



ARTICULOS

LENGUA, HISTORIA Y PROCESO FILOSOFICO EN GRECIA

CARLOS GARCIA GUAL

Madrid



Las líneas que siguen formaron el texto de una conferencia que di en la Facultad de Filología de Santiago de Compostela, y luego, con variantes, en la Universidad de Oviedo. Me parece que el estilo se resiente de ese origen, porque al releerlas encuentro que algunas cosas están dichas demasiado rápidamente, pues el tema era hartó general, o con cierto sonsonete de prédica, que responde tan sólo a cierto matiz de provocación que, como conferenciante, quise darle para incitar al coloquio.

Ahora que Gustavo Bueno me invita a publicarlas en *El Basilisco*, lamento que no sean algo más divertidas, pero las envío con la ilusión de que inciten a algún lector a la reflexión sobre estos puntos de método, que me gusta pensar que no son sólo de interés académico, sino vital.

Quisiera aclarar un punto previamente. Tal vez lo que yo entiendo como Filología sea algo más amplio que lo que practican algunos de mis colegas universitarios, minuciosos y atrincherados en un especialismo a rajatabla. Tomo la palabra en un sentido amplio: el filólogo enseña a leer, despacio, atentamente, sonsacándoles todo el sabor adormilado en las palabras, unos textos venerables (subjektivamente venerables, por supuesto). «Filólogo quiere decir maestro de la lectura lenta», escribía el filólogo F. Nietzsche en el prólogo a *Aurora*. Lector lento y evocador de unos seres del pasado con los que intenta trabar un diálogo imposible; como un practicante

de la necromancia, el filólogo convoca los espíritus de los difuntos, y en el hoyo destinado a la sangre de las víctimas rituales, deja sólo, en homenaje, su tiempo.

Si tal vez a nosotros no nos resulta extraña al pronto la catalogación aristotélica de las categorías, es porque hablamos una lengua indoeuropea, con las mismas categorías lingüísticas del griego antiguo en cuanto a las líneas sintácticas generales, pero a un hablante de otro idioma de estructura sintáctica diversa, de un idioma p.e., donde no haya un equivalente del verbo «ser» (2), el punto de partida le parecería arbitrario y discutible. La infidelidad de las traducciones de la *Metafísica* en nuestras lenguas europeas son curiosas (cf. mi art. en *Em.* 1967, pp. 91-104), pero se mueven entre unos márgenes aceptables. Pero... ¿en qué medida sería posible traducir la *Metafísica* al vasco, o a una lengua semítica?

Frente a ese condicionamiento básico de la lengua como estructura de comprensión del mundo, notemos que una lengua puede prestar un apoyo más o menos fácil al desarrollo de los conceptos abstractos que todo teorizar requiere. En este sentido podríamos subrayar la enorme importancia que ha tenido la existencia en griego del género neutro en los adjetivos junto a la capacidad sustantivadora del artículo. Aquí basta una comparación con el latín o con el inglés, p.e., para destacar la facilidad que los primeros filósofos griegos han tenido para expresar sus ideas, o para alcanzar con la ayuda de la lengua tales abstracciones. ¿En qué sentido no está la teoría platónica de las Ideas mediatizada por esas expresiones abstractas, como *tókalón*, *tó sophón*, etc.?

(1) Cf. sobre este punto mi art. «La traducción y la *Metafísica* de Aristóteles» en *Emerita*, 1967, pp. 91-104.

(2) Cf. E. Benveniste «Être et avoir dans leurs fonctions linguistiques», recogido ahora en *Problèmes de Linguistique Générale*, Paris, 1966. pp. 187-207.

Si tratamos de buscar ejemplos de esa mediación del lenguaje griego desde el terreno del léxico griego, la lista de términos heredados derivaría con facilidad hacia un catálogo inabarcable en una charla. Tan sólo destacamos dos evidentes puntos de partida: «De entre todos los pueblos europeos, es el griego el único que ha sacado de sí mismo el lenguaje filosófico y científico», como señala K. V. Fritz (3). Todos los demás pueblos de la civilización occidental han heredado de ellos la terminología, los griegos la sacaron de su lengua mostrenca y cotidiana, tomaron del habla viva esos vocablos que sólo la especialización posterior fosilizó como términos de una jerga científica o filosófica, alejada del léxico callejero.

Y, segundo punto: la significación exacta de un término suele ser, como la moderna teoría lingüística de la traducción ha subrayado repetida y claramente, intraducible por un término simple de otra lengua, ya que los campos semánticos de dos lenguas son inequivalentes, y de otro lado las connotaciones peculiares de algunas palabras no encuentran una respuesta paralela en otro contexto lingüístico o cultural (4).

Piensen Vdes., como ejemplo, en el campo semántico del griego *lógos*, traducible como «palabra, razón, razonamiento, cálculo, proporción, frase, tratado, discurso», etc. O bien en la oposición entre los verbos griegos *einai* y *g'nesthai*, esencial para comprender los alcances de tal o cual frase filosófica, por no poner más que dos ejemplos archiconocidos. La urdimbre de los textos de los filósofos antiguos es esa lengua griega, cuyo conocimiento es imprescindible para una intelección cabal de su sentido.

El aserto de que el acceso a la filosofía antigua pasa por el estudio de la lengua de esos filósofos, que, insisto, no heredaron una terminología especializada, sino que tomaron de su entorno vital los vocablos con que designar sus ideas audaces, pueden parecer una perogrullada. Pero viene bien repetirlo alguna vez de cuando en cuando, como cuando Unamuno decía que convenía repensar los tópicos.

