por la muerte de la tierra y la tierra por la del agua", y lo mismo sucede en la mo--

ral, donde lo bueno y lo malo hallan su perfecta comprensión en la unidad, como unidad contradictoria, puesto que nadie conoce el bien si antes no ha tenido oportunidad de conocer el mal. La comprensión de lo bueno no la tenemos por lo "bueno en sí", sino por aquel otro que "no es", y que sin embargo participa.

6

HOMBRE-MUNDO. Este mundo dice Heráclito es el mismo para todos, no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres sino que ha sido eternamente. Es y será un fuego eternamente viviente, que se enciende según medidas y se apaga según medidas". Este mundo es infinito, sin principio ni fin, fuego eterno que "es, fué y será, siempre lo que es ahora".

Pero este fuego en tanto absoluto esta regulado según medidas puesto que hay un orden y se mueve dentro de una legalidad, ley o racionalidad completa. El ontólogos por eso, tal como lo entiende Heráclito, cambiante, fuego eterno, será en su comprensión mas correcta habitaculo que da "cuenta y razón" de todo lo real sensible.

Ahora bien, el orden (ley eterna) que guarda el universo no tiene existencia independiente del hombre, podríamos decir, indepenete de su conciencia, porque a decir verdad, es ésta la que vinculándose a todo lo real es por ello factible de comprender ese orden, esa racionalidad de lo real; porque volviendo a reiterar, el hombre es par-

ticipa de una doble naturaleza en tanto ser natural y ser pensante. Y por ello se prueba, que hay una relación dialéctica entre el hombre y la naturaleza, entre el ser y el pensar. Esta relación dialéctica también prueba, que el hombre en cuanto ser natural, no escapa a la regularidad y orden universal, porque bien puede decirse: el hombre es naturaleza y revelación de la naturaleza, es decir, revelación del logos. En esta pues, doble naturaleza en que se imbrica el hombre, la conciencia va más allá de la sensibilidad para advenir razón totalizante u onto-logos. Esperamos que ahora se entienda mejor lo que al comienzo señalábamos como relación hombre-naturaleza a partir de la cual deviene la conciencia de sí y de lo otro, como unidad dialéctica superior, que bien hemos tenido en llamar onto-logos.

7

HERACLITO Y PARMENIDES. El resultado lógico obtenido por la vía de un razonamiento inductivo en Heráclito a partir de la experiencia, es radicalmente distinto al razonamiento deductivo de Parménides. Por consecuencia, el resultado que se tenga de la experiencia en Heráclito, y el resultado lógico de la razón pura en Parménides serán distintos uno de otro. Cuando Parménides habla de razón pura, significa no solo que es distinta e independiente de la experiencia sino que en otros términos para que mejor

se entienda, toda experiencia al aplicarsele las categorías de aquel ser inmutable, eterno e imperesedero etc., queda revelada su verdad en el ser puro del pensamiento. En fin, para que lo sensible sea posible de conocer se hace necesario que por la vía lógica de la razón se deduzca su verdad, porque lo verdadero de la cosa no esta en ella sino, en aquel ser otro que identificado con el pensamiento es el ser puro e infinito, donde por cierto, todo lo real sensible encontraría su verdad. En este sentido no hay que hacer uso de los sentidos ni de la experiencia, puesto que con la sola ayuda de la razón o pensamiento puro es posible deducir la esencia misma de las cosas. De lo dicho podría sostenerse también, que el ser particular, es decir, la cosa que deviene, es solo apariencia para el conocer.

En este sentido, los ojos como los oídos nos engañan, por eso el movimiento y todo aquello que es relativo y cambiante no existen para el pensamiento que es eterno e imperecedero. Así, lo eterno del pensamiento es esencia de la cosa, puesta por decirlo así, más allá de la apariencia. Parménides, en consecuencia, sostiene que los sentidos nos engañan y que el conocimiento que se deriva de ellos es sólo apariencia, por eso, para conocer lo que verdaderamente son las cosas es necesario que la razón nos guíe en el conocimiento. Una vez alcanzado el logos, razón-ontológica, por la vía del raciocinio (razón humana) -dice Parménides en su poema, "preciso es, pues, ahora que conozcas todas las cosas: de la verdad tan bellamente circular...".

Heráclito por su parte procediendo de un modo inductivo llegará a la conclusión de que el ser (logos) participa del no ser, puesto que los atributos del ser particular o del ente, cambiante, particular y relativo, son aplicados al ser en general. La conclusión por eso, a la que llegará Heráclito es sin lugar a duda la siguiente: que el ser es en su eterno movimiento y devenir infinito. De este modo, el ser es cambiante (no ser) y también es eterno (ser) que en lenguaje del propio Heráclito será fuego eterno. Ahora bien, el conocimiento en Heráclito es posible, en tanto que la razón (logos) y los sentidos participan en el acto mismo del pensar la realidad sensible, como realidad pensada.

8

ESCUELA ELEATICA. Los filósofos más representativos de esta escuela son: Jenofanes, Parménides, Meliso y Zenón, entre estos sólo tendremos ocasión de ver a Parménides. Parménides ciudadano de Elea según comenta Diógenes Laercio fue discípulo de Jenofanes. A Parménides puede considerarse como el verdadero iniciador de la filosofía en sentido estricto.

En general, uno de los datos más importantes que se recogen de este pensador es precisamente, el poder presentar o el haber concebido la unidad racional absoluta y pura. El "parece haber concebido -según Aristóteles- con mayor

clarividencia las cosas. Juzgando que fuera el ser, el no ser es nada, creen que necesariamente el ser es uno y que no hay cosa alguna fuera del ser...". (6)

De acuerdo con lo dicho por Aristóteles, el ser es uno, inmutable, eterno e imperecedero y, en este sentido, el ser es totalidad racional que se determina así mismo por sí mismo, por ser ésta identidad absoluta. Nada hay fuera del ser, porque en tanto pensamiento es pensamiento e identidad pura.

Otra afirmación que es importante señalar, de Parménides es que, el ser como el verdadero saber de las cosas, es circular, en tanto principio y unidad que encierra lo verdadero de todo aquello que deviene y se manifiesta a los sentidos como eternamente cambiante.

El movimiento para Parménides es tan real como lo imperecedero del ser; su negación consiste simple y sencillamente en no fincar lo verdadero de las cosas en el ser que deviene sino, en aquel otro que permanece y es eterno. En este sentido, si identificamos lo real con el pensar tendremos que lo real encuentra su verdad en el concepto racional y circular. Hegel interpretando a Parménides señala: "El pensamiento es pues, idéntico a su ser, pues nada es fuera del ser, de esta gran afirmación Plotino, al citar este último fragmento (V. Ennead, I, 8), dice que Parménides captó este en sí al no poner el ser en las cosas sensibles, pues, identificando el ser con el pensar, lo afirmó como algo inmutable". (7)

De lo anterior podemos concluir: solo el ser es lo verdadero puesto que el ser y la realidad encuentran su identidad absoluta. Fuera de este ser no hay nada. En su poema Parménides señala: "Necesario es que aquello que es posible decir y pensar, sea (exista), porque puede ser (existir), - mientras que lo que nada es, no lo puede. (no puede existir)" (8)

Lo anterior lo podemos traducir en otras palabras: toda realidad para Parménides es objeto del pensamiento para el pensamiento, y fuera de este ser (esfera o circularidad) no puede pensarse nada, en tanto que solo se piensa lo que es, lo que existe.

Parménides en este sentido, para poder negar el "no ser" absoluto, debe sentar la tesis de que, lo real y el pensar se encuentran en una identidad absoluta. El dice: Igual me da comenzar por cualquier punto pues he de volver a él".

En cuanto a la filosofía de Parménides, sólo cabe indicar, que lo real y el pensar se encuentran en una unidad absoluta o identidad absoluta sin diferencia. Es cierto que lo absoluto se diferencia del absoluto no ser; pero lo absoluto en cuanto ser no se diferencia en sí mismo, pues es sólo, unidad absoluta indiferenciada. Momento es aquí para señalar que Heraclito hace referencia a un no ser relativo y podrá entonces presentar al ser, lo absoluto, como como identidad y no identidad. Platón en el sofista, entendiéndolo bien a Parménides, señala que el no ser en su sentido absoluto no puede ser objeto de un contenido inteligible.

Pero si lo será, si el no ser lo entendemos como un no ser relativo que participa del ser, de lo absoluto.

Lo que nos interesa destacar de la filosofía de Parménides, es la formulación que éste hace acerca del ser en cuanto circular. Esta imagen o abstracción que se hace de la naturaleza es tradicional en el pensamiento griego y debemos entenderla según la formulación de Parménides, como racionalidad absoluta y circular de lo real. Importante es señalar finalmente, que con Parménides surge el conocimiento como saber de lo absoluto, como saber de la totalidad.

UNIDAD EN LA DIVERSIDAD

ESCUELA ATOMISTA. Se hace necesario previo a la explicación de la teoría atomista hacer un breve resumen de los dos últimos filósofos. Debemos recordar que para Parménides el ser, es lo uno que representa la unidad e identidad consigo misma.

Esta aseveración es formidable, dado que adelanta y hace progresar a la filosofía por el camino racional y especulativo. Pero, ahora bien, si implicamos frente al ser el no ser, ya no se formula el ser como lo más abstracto e idéntico consigo mismo, sino que ahora, es un proceso en que se implica tanto la identidad como la no identidad, es decir, su no ser. Así, el no ser es la negación del ser, y ambos lados constituyen por así decir, los polos positivo y negativo de un proceso totalizante y circular.

En fin, sólo es posible encontrar una explicación racional del universo a partir del movimiento que implica la identidad y no identidad de los contrarios, es decir, del ser y del no ser.

Aristóteles en su Metafísica nos dice que lo lleno y lo vacío son categorías o conceptos que explican la permanencia y el cambio, es decir, el ser y no ser de todas aquellas cosas existentes. Lo lleno y lo vacío, son por tanto, identificados con el ser y no ser, los dos principios fundamentales por lo que las cosas son o se constituyen. Lo importante es pues, señalar que el devenir mismo de las cosas es principio explicativo, puesto que todo esta en movimiento excepto el movimiento que es eterno en aquellas categorías (lleno y vacío, ser y no ser) que determinan y explican el devenir concreto de todo aquello que a los sentidos se presenta como sensible.

Ahora bien, si "Lo lleno tiene como principio el átomo". Lo absoluto, lo que es en y para si es, pues, el átomo y el vacío -----; es esta una determinación de gran importancia, sin duda, pero insuficiente. No es en los átomos, por ejemplo en los que nos representamos flotantes en el aire, donde reside, exclusivamente, el principio, sino que es igualmente necesario la nada (vacío) que entre ellos existe; tal es, pues, la primera manifestación del sistema atomístico". (1)

Por lo anterior podríamos continuar diciendo, que para los atomistas, solo sería posible encontrar una explica--

ción racional del universo a partir del movimiento que implica el átomo negando al vacío, si es que, el átomo como el vacío en su unidad dialéctica indisoluble, es principio explicativo en si y para si, de todo aquello que deviene. Si duda alguna, Leucipo y Demócrito quisieron decir, que las cosas son lo que son, por la combinación, atracción y repulsión de infinitud de átomos, y porque, en ellos funge como causa de su propio devenir la identidad y no identidad de los contrarios.

En interpretación de Hegel, el átomo no sólo es la partícula más pequeña de la materia según la ciencia de la física, sino afirma Hegel -es también principio. En la línea de esta misma idea, el átomo como concepto es pues, un principio totalmente ideal, en el sentido de que para que las cosas sean comprendidas tal cual son en su verdadera esencia, es decir en su concepto, (ser y no ser; átomo y vacío) es necesario que funga como principio que mantiene en la unidad del concepto la diversidad de aquello que deviene y a los sentidos se presenta como particular, como contingente. Así, de esta suerte, el átomo en su correcta interpretación es lo individual, como la partícula más pequeña de la materia y al mismo tiempo lo general, en tanto que concepto que configura lo concreto de las cosas.

"El principio de lo uno (unidad de átomo y vacío) -dice Hegel- es un principio totalmente ideal, pertenece por entero al mundo del pensamiento, y así sería aunque quisiera afirmarse que los átomos existen. El átomo puede concebir

se en un sentido material, pero es, a pesar de ello, algo no sensible, puramente intelectual.

Esta noción de los átomos ha sido renovada en los tiempos modernos, principalmente por obra de Gassendi. Pero los átomos de Leucipo no son las moléculas, las partículas de que nos habla la física. Es cierto que en Leucipo nos encontramos, según Aristóteles... con la concepción según la cual "los átomos son indivisibles, por la pequeñez de su corporeidad", como se dice actualmente de las moléculas pero esto no pasa de ser un subterfugio". (2)

Esta interpretación de Hegel, en los tiempos actuales a suscitado innumerables controversias, por ejemplo, en el libro titulado "Lecciones de la Filosofía", Georges Gogniot nos dice; que el átomo como principio ideal tal como lo plantea Hegel, es una interpretación absurda porque hace de la filosofía de Democrito un idealista y no un materialista. Nosotros podemos plantear a este respecto, que efectivamente el empirismo antiguo esta entendiendo el átomo desde el punto de vista de la física, pero desde el punto de vista de la filosofía, es necesario entenderlo también como concepto, en oposición y relación dialéctica con lo individual y concreto. En fin, de no entenderse el átomo como concepto y como un "algo" material en el vacío que en este caso sería su no ser, es imposible comprender su movimiento e interacción dialéctica que (átomo y vacío) en tanto lados del proceso, configuran la unidad o totalidad abstracta de todo lo real y sensible.

"El principio de lo uno es, pues, un principio totalmente ideal, pero no en el sentido de que solo exista en el pensamiento, en la cabeza, sino en el sentido de que el pensamiento es la verdadera esencia de las cosas. Así lo entiende también Leucipo; por eso su filosofía no tiene nada de empírica". (3)

Con los filósofos atomistas, el ser y el pensar encuentra su unidad e interioridad no solo como forma abstracta de las cosas, sino además como su modo concreto de ser y de existir. A grosso modo, podemos decir, que el ser y el pensar en los primeros filósofos Jonios, simplemente se relacionan sin llegarse nunca a implicar; mientras que, en la filosofía pitagórica se hace posible la determinación abstracta de la cosa en el número. Pero serán los atomistas quienes finalmente implicaran y haran posible la unidad de lo abstracto y lo concreto. Así, encontraremos que lo verdadero de la cosa es la totalidad, como unidad dialéctica de lo uno, es decir, el ser universal en tanto concepto y lo particular del objeto. En este sentido podemos concluir señalando que el átomo es concepto y al mismo tiempo es realidad concreta.

