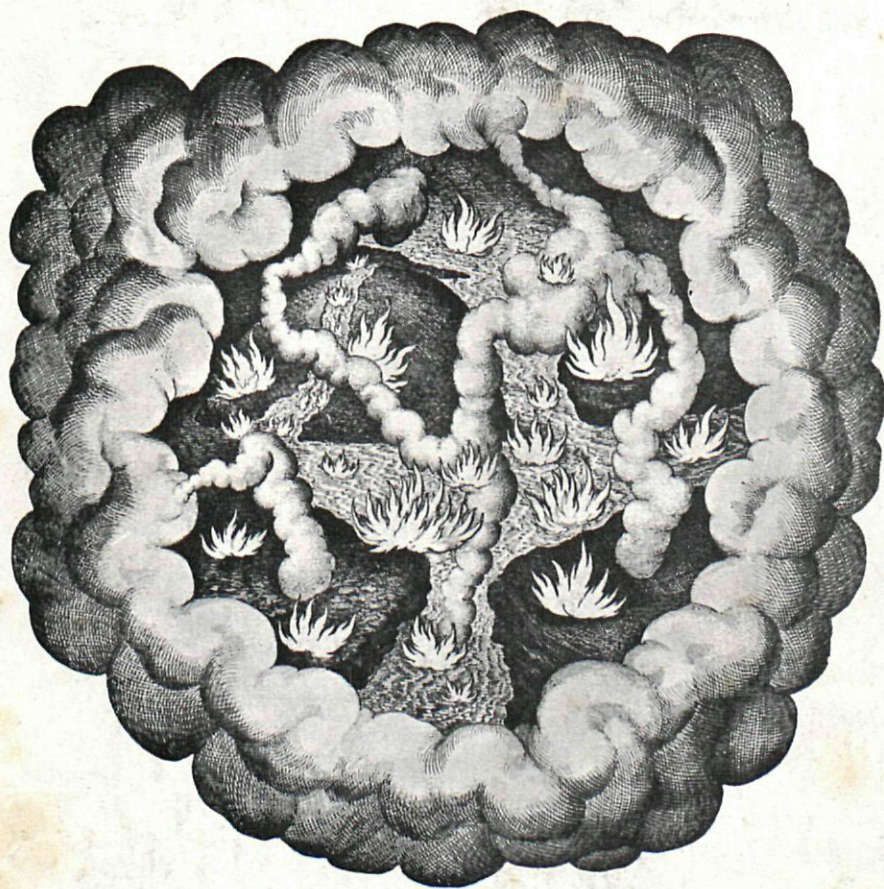


GUSTAVO BUENO

LA METAFISICA PRESOCRATICA



HISTORIA DE LA FILOSOFIA

PENTALFA EDICIONES

***LA METAFISICA
PRESOCRATICA***

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

GUSTAVO BUENO

*LA METAFISICA
PRESOCRATICA*



PENTALFA EDICIONES

MADRID - OVIEDO

1974

© Pentalfa Ediciones
Apartado 360 - Oviedo

Cubierta: Manés

Ex Libris: Guerrero y Pentalfa de un vaso ático del siglo V a. n. e.

Portada: Empédocles. Grabado del siglo XVII, representando los cuatro elementos

I. S. B. N.: 84.400-0959-3

Depósito Legal: O.-433-74

Tipo-Offset «La Industria» - Gijón

«Cada uno [de los presocráticos] parece que nos ha contado su cuentecito, como si fuéramos niños. Uno nos dice que el Ser es de tres maneras, alguna de ellas en lucha, luego amistándose otra vez; después hay bodas y engendramientos y crianza de lo engendrado. Otro supone que son de dos maneras, húmeda y seca o caliente y fría, les hace una cama común y los casa. La gente eleática, desde Jenófanes y aún antes, trae también su cuentecito, diciéndonos que todo lo que nombramos de diferentes maneras no es más que una sola cosa.»

Platón, *El Sofista*, 242 c d.

«Estos filósofos [presocráticos], como decimos, evidentemente tocaron antes de ahora dos causas de las definidas por nosotros en la Física: la materia y el principio del movimiento; pero vagamente y sin ninguna claridad, como hacen en los combates los soldados bisoños. Estos, en efecto, yendo de un lado a otro asestan muchas veces buenos golpes; pero ni éstos lo hacen por ciencia ni aquéllos parecen saber lo que dicen.»

Aristóteles, *Metafísica*, I 4; 985 a.

Introducción

§ 1

Historia de la Filosofía filológica y filosófica

Este libro ofrece una reelaboración de las Lecciones pronunciadas en la Universidad de Oviedo durante el curso 1974 en el marco del nuevo Plan de Estudios de la Facultad de Historia y Geografía. Como esta publicación está pensada como la primera entrega de una serie de publicaciones destinadas a cubrir los programas completos de los cursos de Historia de la Filosofía, resulta indispensable anteponer algunas consideraciones generales que puntualicen el alcance que damos a estas lecciones.

Sea nuestra primera puntualización la distinción entre una *Historia filosófica* y una *Historia filológica* de la Filosofía. Damos a esta distinción un alcance dialéctico porque suponemos que estamos ante dos perspectivas que se necesitan mutuamente, al propio tiempo que se enfrentan, a veces de un modo destemplado. La conexión entre ambas metodologías es —podríamos decir— «dioscúrica». En efecto: el filósofo que expone la Historia de la Filosofía adopta deliberadamente unas coordenadas sistemáticas desde las cuales intenta interpretar aquello que los textos nos dicen —y cuando polemiza con otros historiadores, seguramente no les objeta su sistematismo (si se quiere, su sectarismo) sino el contenido del mismo. Pero el filólogo que aplica sus métodos al material histórico-filosófico, propende a desconfiar, no ya de determinadas coordenadas sistemáticas (en beneficio de otras) sino de cualquier barrunto de coordinación sistemática, para atenerse «neutralmente» a lo que los propios textos puedan ofrecernos.

Ocurre aquí como en otras ramas de la Historia de la Cultura. El filólogo que estudia y reconstruye los textos de la Historia de las Matemáticas, cuando se ocupa de los procedimientos de Eudoxio sobre el cálculo del volumen de la pirámide o de las fórmulas de Arquímedes sobre el área del segmento de parábola, se atenderá a lo que los documentos nos ofrecen y podrá legítimamente considerar como un ana-

cronismo lo que, desde el sistema actual del Cálculo ha de decirse, a saber, que tanto Eudoxio como Arquímedes están recorriendo —incluso descubriendo— el ámbito de la integral $\int x^2 dx$. Desde la perspectiva filológico-empirista se dirá, desde luego, que esta fórmula es exterior al *material* histórico; se reivindicará una Historia *fiel*, «interna» —frente a una Historia «externa», desarrollada según esquemas ideales «terciomundanos» (polémica de Kuhn con Popper o Lakatos). Pero la oposición entre un plano *externo* y un plano *interno* en la Historia de la ciencia, elaborada por medio de una distinción entre la «Historia ideal» y una «real» (*terciomundana*, en el sentido de Popper) es metafísica. Las relaciones llamadas «ideales» no forman un mundo aparte; no cabe sustancializarlas, porque solamente son un *género de materialidad* y, por ello, cuando son verdaderas, son internas al propio *material* y son verdaderas precisamente por ser internas. Las relaciones áxicas «ideales» (*teóricas*) que presiden los cristales de azufre (si la doctrina de Bravais es aceptada) no son externas, sino internas a la realidad del azufre, sin perjuicio de que el lauerdigrama se desvíe en milésimas del modelo teórico. Ocurre, eso sí, que existen muchos estratos dentro del tercer género de materialidad; unos estratos son más específicos y adecuados al material que otros. Cuando apelamos aquí a las relaciones terciogenéricas como ámbito de toda Historia de la Ciencia, nos referimos a las relaciones específicas, adecuadas al campo categorial de cada ciencia (o, con las convenientes matizaciones, de la Filosofía). No nos referimos a relaciones metacategoriales, como puedan serlo los modelos de «Historia inductivista», o el modelo «falsacionista» popperiano para elaborar la Historia de la Ciencia (Problema→Teoría tentativa→Eliminación de errores→Problemas nuevos). Sólo desde el interior del campo ya cerrado (aunque sea parcialmente) de cada ciencia cabe reconstruir su historia gnoseológica —sólo desde la Química constituida, cabe exponer la Historia de la Química, comprender por qué se comenzó por las sales o los gases y no por los aminoácidos. Por ello, sólo una concepción de la ciencia que pueda dar cuenta del orden interno entre las partes de cada ciencia podrá también erigirse en una metodología de una Historia de la Ciencia con sentido gnoseológico, podrá presentar la Historia de cada ciencia como una disciplina interna, capaz de comprender la dialéctica entre el *ordo inventionis* y el *ordo doctrinae*, entre los «contextos de descubrimiento» y los «contextos de justificación». Por estos motivos, preferimos hablar aquí más que de «Historia interna de la ciencia» —frente a «Historia externa»— de *Historia filológica*, como la perspectiva desde la cual pueden resultar «exteriores» y «anacrónicas» las aplicaciones de las Ideas que han sido formuladas ulteriormente, aun cuando lleven la intención de describir «retrospectivamente» el ámbito al cual se refieren. En realidad se trata

