

Antecedentes de la filosofía platónica

LA MISIÓN que nos hemos propuesto realizar aquí es la de señalar a grandes rasgos los temas cardinales sobre los que se sustentó la filosofía platónica.

El primer tema que hemos logrado abstraer de la rica producción literaria de Platón constituye, por así decirlo, la densa atmósfera espiritual en la que se formó nuestro filósofo y en cuyo seno se abrió paso a los problemas y a las aporías cuyos reiterados intentos de solución habrían de darle a su filosofía esa dinamicidad interna, ese desarrollo orgánico que al cabo de tantos lustros de intensa labor hermenéutica comenzamos con asombro a reconocer.

La riqueza temática y aporética de Platón es tan excesivamente rica que estamos muy lejos de querer traducir a una sola fórmula la posición que le corresponde en la historia de la filosofía, aunque para un parcial historiador del pensamiento filosófico como el Estagirita, el tomar una actitud definitiva ante esta magna cuestión revistiera una trascendencia enorme. Cualquiera fórmula o escuela filosófica o tendencia terminada en “ismos” de la que queramos servirnos para “comprender” la postura de Platón ante los máximos problemas metafísicos, axiológicos, gnoseo-lógicos, etc., nos hará convictos de la más inexcusable simpleza.

En la época en que Platón se formaba existían dos fuerzas espirituales, dos tipos de investigación que se disputaban, por razón de su divergencia, el predominio exclusivo sobre la juventud ateniense: la majestuosa tradición de la filosofía jónica, rica en opuestas y hasta antagónicas concepciones del mundo y la Ilustración intelectualizante de los sofistas, cuyo rasgo distintivo lo encontramos en esa voluntad a-sistemática de racionalizar todo lo mítico-religioso que traía consigo la cultura griega. Ambas tendencias se ofrecieron al pensamiento de Platón como dos intentos inversamente opuestos de comprender el universo y el ser del hombre desde puntos de vistas diametralmente opuestos también.

Nota: La perspectiva de la que nos hemos servido para enfocar algunos problemas —tal vez los más cardinales— del pensamiento griego guarda una estrecha relación con la teoría axio-ontológica

de mi maestro, el filósofo Bogumil Jasnowski, a través del cual tomé, por primera vez, contacto con algunos aspectos, hasta el presente, inadvertidos, de la cultura griega.

El movimiento sofístico, incluyendo al Sócrates histórico le abrió a nuestro filósofo el denso mundo de los conflictos humanos, obligándole a tomar partido en las cotidianas discusiones sobre la fragilidad de las instituciones religiosas, sociales o políticas y así de esta manera pudo hacerse tangible a su espíritu cuán fácil es socavar toda autoridad constituida históricamente por medio de una enseñanza profesional que se inspirara teóricamente en el principio, tan acepto de todos, de la relatividad a que están condenados todos los juicios, valoraciones y creaciones humanas.

Tan sólo cuando tengamos presente cómo este extremo subjetivismo fundado teóricamente (Protágoras) que amenazaba con desintegrar los cimientos ético-religiosos y político-sociales de esa cultura, fué robustecido y vigorizado por las circunstancias históricas que asediaban a la Grecia del siglo V y IV, lograremos comprender esa lucha titánica que el joven Platón tuvo que emprender en sus primeros diálogos para rescatar de este naufragio universal ciertos principios eternos, extemporales, sustentando en los cuales habría de edificar todo su sistema ético-metafísico.

Esta dramática búsqueda de una realidad que fuese inaccesible al pe-recer y al devenir, a la inconstancia de todo lo humano y a las infinitas mudanzas y transformaciones de las cosas, convirtió a Platón en el más genuino continuador de la tradición filosófica griega.

A partir de estos antecedentes, a grandes rasgos delineados, se nos hará comprensible ese primer foco de problemas que constituye para nosotros uno de los aspectos más decisivos, no sólo para la intelección de la primera fase de la filosofía platónica, sino, he aquí lo promisorio, para la intelección de los supuestos onto-axiológicos sobre los que reposa la metafísica clásica griega.

Ahora bien, según versión de Aristóteles, la gran tradición de la filosofía pre-socrática había contribuido, con el movimiento sofístico, a que Platón sentara como supuesto axiomático de sus investigaciones, el principio universal que conforme a nuestra manera de ver, surgió con plena evidencia para Platón, por primera vez, en el campo de las aporías éticas—de que todo conocimiento debe descansar en la aprehensión de una realidad trascendente, plenamente objetiva, y que, por consiguiente, para ser posible la erección de un conocimiento científico del universo, como de una conciencia moral colectiva, era necesario atenerse a la validez universal y a la objetiva obligatoriedad de ciertas realidades allende la conciencia humana.

Bajo la influencia de su primer maestro, Cratilo, reanudaba Platón, entonces, la tradición pre-socrática en el unilateral plano de la filosofía heracliteana, ya que, según lo señala textualmente el propio Aristóteles, las primeras lecciones de filosofía que recibiera el joven filósofo versaban sobre la incansante influencia de todas las cosas, a la que ni nosotros mismos podemos escapar, haciéndose especial hincapié en el nacimiento y en la caducidad eterna a que estamos todos sujetos.

Habríamos de pensar, por consiguiente, con Aristóteles, que la filosofía pre-socrática representada por Heráclito y transmitida por Cratilo habían de consuno con el movimiento sofístico empuja o a Platón a concebir las categorías cardinales del mundo ético, categorías a cuya formulación lógica se había ya entregado Sócrates, como un reino autárquico, extraño e independiente del mundo visible del eterno fluir, como un reino de perdurables realidades.