Marx con acierto comenta en su tesis doctoral, "Los principios verdaderos son los átomos y el vacío; el resto es opinión, apariencia solo en la opinión existen lo caliente y lo frío; en verdad no hay más que átomos y vacío. Nos resulta entonces, un objeto de la pluralidad de los átomos, sino que por combinación de los átomos todo objeto parece

devenir. En consecuencia, solo la razón debe considerar los principios, los que a causa de su misma pequeñez son en absoluto inaccesibles al ojo humano; por eso se le llaman ideas". (4)

Marx señala que lo fenoménico o realidad cambiante, resulta contradictoria para el saber, puesto que lo verdadero deja de serlo a cada instante; por eso dice, lo caliente y lo frío es mera opinión y conocimiento cotidiano. Ahora bien, solo la razón captará esta unidad contradictoria del ser sensible en el átomo como concepto donde por suerte quedará eliminada tal oposición.

De este modo, lo verdadero en la filosofía de Leucipo y Demócrito, se encuentra más allá de la mera opinión. La **razón** es por eso el principio verdadero de la realidad contradictoria. Por ello, como se puede ver, los conceptos de átomo y vacío son principios de la razón y no tienen nada que ver con la física, aunque estos principios sean una abstracción de lo sensible.

10

LOS SOFISTAS. Necesario es exponer la filosofía de Anaxagoras como antecedente previo al pensar filosófico de los sofistas, pues ello significa, en efecto, el nacimiento de la razón, como razón especulativa que revela la esencia de aquello que a los sentidos se presenta como limitado y finito.

Como crisol laborioso que ha venido configurando a lo largo de toda la filosofía anterior tenemos, finalmente en Anaxágoras, la afirmación de que la causa, principio o substancia se haya o se localiza en la razón que identifica, por la fuerza misma de la reflexión, lo individual con lo universal. Así, de tal suerte, en tanto pensamiento reflexivo y dialéctico encontrará la unidad de aquello que de--viene con aquello que permanece. Esta será, pues, la única determinación que explique el acaecer fortuito de todo aquello que los sentidos registrán. Lo característico, pues, de esta razón activa, o pensamiento reflexivo es que, determina a partir de sí mismo lo particular en sí. De un modo más claro, solo la razón en cuanto actividad reflexiva y dialéctica es capaz de traducir una representa--ción **abstracta** en una representación objetiva. El proceso, pues, de esta reflexión terminará en el concepto que es lo más objetivo, donde el objeto de suerte encuentra su definición. Ahora bien, para que este proceso se realice, debemos tomar en cuenta dos consideraciones que para el caso son fundamentales. La primera consiste, en que este proceso no tiene su comienzo en el objeto sensible, sino, en el pensamiento, es decir, en un objeto pensado que como representación subjetiva y abstracta es ya figura inmediata del pensamiento. Ahora, nos damos cuenta que el proceso dia--léctico del pensamiento es lógico, puesto que este se "de--termina dentro de sí misma y partiendo de sí mismo"; puesto que el en sí, no es la cosa sensible, sino, la cosa pen

sada que deviene para sí no ya como pensamiento en general, sino, en tanto concepto concreto. Anteriormente, el proceso del saber consistía en traducir el en sí de lo sensible en el para sí del pensamiento en general, ahora en cambio, el proceso va de la cosa pensada en general (lo abstracto) a la cosa pensada en lo concreto, es decir, en el concepto (lo objetivo). Anaxágoras no ha planteado como problema del conocimiento la unidad y diversidad del mismo, ni tampoco, el proceso que lo llevará de un conocer abstracto a uno en concreto y objetivo; simple y sencillamente el ha dicho, que el principio o esencia lógica del conocer es el vous (razón) que en tanto generalidad es unidad racional de la diversidad. "Pero este algo general, que es para sí, se enfrenta también, de un modo determinado, al individuo, o el pensamiento se enfrenta al ser. En este punto, ha - bría que investigar la unidad especulativa de este algo en general con lo individual, como se establece esta unidad como unidad absoluta; pero esto no lo encontramos jamás entre los antiguos, quienes no llegaron a comprender el concepto mismo. No debemos esperar de ellos este concepto puro que consiste en que el entendimiento se plasme y realice en un sistema, se organice como universo". (6)

Otras de las categorías que es válido traer a colación y que además media con las dos antes expuestas (subjetividad y objetividad) es la categoría de fin o finalidad que por cierto fuerza al desarrollo y traducción de una en otra. El proceso, pues, que va de **lo abstracto** a la

objetividad en el conocimiento se orienta y dirige, según Hegel, cuando un sujeto (hombre de ciencia) no conforme con que su saber sea un mero saber subjetivo, se plantea como finalidad, la búsqueda de la esencia, es decir, el concepto que determina y define aquello que de un modo inmediato se presentaba como subjetivo. En este punto Hegel señala: "pero lo general del fin consiste en que, siendo una determinación fija para sí, que domina la existencia, el fin sea lo verdadero, el alma de una cosa. Lo bueno encuentra su contenido en el fin mismo, del tal modo que, actuando con este contenido y después de manifestarse al exterior, no brote ningún otro contenido sino el que ya existía con anterioridad". (7)

Por lo antes dicho, si identificamos lo objetivo con la esencia y lo abstracto con la apariencia tenemos en primer lugar; que para poder localizar la esencia, debemos pasar por sobre la cosa en su inmediatas que solo revela su apariencia; y luego, en un segundo momento localizaremos la esencia -por así decirlo- detrás de la apariencia. Hecha esta operación lógico-racional, lo subjetivo (apariencia) devendrá, por lo tanto, objetiva. En este sentido dice Hegel, al final de la cita, que no debe brotar otro contenido (esencia) sino aquello que como apariencia teníamos al principio. Finalmente como conclusión tenemos, que solo en el fin se identifican el principio (apariencia) y el resultado (esencia) como proceso que empezó siendo mero sa-

ber subjetivo. El devenir del conocer de tal suerte, tal como lo plantea Hegel, es circular en sí mismo para sí mismo. Esta será pues, la figura totalizante que trataran en sus disquisiciones filosóficas, filósofos posteriores, en este lugar, — solo hemos adelantado el fin, al que apuntará el esfuerzo reflexivo.

Centrando nuestra atención ahora en los sofistas, veremos como en estos filósofos -Protagoras y Gorgias- se acuña la categoría en sí y para sí. Así, dentro del ámbito en cuestión, la razón en los sofistas es considerada a la manera de Anaxagoras, como una determinación puramente formal, esto es, todavía como un pensamiento abstracto que busca comprender el significado interno de las cosas a la luz de la sola razón. Pero lo característico y además fundamental en esta filosofía, es que el sujeto, que reproduce especulativamente la totalidad de lo real, bajo el punto de vista racional y formal, es un sujeto que frente al objeto toma conciencia de la unidad necesaria e inmediata que los vincula, a la vez que, de su diferencia. Más arriba se dijo que el hombre participa de una doble naturaleza de un doble ser, como ser natural (identidad hombre-naturaleza) y ser pensante (diferencia hombre-naturaleza). Ahora bien, quien media esta relación sujeto-objeto (hombre-naturaleza) es la actividad misma del pensar, la única que traduce especulativamente lo real empírico en realidad pensada. En esta particular toma de conciencia, se nos ofrece según esto, la única posibilidad de explicarlo todo y

cualquier fenómeno, ya sea natural o humano. Protágoras y Gorgias, representantes de la escuela sofista, pronto se han dado cuenta de esa única posibilidad y, son ellos, los que habren a la historia la posibilidad real de totalizar racionalmente el mundo, y así mismo, al hombre en aquello que ellos han llamado espíritu y cultura.

"Son los sofistas quienes aplican el concepto simple, como pensamiento (que ya en la escuela de los eleatas, con Zenón, empieza a volverse contra su reverso puro, el movimiento), a los objetos del mundo y quienes penetran con él en todos los asuntos humanos, al adquirir el pensamiento conciencia de sí mismo como la esencia absoluta y única, empleando celosamente su poder y su fuerza contra cuanto, no siendo pensamiento, pretenda hacerse valer como algo de terminado". (8)

En general, la filosofía de este período se cifra fundamentalmente en la idea de que, el pensamiento adquiere su forma absoluta y totalizante, en la conciencia de ser, la única posibilidad explicativa de los objetos del mundo y en general de los fenómenos, cuando ————— los filósofos de aquel momento histórico, ponen por sobre todas las cosas el poder explicativo de la razón, como la única vía que conduce al conocer. El pensamiento formal que introducen los sofistas en Grecia, se esfuerza en buscar, los principios o fundamentos generales que den luz al devenir de los fenómenos que en apariencia transcurren sin orden y sin sentido. A estos principios, producto del pensa

miento reflexivo, se ha convenido en llamarles también, "determinaciones generales o leyes", las cuales determinan la regularidad (unidad) de aquel fluir constante de los fenómenos.

Así pues, este punto de vista, general y global que mantiene en la unidad al arbitrario devenir de los fenómenos, permitirá a estos filósofos enfocar cualquier problema bajo el magisterio de la razón. Como se puede observar, la misión de los sofistas consiste en cultivar o inculcar ~~se~~ según la visión que nos traza el Protágoras de Platón—a los individuos, el bien moral en general, que en tanto principio enraizado a lo particular hace que el espíritu tenga presencia. El problema para los sofistas consiste ahora, en explicar como el pensamiento se determina en sí y para sí, como actividad reflexiva que se autoproduce así misma, y además cómo ésta al mismo tiempo, se vincula a cada caso en particular.

Para Protágoras, la virtud—y así se demuestra en el diálogo que lleva su nombre—se enseña, puesto que ella es finalidad que en tanto universal y general orienta las conductas de los individuos. El individuo, pues, que se le eduque en los principios de la justicia, la prudencia y la santidad, será un ciudadano que vive conforme al espíritu de su época. Así, para Protágoras no es el sentimiento, la pasión, o la costumbre lo que hace a los individuos virtuosos, antes bien, es la enseñanza de lo general, como la música, la matemática o el derecho, lo que haría que los

hombres obrarán de acuerdo a lo que es bueno y justo. En fin, las dos ideas que se tejen en el Protágoras de Platón, es saber si la virtud es un don natural, o por el contrario se enseña y, si esta virtud es una o múltiple. En cuanto a la primera Protágoras señala en el diálogo: "Pues si tu, Sócrates, reflexionas atentamente en el efecto que busca el castigo del culpable, la misma realidad te hará ver que los hombres consideran la virtud como una cosa que se adquiere. Nadie, en efecto, al castigar a un culpable, tiene ante los ojos ni emplea como móvil el hecho mismo de la falta cometida -a no ser que se entregue como un animal salvaje a una venganza irracional-; el que tiene el cuidado de castigar inteligentemente no lo hace a causa del pasado -porque lo hecho está ya hecho-, sino para prevenir el futuro, en orden a que ni el culpable ni los testigos de su castigo caigan en la tentación de volver a comenzar"(9)

Finalmente la segunda de las cuestiones por resolver será, si la virtud es un todo único y al mismo tiempo, si esta compuesto de partes, como por ejemplo, la prudencia, la justicia etc., Protágoras, al respecto señala de un modo inmediato, que la virtud es una y que las virtudes son parte de ella. Es aquí donde el diálogo y los protagonistas del mismo centran su atención, pues, su esfuerzo teórico estará orientado a la solución del complejo problema de la unidad y de la diversidad. Para no desviar nuestra atención, de este problema nos ocuparemos más adelante cuando tengamos ocasión de ver la filosofía de Platón.

El nudo de la cuestión es ahora saber, que si la virtud se enseña, ¿quienes son entonces aquellos que alcanzan este principio universal? Sin duda dicen los Sofistas, los hombres cultos de "prudencia y buen juicio". Entendiendo por hombre culto, aquel que sabe exponer razones suficientes para hacer valer su punto de vista especulativo sobre los demás puntos de vista. Cabe al respecto decir, que un sofista hace valer su punto de vista cuando se sujeta a una correcta argumentación, consistente en deducir al final de todo un proceso racional aquella perspectiva universal y totalizante que le haga ver un fenómeno por todos sus ángulos. Quien alcance, pues, -según dicen los sofistas- esta perspectiva global y total será un hombre culto, cuya conciencia individual ha devenido conciencia universal y espiritual de un pueblo.

"En efecto, los sofistas eran maestros en el razonamiento a base de argumentación y se mantienen dentro de los marcos del pensamiento reflexivo: partiendo de lo particular para remotarse a lo general, tratan de llamar la atención, por medio de ideas y de ejemplos, hacia lo que el hombre considera como lo justo con arreglo a su experiencia, su animo etc". (10)

Ahora bien, según los sofistas hay dos clases de individuos: el ignorante, que no es capaz mediante la argumentación proporcionar las razones suficientes que justifiquen su modo particular de pensar; y por otro lado el hombre culto, quien domina el arte de la argumentación, para que

por esta vía encuentre como fundamento último, la unidad especulativa y universal que se impone como criterio único y verdadero. En este sentido, la virtud como las mismas le yes del estado, son los principios universales que orien- tan,—según los sofistas—la conducta y en general la vida de los individuos. La educación así en su sentido más amplio, es fuerza formativa y consciente que busca traducir lo individual de la conciencia en una conciencia universal, es decir, espiritual. Por ello, los sofistas sostienen - que los ciudadanos debían ser educados en conformidad con las leyes del estado, no solo para gobernar y dirigir los asuntos de su gobierno, sino incluso, para que en general, cualquier individuo fuera conciente de aquellos derechos, como de aquellas obligaciones que lo sujetan a un——orden social establecido.

Por eso, "enseñar la arte política es la expresión inme- diata del cambio fundamental que se realiza en la esencia del estado. Tucídides ha descrito con penetración genial la enorme transformación que sufre el estado atico a su en- trada en la gran política. El tránsito de la estructura estática del antiguo estado a la forma dinámica del imperialismo de Pericles llevo todas las fuerzas al más alto grado de tensión y de compenetración, lo mismo en el interior que en lo exterior. La racionalización de la educa- ción política no es más que un caso particular de la racio- nalización de la vida entera, que se funda más que nunca en la acción y en éxito". (11)

De lo antes dicho podemos aducir al respecto lo siguiente: que el proceso de educación, es un proceso a base de argumentaciones y de raciocinios, donde el sujeto en quien recae este proceso (de educación y aprendizaje), llega finalmente al punto en que su pensamiento reflexivo y racional no sólo explica como proceso totalizante la realidad, sino además, hace del sujeto, un sujeto consciente de que en general su vida ha de orientarse hacia principios y fines universales. En este sentido, el proceso de educación es el proceso en que se forma y se conforma el espíritu y la cultura; puesto que, solo por esta vía la conciencia individual deviene y se traduce en conciencia universal de un pueblo; siempre y cuando, la vida colectiva de éste se organice en conformidad con aquellos principios universales.