del mismo género de anacronismo que el cometido por el historiador cuando nos habla de Cristóbal Colón como descubridor de América. En el plano fenomenológico (en primer grado) la proposición: «Colón descubrió América» es rigurosamente errónea (aún descontando las hipotéticas empresas de vikingos o portugueses) y anacrónica porque el proyecto de Colón habría sido llegar a Asia y, más aún, este proyecto es el que al parecer impulsó a los Reyes Católicos a ayudar a la expedición, en la que veían entre otras cosas un modo de llegar a la retaguardia del Imperio turco. (El espacio fenomenológico no se reduce pues a una creencia subjetiva —existente sólo en la cabeza de Colón— sino que es una condición para la acción objetiva del descubrimiento). Pero, sin embargo, el historiador se sitúa en un sistema de coordenadas de segundo grado tales que le permitan decir que Colón descubrió América. Desde estas coordenadas sistemáticas reexpondrá la trayectoria fenomenológica de Colón. Ahora bien: de hecho la distinción entre el plano fenomenológico y el plano sistemático no es siempre tan nítida como aparece en nuestro ejemplo geográfico. El sistema de coordenadas sistemáticas puede deformar los hechos (fenomenológicos), tergiversarlos o simplemente recogerlos en términos exactos pero no pertinentes para la construcción histórica. Tal ocurriría si un historiador expusiese los descubrimientos de Colón situándose en un sistema de coordenadas cuyo centro pasase por la estrella Sirio, o, sin llegar a tanto, como si en ciertos contextos, un historiador de la Geometría nos expusiese la obra de Euclides como un conjunto de hallazgos que configuran inconscientemente el espacio de Riemann. Cuando aquello de que se habla es algo tan sólido y perceptible como el continente americano, bien está que contemplemos a Colón como un viajero que va cruzando los meridianos y paralelos de nuestro mapa, aunque sepamos que él los desconoce. Pero cuando se trata de algo tan «irreal», pura idealidad (materialidad terciogénica) como puedan serlo las superficies de Riemann o la integral $\int x^2 dx$ ¿con qué fundamento podemos decir que ámbitos que no existen a la manera como existía el continente americano en los tiempos de Colón, que se inventan más que se descubren, están siendo explorados o recorridos por Euclides, Eudoxio o Arquímedes? Y cuando se trata no ya de las materialidades matemáticas (a las cuales se les concede —una vez descubiertas o inventadas—, si no una objetividad física, por lo menos una intersubjetividad tan evidente como la que conviene a las materialidades geográficas) sino de las materialidades filosóficas (de las Ideas ontológicas) entonces los escrúpulos de los filósofos parecen ya enteramente justificados. Porque ahora resulta que las coordenadas que asumimos sólo son compartidas por una escuela; no son ni siquiera intersubjetivas y las demás escuelas acusarán en-

seguida deformaciones y tergiversaciones generadas en los textos por la aplicación de un determinado sistema de coordenadas. En gran medida podría decirse un poco irónicamente que la labor de la Historia filológica de la Filosofía consiste en la ingente tarea de discriminar los textos originales de las deformaciones que en ellos han producido los filósofos posteriores, para restituir los textos a su estricta significación interna: la Filología clásica, por ejemplo, ha logrado gran parte de sus asombrosos resultados eliminando casi todo lo que Aristóteles puso al hablarnos de la causa material de los pensadores jonios, o de cosas por el estilo.

Ahora bien: Me parece que puede decirse que, en el fondo de esta voluntad filológica de fidelidad a los textos —frente a toda «interpretación filosófica»— hay algo más que una voluntad de «objetividad». Sospecho que hay una voluntad de disolución de la Filosofía, una voluntad de nivelarla a las otras formas de la cultura que se manifiestan también en la forma escrita. Esta voluntad de nivelación es, por otra parte, un automatismo previsible desde la propia perspectiva filológica y es, desde luego, «legítimo», por decirlo así, y necesario. A fin de cuentas, para un filólogo, tanto los versos de Píndaro como los versos de Empédocles son «textos», y son textos tanto la Teogonía de Hesiodo como el Poema de Parménides. Esta nivelación «filológica» se refuerza con la nivelación sociologista que nivela también todos los textos en cuanto manifestaciones de la «cultura griega» y, entonces, la perspectiva filológica se convierte en el mejor aliado del reduccionismo sociologista, considerado ahora como el punto de vista más profundo. «La división tajante de los autores griegos en poetas y filósofos es absolutamente injustificada y ha tenido por efecto dejar sin tocar en las Historias de la Filosofía parcelas enteras del pensamiento griego. Felizmente, esto se va superando» —dice Francisco Rodríguez Adrados en *Ilustración y Política en la Grecia clásica* (Madrid, Rev. Occ., 1966, págs. 24-25). Añadiríamos: es injustificada desde la perspectiva filológica, para la cual es secundaria, como hemos dicho, esta distinción; pero no es injustificada desde el punto de vista filosófico-estricto. La razón es que la Filosofía griega se ha constituido precisamente, no como una forma cultural que se acumula, sin más, a las restantes (como quiere Gorgias, o el autor del *Elogio de Helena*, cuando acumula el logos de los filósofos al logos de los astrónomos y al logos de los poetas) sino como una forma cultural que «reflexiona» sobre las otras formas culturales, a las cuales toma como *materia*. Es una reflexión siempre crítica y por ello, la oposición de los filósofos a los poetas no es algo que extrínsecamente inyectemos a los textos, sino que está ya dada en los propios textos de los filósofos, que se oponen siempre a los teólogos o a los poetas (sea para destruirlos sea para asimilarlos, pero siempre en segundo grado). Por ello, el considerar

esta oposición (que se encuentra en los textos, que es *fenomenológica*) como un rasgo poco significativo, es ya adoptar una postura crítica (justa, si se quiere, pero no neutral) de la propia filosofía griega; es no querer hacer una Historia de la Filosofía «desde dentro» sino «desde fuera», dando por supuesto que este «fuera» es, por ello mismo, más profundo. Sin duda, este «fuera» existe, porque la Filosofía griega, a la vez que ha tomado como «material» a las otras formas culturales, se convierte ella misma en material. Pero, a veces, el «fuera» es superficial. Puede recaer en el formalismo propio de todo «diccionario de autoridades», porque este, sobre la unidad de una palabra, convoca a los más diversos testimonios entre los que capta una unidad abstracta, la unidad de rasgos comunes que significan algo muy distinto cuando se combinan con sistemas diferentes: el mismo fuego endurece la arcilla y ablanda la cera. Sobre el término *areté* y otros de su constelación se construye acaso el filólogo una «entidad aristocrática» —que es el soporte sociológico de una unidad de diccionario— a la que supone expresándose una vez por boca de Homero, otra vez por boca de Teognis o bien por boca de Pitágoras. La cuestión de fondo es ésta: o se toman los textos de los filósofos griegos como expresión de Ideas en las cuales aun estamos, de algún modo, precisamente en oposición a los restantes *materiales* textuales (poéticos, teológicos, incluso científicos) —y esto es la Historia de la Filosofía «desde dentro»— o se reducen, desde el principio, a su condición de expresiones ideológicas de la sociedad helénica, haciendo Historia de la Filosofía «desde fuera» (una Historia que se llamará «Historia del pensamiento», o de la Filosofía en su sentido *lato*, como diremos en párrafos posteriores). En cualquier caso, una Historia de la Filosofía «desde dentro» no es una Historia que pueda desinteresarse por el *material* de los poetas, teólogos, astrónomos o matemáticos. Este material, deberá seguir siendo considerado por la Historia interna de la Filosofía, pero justamente como material, como expresión del «ámbito», como más tarde diremos.