Nos adherimos a esta interpretación, pero con ciertas limitaciones. Aceptamos la tesis aristotélica, cuidándonos de su unilateralidad, puesto que creemos que los vínculos que unen a Platón con la filosofía pre-socrática son más sutiles y complejos de lo que el mismo Aristóteles sospechaba, urgido en encerrar en sus propios conceptos la temática toda de la filosofía que precediera a la de la suya. (Ver primer libro de la metafísica). Si tenemos presente que la primera concepción que Platón tuvo sobre los valores éticos y en general sobre las esencias insertaba a éstas en un plano intemporal y "ahistórico", y que con ello no sólo reivindicaba el estudio descuidado durante largo tiempo de la "ousía" o sustancia que constituye para nosotros el segundo tema cardinal que contribuyó a la formación de la filosofía platónica, sino que daba evidencia con ello de una manera brusca e inequívoca a una decidida actitud de hostilidad frente a los abismos a que lo arrojaba la filosofía del "Panta rei" de Heráclito, podremos convenir con Aristóteles de que, manifestamente existe un vínculo espiritual, pero de oposición, de franca hostilidad, entre Platón y el filósofo "llorón".

La actitud de hostilidad adoptada por Platón ante el primer filósofo griego que habló con poderoso pathos trágico de la inestabilidad de todas las cosas, del devenir y el parecer y de la "imposibilidad de remontar por segunda vez el mismo río", se encajaba dentro de una serie de intentos que ha realizado el espíritu griego para ajustar, para someter el incesante fluir de todas las cosas a las necesidades de una comprensión superior.

Los conceptos de evolución, de devenir, de cambio, constituyen sin duda alguna las primeras categorías con las que, no sólo la filosofía griega, sino toda la cultura griega pretendió comprender, hacerse accesible, próximo el fluir incesante de todas las cosas.

El poeta antiguo, el creador de mitos (*mythopoietes*) se esforzó por iluminar las misteriosas relaciones que reinan entre los dioses, los demonios, los hombres y los fenómenos significativos de la naturaleza, por medio de conceptos que hacían referencias a un vínculo por consanguinidad; todo para el poeta parecía estar impregnado de una atmósfera de homogeneidad, de parentesco universal. Todos los cambios que ocurren en el reino de los dioses y que repercuten sobre el mundo de los hombres y, por consiguiente, dada la etapa religiosa a que aludimos, sobre los fenómenos de la naturaleza, tienen su explicación en los cambios que a su vez sufren las relaciones de paternidad, de maternidad, fraternidad, como la sustitución de unas estirpes por otras, etc. Un estudio más a fondo sobre la insistente reiteración de ciertos términos griegos que hacen alusión a actos como: dar a luz, engendrar, nacer, etc, confirmaría lo que indicamos aquí.

Esta interpretación nuestra, en modo alguno se opone a las investigaciones que vienen haciéndose en estos tiempos con el propósito de remontar hasta Homero el origen y la evolución de ciertos temas éticos superiores, como el problema de la responsabilidad, de la conciencia moral, de la libertad, etc., categorías éticas que constituyeron, a su vez, un nuevo intento de comprender, en un plano superior, el origen, los cambios, las transformaciones de cuanto ocurrió en el orbe todo de experiencias del poeta. Más tarde volveremos sobre ello.

En el campo de la filosofía, el problema del devenir, de la evolución, ha jugado un papel de primer orden. La fluencia de todas las cosas se impuso en una forma tan poderosa a la conciencia griega que, desde sus orígenes se rechazó como un absurdo, como un “*ypekeina tou nein*”, la idea de que este fluir algún día llegara a detenerse.

Pero, sin embargo, a pesar de que el devenir se presentaba como infinito, se procuró evitar, o, en última instancia, dominar lo que de desmesurado, de inaprehensible tenía tal concepción que convertía el devenir en un progreso eterno en una evolución infinita en una sola dirección. Anaximandro había sentado la base teórica de tal interpretación. El devenir

jamás se detendrá, sostuvo Anaximandro, porque el principio del universo es lo infinito.

Mas, poco a poco se fué delineando una nueva concepción del infinitismo del devenir, que lo transformaba en una realidad más asequible a las necesidades de una comprensión espiritual. El devenir cósmico fué perdiendo lentamente ese carácter de proceso unilateral, irreversible que le asignaba la concepción infinitista, para ir fragmentándose en una serie, eterna también de períodos cósmicos. El eterno retorno, la rítmica periodicidad de las etapas cósmicas triunfó completamente en la conciencia filosófica griega. Todavía en Aristóteles encontramos ecos de esta interpretación al estimar como más perfecto el proceso que transcurre en sí mismo, el movimiento circular que la progresión ilimitada, como en su afirmación de que la trayectoria que describen los astros tenía que ser una trayectoria cerrada, donde no hubiera sitio para la inestabilidad, la agitación del movimiento ilimitado.

Así de esta manera, por medio del eterno retorno de las mismas cosas el tiempo en su infinitud resultaba comprensible, abarcable, se reducía a algo definitivamente fijo.

La infinitud del tiempo, entonces, se enlazó íntimamente con el problema del devenir.