Como sabemos, la posición filosófica de los sofistas en cuanto a la educación se refiere, se encuentra claramente expresada en el famoso diálogo "Protágoras" de Platón; y es aquí, donde hallamos la riqueza de categorías y explicaciones que dan cuenta y enfocan de modo particular los problemas antes mencionados.

Ahora, se hace necesario presentar aunque de modo general, dos ideas que son fundamentales para comprender de modo claro y preciso las limitaciones en las que irremediablemente han de caer los sofistas. La primera de ellas consiste en que los sofistas pretenden explicarlo todo a partir de la razón, es decir a partir del pensamiento re-

flexivo y no por este o aquel algo particular. Podríamos decir sintetizando, la razón tiene el poder de explicarlo todo y nada. Es claro ver como estos principios universales son principios tan abstractos que lo explican todo y al mismo tiempo no explican nada. Tanta es la libertad subjetiva de la razón que se ve imposibilitada para explicar el contenido concreto de la realidad. "Por el camino de estos razonamientos se puede ir muy lejos (a menos que se tropiece con la falta de cultura, pero los sofistas eran personas cultísimas), puesto que si lo importante son las razones, por medio de razones puede probarse todo, pues para todo cabe encontrar razones en pro y en contra; sin embargo estas razones no pueden nada en contra de lo general, del concepto. En esto consiste, pues, según se trata de hacer ver, el crimen de los sofistas: en que enseñan a deducirlo todo, cuanto se quiera, lo mismo para los otros que para sí; pero esto no depende de la característica propia de los sofistas, sino de la del razonamiento reflexivo". (12)

La segunda idea que permite explicar, el porque los sofistas caen en una abstracción irremediable es -dice Hegel- por lo grandioso de la Cultura Griega, la que por cierto, permite a la conciencia elevarse por encima de lo sensible, lo particular y contingente; hasta devenir o llegar a ser, razón y principio que lo explique todo. Esta es la razón por la que los sofistas hacen pasar lo verdadero como falso, o en su defecto, lo falso como verdadero. En fin, por

lo que ha esto se refiere, cabe decir, que la razón en los sofistas ha quedado fuera de la cosa o, que la cosa no ha podido ser explicada por aquel principio universal, que como ya hemos dicho, de tan abstracto lo explica todo sin explicar nada en concreto.

Sócrates y Platón acusan decididamente este modo de filosofar abstracto y relativo, pues en este particular punto de vista, cada cual justificaría su conducta, sus pasiones, su avaricia. Contrariamente a los sofistas, Sócrates y Platón postulan principios universales, los que según estos filósofos, darían razón y fijarían el sentido concreto a las cosas. Sócrates y Platón sostienen que la comprensión de lo real queda fijada en el principio universal de la idea, que como única determinación no se reduce al arbitrio ni conveniencia de un sujeto particular. En fin, según lo dicho, lo verdadero, lo justo, lo bueno quedaría dictaminado por la idea, como único punto de vista universal y valedero. Es de vital importancia advertir, que la diversidad y en general el movimiento quedan radicalmente excluidos de la idea, puesto que, en la concepción particular de Platón, lo real es momento de lo universal.

Esto sería pues, lo que nos lleva a considerar que la idea, solo en apariencia es principio y determinación universal de todo aquello que deviene. En verdad, los sofistas al igual que Sócrates y Platón no han dado la solución al complejo problema de la unidad y la diversidad. En fin, la categoría de totalidad no ha sido del todo configurada

como unidad dialéctica. Ella pues, sigue en pie y sin solución.

Para concluir, los sofistas según Hegel no aciertan todavía a descubrir en el pensamiento aquellos principios fijos e inmoviles que se proclamen como verdaderos e inapelables. Sócrates y Platón por el contrario -y esto es progreso de la filosofía- han proclamado con justa razón, lo justo, lo bueno, lo bello como lo verdadero, donde se justifican los fines más altos a los que debe aspirar el hombre.

Habría que advertir, que a esta altura de la historia es difícil enfocar de un modo claro el problema epistemológico que todo esto encierra; si bien, la cultura Griega en la época que estudiamos es grandiosa, lo cierto es que, no puede ir más lejos en la presente explicación sobre la unidad, el ser y el devenir. Es claro advertir por lo tanto, que la unidad dialéctica de ambos momentos -unidad y diversidad- tendrá su solución adecuada en otro momento histórico que no es este.

11

PROTAGORAS. A Protágoras se le ha considerado como el primer maestro en Grecia que instruye a los jóvenes y por ello cobra sus servicios. Según luminarias en esta mate--ria, este filósofo a sustituido a los poetas por la iniciación en el pensar. Cabe señalar también que Protágoras al

igual que Anaxágoras, fue desterrado de Grecia por dudar de la existencia de los dioses. Según Diogenes Laercio Protágoras a dicho: "de los dioses no sabré decir si los hay o no los hay, pues son muchas las cosas que prohíben el saberlo, ya la oscuridad del asunto, ya la brevedad de la vida del hombre". (13)

La tesis fundamental de Protágoras la encontramos en el diálogo "Teeteto" de Platón, donde dice: "el hombre es la medida de todas las cosas, de lo que es, en cuanto es, de lo que no es, en cuanto no es". Si bien entendemos a Protágoras en esta su tesis fundamental, debemos entonces estar de acuerdo en que, este principio en cuanto determinación universal, es medida, es razón que media entre lo que es verdadero y lo que es falso. A este principio se le ha entendido como el que mide y diferencia lo verdadero de lo falso o lo falso de lo verdadero. Ahora bien, esta interpretación no es la única hay otra, que incluso es diametralmente opuesta a la que presentamos.

En fin, de acuerdo a lo dicho diseñamos brevemente las dos interpretaciones derivadas según la tesis de Protágoras. En una primera interpretación, se sostiene que cada hombre en particular puede hacer pasar su punto de vista según sus intereses particulares, dado que, éste se postularía como el único y el verdadero frente a los otros. Se sostiene pues, que en este punto de vista particular, no se llega a un conocimiento firme y valedero puesto que, cada cual atendiendo sus intereses, tiene su verdad.

En cuanto a la segunda de las interpretaciones que incluso ya apuntábamos más arriba, quedaría sólo por decir al respecto lo siguiente: que la razón consciente o razón universal es la única en tanto principio, la que da el sentido verdadero y concreto al mundo de lo sensible. La razón en este sentido, se proclama como la esencia y el verdadero principio que da cuenta de lo que es, al mismo tiempo, de lo que no es. Ahora bien, aunque el intento de Protágoras y en general de los sofistas sea el postular la razón como esencia universal, este intento se verá frustrado; dado que no logran la unidad en la diversidad, es decir, todavía no diferencian ni se logra mantener en la unidad — el punto de vista particular y el punto de vista universal. Podríamos al respecto señalar, que la categoría de totalidad en tanto racionalidad sustancial que lo explica todo, es tan abstracta y universal que no se diferencia de lo particular y sensible. La crítica de Sócrates y Platón es correcta, pues de inmediato nos damos cuenta como un punto de vista particular, por intereses particulares o por capricho, se traduce en un punto de vista universal. Hegel contrastando a Protágoras con Sócrates y Platón señala: "nos encontramos con este mismo principio en Sócrates y Platón pero de un modo ya más preciso, pues lo que estos pensadores toman como medida es, el hombre pensante que se da un contenido general. De este modo, se proclama, pues, el gran principio en torno al cual girará todo a partir de ahora, ya que el desarrollo ulterior de la filosofía no ha

ce sino ilustrar y llevar adelante este principio, en el sentido de que la razón es la meta de todas las cosas. Es te principio expresa además, la notabilísima conversión de que todo contenido, todo lo objetivo sólo es en relación con la conciencia, por lo que el pensamiento es proclamado ahora como el momento esencial en todo lo verdadero; de es te modo, asume lo absoluto la forma de la subjetividad pen sante, tal como se manifiesta, sobre todo, en Sócrates". (14)

12

GORGIAS. A este filósofo se le considera discípulo de Empédocles aunque también conoció a los eleatas, de quienes por cierto, recibe su influencia. Lo que conviene des tacar de este pensador es principalmente, que en el marco de la filosofía afirma la relatividad del conocimiento. Los argumentos que Gorgias presenta al respecto son tres: en el primero señala que "nada existe", esto es en otros conceptos, que nada existe fuera de nuestras sensaciones puesto que son éstas la única vía por la cual, la cosa se hace presente al hombre. Fuera de la esfera de mis sensaciones no hay nada.

En el segundo de sus argumentos continúa señalando: "si algo existiera no podríamos conocerlo", es decir, puesto que las sensaciones nos engañan, sería imposible conocer la esencia de las cosas. Pero si la sensación nos proporciona algún conocimiento, entonces Gorgias señala: "si pu-

dieramos conocerlo no podríamos comunicarlo". Esto se explica porque, en primer lugar el ver, el oír, el palpar, son sensaciones que se reducen al experimentar de un sujeto particular y, en segundo, son las cosas perceptibles las que determinan el lenguaje; de esta manera, lo expresado por la palabra se reduce a mi conocimiento que particularmente tengo de mis sensaciones. Cada individuo puede tener conocimiento de sus sensaciones como individuo particular, pero las sensaciones son tan inconexas entre un individuo y otro, que es imposible comunicarlas. Cabe señalar, que el logos en su doble acepción, razón o palabra, no es expresión de lo universal en el caso de Gorgias sino por el contrario, se reduce a lo individual, lo particular y múltiple. Así, la palabra se queda sin contenido, es solo una palabra vacía que no expresa de modo universal lo que las cosas son, sino aquello que conviene que las cosas sean. De esta suerte tenemos que el logos, se traduce o convierte en discurso retórico, en el arte de convencer. El hombre inteligente y de buen juicio es aquel que mediante la argumentación lógica convence, aunque en esencia no exprese lo que en verdad son las cosas.

Hegel a señalado al respecto, "Gorgias sostiene, de una parte, una polémica certera al realismo absoluto, que, al representarse una cosa, cree poseer la cosa misma, cuando se trata, en realidad, de algo puramente relativo. Pero, por otra parte, se deja llevar al idealismo malo de los tiempos modernos, con arreglo al cual lo pensado es siem--

pre simplemente subjetivo, es decir, no es el ente mismo, (la cosa en sí) ya que el pensamiento convierte el ente en algo pensado. (...) De este modo, la dialéctica de Gorgias se aferra a esta distinción (ser y pensar) exactamente lo mismo que, andando el tiempo, habrá de volver a manifestarse en Kant; claro está que quien se aferra a esta distinción, jamás podrá llegar al conocimiento de lo que es". (15)

LO UNIVERSAL EN SI Y PARA SI

SOCRATES. Según Diogenes Laercio, Sócrates nació en Alopeca, pueblo de Atica, hacia el año 469 ac. y condenado a muerte en 399 ac. De este filósofo se dice también: nunca salió de su ciudad natal, más que para defenderla. Participó como soldado en la expedición de Anfípolis, donde valerosamente libró a Jenofonte cuando caía del caballo. También y como lo señala Diogenes Laercio, se halló como soldado en la expedición naval de Potidea.

El siglo V ac. que a Sócrates toca vivir, es para la vida cultural de Atenas, el de mayor florecimiento. En este ambiente, pronto nuestro autor se convierte "en el apóstol de la libertad moral", no teniendo por guía, dogma o tradición, sino, lo que su conciencia interior le dicte.

Podríamos decir, que Sócrates es heredero, en particu--

lar de la filosofía de Anaxagoras, y en general de todo el pensamiento filosófico anterior. De Anaxagoras es heredero, no solo por ser su maestro, sino, porque al parecer, camina por el sendero de la subjetividad del pensamiento, en otras palabras, porque es el primero que eleva el pensamiento a principio universal de todo aquello, que a los sentidos se presenta como fugas y efímero. Y, así, en general, Sócrates sería heredero de toda una tradición filosófica, si lo encuadramos como nexo y continuidad de todo un proceso.

Sócrates es un hombre enigmático, de gran elocuencia y extraordinariamente culto, cuyo oficio principal en Atenas es la del diálogo con toda clase de ciudadanos. Sócrates no trata de imponer su personalidad, ni enseñar nada a nadie, el mismo dice que no sabe "nada de nada"; aunque a decir verdad, en todos los diálogos que al respecto presenta Platón, será él, quien enderece siempre el saber por el camino de lo universal y verdadero, en y para sí. Hegel señala, "conducía a su interlocutor del caso episódico o concreto al pensamiento en torno a lo general, a lo verdadero y bello válido en y para sí, procurando hacer nacer en todos, mediante su propio pensamiento, la convicción y la conciencia de lo que en cada caso debiera considerarse como lo justo", (1)

Así, llegar a conocer lo verdadero y justo (el bien moral en general) será siempre el objetivo de todo diálogo pero ahora bien, este objetivo solo se cumple, cuando el

sujeto por la vía de una reflexión interior llega al conocimiento y conciencia de si mismo, de lo que quiere y desea.

Es muy importante señalar que para Sócrates, la esencia y principio que rige la conducta, es el YO universal, o traducido en otros conceptos, pensamiento conciente de si mismo, que como unico principio universal y general, cuadrará de un modo perfecto mi interés particular con el interés general de la sociedad. En fin, para que el individuo sea conciente de si mismo, se ha de operar en el, una reflexión tal, que le lleve al convencimiento voluntario y libre de aquello que además de satisfacer su interés particular, se pone a tono con el interés de la sociedad.

Para concluir, una ley o un principio moral se valida, solo cuando el sujeto, libre y voluntariamente y por la vía de una reflexión interior, hace suyos esos principios. Sólo cuando esto sucede, estamos en presencia de una conciencia universal o de un bien moral en general; que en conceptos del propio Hegel se puede traducir como espíritu.

Pues bien, Hegel siguiendo a Sócrates en esta idea señala por su cuenta; "el pensamiento, la inteligencia, es lo que gobierna, lo general que se determina a sí mismo, pero sin que este principio revista ya, como en los sofistas, el aspecto de una cultura formal o de un filosofar abstracto. Por tanto, si también en Sócrates, como en Protágoras, la esencia es el pensamiento conciente de si mismo en que

se levanta todo lo determinado, no debe perderse de vista que Sócrates encuentra en el pensamiento, a la par, el punto fijo y quieto. Esta sustancia en y para sí y que no hace sino conservarse, aparece determinada como el fin y, más concretamente, como lo verdadero, como lo bueno". (2)

El principio consistirá pues, en que el hombre descubra partiendo de su personal reflexión, el fin último de todos sus actos.