La posibilidad de la Historia filosófica de la Filosofía —una Historia de la Filosofía desde *dentro* de la Filosofía— subsiste siempre. Más aún: el filósofo podrá siempre hacer notar que ni el filólogo más estricto logra desprenderse del todo de coordenadas filosóficas, muchas veces implícitas y, por tanto, mucho más peligrosas e inconsistentes. (¿Cómo podrá prescindir un historiador del atomismo de Demócrito de las ideas relativas al atomismo científico moderno al traducir la expresión *ἄτομα σωματα*?). Pero sobre todo, aunque efectivamente tuviera sentido la voluntad de circunscribirse al ámbito fenomenológico del pensamiento considerado, la cuestión de fondo seguiría planteándose así: ¿acaso queda este pensamiento agotado históricamente en su exposición fenomenológica? Rotundamente, no. Los

pensamientos filosóficos —como los matemáticos o los físicos— no son meros pensamientos subjetivos, psicológicos, sino que nos remiten a una objetividad que los desborda y que, precisamente gracias a ellos, va cobrando forma en el curso de la historia posterior. De este modo es esa historia posterior la que arroja una luz retrospectiva sobre los pensamientos precedentes. En una sucesión aritmética o geométrica los términos van acumulándose a los que preceden, «ignorando» que cada último término puede constituirse en el final de una estructura en virtud de la cual la suma o el producto de este último término con el primero (que aún no lo contenía) viene a ser la norma de la equivalencia de todas las sumas o productos de los términos de la sucesión que resultan colocados equidistantemente de los extremos.

Ocorre que unos sistemas de coordenadas son más potentes que otros para recoger e interpretar el sentido de los textos que los filólogos establecen; ocurre también que la propia interpretación filosófica suele plantear, en su misma torpeza filológica, nuevas cuestiones a los filólogos y de este modo contribuye paradójicamente a enriquecer su propio campo de investigación. Pero el filólogo hará bien al querer volverse enseguida a los términos constatables fenomenológicamente, puesto que este es su punto de vista.

De hecho 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.

Tan sólo me queda por advertir que las siguientes Lecciones no pretenden pasar por una Historia filológica de la Filosofía, ni quieren confundirse con ella, ni menos aún pretenden sustituirla. Los estudiantes deberán cultivar, como los filósofos, todo lo asiduamente que puedan, los métodos filológicos —y esta será una de las principales tareas de los seminarios. Pero también conviene decir que no es legítimo que una Historia filológica de la Filosofía pueda nunca pensar en confundirse y menos aún en sustituir a una Historia filosófica de la Filosofía.

En estas lecciones se ofrece un proyecto de una tal Historia filosófica desde las coordenadas del «materialismo filosófico», tal como fue expuesto en los *Ensayos materialistas* (Madrid, Taurus, 1972). La

ejecución de este proyecto —que exige naturalmente estudios mucho más circunstanciados y monográficos— es al mismo tiempo una reexposición del materialismo filosófico. Sin embargo, no debe pensarse que tratamos con ello de subordinar la «verdad histórica» a los intereses sistemáticos. Es el curso mismo de estas lecciones aquel que puede decir hasta qué punto las coordenadas utilizadas dan un rendimiento histórico mayor, o por lo menos igual, al que pueda dar lugar cualquier otro sistema de coordenadas que se utilicen.

§ 2

El campo Gnoseológico de la Historia de la Filosofía

1.—Distinguimos dos acepciones de la palabra Filosofía y esta distinción es pertinente en el momento de determinar las tareas de una Historia de la Filosofía.

a) Filosofía en sentido lato, correspondiente aproximadamente a *Weltanschauung*. Se dirá, según esta acepción, que toda formación social que ha rebasado los límites del salvajismo necesita de una filosofía —de una concepción del mundo que intenta ser coherente y totalizadora. Hablaremos así de la filosofía hindú, pero también de la filosofía de los aztecas o de los bechuanas.

b) En su acepción estricta, la Idea de filosofía restringe la extensión y con ella el sentido que conviene a la acepción lata. Esta restricción tiene precisa y principalmente un alcance histórico-cultural. Ahora, la Filosofía es, ante todo, como las Matemáticas, una institución de tradición helénica, una formación cultural del «área de difusión helénica». Esta tradición comporta, entre otras cosas, un vocabulario característico, que en nuestro caso, puede concretarse en un amplio conjunto de nombres que designan ciertas Ideas: *Categoría*, *Sustancia*, *Causa*, *Cosmos*, *Lógica*, *Organismo*, *Dialéctica*, etc. Y esto, en un sentido parecido a como se dice que la música sinfónica es una institución histórica que comporta, no solamente instrumentos cualesquiera, sino precisamente violines, óboes y contrabajos. Todo suena, pero solamente cuando hay violines, óboes, contrabajos, hay música sinfónica (en su sentido histórico-cultural). Todo es *Weltanschauung*, pero sólo cuando opera con las Ideas de *Dialéctica*, *Categoría*, *Causa*, etc., es Filosofía en sentido estricto.

La diferencia entre el sentido *lato* y el sentido *estricto* de la Filosofía es muy importante, en cuanto a sus implicaciones prácticas. El sentido lato es un concepto sobre todo sociológico y agradece la perspectiva «evolucionista» (en el sentido etnológico de este vocablo): una

filosofía brota de una cultura y el desarrollo de esta filosofía será paralelo, a grandes rasgos, en los diversos círculos culturales, (tal fue la perspectiva del célebre libro de Masson Oursel). En cambio, el concepto estricto de Filosofía incluye una perspectiva «difusionista» y, más concretamente, una tradición ligada a un cuerpo de profesores (principalmente), al margen del cual la institución filosófica se desdibujaría en sus líneas esenciales. Como ocurre con los problemas políticos, los problemas inherentes a la vida filosófica no son exteriores a quienes están comprometidos con ellos. Es utópico pensar en una demanda social efectiva de filosofía, en sentido estricto, que no esté estimulada muy directamente por una oferta, también efectiva, profesional. Cuando la filosofía desaparece de una ciudad, de un estado —como desapareció de Atenas a consecuencia del decreto de Justiniano— es muy difícil que *espontáneamente* vuelva a resurgir pasado un tiempo, en virtud de una demanda social, de una necesidad espiritual. Esta demanda existe, sin duda, pero será satisfecha por formas ideológicas más bajas. Una suerte de «ley de Gresham» regiría también en nuestro caso y sólo la crítica contra los sucedáneos degradados podría frenar su influjo. Ningún profesor de Filosofía debe hacerse ilusiones acerca del reconocimiento de la necesidad de su oficio cuando él mismo no sepa hacerlo necesario entre quienes le rodean. Ahora bien: desde la perspectiva evolucionista se propendería a interpretar a la filosofía árabe, o a la filosofía alemana, como «floraciones» (superestructuras) espontáneas de «sociedades» que han alcanzado un cierto nivel de desarrollo, una cierta coyuntura en la lucha de clases. Sin negar lo anterior, desde la perspectiva difusionista —la perspectiva en la que aparece la Filosofía en sentido estricto— conoceremos que la filosofía árabe dio comienzo a consecuencia de la influencia griega, canalizada ante todo por los maestros nestorianos (historia del médico Churchis) y por los filósofos de la escuela de Atenas que, expulsados por Justiniano, se habían acogido a Cosroes; conoceremos que la Filosofía clásica alemana no es tan sólo la expresión de «la burguesía aplastada en Westfalia», sino que es inexplicable al margen de la tradición escolástica (las «corrientes profundas de la escolástica») que a su vez sólo existió a partir de las traducciones de Platón, de Aristóteles... que le fueron suministradas, en principio, por los propios árabes, por ejemplo por la Escuela de Traductores de Toledo.