Una vez reivindicada la infinitud temporal de los procesos macrocósmicos, Zenón la exigía también para cada proceso en su individualidad, por cuanto está constituido, según lo sostuvo, por una sucesión de infinitos momentos de tiempo. La infinidad infinitesimal surgió como una inesperada tarca para esa voluntad abarcadora omnicomprensivamente de todo filósofo griego. Ya la infinitud macrocósmica del devenir había sido subyugada al pensamiento por medio de la teoría de la rotación incesante de los mismos períodos, por medio del eterno retorno. ¿Qué actitud asumiría el propio Zenón ante la aporía que él mismo develó? ¿Habría que extender la misma concepción que sirvió para dominar la infinitud macrocósmica, al mundo de los procesos infinitésimos? Zenón hizo frente a la aporía manteniéndose fiel a la doctrina de su maestro. El devenir, considerado como un fluir incesante a través de infinitos momentos, pertenece, conforme a la ontología de Parménides, al reino de las apariencias, es decir, al reino de lo inconcluso, de lo imperfecto, de lo indeterminado, en última instancia, al "Me on".

La concepción dualista de Pitágoras y el rigor dialéctico de Parmé-

nides determinaron, sin contrapeso alguno, la posición que Platón habría de tomar ante el problema del devenir, y en general, ante la filosofía Heraclitiana.

Por un lado, en la tabla pitagórica de los contrarios, el problema del devenir, del movimiento se hacía objeto de una valoración ético-religiosa, ya que todo lo que fuese cambio, mudanza, pertenecía al sector negativo y de lo ilimitado; y por otro lado, la posición rigurosamente dialéctica de Parménides que expulsaba, de una vez para siempre, el cambio, el movimiento del reino del verdadero ser.

El verdadero ser está allende el mundo aparential de las mudanzas, de la pluralidad, de lo ilimitado; todo llegar a ser perecer, ser y no ser, la traslación como la alternante sucesión de los brillantes colores”. γιγνεσθαι τε καὶ ὀλλυεσθαι εἶναι τε καὶ οὐκί καὶ τοῦτον ἀλλάξαι εἶναι, διὰ τε χροῶν φανόν ἀμειβεῖν sólo se imponen como realidad a la frágil opinión de los hombres, en la que no existe una verdadera fe (ταῖς οὐκ ἐνὶ πιστείς ἀληθῆ) . Sólo el Noein nos transporta al verdadero ser, al mundo de lo plenamente objetivo, de lo plenamente inteligible. Mundo donde el ser uno se identifica con lo iluminado por el pensamiento, donde el ser extraño a toda alteración y cambio, goza, por la eternidad, de una quietud, de un reposo infinitos.

De tal manera, como lo afirma textualmente no puede existir relación alguna entre el ser y el no - ser. «θῶτως ἢ πάτη παν πελεμαν χρεῶν ἐστὶν ἢ οὐπι». Nada hay que nos lleve desde el ser al no - ser, ni del no - ser al ser, porque no existe vínculo alguno entre ellos, es decir, el nacer o el perecer.

La concepción estática de Parménides significó la coronación de esos reiterados intentos que se hicieron para dominar las aporías que encerraba el problema del devenir. Ahora bien, si afirmamos que la postura que Platón asumió ante el contraste que representaban la filosofía herácliteana del devenir y la teoría dialéctica del ser de Parménides, ha de ser comprendida a partir de la tabla pitagórica de los contrarios, donde encontramos una condenación ético-religiosa del movimiento, no daríamos, sin embargo, con la profunda raíz espiritual que alimentaba en Platón esa persistente voluntad de remontar la resbaladiza pendiente de lo que no tiene un modo de ser determinado, preciso.

La decisión que tomó Platón ante esta magna disyuntiva no se inspiraba, solamente, en un examen teórico de las aporías a que daría lugar ora la aceptación del devenir, ora la admisión exclusiva del ser inmóvil. La

actitud asumida por Platón es, en el más auténtico sentido, una actitud espiritual. En ella expresaba la totalidad de sus exigencias espirituales.

En la historia de la filosofía hay ciertos temas cardinales que no constituyen, en modo alguno, el patrimonio exclusivo de una determinada época, sino que, en el fondo, son temas de todas las épocas, ante los cuales cada siglo, cada período da su propia versión, toma una peculiar conciencia de los mismos, que responde al papel, al sentido, a la función que tales problemas juegan dentro de esa totalidad dinámica que es la atmósfera espiritual de una época determinada.

Platón, sin duda, tenía presente la condenación de que había sido objeto el devenir por parte de los pitagóricos y de los eleatas, pero su posición personal ante el mismo revela un sentido completamente diferente. Esa extraña incompreensión que Platón tuvo por ese goce genesiaco tan viva y profundamente sentido por Heráclito, tenía sus orígenes, primero, en esa primaria hostilidad que el filósofo abrigaba contra las anárquicas consecuencias ético-religiosas que se desprendían de tal "goce", y, segundo, en su propia estructura espiritual que desde temprana edad se había ido formando en el dualismo religioso del mito órfico del alma, cuya profunda influencia comenzamos a reconocer a partir del Menón, en la segunda fase de su evolución filosófica.

La incesante movilidad de las cosas asume un papel muy significativo en el pensamiento platónico. No se desentendió de ella, como Parménides expulsándola al reino del no-ser, despojándola, no tan sólo de su sentido —que bien pudiera tenerlo aunque fuera una mera apariencia— sino que de su carácter de realidad.