Este fin, entonces, será lo más objetivo y concreto que del pensamiento obtengamos. Cabe aclarar, que la objetividad ————— no es lo externo, no es el objeto físico que cotidianamente experimentamos por los sentidos. Aquí, lo objetivo es producto del pensamiento, es la conciencia o el yo universal, que de tal suerte es también "instancia de apelación de todas las decisiones". Hegel dice, "lo objetivo producido por el pensamiento es, al mismo tiempo, algo en y para sí, es decir, algo colocado por encima de todo particularismo de intereses e inclinaciones y que representa un poder sobre ellos". (3)

Lo que caracteriza, reiteramos, a la filosofía de Sócrates, es el encuentro con la verdad, con lo sustancial, a partir de la perfección misma y del diálogo. Ahora bien, esta sustancia o conciencia universal será fin y realización última de un individuo que vive en sociedad, porque será ————— lo más concreta en y para sí, al que aspire el hombre. Esta conciencia universal traduce pues, una conciencia individual en una conciencia libre y universal.

En fin, nos sale al encuentro la evidencia de que la conciencia universal como conciencia libre de un pueblo, es la más profunda expresión de la naturaleza humana. Ella expresa armonía, entre el individuo y su pueblo, así como, entre el individuo y la naturaleza. En concreto, el propósito de Sócrates será que el individuo, por la vía del pensamiento reflexivo interno, ponga a tono sus intereses y aspiraciones con el bien moral en general. Pero como este bien moral en general se debe realizar en la vida colectiva del pueblo griego, tendremos, que solo cuando este individuo acepte o haga suyos los principios de justicia, valentía, libertad etc., entonces, y solo entonces, su conciencia individual deviene conciencia universal, es decir, habrá alcanzado el bien moral en general. Reiteramos, solo mediante este proceso interno -según Sócrates- es posible el arribo a la justicia y a la libertad de un pueblo. Nosotros hemos traducido esta idea como conciencia libre de un pueblo. Jaeger con mucho tino señala: "Platón y Jenofonte coinciden en que Sócrates era un maestro de política. Solo así se comprenden su choque con el estado y su proceso. Las cosas humanas a que dirigía su atención culminaba siempre, para los griegos, en el bien del conjunto social, del que dependía la vida del individuo. Un Sócrates cuya educación no hubiese sido política no habría encontrado -discípulos en la Atenas de su tiempo. La gran novedad que Sócrates aportaba era el buscar en la personalidad, en el carácter moral, la médula de la existencia humana en gene-

ral, y en particular la de la vida colectiva". (4)

Para terminar se hace necesario señalar aunque de modo general, que el conocimiento y la conciencia de acuerdo al sentido que Sócrates les ha dado, constituyen el cimiento real de lo que es bueno, y al mismo tiempo será en esta categoría, donde tanto el saber como el deber coincidan y se mantengan en una unidad indisoluble. La virtud y el conocimiento, según lo dicho, se encuentran estrechamente ligados, de donde se deduce, que el vicio y todos los actos amorales forman parte de la ignorancia del hombre. Si Sócrates señala que la ciencia se identifica con el bien moral en general, es porque en última instancia el conocimiento de sí mismo, determina la vida misma de los hombres. Concluyendo lo dicho, el bien moral en general (lo bueno como principio) se encuadra en una relación peculiar entre intereses particulares y colectivos. No podemos hablar de bien moral o de lo bueno como valor, si este no supera el marco de su individualidad y de su egoísmo, por una parte, y por otra, si el individuo en sí mismo no efectúa aquella actividad reflexiva y conciente, que le diferencia por cierto de los animales.

14

METODO SOCRATICO. El método en Sócrates puede ser de definido, en tanto proceso, de dos modos distintos aunque complementarios: como un proceso dialogal y como un proceso lógico, racional interno.

Esta segunda acepción del método, corresponde a la idea que por cierto, es central en la filosofía de Sócrates; nos referimos, al conocimiento que de si mismo debe tener el hombre. Estos dos modos distintos del método, que presentamos para su comprensión, corresponden a las dos acepciones, que en otro lugar, presentabamos del logos: como palabra y como razón.

En cuanto a la primera definición podríamos decir de un modo general: el método es un proceso dialogal porque se endereza y apunta siempre al cuestionamiento de una tesis que en una primera instancia, se presenta como verdadera, para posteriormente ser negada (antítesis). El método en su comienzo, acepta como verdaderas las concepciones vulgares reconocidas por la generalidad de los ciudadanos; y es a partir de aquí, en cuanto material inmediato, de donde da comienzo el interrogatorio o cuestionamiento sobre la verdad o falsedad de las tesis formuladas.

Así, poniendo en duda las tesis de sus interlocutores, Sócrates pretende llegar a un conocimiento claro necesario y universal. "El motivo del diálogo socrático es la voluntad de llegar con otros hombres a una inteligencia que todos deben acatar acerca de un tema que encierra para todos ellos un interés infinito: el de los valores supremos de la vida. Para llegar a esta resultado, Sócrates parte siempre de aquello que el interlocutor o los hombres reconocen de un modo general. Este reconocimiento sirve de "base" o de hipótesis, después de lo cual se desarrollan las conse-

cuencias derivadas de ellas, contrastándose a la luz de otros hechos de nuestra conciencia considerados como hechos establecidos. Un factor esencial de este progreso mental dialéctico es el descubrimiento de las contradicciones en las que incurrimos al sentar determinadas tesis" (5)

Un ejemplo que podemos traer a colación y que ilustra lo dicho, es el diálogo de Platón, titulado "Menon o de la virtud". En este diálogo Sócrates interroga una y otra vez por la virtud, a su interlocutor principal llamado Menon, quien diseña al respecto dos definiciones de virtud: la primera consistirá en la capacidad de mandar, y la segunda, en aspirar a las cosas bellas y desear procurarlas. Sócrates presenta una serie de objeciones, que aquí, no conviene seguir paso a paso. Bástenos, al respecto, solo con señalar que Sócrates pregunta por la virtud en general y, no por una virtud reducida a la esfera de lo individual. Sócrates pues, buscará determinar los distintos puntos de vista particulares que se tienen acerca de la virtud, en un punto de vista cuya característica principal sea la de ser universal. El concepto por lo tanto, será quien sustente lo universal; primero, por ser lo más objetivo, y en segundo, por ser producto del pensamiento. Los diálogos de Platón "discurren en su totalidad bajo la forma del intento repetido de captar el concepto general que sirve de base a la palabra que se usa para expresar un valor moral, tal como valentía o justicia. La forma de la pregunta ¿qué es la valentía? parece indicar que la finalidad perse

guida por ella es la definición de este concepto. Aristóteles dice expresamente que la definición de los conceptos es una conquista de Sócrates, y lo mismo sostiene Jenofonte". (6)

Ahora bien, en cuanto al método como proceso lógico interno del pensamiento, habría que señalar, que éste es un proceso dialéctico ascendente, es decir, parte de lo más abstracto a lo más concreto del pensamiento. Anaxagoras --como en otro lugar también señalabamos-- deja de herencia a la filosofía el VOUS; y es Sócrates quien la presenta como proceso lógico y además circular; ya que se determina así mismo y dentro de si mismo, esto es, con otras palabras, que la razón no sale del pensamiento para indagar la verdad puesto que el pensamiento o razón en general la extrae de si misma. Así, el principio universal de lo bueno brota del interior mismo del pensamiento como determinación puramente formal. Sócrates con justa razón sostiene que el conocerse así mismo es fundamental para el encuentro con la verdad.

Se hace obligado señalar que la ecuación o fórmula presentada por Sócrates en la mayoría de las ocasiones se expone de un modo erróneo. El lado erróneo consiste en sostener que el individuo que se conoce así mismo es simple y sencillamente, un individuo que valora su conducta y los fines que se propone por criterios individuales y particulares. En fin, la polis griega y la vida misma en general deberían ajustarse según este criterio al capricho de mi

voluntad individual y no a la voluntad de la polis en general.

El sentido correcto se recuperara si enfocamos el problema desde otro ángulo. Cuando un individuo se conoce así mismo, quiere decir, conciencia individual que ha superado el círculo estrecho de sus intereses particulares; será entonces, cuando el individuo enjuicie su conducta conforme a principios y normas que al mismo conoce y reconoce como válidas universalmente. Ahora bien, la identidad perfecta entre individuo y polis griega se dará, siempre que el individuo de un modo voluntario y libre reconozca que sus intereses y fines, son también los intereses y fines de la polis en general.

Como no es posible tejer tantas ideas que al respecto pueden traerse a colación, nos contentaremos con diseñar a groso modo el proceso lógico y reflexivo que hace al individuo adquirir una conciencia moral, y a la vez política. Moral y política se encuentran en la filosofía de Sócrates hermanadas.

La conciencia del bien moral por lo tanto, ha de brotar, del interior mismo de la conciencia puesto que ésta es un proceso reflexivo interior que juzga, cuestiona y valora, ya sea para la aceptación o repulsa de una ley. "El concepto del dominio sobre nosotros mismos se ha convertido, gracias a Sócrates, en una idea central de nuestra cultura ética.

Esta idea concibe la conducta moral como algo que brota

del interior del individuo mismo, y no como el simple hecho de someterse exteriormente a la ley, como lo exigía el concepto tradicional de la justicia". (7)

El proceso reflexivo y consciente según nosotros, ha de conducir necesariamente a la conciencia libre de un pueblo que es en este caso, la polis griega. Así, las normas estatales, jurídicas e ideales políticos. En este proceso pues, se disuelve la adhesión formal y externa en otra radicalmente distinta que es interna, voluntaria y libre. Pues bien, si un ideal o fin político comenzo por ser abstracto y externo, terminará en el proceso racional reflexivo por ser, lo más objetivo e interno del pensamiento. En concreto, el bien moral en general se presenta en la filosofía de Sócrates como el fin -telos o teleuté- al que apuntan y encajan todas las aspiraciones humanas. En este sentido, el proceso de interiorización "aparece como un movimiento encauzado hacia un fin o hacia una altura conscientemente queridos, como el apuntar hacia un objeto. Se convierte en una unidad interna, adquiere forma y tensión. El hombre vive constantemente en guardia, con la vista en el blanco, como suele decir Platón. Es éste quien desarrolla conceptual y plásticamente en su imagen socrática todos estos efectos de la concepción socrática de la vida, y no resulta fácil trazar aquí la línea divisoria entre Sócrates y Platón". (8)

Cabe al respecto, señalar todavía según la imagen anteriormente diseñada, que el fin, el telos al que aspira el

hombre no es en modo alguno, el ideal particular de un sujeto individual, sino muy por el contrario, es el ideal de la polis—ideal político—que enraiza al interior de un su je to; que por cierto, al interiorizarse en él la imagen de la polis deviene finalmente la conciencia; pero no la conciencia particular, sino, la conciencia en general de la polis. De este proceso interior, también obtenemos el con ce pto de conciencia libre, pues la conciencia no se somete de modo externo y pasivo a la tradición y costumbres, de un pueblo ni a las normas jurídicas estatales de éste, sin antes haberlas pasado por la crítica juiciosa de la conciencia. Las normas o leyes en este sentido se aceptan o rechazan no por mandato externo, sino interno, voluntario y libre de la conciencia.

En su imagen aunque fuera global, es importante señalar también que Sócrates ha preparado el camino, por el que la filosofía especulativa de Platón caminará. Platón hereda de Sócrates la idea del bien en general base de todas las virtudes en particular. Con certera apreciación Hegel en sus Lecciones sobre la Historia de la Filosofía, al igual que Jaeger en la Paideia, sostienen que lo bueno en general, no solo es producto interno de mi conciencia, sino, que ésta es además, expresión y conciencia universal de un pueblo, o como le hemos tenido a bien llamar: Espíritu. En fin esta conciencia que para nosotros es "conciencia libre de un pueblo", y al mismo tiempo, conciencia del bien moral en general. Sócrates se dió cuenta de que la reali-

dad de la moralidad se había hecho vacilante en el espíritu del pueblo; y si este pensador raya a tan grande altura es, precisamente, por haber sabido expresar lo que flotaba en su época, llevado de esta conciencia, convirtió la moralidad en conocimiento; pero esta hazaña consistió, cabalmente en llevar a la conciencia del hombre el hecho de que es la fuerza del concepto. La que levanta el ser determinado y la vigencia inmediata de las leyes morales, la santidad de su ser en sí". (9)

15

LO BUENO COMO PRINCIPIO UNIVERSAL. La idea o principio de lo bueno es para Sócrates lo general y universal "en y para sí". La idea de lo bueno es en su imagen perfecta, la estructura ideal en la cual, los distintos intereses y puntos de vista encuentran su verdad, como verdad universal. En última instancia podríamos decir, que lo bueno en cuanto principio es punto final, donde todas las aspiraciones humanas encuentran su cause. En este punto aparecen dos ideas fundamentales: la primera que consiste en presentar a este principio universal de lo bueno, como el fin. Telos — al que deben orientarse nuestros pensamientos, sólo así, señalan los interpretes de Sócrates, los deseos y aspiraciones particulares encuentran su convergencia perfecta. En cuanto a la segunda, cabría señalar solamente, que este principio no solo es telos o fin de las aspiracion

nes, sino que también es punto de partida, dado que la conciencia extrae de sí misma este principio. Podemos decir, que lo universal y verdadero se extrae de la conciencia. Recuértese al respecto, que el método socrático debe entenderse como un proceso reflexivo interno. Para este caso traigase a colación las distintas definiciones que sobre la virtud el interlocutor de Sócrates llamado Menón, presenta desde su muy particular punto de vista, y ahí se verá como Sócrates hace del espíritu -conciencia- una fuerza que ordena el mundo, y no sólo eso, sino además principio que orienta y conduce la vida en general del hombre. En fin, lo que late en el fondo de todos estos casos particulares es el concepto que ilumina la trabazón necesaria y universal de todos ellos. Siguiendo en la misma idea Hegel con acierto señala que lo bueno "va implícito en la naturaleza misma del espíritu". En general, el hombre no puede recibir pasivamente algo que se le dé desde fuera, al modo como la cera recibe la forma, al ser modelada; todo se encuentra ya en el espíritu del hombre, aunque aparezca que este lo aprende todo. Es cierto que todo comienza de fuera adentro, pero esto es sólo el principio; la verdad es que esto no es más que el impulso inicial para el desarrollo del espíritu. Todo lo que tiene un valor para el hombre, lo eterno, lo que es en y para sí, se contiene en el hombre mismo y se desarrolla partiendo de él". (10)

Por lo anterior, podemos deducir que el punto de partida de esta conciencia en general llamada espíritu, tiene su

inicio en la conciencia, se desarrolla en y por la conciencia, para concluir dándose así misma un contenido verdadero (fin) que ella misma había puesto, como punto de partida al inicio de su proceso. El método pues, en Sócrates es lógico. Este parte no de lo concreto en sentido físico, sino, de lo más abstracto que de lo externo ha registrado nuestra experiencia, podríamos decir, de un objeto que ha sido llevado al pensamiento como imagen abstracta reproducida de lo externo; luego, este algo abstracto (cosa pensada) por la vía de un pensamiento reflexivo, se traduce en lo más objetivo del pensamiento. Así, lo particular del objeto, en el pensamiento imagen abstracta, diríamos derivada de un impulso inicial, no tiene conexión interna alguna, es decir, no tiene lógica, porque su lógica (lo general y universal) se produce y se reproduce en el pensamiento. Es pues en el pensamiento donde finalmente se procesa lo verdadero (ley), es decir, lo que hay de universal en las cosas. En este sentido y solo en este, lo bueno en cuanto principio universal se inicia en la conciencia, se produce en la conciencia y es resultado de la conciencia; por ello, no dudamos en señalar que lo bueno en tanto universal es siempre circular: y faltaría por añadir, que este proceso lógico será siempre y de la misma manera totalizante.