2.—Suponemos que toda disciplina tiene un *campo gnoseológico* que consta de múltiples términos pertenecientes a clases diversas, interferidas entre sí. La Biología se ocupa con células, con tejidos, con especies; la Química, con ácidos, sales o elementos químicos, etc. La extensión de nuestro campo gnoseológico es la Filosofía estricta. La filosofía, en sentido lato, no tiene historia —y es la Sociología o la

Etnología las que proporcionan los métodos adecuados para estudiarlo.

Pero, ¿cuáles son los términos específicos de una Historia de la Filosofía estricta? La respuesta hay que obtenerla a partir del análisis de la propia Historia de la Filosofía: las obras de Zeller, Uberweg, Burnet, Cornford, etc.

Evidentemente unidades (términos) son los nombres de los filósofos: Jenófanes, Platón, Aristóteles. Podríamos pensar que la Historia de la Filosofía es exposición de pensadores, o de sucesiones entre ellos (una perspectiva «corpuscular», de la que más adelante hablaremos, la de Soción o Diógenes Laercio). Pero, en realidad, lo que el historiador hace a propósito de cada pensador es exponer sus «Ideas», y no de cualquier modo, sino en cuanto están organizadas en un sistema. El sistema es de índole «ondulatoria», pues aunque va asociado a un nombre propio (el atomismo a Demócrito, etc.), se parece más a una escuela o una secta (que vuelve a ser otra vez sin embargo un concepto sociológico).

Tomamos como término específico de la Historia de la Filosofía al *Sistema*. Adviértase que esta decisión la adoptamos no tanto a partir del supuesto que la Filosofía estricta sea sistemática (Hegel: «la Filosofía sólo existe en el Sistema») sino a partir del supuesto de que la Historia de la Filosofía procede estableciendo estos sistemas, incluso ante materiales que no tienen forma sistemática, sea porque acaso se perdió (la reconstrucción del Sistema de Anaximandro a partir de los fragmentos) sea porque no quiso existir (Nietzsche).

Tomar como términos-unidades a los sistemas elementales no significa que no debamos distinguir «submúltiplos» (partes de estos sistemas) y «múltiplos» (sistemas genéricos: el *monismo* tanto afecta a Hegel como a Anaxágoras). La Historia de la Filosofía supone una taxonomía, cuyos problemas principales tienen que ver con el nexo entre los Sistemas y la Historia o génesis de los Sistemas. Al nivel de su historia es preciso descender de las unidades sistemáticas a sus partes constituyentes. Como la Historia de los Sistemas es Historia, es inexcusable la consideración de estas partes —que pueden ser llamadas temas o Ideas (teniendo en cuenta que la propia forma de los nexos sistemáticos puede ser una Idea). En este sentido, podemos también definir el *campo* de la Historia de la Filosofía como una historia, no de los Sistemas, sino de los temas o Ideas en tanto se traban entre sí en sistemas diferentes. Las Ideas son así aquello que pertenece a diferentes sistemas (*Sustancia* al Sistema de Aristóteles y de Espinosa; *Dios* al Sistema de Aristóteles, de Descartes, de Espinosa, etc.), y los sistemas son composiciones de Ideas (y composición en un sentido no muy diferente al de la composición musical; por ejemplo, cuando la distinción Materia/Forma la desarrollamos interfiriéndola con la distinción Sustancia/Accidente). Los temas o Ideas no preexisten, como

sustancias, a los sistemas, sino que se generan en ellos. La misma Idea de Atomo no preexiste enteramente al Sistema de Demócrito: se insinúa en el Sistema pitagórico y toma conciencia de sí misma al oponerse el Sistema de Parménides.

3.—Cuando asignamos a la Historia de la Filosofía, como campo gnoseológico, las Ideas y los Sistemas, no estamos emitiendo ninguna hipótesis sobre las causas de estas Ideas o Sistemas. No estamos afirmando que subsistan por sí mismas, desarrollándose en un mundo ideal puro (o lo que es equivalente, que reflejen directamente una realidad objetiva metafísica) ni estamos negando que las fuentes de estas Ideas se encuentren en las formas culturales (religiosas, tecnológicas) o sociales (conciencia de clase, etc.), y que sea por la mediación de estas formas de la producción por donde los sistemas filosóficos toman contacto con la realidad material. Al poner a las Ideas y a los Sistemas como contenidos del campo de la Historia de la Filosofía, estamos simplemente afirmando que ésta no se reduce a la Etnología o a la Sociología. Estas disciplinas tienen sus métodos propios y estos métodos no se confunden con el de la Filosofía. Se puede hablar de lo mismo, pero desde diferentes puntos de vista. La Sociología histórica griega puede interesarse por los metecos atenienses y por su ideología y considerar, desde este punto de vista, a Anaxágoras, a Aristóteles y Zenón de Chipre. Pero la Historia de la Filosofía, cuando habla de Anaxágoras, de Aristóteles o de Zenón de Chipre utiliza otras líneas clasificatorias que cruzan y desbordan el concepto de «ideología meteca». Esta ideología —si es que puede ser establecida de un modo coherente— interesará desde luego a la Historia de la Filosofía, pero en la medida en que sea significativa para sus construcciones. En cualquier caso, Sociología e Historia de la Filosofía no se reducen mutuamente. Sus relaciones son similares a las que median entre las concepciones *corpúsculares* y *ondulatorias*. Son relaciones duales y desde cada una de ellas se contempla la otra (por cierto, desdibujándola) pero sin reducirla. La Sociología participa algo del punto de vista «corpúscular»; la Historia de la cultura (y de la filosofía con ella) es más bien «ondulatoria». La Sociología que se interesa por los metecos atenienses reduce su ideología a categorías corpúsculares, se interesa por su filosofía en cuanto tienen que ver con un grupo social determinado. Pero la Historia de la filosofía se interesa por los metecos «ondulatoriamente», a saber, en cuanto que ellos tienen que ver con la Filosofía.

Este tipo de consideraciones parece tanto más urgente en un país y en una época como los nuestros en donde el sociologismo, aplicado a la Historia de la Filosofía, adquiere cada vez mayor número de adeptos e incluso pretende pasar por el verdadero punto de vista materialista, marxista. En realidad suele decaer en una especie de psicoaná-

lisis, en un conjunto de interpretaciones, a veces interesantes y ciertas, pero que se resuelven sistemáticamente en el «Espíritu subjetivo». Si se dice que Platón, elemento de la oligarquía ateniense, es un pensador reaccionario porque su teoría de las Ideas va destinada a defender la posición privilegiada de una clase ociosa (que se define por ocuparse de las Ideas) se dice a lo sumo algo concerniente a los componentes subjetivos («corpusculares») del platonismo. Pero quien pensase que con ello ha llegado al fondo del platonismo y ha conocido sus claves, procedería tan ingenuamente (a pesar de la ilusión hipercrítica) como quien creyese haber llegado al secreto de la física nuclear porque conoce a ciencia cierta los intereses militares que impulsaron en los años cuarenta la investigación atómica.