El devenir, el mundo de los fenómenos sensibles goza de una dimensión ontológica para Platón, pero de una dimensión ontológica secundaria. El reino de lo que está siendo continuamente y no es nunca, es el reino de las apariencias fugaces, del tender a un ser. Esta caracterización del mundo sensible como un mundo apariencial, debemos entenderla en el sentido más genuinamente realista. Es una realidad aparencial, una realidad de segundo orden porque es una forma defectuosa e imperfecta de manifestarse, de revelarse la verdadera realidad. Ahora bien, esa distinción de apariencia-realidad se sustenta en la misma estructura ontológica del ser; la apariencia no es introducida por la conciencia cognoscente al tomar contacto con la verdadera realidad. Para Platón la modalidad ontológica del ser conocido no se altera, no se transforma, no se "adapta" a

las funciones del sujeto que conoce. La ecuación apariencia-realidad reposa en sí misma, es una bilateralidad que descansa sobre principios completamente extraños a la actividad cognoscitiva del sujeto.

Mas ¿en virtud de qué razones Platón llevó a cabo esta escisión de la realidad?, ¿por qué destruyó la unidad del ser, en apariencia y formas ideales?, ¿por qué no le satisfizo ni siquiera reconocer que la realidad cambiante, en el mundo de la pluralidad y del devenir, existían ciertas magnitudes constantes, intemporales, ciertas leyes, que como el Logos de Heráclito, la organizan, la ordenan, convirtiéndola en un cosmos unitario? En otras palabras, la distinción platónica de “fenomena” y “eide” no podemos comprenderla como el fruto de un balance que, en última instancia, realizó Platón entre la filosofía de Parménides y la de Heráclito, adjudicando al “Noein” el ser inmóvil del primero y a la “aisthesis” la realidad cambiante del segundo. De la escuela pitagórica en este problema sólo asimiló esa peculiar manera de hacer destacar en el cambio de las cosas, su fugacidad, su caducidad, y, en cierto sentido, su decadencia.

Planteamos estas interrogaciones para dar a entender que, a pesar de los infinitos hilos que enlazan a la filosofía platónica con toda la tradición filosófica griega, existe algo, que en su núcleo esencial es completamente irreductible a una comprensión de este tipo, es decir, desde atrás.

Creemos poder contestar en parte estas interrogaciones retornando a nuestra tesis principal de que Platón formuló las categorías cardinales de su sistema extrayéndolas del campo de sus investigaciones éticas; más aún que la última etapa de su evolución filosófica, la etapa matemática o la teoría de los números-ideas, tuvo su origen en la común participación de números y valores morales, en el reino del ser - ideal. Las mismas categorías de que se sirvió para salvar ciertas dimensiones de la realidad del naufragio universal del “Panta rei” —intemporalidad, universalidad, necesidad, identidad— las empleó para apoderarse de este nuevo reino, el de los entes matemáticos.

Ahora bien, es evidente que el problema de la “ousía” reincorporado por Platón al plano de las investigaciones filosóficas de su tiempo, como el problema del devenir y los estrechos vínculos que mantienen entre sí, constituyen ambos la segunda corrientes de inspiraciones temáticas en la que abregó el sistema platónico. Sin embargo, debemos señalar, aunque a grandes rasgos, que la postura a que se acogió Platón con respecto al problema del devenir no sólo descansaba sobre exigencias gnoseológicas que

lo llevaron a convertir la multiplicidad cambiante en revestimiento aparente del verdadero ser, sino que ella obedecía y daba expresión a determinados supuesto metafísicos y axiológicos, adhiriéndose a los cuales volvía a robar los lazos que lo unían con toda la problemática pre-socrática, y, en general, con toda la filosofía griega.

Platón no otorgó una cierta realidad al mundo de los contrastes y de la pluralidad (Heráclito) por el simple motivo de que sospechara que la posición violentamente racionalista de Parménides hacía brotar de su seno con renovada fuerza el antagonismo de esencia e ilusión, sino porque implícitamente reconocía que el mundo de las apariencias oponía cierta resistencia a la espontánea manifestación del ser. Parménides había dejado planteado el enigma cardinal. ¿Si no existe más que la absoluta e imperturbable unidad del ser que reposa en su indivisibilidad cómo justificar la aparente realidad del mundo de la multiplicidad? Parménides responde que es un mundo ilusorio, que no existe más que en la opinión de los hombres; pero a los ojos de Platón ¿significaba esto una contestación satisfactoria? ¿Qué respuesta sería posible dar para persuadir a los seres humanos que viven sumidos en la infinita pluralidad e inconstancia de las cosas de que en el fondo todo ello no es más una ilusión, una absoluta nada? Para una naturaleza rigurosamente intelectualista como la de Parménides esa tarea, esa, por decirlo así, misión no existía, pero para una personalidad como la de Platón en la que se aunaron en grandiosa mezcla el filósofo, el poeta, el educador y el profeta, sí que era una verdadera misión a cumplir.

Solamente un filósofo en toda la tradición filosófica griega había logrado concebir la grandiosa idea de la unidad sin tener que desecharla ora como ilusión (Zenón), ora como el reino de mal (Pitágoras), ora como el mundo de las apariencias (Platón), la realidad sensible de los contrastes y de la multiplicidad. Tal filósofo era por paradójico que pareciera, Heráclito.

Spengler tenía razón al sostener que el filósofo "oscuro", con su concepción originalísima del ser se aisló totalmente de las corrientes filosóficas de su tiempo, siendo ella la causa de que hubiese sido tan profundamente incomprendido por la posteridad, ya que en nada influyó sobre las ideas metafísicas de los sistemas clásicos griegos.