SOCRATES Y SU MOMENTO HISTORICO, Cabe señalar como dato histórico, la gran victoria de los griegos sobre los persas (guerras medicas) aproximadamente en el año 478 a.c. Este triunfo hace de los atenienses el centro espiritual y cultural de toda Grecia. El proceso ascensional de espíritu que en el siglo V vive, se debe fundamentalmente al fermento democrático e intelectual de la polis. Es en este siglo que se conoce como siglo de Pericles donde encontramos tierra abonada y propicia para la filosofía. Los historiadores señalan como dato importante, la hegemonía, económica y política de Atenas con sus aliados (liga delio-atica) lo que principalmente le llevo a constituirse como fuente alimentadora de cultura. Podría sostenerse que la filosofía de Sócrates no se llega a comprender si esta no se relaciona con su momento histórico político al que por suerte le asiste. Así pues, "la juventud de Sócrates coincidió con el período de rápido auge después de la gran victoria sobre los persas, que condujo en el exterior a la instauración del imperio de Pericles y en el interior a la estructuración de la más completa democracia. Las palabras pronunciadas por Pericles en la oración fúnebre entre los caídos en la guerra, según las cuales en el estado ateniense ningún mérito auténtico, ningún talento personal tenía cerrado el camino a la actuación pública, encuentra en Sócrates su confirmación". (11)

Más adelante continúa señalando Jaeger que Sócrates, incluso entrado ya en edad madura, vivió el arte y la poe

sía de aquella floreciente Atenas.

Pero, ahora bien, apegándose a la realidad histórica ha
bría que señalar, que a nuestro autor le toca vivir en un
período histórico de transición. Es en su vejez cuando to-
ca a la puerta el derrumbamiento del pueblo ateniense. La
polis en su interior desgarramiento, no sólo económico, si
no también político y espiritual, trae consigo el imperio
de las pasiones e intereses particulares. La eticidad be-
lla y libre, ————— se convierte en un ideal poco
apreciable. La conciencia o voluntad de un pueblo deja el
lugar al individuo egoísta que busca el goce y la felici-
dad en el círculo reducido de su individualidad. Será
pues, en este momento de crisis donde Sócrates más conse-
cuente que nunca, proponga como alternativa al derrumba-
miento del espíritu griego, el logos o conciencia de sí
mismo; lo que significa, anteponer el cumplimiento de los
deberes más apremiantes de la comunidad a los intereses
particulares; en otras palabras, poner a tono mis intere-
ses con los intereses de la polis en beneficio de la misma.
"El diálogo con el hijo de Pericles, en cuyo talento mili-
tar cifraba Sócrates esperanzas durante los últimos años
de la guerra del Peloponeso, trasciende de los límites de
lo general. Es una época de decadencia incontenible para
Atenas, y Sócrates, que había vivido en su juventud el
auge que siguiera a las guerras contra los persas, vuelve
su mirada hacia atrás, hacia los años de la grandeza ya
esfumada". (12)

Así, trazada en una imagen global la vida de Sócrates y el momento histórico que de suerte le toca vivir, nos encontramos con que la conciencia de sí, por él proclamada entra en contradicción con el estado. Más claro, la conciencia en tanto que juzga valora, enjuicia, y todavía más, virtud a su actividad racionante, que elige entre diferentes alternativas de su obrar; se constituye ----- de modo irremediable en juez único -dios absoluto- ordenador de la vida individual y social de la polis. Para Sócrates no hay duda, el estado debía ordenarse conforme a este principio universal; sólo que para el momento histórico de un estado en crisis, con justa razón el ideal socrático veía amenazada su soberanía. El poder coersitivo y externo del estado no deja lugar para la conciencia. "Aunque Sócrates cumplió siempre sus deberes de ciudadano, ya no era su verdadera patria el Estado existente -con su religión- sino el mundo del pensamiento. Habiendo atribuido a la evidencia, a la convicción, la función de determinar al hombre en sus actos, consideró al sujeto como lo decisivo frente a la patria y la costumbre e hizo de sí mismo un oráculo en el sentido griego. Decía tener en sí un , un genio, que le aconsejaba lo que debía hacer y le revelaba lo que era provechoso para sus amigos". (13)

Así el gran maestro de Atenas entra en contradicción con el estado, y con la conciencia religiosa de aquel momento histórico que a él le toca vivir. Sócrates proclamador de una nueva vida moral con fundamento en la conciencia

-dios moral- pone en crisis toda la tradición religiosa.

El dios delfico, de este modo, esta condenado a morir, porque en adelante el contenido esencial de la vida misma ha de buscarse -esto hace Platón- no en lo natural y exterior, sino en lo interior del hombre, es decir, su conciencia. Para Sócrates, dios esta presente en el pensamiento, porque dios mismo es pensamiento y producto del pensamiento, es conciencia absoluta que orienta y dirige la vida misma. Hegel señala: "Fue Sócrates precisamente quien cumplió el mandato del dios sapiente, el de "conócete a tí mismo", convirtiéndolo en lema de los griegos y, concretamente, como la ley del espíritu, y no como un conocimiento de la propia particularidad del hombre. Sócrates es de este modo, el héroe que proclama, para desplazar al dios delfico, el principio de que el hombre debe mirar dentro de sí para saber qué es lo verdadero. Y, como es la propia pitonisa quien proclama aquella sentencia el desplazamiento, la subversión del espíritu griego que con ello se opera consiste, propiamente, en que el oráculo sea sustituido por la conciencia que cada hombre pensante tiene de sí mismo. Ahora bien, esta certeza interior es, evidentemente, un nuevo dios y no el dios tradicional de los atenienses; por donde se llega a la conclusión de que la imputación que a Sócrates se le hacía era, desde este punto de vista, fundada". (14)

Cabe señalar, que el dios delfico al igual que el cristiano también es producto del pensamiento, solo que éste,

al multiplicarse y particularizarse todavía no se erige como un solo dios absoluto y verdadero. La religión cristiana supera en mucho, dice Hegel, a la religión griega puesto que ellos han hecho de dios figura absoluta del pensamiento (espíritu puro) que incluso se exterioriza y se hace concreto en un hombre de carne y hueso: Cristo. "Para los griegos Dios, lo absoluto, está presente, no en el pensamiento puro sino en la forma concreta. El espíritu libre no es todavía el objeto por sí solo, sino en unión con lo natural humano y con lo natural externo. Los griegos han adorado a Dios en el espíritu -pues lo esencial es lo espiritual en general-, pero no en el espíritu puro, no en el espíritu y la verdad, sino en la forma del antropomorfismo. Pero, a la vez, aunque tienen lo divino en figura humana, su Dios todavía no se les ha aparecido en carne. Su principio es el que sigue inmediatamente al oriental".(15)

17

TRAGEDIA DE SOCRATES. Como en otro lugar se ha dicho Sócrates consciente o inconscientemente mina la autoridad y poder del estado griego al postular como principio absoluto y universal a la conciencia de sí mismo. De esta suerte, la injusticia que sufre Sócrates se explica por la contradicción existente entre la subjetividad interior (conciencia) y el Estado ateniense en franca decadencia. El destino trágico de Sócrates es pues al mismo tiempo el

destino del pueblo griego. La gran aportación de Sócrates a la filosofía y en general al hombre, de manera general podemos decir, es el haber dado a la conciencia el principio de libertad.

Dicho de otro modo, Sócrates "trajo a la conciencia el principio de un mundo suprasensible, un principio de libertad del pensamiento puro, del pensamiento absolutamente justificado, que existe pura y simplemente en sí para sí."(16)

Por lo dicho se desprende, que la conciencia libre, es no solo la conciencia de sí misma como entidad separada del mundo.

Ella es también unidad superior que en cuanto totalidad es conciencia de sí y de lo real. La conciencia libre así entendida, es conciencia activa que elige de un modo voluntario y libre su existencia. Solo así se exterioriza en el mundo y en el hacer concreto del hombre. Existencia, conciencia y libertad son por tanto tres conceptos fundamentales e inseparables.

Ahora bien, como la libertad tiene su base según Sócrates en el conocimiento de sí y del mundo, ésta no es sometimiento ciego a las leyes del estado o a la naturaleza, sino conocimiento, dominio y afirmación del hombre frente a ellas. Así, el Estado como las leyes deberían pasar por el juicio crítico de la conciencia antes de ser aceptadas de un modo ciego e inconsciente.

El Estado como se ve, en la filosofía de Sócrates, queda subordinado a la conciencia. Para nuestro autor, el Es

tado como la vida misma en general debería tener su base en la conciencia, en el conocimiento y en el principio de libertad. Sócrates a cometido con esto el grave pecado que le lleva a su condena: a) el haber hecho del Estado una instancia secundaria a la conciencia y b) haberle - - - - - dado a la conciencia un poder consistente en valorar, - - enjuiciar y elegir las leyes, el Estado y en general la vida que mejor convenga al hombre.

DIALECTICA DE LO ABSOLUTO

LA FILOSOFIA DE PLATON. Antes de exponer la filosoffa de Platón (Aristocles su verdadero nombre) es obligado decir aunque fuera poco, algo acerca de su vida. Platón nace - en el año 429 a.c., coincidiendo con la guerra del peloponneso y con la muerte de Pericles.

Este filósofo es un hombre culto y espiritual de la época, de familia noble recibe una educación esmerada. Cultivó en su juventud la poesía y las tragedias, a los veinte años recibe las enseñanzas de Sócrates, estudiando además y por su cuenta a los filósofos antiguos. Aristóteles en su Metafísica señala que Platón estudio a los eleatas y especialmente a los pitagóricos. Posterior a la muerte de Sócrates, Platón viaja a Megara y Cirene, pasando por Italia y Egipto; conoce a Euclides, Teodoro y Arquitas famosos matemáticos. Cuando Platón regresa a Atenas paso a formar parte como maestro de la Academia.

De pasada debemos señalar las experiencias, tal vez, - más importantes de su vida. En el año 388 Platón tiene su primera experiencia amarga al pensar que a Dionisio el - - antiguo lo convencería de sus ideales político-filosóficos. El tirano pronto se disgusta con Platón y lo destierra. En Egipto, señalan eruditos en la materia, fue vendido como esclavo. Una vez que el cirenaico lo libera, Platón regresa a Atenas y funda la Academia (387).

Una segunda experiencia y su correspondiente fracaso, lo tiene Platón con Dionisio II de Siracusa, que a la muerte de su padre (367) ocupa el poder. Platón es invitado por Dionisio y acepta el cargo como legislador del Estado; pero pronto entra en conflicto con Dionisio y la corte, viéndose obligado a regresar de inmediato a Atenas. Todavía Dionisio en el año 361 invita de nueva cuenta a Platón pero la reconciliación es inevitable.

Cabe señalar, que su orientación política y educativa fácil de localizar en su filosofía, se debe a la crisis política de aquel momento que tuvo su inicio con las guerras del Peloponeso. Digamos que su preocupación política y - académica son pues resultado de las condiciones socio-históricas de aquel momento.

Desde Alcibiades hasta Alejandro, pasando por Critias, Lisandro, Filipo y otros, la polis griega fue en deterioro. La polis deja de ser el todo armonioso para entrar en una cada vez mayor desarticulación. Podemos decir, que el - interés universal sedio su lugar a intereses particulares

y de partido. Ante este hecho, la educación para Platón será el medio por el cual se formen los mejores hombres - en el arte de gobernar". Es pues, la educación con base en los principios del conocimiento y la virtud, el fundamento a partir del cual se organice la polis. La academia de Platón tiene por lo tanto, la tarea de formar filósofos que deben gobernar en ese Estado ideal propuesto - por él en la República.

19

FILOSOFIA E HISTORIA, Tres momentos de la historia nos interesa destacar en cuanto explican el surgimiento apogeo y decadencia del espíritu griego: las guerras medicas, el gobierno de Pericles y la guerra del peloponeso. Estas tres figuras diseñan de manera harto general el cuadro básico de la filosofía y de la historia.

Al término de la guerra con los persas Grecia resultará fortalecida. La batalla que decide finalmente el triunfo de los griegos sobre los persas, fue la batalla naval cerca de Salamina. La cual para los Persas fue un total fracaso, mientras que, para los griegos fue un triunfo rotundo. Este triunfo traera para los pueblos griegos un fuerte espíritu de unidad que lo veremos expresado en la alianza de las ciudades griegas del Asia menor y Atenas.

Así, al término de las guerras Grecia resultara fortalecida no solo en su sentido económico y político, sino

también desde el punto de vista espiritual; si por ello entendemos la conciencia que los pueblos griegos han podido ganar. Todo su desarrollo filosófico y cultural en general que en el futuro inmediato se alcanza como en ninguna otra civilización, será precisamente virtud a este hecho histórico y a la conciencia o espíritu que de aquí resulta. Con el triunfo griego vemos aparecer en el horizonte la conciencia del pueblo griego.

Como segundo momento del espíritu corresponde al gobierno de Pericles. Pericles sucesor de Efialtes son ambos partidarios de la democracia. Pericles era un hombre según señala Tucídides de gran talento político. Durante este período se fijan salarios para los marinos, soldados y oficiales. Se construyen grandes obras públicas que embellecieron la ciudad, por ejemplo, el Partenon, los Propileos, el Pireo, etc.