Considero un acierto de algunos historiadores del pensamiento antiguo comenzar por esta constatación, y en tal sentido me parece que este es uno de los méritos de F. Martínez Marzoa en su *Historia de la Filosofía*, t.I, (Madrid, 1973.), por citar a un autor español:

Hay en este campo de los estudios de semántica y de etimología de términos filosóficos notables trabajos, pero queda aún mucho por hacer. Frente a los agudos comentarios de M. Heidegger sobre la palabra *aletheia* como «desvelación, descubrimiento o negación de la *Le-the*, el olvido o encubrimiento original del mundo, según una concepción griega que refleja bien Heráclito en su *physis philei kryptesthai*, puede leerse el magnífico estudio de M. Detienne *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque* (París, 1967) que estudia los diversos sentidos de *alétheia* en diversos momentos y contextos, en Ho-

(3) Tomo la frase de una cita de E. Lledó, pág. 65 de su libro de 1970.

(4) Entre los numerosos trabajos sobre este tema, me sigue pareciendo extraordinariamente claro el de G. Mounin, *Les problèmes théoriques de la traduction*, París, 1963. (Hay buena trad. española, ed. Gredos).

mero y Hesíodo, en poetas como Píndaro, en los primeros filósofos, y advierte la riqueza significativa de que está dotada la palabra según unos u otros. En lugar de la etimología escueta y arcaizante tenemos una historia etimológica de *aletheia* en la Literatura y el Pensamiento Griego. Lo que no sólo es más sugestivo, sino también más científico y más vivaz.

La importancia de la interpretación correcta de la carga semántica de los términos clave del pensamiento filosófico es evidente cuando tratamos de alcanzar todo el sentido de las sentencias sueltas de los primeros pensadores que introducen esos conceptos en la tradición teórica, cuando p.e. analizamos las reliquias de los Presocráticos y topamos con vocablos como *Kósmos*, *arché*, *nómos*, *psyché*, etc., de tan larga influencia posterior. Pero no es menos importante el apreciar el matiz y las connotaciones reales de términos fundamentales en pensadores posteriores, siendo imprescindible la determinación de tales vocablos clave para evitar malas o groseras interpretaciones. Piensen Vdes. como ejemplo en las diferencias de *philia* frente a *eros* (y *agape* en época posterior), tan esencial para entender la teoría ética de Platón y Aristóteles. O, por poner otro ejemplo, en lo tosca que resulta cualquier interpretación del pensamiento de Epicuro que no advierta todo el contenido significativo de *hedoné* en griego (que es tanto «placer» como «gozo, alegría»). Evidentemente la lista de ejemplos podría prolongarse mucho (5).



(5) Sobre *philia*, puede verse el amplio libro de J.C. Fraisse, *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris, 1974; sobre el valor semántico de *hedoné*, remito a las observaciones de C. García Gual-E. Acosta en *Epicuro. Ética. La génesis de una moral utilitaria*, Barcelona, 1974, pág. 69, y a las págs. de Merlan allí citadas.

Pero no es necesario alargarnos más en este punto. La idea de que la mera traducción es insuficiente, porque toda traducción es inexacta —y en este terreno nos interesa mucho la exactitud— y debe suplirse ese inevitable margen de imprecisión con el comentario filológico, me parece que queda claramente advertida. La Semántica estructural nos ha enseñado cómo en la red léxica de un idioma los campos semánticos se limitan en mútua interconexión y oposiciones recíprocas, y que es necesario tomar conciencia de esas oposiciones y relaciones pertinentes para definir el sentido de tal o cual palabra. Los filósofos utilizan el léxico de la lengua mostrenca y cotidiana, pero apuran, por decirlo así, el sentido de algunos términos mucho más allá de lo que hace el hablante ingenuo, resementizándolos a veces. Es necesario advertirlo también. Me parece que, en este camino del ahondamiento en la interpretación del valor de las palabras originales, que puede llevarnos hasta la reinterpretación de algunos textos, siempre en busca de una intelección lo más apurada posible, tenemos los estudiosos de la lengua griega todavía mucho que decir.

El filosofar como actitud histórica. Texto y contexto

Volvamos a nuestra reflexión inicial, de que la filosofía es una actividad asumida por determinados individuos de la sociedad griega en un determinado contexto histórico. Ahora quiero insistir en dos rasgos: 1) que esa teoría filosófica es, en primer lugar, una práctica social, y 2) que los textos filosóficos, objetos y resultados de una actividad humana, contienen una referencia inmediata a su contexto histórico.

Por muy original como tipo humano que pueda resultar un filósofo, es evidente que su actitud responde a una circunstancia social, económica y cultural, que condiciona sus problemas e incluso orienta su modo de responder a los mismos. Nadie salta más allá de su sombra ni escapa a su envoltura histórica. El filósofo habla una lengua que le es dada hecha y que es la misma que la de sus contemporáneos, y convive las mismas urgencias y perspectivas básicas, aunque critique o modifique acaso algunas de ellas. Los filósofos no peregrinan unos en pos de otros por las nubes de la teoría abstracta, como algunos manuales escolares fingen para ilusionar a los aprendices de Metafísica. La actividad de los filósofos desemboca en una teoría, pero como tal actividad y como actitud es una *praxis*. También esto me parece una afirmación obvia. Pero lo remacho porque hay a quien la palabra *praxis* y la repetición de la misma le parece tremendamente respetable, mucho más que la palabra *theoría*, como si esta fuera inferior a la otra. Para aquéllos que se llenan la boca con la palabreja *praxis*, quiero insistir en que la teoría filosófica ha supuesto desde su comienzo una praxis de origen y alcance social claro. Que luego esta haya resultado revolucionaria o conservadora, éso es otro tema ya.