La interpretación energetista que da Spengler de la doctrina de Heráclito al afirmar que ella reposa íntegramente sobre la idea de un "aconte-

cer” puro, falto de sustancia, regido por una ley, nos parece inspirarse en una posición filosófica muy preconcebida y muy acepta del propio Spengler. Sin duda alguna en la concepción de Heráclito encontramos la más grandiosa exaltación del goce genesiaco; pues nada hay estable en la naturaleza y en la vida humana con excepción del flujo, del devenir, de la lucha de los opuestos, del Logos, según versión de Spengler, forma y ritmo del movimiento que es la ley de la medida y de la armonía. La fatalidad de la lucha enexorable aprisiona el mundo.

Sin embargo, desde el punto de vista metafísico, que es el que nos interesa aquí, lo original de Heráclito se encuentra en la manera cómo no escinde la realidad en el “panta rei” y el Logos. Tal escisión, de haberse producido, hubiera sido perfectamente comprendida por Platón, Aristóteles y Plotino. El Logos se habría cernido sobre los contrarios, sobre el mundo de los contrastes reconciliándolos, “iluminándolos”, poniendo término a su eterna lucha. Heráclito con ello habría retornado al dualismo metafísico griego. Mas no ocurrió tal cosa. El Logos, la unidad no estaba ni por encima, como lo hubiera querido Aristóteles, ni por debajo como lo hubiera querido Anaximandro, de la eterna lucha de los contrarios, sino que el Logos vive en los contrarios mismos; el Logos se realiza desde la eternidad en el propio conflicto, en la incesante hostilidad de las cosas; no existe un principio de las cosas (arjé). El fuego no es más que una fase transitoria, pero necesaria como las demás fases, pero gozaba a los ojos de Heráclito de una cualidad excepcional, ya que mencionándolo en los pasajes más decisivos podía sugerir aunque estéticamente la inasequibilidad y la inquietud constante del Logos que se realiza como el arco y la lira, en una armonía antagónica de opuestos tenso.

Hemos visto, entonces, que sólo la filosofía de Heráclito pudo escapar al dualismo que, desde el momento en que los pitagóricos intentaron, por primera vez, comprender los principios metafísicos del mundo sobre la base de una radical dualidad y antagonismo de valores, no ha cesado de influir sobre toda la metafísica griega. La superación de este dualismo, de este antagonismo, no sólo de realidades sino de valores se convirtió en adelante para el filósofo griego en un ideal.

Ahora bien, la ilusión del mundo sensible asumió la forma en la concepción de Platón de un mundo de apariencias.

La apariencia en sí misma, como ya lo vimos más arriba sólo descansa en la estructura ontológica de las dos realidades opuestas que van, por decir-

lo así, a chocar para darle origen. Es necesario advertir que si pretendemos comprender la función exacta que desempeña la apariencia dentro del sistema platónico debemos sacudirnos de todo prejuicio idealista.

La apariencia surge de la fusión de los dos elementos opuestos de la realidad, elementos dotados ambos de diferentes grados de ser y, he aquí lo importante, de diferentes grados de valor. El auténtico conocimiento, la Frónesis (más tarde volveremos sobre ella) nos ilumina el camino para llegar no sólo a distinguir lo que en la apariencia hay de verdaderamente real, sino también de verdaderamente valioso. Sin duda alguna, es el elemento ideal el que se trasluce a través de la apariencia y el que le otorga a ella su valor de conocimiento. Mas el elemento ideal en la apariencia se presenta confundido con el otro elemento de realidad y valor secundarios. Es el “espacio-materia” fuente de donde surgen todas las existencias materiales, contingentes, sensibles.

La diáfana realidad de las ideas al entrar en contacto con el espacio y con la materia se desfigura, se enturbia, se envuelve en lo sensible y, aparentemente, padece las mismas alteraciones que la realidad sensible, es decir, nace, se transforma y muere.

No solamente en nuestras investigaciones sentimos el poder demoníaco y tenebroso del “espacio-materia”, de donde brota todo lo confuso, mecánico, inconsistente e indeterminado, sino también en los propósitos éticos y religiosos que hacemos para organizar y justificar nuestra existencia terrenal. Por causa de él, nuestra existencia a ratos parece ser juguete de inclinaciones sin sentido, de deseos informes y caóticos; por causa de él a veces somos empujados a la inerte decadencia, al goce en el mal.

El “espacio-materia” denominado textualmente por Platón lo “*ypenantion ti tou agathou*”, lo negativo desde el punto de vista metafísico como axiológico.

Platón sintió con una profundidad jamás superada la significación que este dualismo metafísico revestía para el problema ético y religioso del hombre. Cuando Platón se asimiló tal concepción su obra comenzó a impregnarse de una atmósfera de ascetismo, de aliendidad, que dentro de ciertos límites podemos justificar completamente.

No tan sólo el universo entero, sino también el alma humana se convertía en el campo de batalla donde bregaban por alcanzar el dominio exclusivo uno de los dos principios a que hemos aludido antes. La voluntad humana debió colaborar al triunfo definitivo del elemento más valioso; así

nació la necesidad de la purificación, el ideal del “ascetismo”, es decir, la “liberación” sistemática de la materia por las fuerzas superiores del espíritu. Había que emprender una lucha decisiva contra las fuerzas y los elementos que nos encadenan y nos arrastran hacia abajo.

Y a pesar de todos los intentos que Platón llevó a cabo para superar este dualismo religioso a que lo empujaba toda la tradición mítico-órfica, siempre terminaba por imponerse, diríamos siguiendo a Rhode, las consecuencias ascéticas que se desprendían de tal concepción.

Insistió a menudo que la materia no tenía un verdadero ser, que era un “Me - on” (No - ser), sin embargo, este no - ser no era la absoluta nada. Cuanto más separa el ser de las Ideas del no-ser de la materia, tanto más separa lo bueno y lo perfecto de lo malo y lo impuro.