Este segundo momento es fecundo para la filosofía, y ésta tiene su aparición en Mileto de donde son originarios sus fundadores, Tales, Anaxímenes y Anaximandro. Nuestra idea central aquí es la siguiente: con los primeros filósofos vemos iniciarse un proceso de racionalización del mundo. Este proceso bien lo podemos caracterizar como una creciente conciencia que el pueblo se va dando a sí mismo en unidad siempre con su mundo.

La guerra entre la liga peloponesica y el imperio ateniense (431-404) testimonian la decadencia de la vida social y política de los estados griegos. Este es el tercer

ro de los momentos que nos interesa destacar. Corinto y Megara que forman parte de la liga peloponesica entran en conflicto comercial con atenas, cuando la asamblea del pueblo decidio prohibirles a Megara y Corinto comerciar en los puertos de la confederación. Esparta aliada a Corinto y Megara deciden pronunciarse por la guerra y por el libre tráfico con los puertos. Cabe agregar a todo esto que el desprestigio y la pérdida del poder cada vez mayor de Pericles, apura más la destrucción de Atenas.

En cuanto a la filosofía se refiere, ésta tiene su comienzo en Mileto, y su desarrollo mayor lo encontramos en Sócrates, los Sofistas y Platón. En la filosofía de estos grandes hombres, el elemento especulativo (la conciencia) interviene en el mundo de tal modo que lo totaliza, esto es, como unidad y como diferencia. Podemos decir de modo esquemático, que al declinar la polis griega, la filosofía tiene por objeto la totalidad, esto es, la unidad organica en el plano de la conciencia. En este sentido podríamos decir con Hegel: el bñho de Minerva levanta el vuelo solo al caer la tarde.

Lo que nos interesa destacar aquí es que, la filosofía tiene su mayor florecimiento cuando deviene la decadencia de la vida política y social del pueblo griego. Detengamonos un poco y regresemos a lo que se ha dicho atrás. El mundo físico antes de Sócrates (filosofía presocrática) se explica por los principios de aire, agua, fuego, etc., en los cuales lo absoluto se representa de un modo sensible;

mientras que, en la segunda mitad del siglo V los filósofos se ocuparon de ese principio activo llamado Logos (Razón) capaz de explicar al hombre en unidad con su mundo. En fin, este principio en tanto principio subjetivo (sustancia) se introduce solo al declinar la figura social e histórica de la polis griega.

Ahora bien, si vemos el proceso en esta línea, no es un cambio simple en cuanto al objeto de estudio se refiere, esto es, que hubieramos pasado del cosmos al hombre. Esta es una visión muy unilateral. El objeto ahora es el todo o la totalidad. Es principio unificador tanto del mundo humano como del mundo natural. "El hombre es la medida de todas las cosas" según Protágoras, y si hemos de entender esta frase, resultará muy discutido creer que es el hombre individual y no la razón, la que media o da proporción al mundo. En fin, si por medida entendemos proporcionalidad u orden entre las partes y el todo, resulta que Protágoras hace alusión a la razón como principio objetivo unificador.

"En consecuencia, el universo objetivo está contenido en un sujeto, este sujeto es el nuevo elemento que no pertenece al universo de la objetividad. El sujeto, el yo, es otro universo; es el universo de la subjetividad. Este universo subjetivo no fue conocido en el primer periodo de la filosofía; sin embargo, solamente con él la vida se completa y realmente existe la totalidad buscada por la filosofía. Esa totalidad no comprende sólo los obje--

tos que se ven, sino también al individuo que los ve. La totalidad es el mundo objetivo y subjetivo en una síntesis y unidad. Y la teoría filosófica se perfecciona cuando concibe a los dos; esto es, cuando examina filosóficamente no solamente al universo objetivo sino también al universo subjetivo, el Yo... Esta idea apertura del pasaje del mundo objetivo al mundo subjetivo". (1)

En esta perspectiva, la especulación filosófica no a cambiado de objeto. La filosofía "levanto su vuelo" cuando ésta supera el momento de la sensibilidad (filosofía presocrática) en la figura que Sócrates y fundamentalmente Platón denomina Eidos. Esta idea en Platón será la esencia en sí o lo general que mantiene en la unidad lo particular. En la República, refiriéndose Platón a la belleza en sí nos dice: "El que piensa en las cosas bellas, pero no lo bello en sí mismo, y, por otra parte, tampoco es capaz de seguir en su carrera al que le lleve hasta el conocimiento de su idea, ese, ¿te parece que vive en un sueño o despierto? fíjate bien. ¿Qué otra cosa es la ensoñación, sino esto mismo: es decir, ya en sueños, ya despierto, tomar la sombra de una cosa por la cosa misma, pensando en las relaciones de semejanza?

-En efecto- contestó-, yo diría, del que esto hiciese, que está soñando.

-Pues qué? Aquel que, por el contrario, juzga que exis

te algo bello en sí mismo y que puede llegar a contemplar lo e incluso las cosas que son participación de la belleza, eso sin pensar que las cosas bellas son lo bello en sí y viceversa, ¿te parece a ti que vive despierto o como en un sueño?

-Muy despierto- replicó.

-Por tanto, ¿diremos justamente que el pensamiento de este último constituye verdadera ciencia, y que el del otro, en cambio, es solo mera opinión?

-Indudablemente". (2)

La idea por lo tanto, es lo general formal, es decir, esencia en cuanto es lo verdadero. Así, para Platón la idea sería por tanto, simplificando, unidad en la diferencia o lo general donde se disuelven las diferencias.

20

POLIS GRIEGA. Como se ha dicho, la descomposición de la polis griega trajo como consecuencia la exaltación y además búsqueda de un principio unificador, y que se le ha tenido en llamar, logos, razón y esencia. Ahora faltaría por ver como este principio ordena y rige a la polis.

Recordemos que para Sócrates, todo ciudadano debía servir a la polis. Para Sócrates el conocerse a sí mismo - significaba atender no a su conciencia en particular, sino a la conciencia o espíritu de la polis en general. Así, en consecuencia, no debemos hacer caso a la costumbre, al hábito de vivir en comunidad, sino sólo a la conciencia.

Esto es, lo que significa, poner por sobre el Estado e incluso por sobre el poder de los dioses un principio - que mandata al ciudadano. Es fácil darse cuenta, como la filosofía de Sócrates debía entrar en contradicción con el Estado.

En fin, de igual modo podríamos decir, que para Platón la justicia y la razón devienen principios reguladores de la polis, cuando los tiranos hacían del Estado el medio para satisfacer sus intereses particulares. Esto es, - cuando la polis no tenía ya salvación y entro en una inevitable corrupción, la reflexión filosófica hizo del logos, un saber permanente y universal que debería fungir como fundamento del buen gobierno. Podríamos decir, que la armonía de la polis solo deviene cuando la parte animal del hombre se subordina a la virtud racional del alma. "He ahí por qué quienes desconocen el valor de la inteligencia y de la virtud y solo se preocupan de los festines y de otras cosas análogas se van arrastrados, según parece, a lo bajo y llevados de nuevo a la mitad del camino, en lo cual pierden el tiempo de su vida. Pues es claro que nunca alcanzan la verdadera altura ni dirigen a ella sus miradas; y en fin, no se llenan realmente de la realidad ni gustan de un sólido y puro placer, sino que, al igual que las bestias, inclinan sus miradas y su cuerpo hacia tierra y hacia sus mesas, porque no desean otra cosa que cebarse y aparearse, y en vista de esto se cocean y cornean entre sí, empleando sus cuernos y sus cuernos de hie-

rró, olvidando el llenarse su ser de las cosas reales que le convienen". (3)

Por lo tanto, el hombre que busca y encuentra lo univer-sal en sí, esto es, la verdadera realidad; se conducirá en el plano de lo político y del saber conforme a la conciencia general (espíritu) de la polis. De este modo, el hombre que vive conforme al "valor de la inteligencia y de la virtud" alcanzará la más grande armonía entre el al-ma y el cuerpo.

Debe advertirse, que la virtud y el conocimiento no se desligan de la realidad social, sino que por el contrario, mantienen una unidad indisoluble. Simplificando al máximo podemos puntualizar: en Platón, la realidad y el pensar encuentran su unidad como unidad en la diferencia. Es en el diálogo de Parménides y del Sofista donde Platón ex-plica la dialéctica implicada entre la unidad y la diferencia, entre el ser y el no ser,

Por último, debe quedar bien claro, que Platón en el terreno de la filosofía busca y encuentra lo que de universal tiene la realidad social. Los intereses privados y los placeres del cuerpo se den su lugar a lo universal cuando los hombres ajustan su conducta a la sabiduría y a la virtud. Solo así, la ciudad dividida en una "ciudad de los pobres" y una "ciudad de los ricos" encontrará su superación. En otras palabras podemos decir, que la alineación del hombre frente a la naturaleza y frente al mismo hom--

bre encuentran su unidad en la conciencia universal de un pueblo, esto es, en el espíritu.

21

EL AMOR COMO MEDIACION. Hemos dicho que la filosofía es búsqueda de lo absoluto, y ahora agregaremos que para tal propósito es necesario el amor como mediación. El amor es la fuerza dialéctica que mantiene en el nivel del espíritu, lo diverso en la unidad. Platón en el banquete explica que Eros hijo de Poros (la abundancia) y de Penia (la carencia) es condición mediadora entre la belleza y la fealdad, entre la bondad y la maldad, entre la sabiduría e ignorancia. El amor, dice Diotima, es un gran genio que "Interpreta y transmite a los dioses las cosas humanas y a los hombres las cosas divinas, las súplicas y los sacrificios de los unos y las ordenes y las recompensas a los sacrificios de los otros. Colocados entre unos y otros rellena el hueco, de manera que el todo queda ligado consigo mismo. A través de él discurre el arte adivinatorio en su totalidad y el arte de los sacerdotes relativa a los sacrificios, a las iniciaciones, a los encantos, a la mística toda y a la magia. La divinidad no se pone en contacto con el hombre, sino que es a través de este género de seres por donde tiene lugar todo comercio y todo diálogo entre los dioses y los hombres, tanto durante la vigilia como durante el sueño". (4)

En fin , en virtud de que el amor (Eros) tiene una doble herencia, por un lado (Poros) es sabiduría y belleza; por otro, (Penia) carencia; el amor no es ni lo uno ni lo otro. "Por su naturaleza no es inmortal ni mortal, sino que en un mismo día a ratos florece y vive, si tiene abundancia de recursos, a ratos muere y de nuevo vuelve a revivir gracias a la naturaleza de su padre.

Pero lo que se procura, siempre se desliza de sus manos, de manera que no es pobre jamás el Amor, ni tampoco rico. Se encuentra en el término medio entre la sabiduría y la ignorancia". (5)

Esta pues doble naturaleza que define el amor, es al mismo tiempo la que define su unidad. De este modo, si la unidad es perfección (ser-identidad) y la diferencia es carencia (no ser-dualidad) encontramos entonces la perfecta figura dialéctica del espíritu.

Se ha concluido pues, que el amor es mediación, ahora diremos que el amor es también deseo de inmortalidad , Diotíma en el Banquete dice: "Y es necesario según lo convenido, que desee la inmortalidad juntamente con lo bueno, si es que verdaderamente tiene el amor por objeto la posesión perpetua de lo bueno. Necesariamente, es pues, según se deduce de este razonamiento, el Amor será también amor de la inmortalidad". (6)

Son dos los modos por los que, según Platón, se alcanza la inmortalidad, uno es en la fecundidad y en la procreación; y el otro, según se desprende del texto, por la re-

floxión del alma. "Así, pues, los que son fecundos según el cuerpo se dirigen en especial a las mujeres, y esta es la forma en que se manifiestan sus tendencias amorosas, porque según creen, se procuran para sí, mediante procreación de hijos, inmortalidad, memoria de sí mismos y felicidad para todo el tiempo futuro. En cambio, los que lo son según el alma... _____ conciben en las almas más aún que en los cuerpos, aquello que corresponde al alma concebir y dar a luz. ¿Y qué es lo que le corresponde?: la sabiduría moral y las demás virtudes, de las que precisamente son progenitores los poetas todos y cuantos artesanos se dice que son inventores". (7)

La pregunta obligada ahora es: ¿cómo el alma hace posible o produce la sabiduría y demás virtudes?. Podríamos decir, que cuando un niño contiene en sí la sabiduría (preñado), éste la tiene de un modo latente, aún no revelada; luego, en razón de su contenido éste (el filósofo) no tendrá como resultado (en edad conveniente) otra cosa, sino lo que tenía con anterioridad, es decir, la sabiduría. Puede afirmarse de otro modo, que el alma no revela sino lo que ya tenía con anterioridad. "Así, cuando alguien se encuentra a su vez preñado en el alma de estas virtudes desde niño, inspirado como está por la divinidad, al llegar a la edad conveniente desea ya partir y engendrar, y también él, según creo, se dedica a buscar en torno suyo la belleza en la que pueda engendrar, pues en lo feo jamás engendrará. Siente, por tanto, mayor apego a

los cuerpos bellos que a los feos, en razón de su estado de preñez, y cuando en ellos encuentra un alma bella, noble y bien dotada, muestra entonces extraordinaria afición por el conjunto y al punto encuentra ante ese hombre abundancia de razones a propósito de la virtud y de como debe ser el hombre bueno y las cosas a que debe aplicarse, e intentará educarlo. Y por tener, según creo contacto y trato con lo bello, alumbra y da vida a lo que tenía concebido desde antes; a su lado o separado de él se acuerda siempre de ese ser y con su ayuda cría en común con él, el producto de su procreación,..." (8)

Por lo anterior se puede concluir que el antes y el después (la sabiduría en estado latente y después revelada) son dos momentos de la misma conciencia. La conciencia (espíritu) aunque recibe de fuera (cosas externas) su impulso, ésta no se muestra pasiva, sino activa; y es ésta, la actividad de la conciencia la que le lleva a revelar lo que al principio se muestra como latente. Este es pues el lado subjetivo, el lado activo del sujeto descubierto por la filosofía platónica.

En fin, si hemos dicho que el hombre, no solo transforma la realidad para satisfacer sus necesidades inmediatas, sino que al transformarla, se transforma así mismo como sujeto; entonces, deberemos tener como resultado, como obra "...la más grande y la más bella forma de sabiduría moral" que se manifiesta "en el ordenamiento de las ciudades y de las comunidades, que tienen por nombre el de modera--

ción y justicia".

Debe puntualizarse que la conciencia tiene como fuerza dialéctica el amor, y que es el amor quien "alumbró y da vida" lo que este mismo espíritu tenía con anterioridad. El amor por eso, como se ha dicho, es mediación y dialéctica que revela la más bella forma de sabiduría moral.