La tradición filosófica refleja desde sus comienzos un proceso intelectual en marcha dialéctica —los textos de los filósofos se responden entre sí, se critican, se replican y tal vez se superan en el enfoque de problemas

perennes—, pero esta marcha no avanza impulsada sólo por motivos internos, sino acicateada por los avatares de la Historia, que subsume a la historia de los filósofos en su curso colectivo.

Es innegable que Aristóteles fue discípulo de Platón y que critica a su maestro, que trata de encontrar solución a problemas que también aquél se había planteado, desde nuevos supuestos teóricos, del mismo modo como Platón replicaba y criticaba las soluciones y planteamientos de los sofistas. Pero no hay que olvidar tampoco que Aristóteles es un meteco en Atenas, contemporáneo estricto de Demóstenes, preceptor de Alejandro, cuya significación histórica no supo comprender, etc... y que Platón, a su vez, era un ateniense noble nacido a poco de morir Pericles, en los primeros años de la Guerra del Peloponeso, y que conoció las sucesivas crisis de la democracia ateniense, la degradación moral en tiempos de guerra, evocada por Tucídides, la conmoción de la condena a muerte de Sócrates como experiencia traumatizante, los fracasos de Sicilia, etc... Todo esto no nos lleva tan sólo a comprender mejor las referencias reales de obras como la *Política* aristotélica o la *República* platónica, sino bastante más de su visión filosófica general.

Pondré un tercer ejemplo de lo importante que es la atenta restitución de la situación histórica de un filósofo. Como Vdes. bien saben, nada resulta aparentemente más metafísico que el Poema de Parménides sobre el Ser y el No-Ser, ni nada es aparentemente más mitológico y alegórico que el Proemio a dicho poema, donde el filósofo nos relata cómo las yeguas de su carro y las Helíades le condujeron por «el camino de la divinidad» hasta la puerta de la Justicia, donde ésta diosa le dió su revelación augusta acerca de los caminos para investigar la realidad, una realidad del ser que está más allá del mundo de las apariencias mutables y contradictorias. Parménides nos lo cuenta en bronceos hexámetros, no tan vistosos como los de Empédocles, pero solemnes y dignos de un contemporáneo de Píndaro y de Esquilo. Los estudios sobre Parménides —y crean Vdes. que la bibliografía es extensísima sobre este Presocrático— habían comentado los detalles de este viaje de Parménides como la alegórica iniciación en la Metafísica de este auriga eleático, a través de un relato de símbolos míticos. Pero he aquí que las excavaciones arqueológicas de Velia, la antigua Elea, cerca de Nápoles, han descubierto la existencia de una excelente carretera que unía los dos núcleos antiguos de esta población, y que en medio de tal camino se levantaba una gran puerta muy semejante a la que se describe en el poema, con rasgos bastante precisos. Los arqueólogos le dan el nombre de Porta Arcaica. Esto ha llevado al profesor A. Capizzi a postular que esa carretera de Velia, la antigua Elea, y esa Porta Arcaica son las aludidas en el Poema de Parménides (6). El mismo intérprete nos recuerda el alcance político que puede tener el sentido del mismo, cómo esto encaja con la noticia de Plutarco sobre Parménides como legislador, y cómo ciertos ecos de Homero y algún paralelo con Píndaro ayudan a reinterpretar la figura con que el filósofo, poeta y legislador del Sur de Italia, vecino de Hierón, se presenta en sus propios versos. No voy a entrar en la discusión

(6) Véanse sus estudios *Introduzione a Parmenide*, Bari, 1975, y *La Porta di Parmenide*, Roma, 1977.

pormenorizada de esta interpretación, cuya sugestividad salta, creo, a la vista. Yo no sé por ejemplo, si las famosas Helíades, acompañantes y guías del poeta viajero podrían ser simplemente, como pretende Capizzi, las hileras de chopos de los márgenes de la ruta, estremecidos por el viento rumoroso. Pero está claro que de aquí se percibe una nueva imagen del presocrático Parménides, mucho menos abstracta que la tradicional.

Hasta qué punto la Ontología parmenídea pueda estar derivada de una especial Lógica de la predicación del verbo Ser y el problema de si su discurso es más bien lógico o metafísico resulta algo demasiado complicado para descifrarlo aquí. En todo caso, como suelen señalar, todos los estudiosos de este árduo texto, sólo un detenido y profundo análisis lingüístico de su sintaxis y de los usos del verbo *einai* en cuanto verbo de la cópula y de la afirmación existencial puede darnos algunas claves para descifrar el sentido del mismo. Pero esto enlaza con el punto ya tratado sobre la importancia primordial de la lengua no sólo en cuanto medio de expresión y comunicación, sino como molde de las ideas.