Pero el materialismo histórico no es un sociologismo, porque la producción no se reduce al desarrollo de los medios necesarios para satisfacer los intereses sociales (que es una perspectiva cierta pero abstracta: «corpuscular») dado que estas mismas necesidades (y las formas sociales correspondientes) se configuran en parte muy importante —lo que Marx llamó «necesidades históricas»— por las mismas estructuras objetivas de la producción, que se mantienen por encima de la voluntad e incluso del inconsciente subjetivo, psicoanalítico. Estas figuras objetivas, en su aspecto «ondulatorio», poseen unas virtualidades efectivas que actúan más allá de la propia conciencia social —corresponden a un inconsciente objetivo (la $\int x^2 dx$, en tanto que Eudoxio o Arquímedes se movían en su ámbito sin conocerla, puede servir de ilustración de lo que hemos llamado inconsciente objetivo). Las Ideas y los Sistemas con los cuales se ocupa la Historia de la Filosofía en sentido estricto se determinan en el mismo proceso productivo y carecen de sentido consideradas en abstracto. Llamaremos «ámbito de una filosofía» al conjunto de los círculos de conciencia que la rodean, así como al conjunto de las determinaciones básicas que configuran estos círculos (*ambitus*, de *ambire*=rodear). El ámbito de una filosofía será normalmente inconsciente para ella misma (por ejemplo, ejercido y no representado). Por este motivo la exposición de la Historia de la Filosofía desde la perspectiva de los ámbitos pertinentes es una exposición crítica, una exposición de segundo grado, en la que consideramos las raíces de la propia filosofía políticamente implantada (*ambitus* también significa en latín interés, deseo, ambición: *ambitiosus* es el que va y viene, el que rodea a quien a su vez está rodeado). Al ámbito de una filosofía pertenece, sin duda, la religión y la ciencia de una época, la estructura política y la económica. *Ámbito* de una Filosofía es la estructura y nivel relativo de un mundo, sin que esto signifique que la estructura sea unitaria (en el sentido de las *epistemes* de Foucault). Su unidad está fundada ante todo en su condición de cir-

cuito en torno precisamente al centro constituido por la propia conciencia filosófica, que de este modo resulta ser indispensable para el análisis de su propio ámbito (es imposible fingir contemplarlo «desde fuera»).

§ 3

Teoría de la Historia de la Filosofía

1.—Al enfrentarnos con el proyecto de una Historia filosófica de la Filosofía aparece necesariamente la siguiente alternativa: ¿hacemos corresponder a las diferentes épocas históricas determinados sistemas filosóficos (o por lo menos determinados géneros de sistemas filosóficos) —es decir; formulamos una Teoría de la Historia de la Filosofía— o bien prescindimos de llevar a efecto tan comprometida tarea?

2.—Esta alternativa es ineludible porque en ella está envuelta la misma posibilidad de una Historia filosófica de la Filosofía. Pero se diría que los historiadores, conscientes de su propia dificultad, prefieren no formulársela con demasiada claridad. De este modo o se permiten acaso sobreentender que la correspondencia se establecerá por sí misma —lo que es ciertamente un envidiable optimismo— o simplemente entienden que el «trámite de la correspondencia» queda sobradamente cubierto en el hecho de englobar los diferentes sistemas filosóficos en las grandes rúbricas que la Historia general suministra. Estas grandes rúbricas son, en los términos más neutros posibles, las siguientes: Edad Antigua, Edad Media y Edad Moderna (con la importante subdivisión de la Edad Contemporánea). Naturalmente nadie entiende estos períodos en un sentido meramente cronológico, pero tampoco hay historiadores solventes que interpreten esos períodos por medio de los conceptos a partir de los cuales, por cierto, se generaron —a saber: la *edad del Padre*, la *edad del Hijo*, la *edad del Espíritu Santo*— (1). Los tiempos de San Agustín, de Joaquín de Fiori, incluso de Lessing o de Fichte o de Hegel, ya han pasado. Pero la división en tres edades subsiste —a la manera como subsiste la división de los vivientes en vegetales, animales y hombres, aún después de las mitologías animistas.

Las tres grandes épocas históricas, en cuyos límites se desarro-

(1) Joaquín de Fiori: *Expositio in Apocalypsim*, Liber Introductorius, cap. 5, pp. 5-6, Venecia, 1527 (reimpresión, Minerva, 1964): «...illud (tempus) quod fuit sub circuncisione et lege hoc est ab Habraam usque ad Christum, ascribitur Patri (...). Tempus quod successit sub evangelio ascribitur Filio (...). Tempus quod omnino erit ammodo sub Spirituali intellectu ascribitur Spiritui Sancto...».

lla la Filosofía en sentido estricto, se redefinen de otras maneras. Principalmente mediante las Ideas marxistas de *esclavismo* (como Modo de Producción antiguo), de *feudalismo* y de *capitalismo* (mercantil y, luego, industrial con el imperialismo como fase final, de acuerdo con Hobson-Lenin). En esta perspectiva se sobreentenderá (o se formulará explícita y detalladamente) que los sistemas filosóficos griegos —Anaximandro, Platón, Aristóteles, Plotino— corresponden al período esclavista; los sistemas filosóficos medievales —Averroes y Santo Tomás, Gundisalvo y Duns Scoto— se corresponden con el período feudal y que los sistemas filosóficos modernos —Descartes o Locke, Kant o Hegel— constituyen el pensamiento desarrollado en el ámbito de la nueva sociedad burguesa, en cuyo seno germinan las semillas que conducirán a su propia destrucción y transformación. Así el *Diamat*, la monumental Historia de la Filosofía dirigida por Dynnik; así Thomson, así Farrington, E. Bloch y tantos otros.

3.—Ahora bien, no se trata de impugnar aquí esas correspondencias, sino de discutir su pretensión (implícita o explícita) de constituirse en el contenido de una Teoría de la Historia de la Filosofía. Comenzamos, desde luego, presuponiendo en sus líneas generales estas correspondencias que el materialismo histórico ha establecido sobre bases muy sólidas. Pero preguntamos: ¿pueden ellas pasar por una Teoría filosófica de la Historia de la Filosofía? Y nuestra respuesta es negativa. Porque una Teoría de la Historia de la Filosofía debe ofrecer ciertamente una correspondencia filosóficamente fundamentada (y esto significa: fundamentada por medio de las Ideas de la propia Filosofía histórica) entre las épocas históricas y los sistemas filosóficos, para que la clasificación de estos sistemas no se mantenga en el plano de una taxonomía abstracta, aunque indispensable en otros contextos («monismo», «pluralismo», «teismo», «mecanicismo», etc.). Porque se trata de que adquiera una determinación realmente histórica. Por ejemplo: ¿en virtud de que puede y debe decirse que el idealismo es una filosofía moderna y que ni en el mundo antiguo ni en el mundo medieval hubo filosofía idealista? Pero, ¿qué consecuencias se derivan formalmente del hecho de que se incluya a Aristóteles en el período del Modo de Producción esclavista, del hecho de que considere a Santo Tomás como un pensador enmarcado en la sociedad feudal o a Hegel en el Modo de Producción burgués? Creemos que demasiadas o muy pocas. Incluso ninguna en ciertos casos. Estas inclusiones tienen consecuencias muy ricas, muy abundantes, pero sólo materialmente y no formalmente significativas en orden a una Teoría de la Historia de la Filosofía. Más aún: cuando intentan hacer las veces de esta teoría, lo que consiguen en realidad es destruir la Historia de la Filosofía, reduciéndola a Sociología (disciplina cuya importancia no discutimos, pero de la que aquí no es el caso ocuparnos). La razón es la siguiente:

el considerar incluido a un sistema filosófico históricamente dado, por ejemplo el de Aristóteles, en el *ámbito* de la sociedad esclavista, es debido o bien a que se pretende obtener a partir de los rasgos de este Modo de Producción las características internas filosóficas del sistema aristotélico, o bien solamente se busca ofrecer el marco histórico en el cual el sistema de referencia se ha desenvuelto. En el *primer caso*, la teoría es sociologismo puro. El aristotelismo aparecerá como la ideología del esclavismo en una fase de su desarrollo, lo cual es la verdad, pero no la que en nuestro caso interesa primordialmente. Como dijo Marx, la cuestión no consiste sólo en explicar las razones por las cuales el arte griego está determinado en el mundo antiguo, sino las razones por las cuales desborda ese mundo y llega hasta nosotros. Porque el sistema aristotélico no se agota en esa su condición ideológica y sobre todo, aun cuando concediésemos por absurdo que se agotase, porque no sería posible derivar de los rasgos económicos, tecnológicos, sociológicos, que caracterizan al esclavismo, el propio sistema aristotélico. Dejando al margen, por supuesto, algunos contenidos importantes, más cierto es lo contrario, a saber: que es a partir del sistema aristotélico desde donde podemos derivar características esenciales del Modo de Producción esclavista. Olvidar esto es confundir, por tanto, la relación dialéctica entre el *ordo essendi* (el esclavismo, supuesta causa del sistema aristotélico) y el *ordo cognoscendi* (el sistema de Aristóteles como premisa para conocer la estructura del Modo de Producción esclavista). En el *segundo caso* no hay teoría. Simplemente se dan matizaciones, externas al sistema, dejando al cuidado del lector el extraer las consecuencias que acaso el historiador piensa que son muy obvias.

4.—¿Y por qué empeñarse en establecer correspondencias entre épocas históricas y sistemas filosóficos? ¿No es preferible entregarse simplemente a la exposición del desarrollo histórico-empírico de las ideas filosóficas, al margen de todo tipo de prejuicios? Sería una actitud muy plausible, pero evidentemente no es satisfactoria, precisamente desde una perspectiva histórica. Porque no se trata de querernos comprometer con prejuicios. Se trata de saber si efectivamente existen correspondencias objetivas. Y si existieran, el prescindir de ellas o bien nos situaría en una concepción errónea, desde el punto de vista histórico, (es decir: nos remitiría no a una agnóstica ausencia de teorías, sino a una teoría idealista de la Historia de la Filosofía, por cuanto se presupondría que los sistemas filosóficos se desenvuelven al margen de los ámbitos configurados por el Modo de Producción) o bien nos situaría en una posición de reconocida ignorancia histórica, inde-

seable siempre por cualquier historiador. Esta posición escéptica será, a lo sumo, la última a la que tendríamos derecho a adherirnos —pero no sería una posición de principio.

5.—La cuestión estriba, por tanto, no en negar *a priori* las correspondencias entre los sistemas filosóficos y las épocas históricas sino en, presuponiéndolas, lograr establecerlas en términos de las mismas Ideas cuya consideración constituye a la filosofía histórica. Por así decir, por medio de Ideas internas a la propia filosofía, tales como «Materia» o «Dios» y no por conceptos tales como «agora» y «meteco». Esto no significa que podamos dejar de lado estos conceptos, si es que efectivamente nos entregan conexiones objetivas entre las Ideas filosóficas y sus *ámbitos* históricos respectivos. Por el contrario, son aquellas Ideas las que si, efectivamente, por si mismas o por su mutua composición nos permiten establecer las correspondencias que buscamos, contienen ya en si mismas la figura de estos conceptos, deben erigirse en la forma filosófica de conceptos comparables a los que el sociólogo de la Historia de la Filosofía establece por sus propios métodos. Tal es, creemos, el planteamiento de una Historia de la Filosofía rigurosamente materialista y por ello rechazamos enérgicamente la frívola simplificación de todo aquel que piensa que ha agotado la correspondencia entre la teoría del motor inmóvil de Aristóteles y el Modo de Producción esclavista mediante la determinación de aquella teoría como expresión de los ideales de la clase ociosa («que pone en movimiento a los servidores con sólo su pensamiento»). Porque aunque esto fuese así (y no lo es en absoluto: la Teoría del motor inmóvil procede de una «geometría» mucho más compleja de lo que este materialismo histórico, reducido a psicoanálisis, se imagina —del mismo modo que la Teoría de las medias armónicas de los pitagóricos es mucho más que una expresión de los ideales de las clases medias, como si las seis caras del hexaedro pudieran reducirse a la condición de emblemas de una clase de mercaderes situados entre los ocho vértices eupátridas y las doce aristas campesinas) la cuestión seguiría consistiendo en explicar por qué la clase ociosa necesita expresarse por medio de la teoría del motor inmóvil. Y sin negar que efectivamente se exprese de hecho mediante esta teoría, se trata en todo caso de comprender los ideales de la clase ociosa por medio de la teoría del motor inmóvil una vez que esta ha sido formulada (puesto que estamos haciendo Historia de la Filosofía y no Sociología) y no reciprocamente. Evidentemente, desde una perspectiva materialista, las Ideas filosóficas no vienen de ningún cielo, sino de la Tierra, del Modo de Producción; pero no por ello dejan de ser Ideas. Y, por ello, aun *realizadas* en determinaciones sociales, tecnológicas o políticas, no se *reducen* a tales determinaciones, sino que son estas realizaciones las que quedan *absor-*

bidas en las Ideas, precisamente porque ellas lo son. Para decirlo en una forma rápida: no es el concepto de feudalismo el que ha de remitirnos a la Idea tomista de Dios, sino que es la Idea tomista de Dios la que debe remitirnos, entre otras cosas, al feudalismo.

En términos generales, damos por supuesto que la Filosofía no es una Ideología (aunque, evidentemente contenga muchos elementos ideológicos). Según esto, consideramos esencialmente desorientados a quienes tratan de encontrar las «claves» de los sistemas filosóficos en términos de clases sociales («filosofía de los eupátridas», de los metecos, de los esclavos...), o incluso la filosofía en conjunto como expresión de los intereses políticos de una clase, pongamos por caso de una mesocracia enfrentada a una clase aristocrática representada por la religión olímpica y a una clase popular representada por la religión órfica. La Filosofía no representa a una clase: no es la perspectiva «corpuscular», sino la «ondulatoria» aquella que nos puede entregar las claves de la Filosofía griega o de la Filosofía en general: por ejemplo, es la lucha contra la religión antropomórfica, contra los poetas, contra la *polimatía*, contra la Ideología. (Las crisis de la Filosofía aparecen precisamente cuando alguno de estos antagonistas, o de sus formas históricas han caído ya). Si, por ejemplo, las Ideas sobre las cuales la Filosofía se organiza están arraigadas en el lenguaje griego, no podríamos olvidar —como Stalin puso de manifiesto— que el lenguaje es un contenido *básico* y no *superestructural*. Con esto no se quiere decir naturalmente que el desarrollo de la filosofía esté desconectado del proceso de la lucha de clases: simplemente ocurre que la articulación de este proceso con el desarrollo de la Filosofía tiene lugar en otros planos que aquí no podemos considerar.