Por lo tanto, el amor es fuerza dialéctica que busca la inmortalidad, es decir, lo universal (belleza en sí, sabiduría en sí). Ahora nos preguntaremos: ¿cual es el camino que nos permite ascender finalmente a la conciencia universal manifiesta en el "ordenamiento de las ciudades"? "Es menester , si se quiere ir por el recto camino hacia esa meta, comenzar desde la juventud a dirigirse hacia los cuerpos bellos, y si se conduce bien el iniciador, enamorarse primero de un solo cuerpo y engendrar en él bellos discursos; comprender luego que la belleza que reside en cualquier cuerpo es hermana de la que reside en el otro, y que si lo que se debe perseguir es la belleza de la forma, es gran insensatez no considerar que es una sola e idéntica cosa la belleza que hay en todos los cuerpos. Adquirido este concepto, es menester hacerse enamorado de todos los cuerpos bellos y sosegar ese vehemente apego a uno solo, despreciándolo y considerándolo de poca monta". (9)

Son tres los momentos fundamentales que permiten el ascenso a lo universal; en primer lugar, el joven deberá

enamorar-se de las cosas bellas, luego comprendera que la belleza de un cuerpo y de todos los cuerpos bellos es la misma, para concluir finalmente que la belleza en sí es una y todos los cuerpos bellos participan de esta belleza. Por lo dicho, la contemplación de lo bello mismo, será la forma o figura universal de la belleza manifiesta en los cuerpos.

En fin, la idea misma de lo bello o lo bello mismo, no debe representarse en un sujeto o cuerpo particular; porque, ésta es figura cuya existencia es en sí y por sí misma, en la cual todas las cosas bellas participan.

Por último, lo bello mismo (en sí y por sí misma) no puede ser representada en lo particular (cuerpo o sujeto), la imagen que nos podemos hacer de ésta, es una imagen circular. Esta circularidad de lo bello, como la idea misma de lo bello, es reveladora de la belleza en sí, o sabiduría en sí, que ella misma contiene como latente. Por eso, su resultado no puede ser otro, sino aquel que ella misma produce. Todo pues, se encuentra en el sujeto en cuanto es la forma (subjetividad) de todas las cosas bellas particulares. Podemos decir en conceptos actuales que el sujeto (el filósofo) ha de buscar en su propia conciencia lo general (lo espiritual) que no se encuentra ni se extrae de la experiencia; porque es en la conciencia de donde se obtiene lo verdadero, lo bello y lo bueno en general. En este sentido debemos entender que lo bueno,

lo bello y demás virtudes no se enseñan, porque reiteramos la conciencia las tiene en estado latente. Ahora bien, ¿cómo se descubren lo verdadero, lo bello en general?. Podríamos decir: el impulso inicial que pone en movimiento a la conciencia viene del exterior; pero solo es el comienzo del proceso, porque, toda la fuerza dialéctica que produce lo general es por el amor a lo inmortal, a lo absoluto.

Reiteramos lo que se decía de Sócrates: el método que produce lo general es una reflexión interna porque de lo externo solo se reciben imágenes (apariencias) inconexas de las cosas. Con el antes y el después solo se quiere indicara que lo general tiene su inicio en la conciencia, se desarrolla por la conciencia y termina o concluye en la conciencia. De otro modo podemos decir: Platón diferencia entre imagen interior inconexa (opinión) e imagen interior conexa (sabiduría). El antes, lo inconexo (particular) y el después, lo conexo (general) son tan solo dos momentos al interior del pensamiento o de la conciencia. En fin, por todo lo dicho: el amor es la fuerza interior (dialéctica) del pensamiento que impulsa al pensamiento de la opinión al saber de lo general.

22

DIBUJO DE UNA CIUDAD ESTADO IDEAL. La ciudad-estado es para Platón, lo permanente, lo universal que supera los

intereses individuales en una república de iguales. Así, los intereses individuales se subordinan al interés común. W.K.C. Guthrie señala en este punto: "En las clases gobernantes de la República de Platón el individuo debe estar subordinado al bienestar común con un rigor que a nosotros nos parece excesivo. El abandono por éstos, que son los ciudadanos más valiosos del Estado, de la propiedad y de la vida de familia, la educación en común de sus hijos, la distribución de los deberes y de los privilegios con arreglo a un sistema casi inexorable de separación de clases, todo esto parece horrible a nuestros ojos". (10)

Pero ahora bien, aunque esto pudiera ser agresivo principalmente a los detentores del poder y la riqueza, lo cierto es que para Platón la propiedad privada, la familia y otros privilegios también privados, traen consigo no solo la corrupción del alma, sino de igual manera, la corrupción de los pueblos. La ciudad dividida en una ciudad de pobres y otra de ricos no conocen la justicia ni sus intereses se ordenan conforme a este principio.

Son tres las clases sociales que deben ordenarse conforme al principio de la justicia. La clase de los gobernantes llamados filósofos son quienes poseen la episteme, es decir, la sabiduría. Los guardianes como segunda de las clases tendrá como tarea la seguridad de la polis; y por último, la de los agricultores y artesanos encargados de producir los bienes necesarios. La armonía de la ciu-

dad-estado, señala Platón, consiste en que cada una de las clases acepte realizar su función encomendada. Así, todas las funciones en su entrelasamiento convergen en lo que Platón llama virtud. Son cuatro las virtudes que en la filosofía de Platón encontramos: la sabiduría que corresponde a los gobernantes, la valentía a los guardianes y la temperancia a los productores. La cuarta virtud es la justicia, la que sintetiza y mantiene en armonía a las otras tres. De lo dicho, la justicia será pues, principio que armoniza en la unidad la diferencia. "Realmente, la justicia parece que es algo de esta clase, pero no en lo que concierne a la acción externa del hombre, sino respecto a su acción interna; es ella la que no permite que ninguna de las partes del alma haga lo que no le compete ni que se entremeta en cosas propias de otros linajes, sino que, ordenando debidamente lo que corresponde, se rige a sí misma y se hace su mejor amiga al establecer el acuerdo entre sus tres elementos, como si fuesen los términos de una armonía, el de la cuerda grave, el de la alta y el de la media, y todos los demás tonos intermedios, si es que existen. Una vez realizada esta ligazón y conseguida la unidad a través de la virtud, con templanza y concierto, el hombre tratará de actuar de algún modo, ya para la adquisición de riquezas, ya para el cuidado de su cuerpo, ya para dedicarse a la política o para consagrarse a los contratos privados, juzgando y denominando justa y buena en todas las ocasiones a la acción que conserve y mantenga en él dicho estado, y dando el nombre de pruden-

cia al conocimiento que la presida, así como el de acción injusta a la que corrompa esa ordenación, e ignorancia a la opinión que la gobierna". (11)

Cabe indicar que la justicia en cuanto fuerza unificadora, es principio ordenador; sobre todo si entendemos - por justicia hacer lo que a cada uno corresponde según capacidades y aptitudes. Así, el sometimiento y la disciplina en favor de una armonía social, viene dada por una reflexión interior del alma que no acepta imposición alguna del exterior. Solo el alma interior del hombre (conciencia) en cuanto juzga y valora, pone a tono o en armonía el interés general de la polis con el interés particular de los ciudadanos. Reiteramos, solamente cuando se alcanza esta perfección del alma realizada u objetivada - en la polis, la ciudad pasa de ser una ciudad dividida en pobres y ricos, como dice Platón, en una ciudad regida o determinada por la conciencia que tiene el más bello y noble de los principios bajo los cuales se ordena ésta y la polis: la justicia,

En fin tendríamos que concluir, que la idea de justicia se encarna y se revela en la ciudad como su unico modo de existencia. El dualismo entre el alma y el cuerpo en Platón no es tan simple como generalmente se hace pasar. El cuerpo-ciudad encuentra pues su armonía en cuanto en éste se introduce el elemento de lo subjetivo. Con Sócrates y Platón, el Yo como lado subjetivo del conocer busca su realización; y en este sentido; no deberíamos di

ferenciar de manera radical y absoluta el alma y el cuerpo (el mundo de lo sensible y el mundo de las formas) - - puesto que lo que se hace, es ocultar su posible armonía. Si el alma es distinta del cuerpo, es porque el alma (forma) es inmortal y el cuerpo es corruptible; y en el mismo sentido, si el alma es distinta del cuerpo, es porque lo real (cuerpo) no se explica sin un principio activo. Solo el alma en cuanto principio "activo-subjetivo" fundamenta la existencia de lo real; así, encontramos que si lo real, la existencia temporal recibe su fundamento de - - aquel principio activo, entonces, la verdadera realidad de las cosas es intemporal. Podríamos decir, que lo verdadero no esta en las sombras de las cosas, sino en las formas. Simplificando, el principio ordenador de la polis es pues la subjetividad o la conciencia libre como señalara Sócrates. Si lo subjetivo (lo absoluto) es principio que define todo lo real, es entonces principio de unidad en sí y para sí. Este principio como señala Platón en el Fedro, es la idea o forma inteligible de lo real.

23

EDUCACION Y CLASES SOCIALES. La educación para Platón, tiene como fin la perfección del espíritu, y ésta se divide en música y gimnasia. Ambas, música y gimnasia, son inseparables, la primera se refiere a la enseñanza de la

ciencia y de las artes, y la segunda, se refiere a la educación física del cuerpo. La educación busca a fin de cuentas la armonía entre el alma y el cuerpo, podríamos afirmar ampliando estos conceptos, busca la unidad de la conciencia y la vida social del hombre. En fin, podríamos decir, que la educación tiene como fin la unidad en el orden de lo social.

En cuanto a la clase de los guardianes se refiere, éstos reciben una educación en común. Desde niños asisten a una guardería infantil donde indistintamente las madres les dan de lactar. La relación madre e hijo se pierde inmediatamente después del parto. Todos los niños nacidos en fecha determinada pueden considerarse como madres a todas las mujeres que hubieran dado a luz en la misma fecha. Según Platón la pérdida de todo vínculo familiar haría de los educandos, fijar sus intereses no en la familia, sino en la comunidad; podríamos decir que su único interés sería el de gobernar en beneficio de un orden social.

En cuanto a la propiedad de los bienes materiales Platón sostiene que es la causa de la violencia y de la injusticia. La propiedad privada según Platón debe desaparecer. La clase de los gobernantes y guardianes está pues excluida de toda fortuna, en tanto que la comunidad debe satisfacer sus necesidades. Finalmente, la clase de los agricultores y artesanos al prohibírles participar en política no se les excluye de tener familia y propiedad.

Debemos señalar además, que al desaparecer la familia - la mujer pierde todos aquellos deberes de esposa y madre. La mujer en la república de Platón se integra a las tareas universales de la ciudad. La mujer recibe la misma educación que el hombre y puede aspirar también al puesto de gobernante o guardian de la polis.

En las leyes, último diálogo de su madurez, Platón sostendrá que el rey filósofo de la República puesto o considerado por encima de las leyes tendrá que sujetarse como cualquier otro ciudadano a éstas. Si en la República el filósofo en cuanto poseedor de la sabiduría no necesita sujetarse a leyes para bien gobernar a la polis; en las leyes, encontramos que si se quiere gobernar para la polis, para el interés general, las leyes deberán estar por encima de cualquier interés particular. En fin, debe señalarse también, que en las leyes, Platón restituye la propiedad y la familia a los ciudadanos que en la República se les excluía de este derecho.

Amén de lo dicho, se traza pues, el cuadro general de la polis para indicar que la conciencia, como conciencia general de un pueblo, logra su universalidad y por ende su realización en la ciudad; y que como tal, deviene una ciudad armónica determinada por la conciencia, es decir, determinada por aquel principio subjetivo que hemos tenido en llamar justicia. A esta altura necesario es reiterar, que la subjetividad lograda alzo su vuelo al declinar la figura social e histórica del pueblo griego; esto es, que

frente a la figura que se disuelve, la filosofía como especulación de lo absoluto a revelado el mundo como un mundo humano, que solo es tal, en cuanto el hombre (yo subjetivo) es principio ordenador y creador. Esto es lo más hermoso que la filosofía de Platón hereda a la posteridad.

24

TEORIA DEL CONOCIMIENTO. Para Platón, la esencia o explicación de todas las cosas reside en la conciencia o reflexión interior del hombre capaz de traducir la realidad material en una realidad pensada en conceptos e ideas; dicho de otro modo, capaz de explicar en lo general lo particular. De este modo solo hay conocimiento de lo general sí, la palabra Eidos, se traduce como género (categoría universal) que da cuenta de lo real en su conjunto. Platón descubre el mundo del intelecto (subjetividad) - cuando sostiene que la esencia de lo real se ubica en el pensamiento y no en lugar distinto.

En cuanto al recuerdo y el alma debemos señalar lo siguiente: para Platón el alma es inmortal, es pensamiento o intelecto que conoce recordando. La idea de la inmortalidad del alma la explica Platón en los diálogos Menon y Fedro, en éstos, explica como el alma en cuanto inmortal y en cuanto recuerdo produce lo genral (verdad o esencia) de todo cuanto existe. "Claro esta que la palabra "re -

"recuerdo" es, en un sentido, una expresión poco afortunada; concretamente, en el sentido en que alude a la reproducción que se ha tenido ya en otro tiempo. Pero la palabra "recuerdo" tiene además, otro sentido, que le da la etimología: el de convertirse en algo interior, el de adentrarse en sí mismo; tal es en realidad, el profundo sentido conceptual de esta palabra. En este sentido, sí puede decirse que el conocer lo general no es otra cosa que recordar, adentrarse en sí, convertir en algo general lo que empieza manifestándose de un modo externo y como algo múltiple, para lo cual nos adentramos en nosotros mismos y elevamos a conciencia nuestro interior". (12)

De lo anterior se puede categóricamente afirmar, que recordar es interiorizar el mundo bajo una forma racional, o dicho de otro modo, que en cuanto reflexión interior reproduce lo que de universal tienen las cosas. Recordemos lo que anteriormente se decía: el impulso para que la conciencia se ponga en movimiento viene del exterior; y este es el comienzo del saber que devendra por la fuerza de una reflexión interior de la conciencia un saber de lo general. Lo que nosotros tenemos al comienzo es un saber limitado e inconexo (doxa) que por la fuerza dialéctica de la conciencia (el amor) finalmente se revelara como universal (episteme). El idealismo de Platón consiste simplemente, en que el individuo o sujeto solo conoce por la vía de una reflexión interior lo universal de las cosas, y esto, porque en ellas, lo universal no esta dado

como comienzo sino como resultado. Por los sentidos se - hace presente la cosa pero no su universalidad. El idealismo de Platón no lo debemos concebir "como aquel idealismo malo que, sin duda, se presenta en los tiempos modernos, como si el hombre no fuese capaz de aprender nada ni fuese determinado exteriormente, sino que todas las representaciones emanasen del sujeto. Se afirma con frecuencia que el idealismo consiste en que el individuo establezca a partir de sí mismo todas sus representaciones, incluso las más inmediatas. Pero esta es una noción anti histórica y completamente falsa; tal y como esta tosca representación define al idealismo, podemos decir que ningún filósofo ha sido, en verdad, idealista, y tampoco el idealismo platónico tiene nada que ver con esta forma". (13)

Puede concluirse que para Platón, el alma es fuente - única de lo verdadero que desarrolla en su propio seno lo general. Y esto es verdad, porque para conocer lo verdadero de las cosas no prestamos crédito a los sentidos ni a opinión alguna; sino a la reflexión interior del alma - que a fin de cuentas nos conduce por el camino de la verdad. En consecuencia puede afirmarse que el conocimiento no reside en las sensaciones ni en las representaciones que tenemos de las cosas, sino en lo general que descubre lo verdadero, es decir, lo universal. En fin, el alma en cuanto recuerda o reflexiona en sí misma nos conduce de lo particular a lo general, o lo que es lo mismo, de la

opinión al saber de lo universal.