Volviendo a mi ejemplo, creo que los estudios de Capizzi destacan bien la inserción de Parménides, como pensador político y legislador de elevadas miras, en su contorno histórico, en ese Sur de Italia tan vivamente agitado a comienzos del s. V, y nos dan una imagen de él relativamente nueva, como uno de esos pensadores orgullosos de su capacidad para marcar con su *lógos* un camino nuevo y mejor para sus conciudadanos, como también lo pensaba Heráclito. Parménides atendía al *Lógos* para encontrar la *Vía de la Verdad*, de la Lógica, y la Ley conveniente a la *po'is*, como Tales se servía de su saber para indagar el origen del cosmos, predecir un eclipse, y beneficiarse con el estraperlo del aceite.

Los temas del filosofar y la evolución de la sociedad griega

Recelo que ya Vdes. habrán advertido que este acercamiento histórico a la historia de la filosofía antigua que venimos defendiendo puede incurrir fácilmente en dos extremos o simplificaciones: en el biografismo anecdótico o en el determinismo histórico. Ciertamente que estos son riesgos graves que pueden trivializar el enfoque de una historia del pensamiento o atentar contra la libertad del pensador individual, que no está predeterminado, sino que al modo como aparece el héroe, impredeciblemente, aparece también en respuesta a ciertos estímulos y problemas, pero avanzando con su impulso personal muy por encima de las constricciones previas. Por eso vamos a abordar el proceso de la temática filosófica desde otro ángulo, evitando personalizar las cuestiones en uno u otro filósofo, e insistiendo en cómo una determinada época ofrece unos determinados problemas a sus pensadores como un reto colectivo y personal a la vez.

Nuestro primer ejemplo puede ser la consideración del origen del filosofar. ¿Por qué unos cuantos griegos inauguraron un buen día esta extravagante actividad? Los griegos, en su afán por designar un primer «inven-

tor» de cualquier arte o disciplina, atribuyeron al milesio Tales la fundación de la primera escuela filosófica; es decir, nos indican que en una de las más prósperas ciudades jonias del Asia Menor a mediados del s. VI a. C. tuvo su cuna esa ciencia inquisitiva y general, que Aristóteles llamaría *hezētouménē epistēmē*, «el saber que se busca» incansablemente desde entonces. La civilización occidental ha heredado la Filosofía como una disciplina cultural. Tanto en la Edad Media como hoy hay muchos profesores de filosofía que narran los curiosos progresos, si es que consideran que hay progresos en esa ciencia siempre buscada y nunca bien definida, que los jonios del s. VI a. C. inventaron como aventura colectiva.

Para Platón y para Aristóteles el motivo del filosofar está en un estado psicológico: el *thaumázein* ante la realidad, es decir el asombrarse y extrañarse ante lo fenoménico. Ahora bien, como ya he sugerido en otro lugar, es fácil traducir ese proceso psicológico a un determinado momento histórico. Porque ese asombro y extrañeza no es el pasmo ni la actitud reverencial del primitivo ante un entorno natural que no comprende. Ya que el hombre por muy primitivo que sea, no se encuentra nunca ante un mundo natural e inexplicable, sino que la sociedad le provee siempre de una explicación tradicional de los fenómenos naturales. Ese *thaumázein* se origina como una inquisición activa al rechazar unas explicaciones tradicionales que, a una conciencia civilizada, le resultan demasiado insuficientes o inadecuadas para resolver sus inquietudes, por lo que rechaza la tradición y busca con su razón un método y una solución más coherente. Es decir, ha de suplir con sus ideas el fracaso de sus creencias, ha de renunciar al *Mythos* y buscar recurso en el *Lógos*, ha de prescindir de la tradición para hallar una explicación racional de su entorno, considerado como un todo ordenado y razonable, a la medida de la razón humana, es decir un *kósmos*, según el vocablo griego ya utilizado por Anaximandro.

Para los jonios del s. VI la naturaleza aparecía como un *thauma* del que había que dar razón. Los viejos mitos, de prestigio aristocrático y heroico, les resultaban a estos ciudadanos de las costas, comerciantes y desarraigados, insuficientes y poco creíbles. Por otro lado no existía una organización religiosa que velara por la fidelidad a un credo dogmático. Podían exclamar algo como lo que decía Hecateo, «los mitos de los helenos son muchos y ridículos, pero yo Hecateo digo lo siguiente». La marcha del mito al *lógos* no fue una contienda feroz, sino un proceso espléndido y rápido, en que los mitos griegos cooperaron para que el *lógos* saliera triunfante y le abandonaron la palestra de la explicación del mundo. En ese sentido la tesis de Nestle en *Vom Mythos zum Logos* puede, creo, corregirse con las observaciones de Cornford y Untersteiner sobre tal proceso, y con las de Farrington y Vernant en cuanto a la libertad de la sociedad griega para buscar nuevas explicaciones a los aspectos fundamentales de la vida. «Los ojos son mejores testigos que las orejas», dice una sentencia de Heráclito, que resume bien ese sentir de los pensadores presocráticos: la experiencia vale más que la tradición. No es casual que estos grandes personajes, que supieron darse leyes ciudadanas y que racionalizaron los intercambios comerciales, hayan supuesto que la naturaleza podía explicarse de modo racional, y comenzaran por indagar su principio, su *arche*.