6.—Según esto, las correspondencias que buscamos como contenido de una Historia filosófica de la Filosofía, han de formularse por medio de Ideas filosóficas. Pero tales que, por serlo, contengan ya la forma de sus realizaciones sociológicas, políticas, económicas —puesto que precisamente han brotado de ellas. El sistema de numeración decimal ha brotado de las operaciones con los dedos de la mano, pero los números dígitos no se reducen a los dedos de la mano, como si fueran emblemas de estos dedos, que son más bien los que quedan *absorbidos* en el esquema de la numeración decimal, a la cual dieron origen. El reduccionismo se nos aparece ahora como una confusión entre el orden ontológico de constitución de las Ideas (las Ideas se constituyen en sus realizaciones: el sistema decimal de numeración en los dedos de la mano; las categorías de Aristóteles, acaso en las preguntas de identificación del testigo según el derecho procesal griego; la Idea del conflicto dialéctico de los opuestos, en los conflictos entre señor y esclavo o entre griegos y persas) y el orden lógico cons-

tituído por las Ideas mismas, una vez dadas. Es en este orden lógico o geométrico en el que se mueve la historia de la filosofía y es en la inmanencia de este orden en donde el materialista deberá reencontrar la forma misma de la realización de las Ideas. Según esto, podría decirse que el reduccionista procede como si las propias Ideas aún no se hubieran producido; como si el sistema de numeración decimal no se hubiera desprendido de los dedos de las manos, como si los átomos de Demócrito, danzando en el vacío, no significasen cosa distinta que los propios ciudadanos libres de Tracia o de Macedonia en el momento de autorrepresentarse, como absueltos de todo vínculo interno, libres en el espacio vacío de sus posesiones territoriales. Así interpretan algunos incluso la tesis del joven Marx. Pero no puede decirse que Marx olvidara que la Idea de átomo no se reduce a la expresión o alegoría (en el sentido psicoanalítico) de la autoconciencia. Más bien diríamos que es esta autoconciencia la que queda absorbida en la Idea de átomo y mediante ella logra su misma representación y constitución. No es la autoconciencia —que aún no existe, si es que la atomística es un episodio de su constitución— la que contiene subjetivamente («pragmáticamente», en el sentido de W. James) a la Idea de átomo, sino que es la Idea de átomo la que contiene objetivamente, como a un caso particular, a la autoconciencia, como forma social virtualmente incluida en ella. El historiador sociologista que procede como si de su conocimiento de la historia social alemana pudieran derivarse los rasgos del idealismo clásico (ahorrándose de paso su estudio) olvida que precisamente su conocimiento de esa historia alemana es esencialmente incompleto, precisamente porque uno de los episodios de esa historia es justamente la filosofía clásica alemana; olvida además que las categorías sociológicas («corpúsculares») recogen sólo un aspecto del proceso total de la producción, que consta también de componentes «no corpúsculares», los que hemos comparado con los momentos ondulatorios de la Física atómica, y entre los cuales figuran las Ideas filosóficas.

7.—Las correspondencias entre los sistemas filosóficos y las épocas históricas, establecidas por la mediación de las Ideas en torno a las cuales se organizan aquellos sistemas, constituyen pues el objetivo de una Teoría de la Historia de la Filosofía. Por consiguiente el sistema de Ideas que tomemos como sistema de coordenadas para exponer la Historia de la Filosofía —en nuestro caso el *Materialismo filosófico*— debe tener también capacidad para establecer las correspondencias postuladas. Se trata de una especie de desafío, de una prueba de fuego a la que debe someterse todo sistema de coordenadas. No se vea en lo que sigue tanto el resultado de una dogmática actitud cuanto

la necesidad de ser coherente, sometiendo al propio sistema de coordenadas a esta prueba de fuego, arriesgándonos a poner la cabeza bajo el hacha, conscientes de que puede sernos cortada.

8.—La dificultad específica para extraer un sistema de correspondencias históricas a partir de unos ejes que se toman como coordenadas sistemáticas es la siguiente: ¿cómo, desde un sistema (desde una «estructura») podemos siquiera hablar de Historia (de «génesis»)? ¿No historizamos con ello nuestro propio sistema o, por el contrario, no reducimos las épocas históricas a meras abstracciones sistemáticas? Entre las salidas más plausibles a esta dificultad contamos aquellos sistemas de coordenadas constituidos por ejes (Ideas) susceptibles de ordenarse y reordenarse de diferentes maneras. Estas diferentes ordenaciones (sobre todo si, por la naturaleza de los contenidos, no se explican por sí mismas, sino que requieren internamente determinaciones exteriores, que aquí atribuiremos al *ámbito* de cada sistema filosófico) pueden ser los términos filosóficos de las correspondencias que buscamos. De este modo —sobre todo si el orden entre las mismas ordenaciones combinatorias encierra también significados filosófico-históricos— la historicidad de las ordenaciones de las Ideas no afectaría en principio a la ordenación que se toma como referencial, dado que solamente desde una ordenación es posible conocer las restantes, que se nos aparecerán como permutaciones suyas (tampoco cabe hablar de un sistema de los números fuera de todo sistema de numeración: hablamos de los números octales o binarios desde los decimales o recíprocamente).

Las ordenaciones de las Ideas que se ponen en correspondencia con las épocas históricas —es decir, con el ámbito general atribuido a estas épocas— se llamarán *ordenaciones básicas*, en tanto que ellas se suponen determinadas precisamente por la base del Modo de Producción correspondiente, que resulta así, a su vez, representado por estas ordenaciones. Las ordenaciones básicas describen, de un modo muy genérico, como el ámbito formal mismo de los sistemas filosóficos de una época, los límites ambítales en los cuales una Filosofía histórica se ha desarrollado. El concepto de ordenación básica es, pues, un concepto ontológico. Describe el *ordo essendi* (orden en gran medida inconsciente, en el sentido del inconsciente objetivo) de un modo del mundo en el que los sistemas filosóficos de una época se desenvuelven. Pero evidentemente, esta ordenación básica podrá ser «recorrida» de diversas maneras (genéricas o específicas) cada una de las cuales corresponde a un *ordo cognoscendi* que indudablemente ha de tener también significación para la Historia de la filosofía.

Por último: como quiera que nuestras correspondencias están previstas para que se resuelvan en los tres grandes periodos consabidos

—Esclavismo, Feudalismo, Capitalismo, con los subperíodos pertinentes— es evidente, por una simple consideración combinatoria, que necesitamos un número muy escaso de estas ideas o ejes para obtener ordenaciones coordinables. Desde luego, podríamos seguir caminos muy distintos operando con números más altos de ejes y restringiendo, por medio de condiciones, la ordenación. Pero preferimos seguir el camino más sencillo, el del menor número posible de Ideas básicas, pasando por encima de esa suerte de vértigo inherente a todo proyecto de encerrar lo infinitamente complejo en líneas muy simples. Varias Ideas se nos ofrecen como candidatos, pongamos por caso, la Idea de Sustancia o la Idea de Causa (en cambio muchas Ideas nos están prohibidas: la Idea de Dios —que discrimina sistemas tales como el teísmo, el ateísmo, etc., —no puede ser tomada en consideración por nosotros, que busquemos contenidos ontológicos susceptibles de manifestarse fenomenológicamente, pero sin que tales manifestaciones deban estimarse necesariamente como los contenidos últimos de las Ideas ontológicas).

El materialismo filosófico opera con tres Ideas fundamentales (alguna de las cuales se subdivide), a saber: la Idea del «mundo de las formas» (M_i , en tanto que $i=1, 2, 3$, alude a tres géneros de materialidad: M_1 , M_2 , M_3), la Idea de conciencia o Ego trascendental (E) y la Idea de la Materia ontológico-general (M). M es, por de pronto, «todo lo que no es el resto: M_1 , M_2 , M_3 , E ». Por consiguiente, la Idea de M resulta de una abstracción del mundo de las formas (del monismo) y de las formas del mundo. Y este abstractismo, característico del racionalismo filosófico, se enfrenta ante todo con los contenidos míticos —y con los científico-categoriales. El enfrentamiento no se produce de una vez, ni es unívoco: la abstracción de las figuras antropomórficas puede llevarse a efecto por medio de esquemas físicos o mecánicos. El límite es M y es un límite heteronímico. Por ello, tendrá significado el que los principios de un sistema filosófico se mantengan a un nivel homonímico (por ejemplo los elementos agua, fuego... de Empédocles) o no se mantengan, y en qué grado. Las homeomerías de Anaxágoras son más homonímicas (respecto del mundo de las formas) que los átomos de Demócrito. Precisamente aquello que Lucrecio critica a Anaxágoras es la homonimia de sus principios respecto de las formas del mundo: «no puede darse el nombre de principios a las cosas que son lo mismo que los cuerpos deleznales; además deberíamos suponer que esos principios también lloran o dan grandes carcajadas» (*De rerum natura*, I, 845, 918...). Desde el punto de vista de M , por tanto, no es sólo la unidad del mundo (el monismo) lo que queda triturado, sino también sus contenidos *intensionales*. Por ello el pluralismo no es por sí sólo la alternativa del monismo, porque el pluralismo puede ser homonímico. La distinción entre sistemas monistas y pluralistas es, pues, abstracta y debe ir combinada con la distinción entre homoni-

mia y heteronimia. El monismo de Tales de Mileto es más homonímico que el de Parménides (cuyo *Ser* todavía es esférico) y este es más que el de Plotino (en tanto que el *Uno* plotiniano es declarado *anónimo*, sin nombre); el pluralismo de Anaxágoras es más homonímico que el de los atomistas, etc.