25

EL MITO DE LA CAVERNA. Platón sostiene que el hombre acostumbrado a vivir entre sombras se engaña así mismo, solo conoce las sombras de las cosas, perdiendo el sentido de lo que es verdadero y de lo que es falso. El conocimiento que así se obtiene es superficial y pasajero en tanto que se funda en las sensaciones. Según Platón, los hombres deben romper las cadenas que los sujetan a vivir entre sombras (mundo sensible) para poder ascender al mundo de lo inteligible, esto es, al mundo de las ideas. Debemos reiterar que la traducción de lo sensible en lo inteligible nos es dado solo por el recuerdo, o para mejor decir, por la reflexión interior del alma que nos conduce de lo sensible a lo inteligible. Platón en la República dice: "Imagínate una caverna subterránea, que dispone de una larga entrada para la luz a todo lo largo de ella, y figúrate unos hombres que se encuentran ahí ya desde la niñez, atados por los pies y el cuello, de tal modo que hayan de permanecer en la misma posición y mirando tan solo hacia adelante, imposibilitados como están por las cadenas de volver la vista hacia atrás. Pon a su espalda la llama de un fuego que arde sobre una altura a distancia de ellos, y entre el fuego y los cautivos un camino

eminentemente flanqueado por un muro, semejante a los tabiques que se colocan entre los charlatanes y el público para que aquellos puedan mostrar, sobre ese muro, las maravillas de que disponen.

--Ya me imagino eso-- dijo.

--Pues bien: observa ahora a lo largo de ese muro unos hombres que llevan objetos de todas clases que sobresalen sobre él, y figuras de hombres o de animales, hechos de piedra, de madera, y de otros materiales. Es natural que entre otros portadores unos vayan hablando y otros pasen en silencio.

-¡Extrañas imágenes describes -dijo- y extraños son también esos prisioneros!

-Sin embargo, son semejantes en todo a nosotros -observé-.

Por que, ¿Crees en primer lugar que esos hombres han visto de sí mismos de otros algo que no sea las costumbres proyectadas por el fuego en la caverna, exactamente en frente ellos?

-¿Cómo dijo- iban a poder verlo, si durante toda su vida se han visto obligados a mantener inmóviles sus cabezas?

-¿Y no ocurrirá lo mismo con los objetos que pasan detrás de ellos?

-Si, pues, tuviesen que dialogar unos con otros, ¿no crees que convendrían en dar a las sombras que ven los hombres de las cosas?

-Por fuerza.

-Pero suón que la prisión dispusiese de un eco que repitiese la palabra de los que pasan. ¿No crees que cuando hablase algunos de estos pensarían que eran las sombras mismas las que hablabán?

-No, ¡Por Zeus!- dijo.

-Clertamente- indiqué-, esos hombres tendrían que pensar que lo único verdadero son las sombras.

-Con entera necesidad- dijo.

-Considera, pues -añadir-, la situación de los prisioneros, una vez liberados de las cadenas y curados de su insensatez. ¿Qué les ocurriría si volviesen a su estado natural? Indudablemente cuando algunos de ellos quedasen desligados y se le obligase a levantarse súbitamente, a torcer el cuello y a caminar a dirigir la mirada hacia la luz, haría todo esto con dolor, y con el centelleo de la luz vería imposibilitado de distinguir los objetos cuyas sombras percibía con anterioridad. ¿Qué crees que podría contestar ese hombre si alguien le dijiese que entonces solo veía bagatelas y que ahora, en cambio, estaba más cerca del ser y del objeto más verdadero? Supón además - que al presentarle a cada uno de los transeúntes, le obligasen a decir lo que es cada uno de ellos. ¿No piensas - que le alcanzaría gran dificultad y que juzgaría las cosas vistas anteriormente como más verdaderas que las que ahora se muestran?

-Sin duda alguna- contestó

-Y si, por añadidura se le forzase a mirar a la luz misma, ¿No sentiría sus ojos doloridos y trataría de huir, volviéndose hacia las sombras que contempla con facilidad y pensando que son ellas más reales y diáfanas que todas las que se muestran?

-Eso ocurriría- dijo.

-Y si ahora se llevasen a la fuerza por la áspera y escapada subida y no le dejase de la mano hasta enfrentarle con la luz del sol, ¿No sufriría dolor y se indignaría contra el que le arrastrase, y luego, cuando estuviese ante la luz, no tendría los ojos hartos de tanto resplendor, hasta el punto de no poder ver ninguno de los objetos que llamamos verdaderos?

-Es claro que, de momento, no podríamos hacerlo- dijo:

-Solo la fuerza de la costumbre, creo yo, le habituaría a ver las cosas de lo alto. Primero, distinguiría con más facilidad las sombras, y después de esto, las imágenes de los hombres y de más objetos, reflejados en las aguas; por último, percibiría los objetos mismos. En adelante, le resultaría más fácil contemplar por la noche las cosas del cielo y el mismo cielo, mirando para ellos a la luz de las estrellas y a la luna, que durante el día el sol y todo lo que a él pertenece". (14)

Según Platón los hombres deben ascender hacia la luz (verdad) que penetra en la caverna. Quien se pueda -dico

Platón- liberar de las cadenas y conozca la verdad podrá posteriormente regresar con sus compañeros y comunicarles la falsedad de aquello que en el fondo de la caverna se refleja. En efecto, la luz para Platón es la idea o esencia de las cosas, más allá de las cosas mismas; en cambio, las sombras representan en el mito lo imperfecto, la apariencia o el mundo de los sentidos donde las cosas se muestran contradictorias y pasajeras. En síntesis, si las ideas son género y universalidad; las sombras en cambio solo proporcionan un conocimiento limitado.

26

EL BIEN COMO PRINCIPIO ABSOLUTO DE LA CONCIENCIA Y DEL MUNDO. El bien es lo absoluto, es la suprema unidad de la conciencia y del mundo. Posterior al mito de la caverna Platón señala: "lo último que se percibe, aunque ya difícilmente, en el mundo inteligible es la idea del bien, idea que, una vez percibida, da pie para afirmar que es la causa _____ de todo lo recto y hermoso que existe en todas las cosas. En el mundo visible ha producido la luz y el astro señor de esta (el sol), y en el inteligible, la verdad y el puro conocimiento. Conviene, pues, que tenga los ojos fijos en ella quien quiera proceder sensatamente tanto en su vida pública como privada". (15)

En síntesis, son tres los momentos fundamentales para el logro del conocimiento de lo absoluto. El mundo sensible es el mundo del devenir, es el mundo de la opinión, en cuanto no es, la ignorancia total.

Luego pasamos al saber de lo inteligible, que es un saber (pensamiento matemático y lógico) superior porque participa de las ideas. Posteriormente pasamos al mundo Eidetico. En esta figura del saber las ideas son consideradas como esencias. A este conocimiento también se le puede calificar como filosófico o dialéctico. En suma, a la primera figura de lo sensible le corresponde la percep-ción, al pensamiento matemático y lógico como segunda figura, la inteligencia; luego a la figura de las esencias le corresponde la razón. Estos tres momentos bien los podemos encontrar no sin dificultad en el Teeteto, en el Fedro y en los libros seis y siete de la República principalmente.

La última de las figuras será el saber absoluto. El bien es pues lo absoluto donde lo subjetivo y lo objetivo encuentran su perfecta unidad. Podemos decir que el bien, es principio ontológico y supremo deber que debemos realizar, que debemos alcanzar en cuanto fin último del saber y del deber.

"Si le faltase al pensamiento platónico la idea del bien, le faltaría el principio motor, el principio vital. La idea del bien no es solamente una esencia para el pensa-

miento platónico, no es solamente un principio ontológico del mundo. El bien es también el deber más alto que tiene el mundo, el fin último. El bien tiene que ser y debemos tender hacia él y realizarlo. Dentro de su naturaleza de ontológica es, por lo tanto y con toda verdad, el principio más elevado de la vida y del mundo, y su fin último". (16)

Aquí pues, se encuentra encerrada toda la problemática del conocimiento que en el futuro, la filosofía tendrá que problematizar y hacer avanzar.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

EN LUSCA DE LO ABSOLUTO

- (1) Jaeger. "Paidela", edit. F.C.E. p.151
- (2) Hegel G.W.F. "Lecciones sobre la historia de la Filosofia". edit. F.C.E. p. 164
- (3) Ibidem. p.165, 166
- (4) Ibidem. p. 174
- (5) Ibidem. p. 172
- (6) Aristoteles. "Metafisica", Obras completas. edit. Aguilar. p. 913, 914
- (7) Ibidem. p. 921, 922
- (8) Hegel G.W.F. op. cit. p. 171
- (9) Aristoteles. op. cit. p. 917
- (10) Ibidem. p. 917, 918
- (11) Ibidem. p. 920

EL SER Y EL DEVENIR

- (1) Gaos J. "Antologia de Filosofia". p. 22
- (2) Heraclito "Fragmentos", edit. Aguilar. p. 99
- (3) Ibidem. p. 99
- (4) Rondonolfo R. "Heraclito". p. 163
- (5) Hegel G.W.F. "Lecciones sobre la historia de la Filosofia". p.274, 275
- (6) Aristoteles. "Metafisica", Obras completas. edit Aguilar. p. 912

(7) Hegel G.W.F. op. cit. 234, 235

(8) Ibidem. p. 235

UNIDAD EN LA DIVERSIDAD

(1) Hegel G.W.F. op. cit. p. 279

(2) Ibidem. p. 280

(3) Ibidem. p. 281

(4) Marx Carlos. Tesis doctoral. p. 45

(5) Hegel G.W.F. op. cit. p. 304, 305

(6) Ibidem. p. 307

(7) Ibidem. T. II p.11

(8) Ilaton. "Protagoras", Obras Completas. edit. Aguil
lar. p. 169

(9) Hegel G.W.F. op. cit. p. 21

(10) Jaeger, "Paideia". p. 267, 268

(11) Hegel G.W.F. op. cit. T.II p. 25

(12) Laerci D. "Biografías Griegas". edit. Aguil
lar. P. 1341, 1342

(13) Hegel G.W.F. op. cit. T.II p. 30

(14) Hegel G.W.F. op. cit. T. II p. 38, 39

LO UNIVERSAL EN SI Y PARA SI

(1) Hegel G.W.F. Op. cit. T.II p. 52

(2) Ibidem. p. 40

(3) Ibidem. p. 42

- (4) Jaeger. "Paideia". edit. F.C.E. p. 426
- (5) Ibidem. p. 443
- (6) Ibidem. p. 442
- (7) Ibidem p. 432
- (8) Ibidem. p. 449, 450
- (9) Hegel G.W.F. op. cit. T. II p. 67
- (10) Ibidem. p. 63
- (11) Jaeger. op. cit. p. 404, 405
- (12) Ibidem. p. 429
- (13) Hegel G.W.F. "Lecciones sobre la filosofia de la historia universal". P. 485
- (14) Hegel G.W.F. op. cit. p. 87
- (15) Ibidem. p. 435
- (16) Ibidem. p. 486

DIALÉCTICA DE LO ABSOLUTO

- (1) Constantino D. "La filosofia social de lo antiguos griegos". edit. UNAM. p. 46,47
- (2) Platon. "La republica", Obras Completas. edit. Aguilar. p. 757
- (3) Ibidem. p. 822
- (4) Platon. "El banquete". edit. Aguilar, p. 584
- (5) Ibidem. p. 584
- (6) Ibidem. p. 587
- (7) Ibidem. p. 588
- (8) Ibidem. p. 588
- (9) Ibidem. p. 588, 589

- (10) Guthrie "Los filosofos griegos". edit. F.C.E. p.87
- (11) Platon. "La Republica". edit. Aguilar. p. 737, 738
- (12) Hegel G.W.F. op. cit. T.II p. 164
- (13) Ibidem. p. 172
- (14) Platon. op. cit. p. 778, 779
- (15) Ibidem. p. 780
- (16) Constantino D. "La filosofia social de los antiguos griegos". edit. UNAM. p. 117

INDICE

INTRODUCCION

I. EN BUSCA DE LO ABSOLUTO -----	1
- Escuela Jónica -----	2
- Escuela Pitagórica -----	10
II. EL SER Y EL DEVENIR -----	16
- Heráclito "El Oscuro" -----	17
- Etica -----	22
- Dialéctica -----	25
- Hombre-Mundo -----	26
- Heráclito y Parménides -----	27
- Escuela Eleatica -----	29
III. UNIDAD EN LA DIVERSIDAD -----	33
- Escuela Atomista -----	34
- Los Sofistas -----	39
- Protágoras -----	52
- Gorgias -----	55
IV. LO UNIVERSAL EN SI Y PARA SI -----	58
- Sócrates -----	59
- Metodo Socratico -----	64
- Lo bueno como principio universal -----	71
- Sócrates y su momento histórico -----	74
- Tragedia de Sócrates -----	78
V. DIALECTICA DE LO ABSOLUTO -----	81
- La Filosofía de Platon -----	82
- Filosofía e historia -----	84

- Polis Griega-----	89
- El amor como mediación-----	92
- Dibujo de una ciudad-estado ideal-----	98
- Educación y clases sociales -----	102
- Teoría del conocimiento -----	105
- El bien como principio de la conciencia y del-- mundo -----	112