En el decurso histórico de la tradición filosófica en Grecia hay dos notorias inflexiones de la trayectoria de las cuestiones discutidas por las escuelas, dos cambios bien marcados en la orientación de la actividad problemática en que consiste la actitud de los pensadores helénicos. Cambian las preguntas fundamentales, aparecen problemas nuevos y se desentienden los filósofos de temas anteriores. No sólo es la aparición de una gran figura lo que promueve ese nuevo rumbo de la inquisición, sino que son las urgencias de la sociedad las que atraen la atención de los filósofos hacia otro orden de temas y motivos, como problemas de su entorno vital. Esas dos inflexiones filosóficas a las que me refiero son las que enmarcan, por así decir, la etapa clásica de la filosofía ateniense, antes de la cual queda situada la época de los filósofos presocráticos y después de la que tenemos la época de los sistemas helenísticos o postaristotélicos.

La transición de la primera época de la filosofía griega, la de los presocráticos, al período clásico se caracteriza por un cierto abandono de la investigación acerca de la naturaleza del cosmos físico y una insistencia en los temas que afectan a la constitución del hombre y su comportamiento social, y tal desplazamiento de la atención suele atribuirse desde la Antigüedad a la decisiva impronta de Sócrates, como personalidad que marca un hito en el discurrir de la teoría filosófica. Fue Sócrates, según Cicerón, quien «hizo descender la filosofía del cielo, le dió carta de naturaleza en las ciudades, la introdujo en las casas y la obligó a meditar acerca de la vida y costumbres, del bien y del mal» (Cic. *Tusc.* V 4, 10).

Este desplazamiento de la atención desde el terreno de la cosmología y la física al de la ética y la psicología es un hecho histórico importante. La afirmación ciceroniana debe sin embargo ser corregida en dos aspectos: de un lado, no fue una variación tan brusca como tal aserto da a entender; es decir, que algunos de los presocráticos, llamados también «filósofos de la Naturaleza» o *physiologoi* por Aristóteles, se ocupaban bastante más del mundo humano que de la Naturaleza cósmica, como es el caso del famoso Heráclito de Efeso (7). De otro lado, no fue Sócrates el iniciador de tal giro copernicano, sino los sofistas.

Dentro del movimiento intelectual de la Sofística es donde hay que situar a la paradójica figura de Sócrates como un epígono de esa Ilustración, como un filósofo crítico que con su reacción frente a las tesis democráticas de los sofistas plantea los problemas en un nivel profundo y a la vez acentúa el individualismo y la oposición a lo tradicional con sus dudas metódicas. Pero antes que Sócrates fueron los sofistas, hombres como Gorgias y como Protágoras, que se presentaban como «maestros de sabiduría», quienes desviaron la atención de las investigaciones cosmológicas para centrarla en la pedagogía de la retórica y de la ética, conmocionando el tradicional orden de valores, al afirmar que la virtud era algo enseñable y que el hombre era la medida de todas

las cosas. A su vez los sofistas son el producto de una determinada sociedad, la de la democracia donde la palabra es un arma para el triunfo político, donde todo está sujeto a discusión pública, donde, frente al conglomerado heredado de prestigio aristocrático, es la persuasión racional la que se impone como dominante.

La comparación de la Sofística con la Ilustración tiene, sin duda, algunos aspectos discutibles, pero es válida en lo esencial. No voy a analizar aquí lo que ese movimiento intelectual supuso en el ambiente de la Atenas democrática de la época de Pericles. (Remito para ello al libro de F.R. Adrados sobre el tema: *Ilustración y Política en la Grecia Clásica*, Madrid, 1970, que tiene entre otros méritos el de destacar bien cómo fue ese un movimiento cultural complejo, de tensiones y supervivencias y aportaciones diversas, pero que estaba enraizado en la evolución misma de la sociedad griega, y en el progresivo impulso de la misma para tomar conciencia de sus problemas y contradicciones con una notable lucidez). Sin la Sofística no es comprensible ni Sócrates ni Eurípides ni Tucídides ni Aristófanes, y tanto los filósofos como los poetas y los autores dramáticos expresan cada uno a su modo los conflictos de una sociedad crítica e ilustrada.

La habilidad de Platón para ofrecernos una imagen un tanto caricaturesca y frívola de algunos de los representantes de tal movimiento ha motivado la mala prensa de que la Sofística ha gozado durante largos siglos, y que estudios modernos tienden a reparar.

La otra inflexión del curso de la tradición filosófica sucede tras la desaparición de Aristóteles. Las escuelas helenísticas se orientan hacia una busca de un saber que proporcione al individuo la felicidad personal en un mundo caótico, postulando el ideal del *sophós*, que no es un mero intelectual ni un investigador teórico, sino quien practica el filosofar como ascesis encaminada a asegurarle una vida dichosa. Los aspectos teóricos quedan subordinados a esa finalidad eudemónica de una manera explícita, y el *sophós* no es ni el sabio enciclopédico ni el perenne buscador metódico de una verdad pura, sino aquel que conoce el sentido del vivir y se rige por esas normas morales que, al margen de la muchedumbre necia, pueden llevarle a través de la *ataraxia* a la felicidad.

Este cambio de rumbo ha sido subrayado por los historiadores de la Filosofía Antigua con una exageración excesiva. Por ejemplo, voy a citar algunas líneas de la divulgada obra de J. Marías, *Hª de la Filosofía*, Madrid, 1941 (cito por la undécima edición, de 1958; pág. 86), quien acentúa esta desviación como un descenso del rigor y del interés por la *Verdad*, como decadencia tras la gran época de Platón y Aristóteles, en lo cual no hace sino continuar la tradicional consideración que viene ya de Hegel (8).