La actitud ascética del hombre era, en realidad, una lucha metafísica. Había que colaborar con la más alta realidad y con el más alto valor, el Bien, para coartar la fuerza expansiva del espacio-materia. Todo cuanto de material, de sensible, de engañoso existe en el mundo procede del Me-on; esta convicción sostiene la esperanza de que el éxito corone a la lucha emprendida contra esa fuerza demoníaca. Y así, a cada instante, se le impone con más fuerza a Platón, el fracaso a que están condenados todos los intentos de querer negarle a la materia-espacio una existencia “en cierto modo”. Porque si la materia no existiese, si fuese una pura nada y, si sólo el poder benéfico del bien reinara, ¿cómo justificar la impureza y la imperfección de este mundo y de esta vida?, ¿por qué somos siervos de la muerte inexorable y esclavos de la angustia de lo sensible?, ¿por qué siempre alienta nuestro espíritu la secreta voluntad de liberarse de la inquietud y del fraude de los sentidos, por qué redimirnos de los apetitos que pugnan por “clavarnos” en el suelo?

No obstante, estamos muy lejos de sostener, como lo hizo Rhode, en forma parcial de que toda la filosofía platónica, incluyendo su teoría del alma, era expresión de una voluntad místico-ascética, de una huída del mundo; y como de afirmar que la verdadera misión de la filosofía, a juicio de Platón, consistía en aniquilar dentro de cada uno, todo lo que hay sensible; que ella sería la gran liberadora, la que rescata a nuestra alma para siempre de las trabas del cuerpo, de sus apetitos, de sus angustias, de sus emociones, para restituirla por entero a lo eterno y a su paz.

Dijimos al comenzar este trabajo, que todo intento de querer definir la filosofía platónica, encasillándola, con riesgo de sacrificar toda su riqueza

za, en alguna corriente, escuela o tendencia, estaba condenado al más rotundo fracaso. La interpretación de Rhode se ha hecho convicta de tal defecto. Afirmar que la filosofía platónica es un idealismo espiritualista, en donde se respira “únicamente” la atmósfera constante del allende, del más allá, es evidentemente una posición muy unilateral y cómoda.

Hasta qué punto esta fusión de categorías ontológicas y éticas como del radical antagonismo entre el ser y el valor de las cosas existentes y, el ser y el valor de una prístina realidad superior, encuentra un apoyo y un antecedente en los primeros orígenes de la filosofía griega, lo podremos precisar, si echamos una ojeada crítica, pero a grandes rasgos, a una concepción del universo como la de Anaximandro que, según creemos poder mostrar, ya llevaba en su seno esta tensión, este conflicto entre dos realidades dotadas ambas de opuestos valores.

Para comenzar, transcribiremos el pasaje que nos legara Simplicio (siguiendo a Teofrastos), donde al parecer hace una cita textual de la doctrina de Anaximandro a propósito de la formación y origen de los cielos, y del cosmos, y del infinito primordial (apeiron), doctrina que de tan encontradas interpretaciones ha sido objeto.

Dice así:

“de donde viene a los seres su generación, en eso se realiza también su disolución de manera necesaria (kata to jreon), pues ellos pagan su expiación (diken) y pena (tisin) de injusticias (adikias), recíprocamente (allelais) según el orden del tiempo (kata ten ton jronou taxin). .

Una vez que fué incorporado al texto por Usener y Diels el término “recíprocamente” (allelais), tanto Nietzsche, Rhode como Gomperz y Joel creyeron dar una interpretación definitiva de dicho pasaje, que vendría a apoyar en una forma más exacta de lo que esperábamos, nuestra tesis acerca de los orígenes de la posición platónica.

Según estos críticos de la historia de la filosofía griega, el proceso cósmico en su totalidad estaría constituido por dos etapas únicas; la primera de ellas, usando la terminología del propio Anaximandro, está representada por la injusticia (adikia - primer factor axiológico), es decir, por el desprendimiento a partir de la unidad del principio divino de las existencias individuales, materiales como morales (primer factor real) y la segunda y última etapa, estaría representada por la expiación (tisis - segundo factor axiológico), que significaría el retorno, la reabsorción de todas las existencias individuales a la prístina unidad divina universal. Una rítmica

alternancia de dos etapas cósmicas tendría lugar en el universo, conforme deducimos de esta interpretación, que creyó ver en la filosofía de Anaximandro la expresión, tal vez la más sintética, de una profunda intuición mística, donde toda la realidad parecía ponerse al servicio de exigencias ético-religiosas superiores.

Siguiendo las mismas líneas interpretativas, para Rivaud la concepción de Anaximandro sería, más bien que una física cosmológica, la exposición de una actitud pesimista, ascética, mística ante el universo y la vida individual, actitud de la que podríamos desprender la misma tesis (opina Gomperz) que constituye el núcleo central del budismo, según la cual toda existencia en su individualidad es por sí misma, una injusticia, un pecado, y que por lo tanto (confirma Joel) en esta posición, en la de Anaximandro, parece dominar en modo exclusivo el espíritu religioso oriental, tan opuesto a la concepción griega de la vida y del individuo.