«La filosofía, pues, cambia de sentido; no se trata de qué la doctrina de la Stoa o de Epicuro suplante a la de Aristóteles, sino de que el hombre de fines del s. IV y

(7) Mi buen amigo C. Eggers Lan sostiene que Heráclito «no tenía el menor interés en temas físicos o cosmológicos», como dice él en la introducción a su versión de los fragmentos de este filósofo en *Los filósofos presocráticos*, Madrid, 1978, pág. 314.

(8) Mi intención no es polemizar directamente contra estas concretas palabras de J. Marías, a quien cito porque su texto es muy conocido y representa, en este punto una clara expresión de la manera tradicional de enfocar esta inflexión.

comienzos del III abandona la filosofía en cuanto saber y busca un fundamento a su vida en otra actividad a la que se aplica, no sin cierto equívoco, el mismo nombre y que coincide parcialmente en un repertorio de ideas y de reflexiones comunes.

La razón más honda de este cambio es la crisis histórica del mundo antiguo. Al hacerse crítica su situación, el heleno se vuelve a la filosofía, la suprema creación de su cultura; pero ahora no le pide lo mismo que antes, sino un sustitutivo de las convicciones religiosas, políticas y sociales —*morales*, en suma—, que se habían hecho problemáticas».

Creo, como he dicho, que J. Marías exagera aquí al decir que el nombre de «filosofía» se aplica a una actividad distinta de lo anterior, aunque estoy de acuerdo en que el motivo de tal variación está en la crisis política de la época, una crisis más radical que las diversas crisis ideológicas y sociales que ya había experimentado el ciudadano de la ilustre y culta Atenas.

Pero creo que el postular que la *eudaimonía* es el verdadero fin y el objetivo último del filosofar no es algo nuevo ni original de esta época. ¿Acaso no lo habría admitido Sócrates o Platón?. Por otro lado, ¿es que el pensamiento platónico no responde también a una conciencia de la crisis de la democracia ateniense? ¿No es la *República* de Platón un intento utópico de ofrecer un modelo de nueva sociedad para sustituir a la democracia enfermiza en la que Platón, tras la condena de Sócrates, se negaba a confiar? ¿Es que la filosofía platónica no desemboca en una ética y en una política? ¿No podríamos

decir que cualquier intento filosófico surge para hacer frente a una crisis de las creencias tradicionales, que es un intento por remediar el desmoronamiento de las mismas, y apela a las ideas como una compensación y un remedio para la carencia de creencias, como sustituto de la fe tradicional, como una explicación de un mundo que se ha vuelto extraño y amenazador, que no se explica por lo transmitido como saber tradicional?.

Toda la filosofía ha sido, desde sus comienzos, una actividad crítica, la conciencia crítica de una determinada sociedad, y no vemos que en tal sentido pueda hablarse de que la filosofía helenística sea una actividad diferente de la anterior a la que se ha aplicado el nombre ya consagrado. Lo que sí es cierto, desde luego, es que la crisis que conmueve los fundamentos de la sociedad griega es en tal momento más radical, ya que las estructuras de la *polis*, el marco de la convivencia política, el gran logro de la civilización helénica —recordemos que Aristóteles había definido al hombre como *zōon politikón*— se estremecen ahora con una mayor hondura —ya no es la democracia, sino la ciudad como comunidad perfecta y autosuficiente lo que se está cuarteando—, y el individuo se encuentra perdido en un mundo de confines inciertos, sin fe en los dioses patrios, sin ilusiones en el progreso o en algún otro mito consolador, y en su desesperanza acude, bien a religiones místicas que le prometen una salvación personal en otro mundo, bien a los consuelos de la filosofía. Por eso se insiste ahora menos en las soluciones colectivas, en la política y en la ética social, que en la salvación individual, desatendiendo unas normas generales, que, por esa misma generalidad, dan la impresión de ser más objetivas, y se acentúa el valor utilitario para el individuo de la doctrina. Frente al *βίος θεωρητικός* se insiste en que el *σοφός* se caracteriza por la ejemplaridad de su *βίος πρακτικός*, por una conducta en la que se manifiesta esa seguridad (*ασφάλεια*) y esa serenidad (*αταραξία*) de las que la vida pública carece.

Ahora bien, eso no quiere decir, como da a entender J. Marías, que en los sistemas helenísticos se abandone el rigor de la teoría. Se suele olvidar, al hablar de ello, de que la *Física* de Epicuro comprendía nada menos que treinta y tantos libros de discusiones muy técnicas (9), y se suele considerar, por un prejuicio que remonta también a Hegel, por lo menos, que el materialismo de la Estoa y de Epicuro era algo falto de rigor, en lugar de considerarlo una solución radical a los problemas planteados por las críticas de Aristóteles al platonismo y al idealismo, en general. Las teorías de la percepción sensible de los epicúreos, su teoría del lenguaje, etc. no son soluciones facilonas de pensadores prácticos ansiosos por resolver de modo expeditivo unos problemas teóricos de larga tradición. Por el contrario, son unos planteamientos que tienen en cuenta las aporías suscitadas por las soluciones anteriores; no se trata de que estos filósofos renuncien al rigor y la complejidad de los planteamientos aristotélicos, sino de que tratan de encontrar una solución diferente, con sus premisas materialistas, a los problemas no resueltos por los análisis del Estagirita.

(9) Cf. algunos de los fragmentos papiráceos interpretados en el libro de G. Arrighetti, *Epicuro, Opere*, Turín, 2ª ed. 1973, y los varios arts. sobre el tema publicados en la rev. *Cronache Ercolanesi* desde 1970.



Desde luego que estos pensadores son menos originales que sus predecesores, que tienen un estilo literario inferior y que, a veces, parecen abrumados por la tradición, y en su dialéctica vuelven a soluciones ya ensayadas para reinterpretarlas, así p.e. los estoicos vuelven a ciertas tesis del presocrático Heráclito. Pero consideraban la originalidad un mérito secundario, y eran conscientes de que el pasado no podía ser arrojado por la borda para ensayar nuevos enunciados, sin más razón que esa de prescindir de lo viejo como superado. Por el contrario, pensaban que el gran mérito de una teoría filosófica estriba en su coherencia y, por ello, insisten sobre todo en el sistematismo. Todas las partes de la filosofía de la Estoa y de Epicuro se interfieren y se ensamblan para servir al objetivo final de la actividad filosófica. La Lógica y la Teoría del Conocimiento enlaza con la Física y ésta con la Ética, sin resquebrajaduras (10). En este punto aventajan a los sistemas de Platón y Aristóteles, cuyo sistematismo es obra más bien de sus seguidores y de una posterior escolástica que de los maestros mismos, arrastrados en sus análisis más allá de los límites rígidos de un sistema elaborado. Lo que incita al sistematismo a los postaristotélicos es la conciencia de que ni Platón ni Aristóteles habían dejado tras de sí un sistema cerrado y sin fisuras; sino que, por el contrario, sus penetrantes análisis suscitan muchas veces problemas críticos nuevos y, en todo caso, entre los diversos campos de su actividad filosófica pueden suscitarse enfoques contradictorios. Tal vez por ello los inmediatos sucesores de Platón y de Aristóteles parece que renuncian a la defensa de la totalidad de la doctrina para dedicarse a estudios un tanto especializados en las ciencias, cultivando los de la Academia las matemáticas, y los del Liceo, las

Ciencias Naturales en el marco de una propedeútica de carácter más general.

Los epicúreos, los estoicos e incluso los escépticos asumen críticamente, aunque sea para rechazar las tesis de la misma, la tradición filosófica anterior. Tan sólo los cínicos, y no del todo, la desprecian con un desenfado y una desvergüenza jovial. Pero hasta qué punto fue el cinismo un auténtico sistema filosófico y no una actitud más emocional que crítica de rechazo de lo establecido es algo que ya se preguntaban los historiadores de la Antigüedad, como nos dice Diógenes Laercio.

El desarraigo del ciudadano helenístico es una de las premisas del cosmopolitismo, de la idea de que el hombre es ciudadano del mundo y de la filantropía universal, la de que todos los hombres son hermanos en cuanto hijos del Dios único y participantes en el Logos Universal, tan subrayada por la Estoa.

La tesis de que la Historia de la Filosofía Griega puede ser estudiada como un desarrollo con tres épocas: la de juventud (los presocráticos), la de madurez (Sócrates, Platón y Aristóteles) y la de decadencia un tanto senil (las filosofías helenísticas) es un prejuicio que subyace en algunos manuales, pero que conviene descartar, y que algunos estudios recientes ayudan a superar. (P.e. cito, porque me parece excelente por su claridad y precisión, el de A.A. Long, *Hellenistic Philosophy*, Londres 1974, del que hay una buena trad. esp.^a. Madrid, R. de O., 1976).

Ese desarrollo autónomo y cuasiabiológico que algunos manuales de la Historia de la Filosofía Antigua sugieren es una imagen inadecuada del proceso filosófico. La coincidencia, en cambio, entre las inflexiones de la teoría filosófica y el acontecer histórico responde al lógico movimiento del filosofar que tematiza y se hace cuestión de aquellos problemas que laten bajo la actualidad, exponiéndolos bajo una dimensión más amplia y total, como los problemas últimos de la realidad. La Metafísica y la Ontología pretenden superar todo relativismo histórico, pero las preguntas metafísicas y ontológicas están condicionadas históricamente.

En fin, no quiero cansarles más insistiendo en tales generalidades. Subrayaré que lo que vengo diciendo sobre las inflexiones de la Filosofía Griega podría decirse también de las variaciones experimentadas por la teoría de una escuela filosófica. En este sentido, sin desarrollar el ejemplo, me parece muy claro el libro de G. Puente Ojea sobre las etapas del pensamiento estoico, que los estudiosos suelen distinguir como Estoa Antigua, Media y Nueva. En su excelente trabajo *Ideología e Historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*, Madrid, 1974, G. Puente nos hace ver que los cambios de orientación de la doctrina estoica no obedecen a la aparición casual de ésta o aquélla gran figura de la Estoa, sino que responden a definidos periodos políticos: el estoicismo postalejandrino o helenístico (s. IV-III a. C.), el estoicismo helenístico-romano (s. II-I a. C.) y el estoicismo de la época imperial (s. I-III) se corresponden con periodos históricos muy bien definidos y con características propias. Estoy de acuerdo en lo esencial con la función ideológica y de reflejo de las contradicciones sociales



que Puentes asigna a este sistema filosófico; aunque pienso que la filosofía es algo más que la ideología de una determinada sociedad. Lo que tratamos de sugerir es que debe estudiarse el proceso del pensamiento filosófico teniendo muy a la vista esa dimensión social del mismo, sin la cual resulta de apariencia demasiado abstracta y arbitraria.