Si tal interpretación fuese acertada, la concepción de Anaximandro jugaría un papel decisivo como antecedente al dualismo metafísico que subterráneamente actúa en los sistemas clásicos de Platón, Aristóteles y Plotino, ya que Anaximandro por primera vez abre un abismo infranqueable entre dos realidades (que en la filosofía platónica estarían representadas por el reino de las Ideas y el espacio-materia, en la filosofía aristotélica por el Nus divino y la mera posibilidad indeterminada y en la filosofía plotiniana por la Unidad y la Pluralidad respectivamente), abismo que sería el fruto más bien de una jerarquización axiológica, en tanto que desde el punto de vista cosmológico, la realidad (secundaria) de las existencias individuales y contrarias sería una realidad contingente y transitoria que concluiría por retornar a identificarse con la unidad divina del apeiron.

Sin embargo, esta interpretación de carácter místico se mostraba insuficiente para hacer frente a las dificultades que se desprendían de una receta inteligencia del término reintegrado “recíprocamente” (allelois). El mismo Burnet, en su obra “La aurora del pensamiento griego”, había comenzado a apartarse de tal interpretación al otorgar al término “recíprocamente” una mayor importancia que la que se le concedía en la susodicha interpretación. A partir de este momento la concepción del universo de Anaximandro empieza a enriquecerse con nuevos motivos.

Anaximandro habló de la injusticia (adikia), que cometían las existencias individuales en virtud de la cual habían de pagar su expiación y

pena (diken kai tisin), según un orden determinado de tiempo (kata ten tou jronou taxin). Mas esta “injusticia” cometida por las existencias individuales que se han formado desgajándose del “apeiron”, es una injusticia cometida ¿contra quién? Hé aquí la nueva problemática. ¿Podremos seguir afirmando fieles a la interpretación mística que las existencias individuales eran convictas de injusticia por el solo hecho de erigirse en existencias autóctonas, por el solo hecho de querer reivindicar para sí el mismo grado de solidez ontológica que sólo poseyera el ser infinito de donde se desprendieron? Esta injusticia de que nos habla Anaximandro, ¿sería la expresión de una condenación religiosa contra toda existencia individual, por la única razón de ser “individual”? Mas, si a juicio de Anaximandro, el mundo en su totalidad está formado por la lucha recíproca que mantienen entre sí los opuestos, ¿por qué no ampliar más nuestro concepto de injusticia cósmica y extenderla —como podemos deducir de la cosmología de Anaximandro— a esas “injustas prepotencias” de unos opuestos en desmedro de sus contrarios, o acaso el calor no se convierte en culpable de una injusticia durante la estación de verano; en igual forma el frío durante la estación de invierno, y por lo tanto, convictos ambos de culpabilidad encuentran su expiación (diken) por sus injustos excesos en la necesaria reabsorción de ambos en un principio común restableciendo así el equilibrio?

La injusticia, por consiguiente, surgiría de las relaciones que sostienen entre sí las existencias individuales, es decir, por medio de un transitorio dominio de un opuesto sobre su contrario, y el castigo, la expiación tendría lugar en una nueva injusticia que ahora la cometería el opuesto, oprimido en menoscabo también de su contrario, y así la existencia del cosmos se desenvolvería en un sucesivo alternarse del término oprimido.

Sin embargo, aunque llevados de una justa reacción contra la interpretación mística, debemos guardarnos de caer en la postura extrema opuesta, ya que según nuestro parecer, existe un núcleo de verdad en esta interpretación. El mismo Burnet, crítico que propuso esta nueva versión de la injusticia, de Anaximandro, en modo alguno menosprecia el valioso contenido de la interpretación religiosa de la “injusticia cósmica”, al no pasar por alto, el motivo más importante: la relación existente entre estas sucesivas de equilibrio entre los opuestos, en virtud de sus alternantes prepotencias, y la consecución del verdadero y “único” equilibrio que sólo

se restablece cuando los opuestos, convictos de recíprocas injusticias, y en forma simultánea, son reabsorbidos en la divina unidad del infinito.

Una vez recuperada la indivisa unidad del apeiron, toda hostilidad entre los contrarios ha cesado, toda huella de existencia individual ha desaparecido; de esta manera deja de existir también el cosmos.

A modo de comentario ilustrativo, presentamos el ejemplo típico de esta “adikia” cósmica, aducido por Burnet en donde se nos hará evidente el eminente carácter de conflagración universal que asume el desenlace final del proceso de la injusticia de Anaximandro. Se trata del progresivo desecamiento del agua por la acción del fuego celeste. Esta “pleonexia” del fuego celeste sobre el agua determina la “fthora” (destrucción) del cosmos en el momento en que, consumido y secado todo elemento húmedo y acuoso, destruye así las condiciones de existencia del propio fuego, dando origen a la mezcla primordial de calor-frío, que irá a reabsorberse y confundirse en el “apeiron”.

Las interpretaciones parciales de Heidel y Jaeger que hacen recaer la injusticia de Anaximandro, por modo exclusivo, sobre esas recíprocas y alternantes prepotencias de unos opuestos sobre otros, son dignas de mención porque forman parte de esa serie de intentos que se han realizado para reducir en su totalidad las categorías de las que el primitivo griego se sirvió para explicar y “comprender” el curso y la formación del universo a ciertas exigencias de justicia y legalidad derivadas de la experiencia de la vida humana social e histórica.

Heidel cree ver en la frase “pagar la pena y expiación de la injusticia” una manifiesta alusión a relaciones personales entre seres iguales. Toda la injusticia cosmogónica de Anaximandro se transforma en manos de Heidel en un “agon” (pleito) que originan litigantes iguales. Los litigantes se presentarían en el tribunal ante el juez, uno en calidad de acusado y el otro como acusador, el segundo pide un castigo (dike) por la injuria que ha padecido, tomando así venganza (kolasis) de la violencia (ybris) de que ha sido víctima. Teniendo presente este fenómeno jurídico, Heidel sostiene que los litigantes no pueden ser otros que los opuestos contrarios a que se hace alusión en la concepción cosmogónica de Anaximandro. Este filósofo —continúa Heidel— describe en forma muy sintética la antigua lucha (polemos) cósmica reinante entre los opuestos, y esta lucha estaría sometida a las vicisitudes de una importante fortuna, descubierta en el recíproco y alternante prevalecer o quedar oprimido de cada uno.