Una falsa disyuntiva: el método filológico o el filosófico, o filología versus filosofía

En la «Introducción» a su libro *La metafísica presocrática* Gustavo Bueno sostiene la teoría de que «de hecho» existen una «Historia filológica de la Filosofía» y una «Historia filosófica» de la misma. Que suceda así, de algún modo, —es decir, que las Historias de la Filosofía puedan ser adjetivadas de «más filológicas» o «más filosóficas», según los casos—, es tema que no voy a entrar a discutir. Probablemente G. Bueno tiene razón. Pero cabe precaverse de una interpretación errónea de lo que en esa introducción se sugiere, y en lo que estamos, pienso, de acuerdo: el hecho de que ni el filósofo puede prescindir de las aclaraciones de la hermenéutica filológica ni el filólogo alcanza a comprender todo el sentido de los textos de los filósofos (antiguos, p.e., en este caso), sin la recurrencia a categorías filosóficas. No cabe una versión filológica aséptica de interpretación filosófica, como tampoco una interpretación de los textos «filosófica», saltando por encima de la exégesis de los filólogos.

«De hecho —dice G. Bueno— se comprueba que la Historia filológica de la Filosofía avanza mediante la crítica, destemplada muchas veces y muchas veces justa, de las interpretaciones de los filósofos; y la Historia filosófica sólo puede edificarse sobre los resultados que los filólogos establecen, exponiéndose otra vez a las críticas más refinadas de las nuevas generaciones. Filólogos y filósofos se comportan muchas veces como si el otro fuera un intruso en su campo, o un mero auxiliar, que reduce o tergiversa el material que el otro le ofrece. Pero si esto es así o se aproxima a ello, aceptemos la situación y atengámonos a las consecuencias» (o.c. pág. 12).

Con lo que yo no estoy de acuerdo es con la última línea «Si esto es así», debemos aspirar a que sea de otro modo. Pienso que no hay una oposición, sino una complementariedad en los métodos. Porque, sin pretender negar o censurar lo específico del enfoque filológico (análisis lingüístico, histórico, etc.) o del filosófico (interpretación de acuerdo con referencias sistemáticas, encuadramiento del texto en un contexto filosófico, etc.) es evidente que lo que se pretende es, sin más, la comprensión de unos determinados textos del pasado, a los que calificamos de «filosóficos». El esfuerzo por captar todo el sentido de los viejos textos, de las palabras de los antiguos, debe tender a un ahondamiento progresivo y a un afán de totalidad, sin desdeñar ningún método con validez hermenéutica. En tal sentido, la exégesis filosófica no se enfrenta, como una alternativa de un distinto acceso, a la filológica, sino que la complementa, sobre



todo si se acepta que la Filosofía constituye algo más que una especie de discurso cerrado sobre sí mismo donde espectrales figuras dialogaran entre sí de espaldas al mundo. Toda interpretación presupone un acercamiento histórico al contexto, a la *Lebenswelt*, que motivó el pensamiento que nos llega encapsulado en los textos.

Por otra parte, textos y contextos se perciben siempre desde una determinada perspectiva histórica, y toda interpretación comporta una dosis cierta de subjetividad, porque nadie goza de una atalaya absoluta ni puede prescindir de su limitada panorámica ni alcanza la imparcialidad y la omnisciencia divina. La interpretación filosófica tiene, además, derecho a ser parcial, en cuanto interpreta un pasado sistema filosófico desde las coordenadas de otro, el propio sistema, y ve en el anterior una premonición o una desviación de sus tesis, y tiende a calificar tales asertos de sus predecesores como aciertos, en la medida en que los asume, o errores, en la medida en que los rechaza. Tal vez al filólogo le quede un margen mayor de imparcialidad, en cuanto que está menos comprometido con una doctrina filosófica concreta. Esta parcialidad del filósofo en la consideración del pasado está bien clara ya en Aristóteles (como los estudios de Cherniss, y otros han subrayado). La espléndida *Historia de la Filosofía* de Hegel es otro ilustre ejemplo de esa lectura parcial, desde los prejuicios del propio sistema, al que el filósofo tiene, según creemos, derecho y aún necesidad.

Pero dejémonos de consejos demasiados generales y volvamos a nuestro tema. Afortunadamente, la Historia de la Filosofía es una historia *in fieri*, sometida a nuevos avances y a reinterpretaciones sin cuento. En ese progresivo avance, las aportaciones de la Lingüística y de la Historia contribuyen a una comprensión mejor, más honda de los viejos textos. El análisis semántico del vocabulario filosófico griego, la consideración de las influencias sociales como condicionantes del rumbo y la evolución del pensar en su precisa realización, la atención, en fin, a la lengua y al marco histórico concreto desde las nuevas concepciones de la Lengua y la Historia, nos ofrecen nuevos puntos de apoyo para esa intersección global de la Filosofía como fenómeno histórico que venimos postulando, en una visión cabal, que nos parece la única verdadera en el campo de lo que se viene llamando las Ciencias Humanas. Hasta qué punto las condiciones de nuestra limitada capacidad y la barbarie de una especialización universitaria demasiado temprana nos llegan a obstaculizar o impedir tal intento, eso es otro tema.