A su vez, Jaeger rechaza el contenido principal de la interpretación mística de la doctrina de Anaximandro, exclusivamente porque de ella se desprende con absoluta necesidad una rotunda condenación de la individuación, de la existencia autárquica de las cosas. Por consiguiente, opina Jaeger, es imposible concebir la injusticia como una especie de culpabilidad de que estarían convictas todas las existencias como un pecado de rebelión contra el principio originario eterno, y cuya expiación se alcanzaría por medio de una conflagración universal en donde todas las existencias volverían a perder su individualidad.

Como vemos, Jaeger le asigna una importancia decisiva a la reincorporación del término “recíprocamente” (*allelois*). A la luz de este término la injusticia deja de ser —cree Jaeger— un lazo religioso que vinculara a dos tipos de realidad dotados de diferentes rangos de valor, para transformarse en sucesivas compensaciones por violencias cometidas entre las mismas existencias individuales. El pecado original no lo constituye la existencia en sí misma, sino el exceso, la prevaricación de un opuesto sobre otro. Ambas interpretaciones —la de Heidel y la de Jaeger— nos esclarecen un aspecto del problema que venimos tratando, pero desconocen completamente el sentido profundamente religioso de la doctrina de Anaximandro, que en forma también unilateral ya lo había descubierto la interpretación mística.

Para insertar estas consideraciones que hemos hecho sobre la concepción del mundo de Anaximandro en el tema principal de nuestras disquisiciones —antecedentes pre-socráticos al dualismo axiológico de Platón— debemos plantear el problema entre las relaciones entre el *apeiron* y el cosmos formado por existencias opuestas, en estos términos.

La coordinación de las dos interpretaciones emitidas con el objeto de iluminar el sentido último de la “injusticia” de Anaximandro nos suministra el material suficiente para intentar una comprensión unitaria y global del problema.

De los escasos restos que nos legara la historia de la filosofía, nos es permitido desprender un paralelismo entre los dos pares de conceptos de *diver* a procedencia; por un lado, el concepto de la injusticia (*adikia*) y del castigo o expiación (*tisis*) dos categorías extraídas evidentemente del campo de las experiencias ético-religiosas; y por otro lado, el concepto de la génesis o nacimiento del universo (*génesis*) y el proceso de la con-

flagración final o disolución (fthora), términos que hacen alusión a fenómenos reales, materiales.

Ahora bien, ¿dentro de qué límites podemos aceptar el paralelismo entre dos pares de conceptos, sin vernos forzados a atribuir a Anaximandro la doctrina de toda existencia tomada en su individualidad, constituye un pecado original que debe ser expiado fatalmente, como fluye de la interpretación inaugurada por Nietzsche?

He aquí cómo combinamos estos dos pares de conceptos:

La injusticia (categoría axiológica) es, por decirlo así, el fundamento ontológico del nacimiento del cosmos y de las existencias individuales, porque ella es la “posibilidad” de existencia de los mismos, porque la injusticia es la condición normal del devenir, porque la distribución armónica de la existencia dentro de un cosmos, se realiza por medio de luchas, oposiciones y antítesis. La injusticia es el principio y la norma de la existencia. La “adikia” es la “génesis” del cosmos.

La culminación de este proceso se encuentra en la conflagración universal (fthora), en la común reabsorción de todas las existencias individuales en el principio primordial, reabsorción que es una condena, una expiación (tisis) por la lucha, por la injusticia que da existencia a los seres individuales.

En esta concepción así como es la de Platón, la realidad del universo no sólo es objeto de un interés teórico sino de un enjuiciamiento ético-religioso.

¿Por qué Anaximandro hacía reposar el mundo de las cosas y de los seres, distribuidos en la pompa de una rica diversidad, en una lucha incesante por sucesivas injusticias, pronunciándose así, desde un punto de vista axiológico sobre la peculiar modalidad de existencia de los opuestos? ¿Por qué el Cosmos, que en los poemas míticos se formaba naciendo de Caos informe y oscuro, encerraba en su seno para Anaximandro el principio de la contrariedad, de la oposición, del conflicto? ¿Por qué Anaximandro invirtió completamente la jerarquía de valores que la tradición mítica asignaba al Cosmos y al Caos respectivamente? Valgan estas interrogaciones como aporías que ineludiblemente se le presentarán al que quiera comprender exhaustivamente la evolución que sufren las diversas concepciones del Universo a través de los diferentes filósofos.

Mas lo que aquí nos interesa es indicar la profunda influencia que Anaximandro ejerció sobre sus sucesores al dar origen, en el plano filosó-

fico, a una de esas ideas cardinales cuya influencia se extiende más allá de las fronteras del pensamiento griego.

Esta idea, por decirlo así, innata en el espíritu griego la podríamos definir en estos términos: la absoluta identificación de los grados de la realidad con los grados del valor. Una realidad, cuanto más real sea, tanto más alto es su rango en la escala de los valores; y cuanto menos real sea, cuanto más próxima esté al “Me on” de la materia —a esa mera posibilidad indeterminada de ser— tanto más bajo es el rango que le corresponde en la escala de los valores.