Lo que llamamos Ontología especial se refiere a M_1 y lo que llamamos Ontología general se resuelve en M ; tanto la Ontología especial como la Ontología general se vinculan directamente por la mediación de E . Vamos a proceder, en nuestro intento, ateniéndonos solamente a las tres Ideas (M , M_1 , E) y ni siquiera considerando las Ideas M_1 , M_2 , M_3 que serán utilizadas en desarrollos más particulares. Las ventajas iniciales que Ideas de este calibre encierran son obvias: ellas nos remiten internamente, y necesariamente, a situaciones histórico-materiales —no son Ideas «metafísicas», si tenemos en cuenta que la propia Idea de M está configurada en función de las otras dos, como Idea crítica.

9.—El punto de nuestra tarea que ofrece mayores dificultades de principio es el de la misma coordinabilidad de las Ideas básicas con los contenidos correspondientes de nuestro material, los sistemas filosóficos. Esta coordinación es una operación siempre necesaria —está realizada en el mismo hecho de la traducción. El ὕδωρ de Tales de Mileto lo coordinamos más o menos con el agua: sería pedante tratar de diferenciar, en el contexto, el agua pesada del agua ligera: simplemente diremos H_2O . El ἐρμδιῖνος prohibido por los pitagóricos lo identifican los filólogos con un pez hermafrodita (*serranus anthias*). Ya no es tan fácil identificar el αἰθήρ de Heráclito (¿el éter es el aire puro?) y mucho más difícil identificar el ἄπειρον de Anaximandro, porque ahora las referencias se nos dan a través del sentido o porque simplemente no hay referencias o si las hay lo que interesa es precisamente el sentido, el concepto. «Dios no puede tener ninguna referencia» (salvo para quien padezca experiencias místicas, y entonces serán sus sentimientos nuestras referencias). Por tanto, «Dios» tendrá que ser distribuido entre alguna de nuestras Ideas básicas o en más de una de ellas: el Dios de San Agustín nos será accesible a partir de E ; los dioses de Tales de Mileto, a través de M_1 , pero acaso el Acto puro de Aristóteles exija ya la utilización de M .

La Idea de M_1 (el mundo de las formas) será coordinada con la *facies totius universi* de Espinosa, con el *mundus spectabilis* de Wolff o con el τόπος ὁρατός de Aristóteles. Pero ¿qué alcance podemos dar a estas coordinaciones? ¿podemos decir que eran los mismos los contenidos del mundo visible para Aristóteles, para Wolff y para Espinosa que para nosotros mismos? Y con respecto a la Idea E , ¿podemos coordinarla con el *cogito cartesiano*, con la *conciencia mística* de San

Agustín, con la *apercepción trascendental* de Kant, o con el *demonio* de Sócrates? ¿Por qué no también con el Dios personal que nos manifiesta la verdad de nuestro mundo y que desempeña en el sistema de Descartes o en el de Malebranche funciones similares a las que corresponden a la conciencia trascendental en el sistema kantiano? Y por lo que respecta a la Idea *M* ¿qué es lo que queremos decir cuando coordinamos esta Idea tanto con el *Uno* de los neoplatónicos como con la *Voluntad* de Schopenhauer, con el *Ser* de Parménides y con la *Sustancia* de Espinosa, con el *ἄπειρον* de Anaximandro y con el *Noúmeno* de Kant, con el *Deus absconditus* del Cusano o con la *Energía* de Ostwald? Aquí, la coordinación es una interpretación, que incluye un riesgo de deformación, pero que nos permite congrega y comparar sistemas filosóficos muy dispersos entre sí. El riesgo de deformación es el precio de toda sistemática, el precio de la utilización de un *metro* que nos permite a la vez coordinar los diversos sistemas entre sí y con el ámbito cambiante de la filosofía histórica. Parece evidente, en principio, que nuestras tres Ideas encuentran coordinaciones abundantes, provisionales y parciales, pero llenas de sentido. Principalmente, porque no excluyen la posibilidad de sus diversas manifestaciones fenomenológicas (por ejemplo la manifestación de *E* como Dios), y ni siquiera, en principio, niegan que los contenidos fenomenológicos puedan ser verdaderos. Y, además, poseen una característica de la mayor importancia para nosotros: que los cambios de su significado están relacionados con los cambios en el orden entre estas mismas Ideas. No es lo mismo subordinar *E* a *M*_i que subordinar *M*_i a *E*. Estas relaciones modifican el significado mismo de *E* y de *M*_i —pero lo modifican de suerte que, sin embargo, conservan un núcleo semántico alternativo.

10.—Cuando utilizamos las Ideas *E*, *M*_i, *M* como términos que —suponemos— son coordinables con los términos del material filosófico de los diferentes periodos, antiguo, medieval, moderno, (y lo que buscamos es establecer ordenaciones entre esos términos tales que pueda defenderse su coordinabilidad diferencial con las épocas consideradas), estamos aludiendo, como hemos dicho, a dos estratos de ordenación: el *ordo essendi* (la ordenación básica) y la ordenación según el *ordo cognoscendi*. Las relaciones constitutivas de las ordenaciones según el *ordo cognoscendi* han de ser de esta índole: «las proposiciones o conocimientos en torno a *M*_i son previos a las proposiciones o conocimientos en torno a *E*. O bien: «los conocimientos en torno a *E* son previos a los conocimientos en torno a *M*_i. Este tipo de ordenaciones es obviamente significativo para la caracterización diferencial de los sistemas filosóficos. Que un sistema determinado establezca la necesidad de tomar a *E* como premisa, le marca por res-

pecto de los sistemas que defienden la necesidad de tomar como premisa a M_1 . Señalaremos estas relaciones de orden de conocimiento por medio de flechas (por ejemplo $E \rightarrow M_1$).

Las relaciones constitutivas de las ordenaciones básicas se atribuirán al ámbito mismo de cada sistema. Si, para orientarnos, consideramos las diferencias —naturalmente abstractas— que puedan establecerse entre el período esclavista y el período medieval por medio de las diferentes ordenaciones entre E , M_1 y M , parece claro que estas relaciones diversas son de la siguiente índole: en el ámbito antiguo, E está subordinado al mundo (M_1) y a la materia (M): la conciencia o autoconciencia no figura nunca como subordinante del mundo o de la materia impersonal. Incluso las conciencias divinas, en los mitos clásicos, aparecen subordinadas a una «fase» impersonal. Fanes, creador del mundo, a su vez, brota de un Huevo y los dioses demiurgos están sometidos al destino. En cambio, sería característico del ámbito medieval (judío, musulmán y, sobre todo, cristiano) la identificación del principio absoluto con un Dios personal creador del mundo de las formas. Transcribiendo estas relaciones a nuestro sistema de coordenadas, diríamos ahora que E (puesto que sólo a través de E podemos, en el materialismo filosófico, reconocer estatuto filosófico a ese Dios personal) es una entidad a la que aparece subordinado M_1 e incluso M . Y si «Dios» se identifica con E , desaparece fenomenológicamente como tal, aún cuando deba ser reconocido en nuestro sistema, a la manera como los dos focos de la elipse son reconocidos en el centro de la circunferencia, considerada como una elipse límite. Constatamos de paso que estas relaciones entre M y E (o entre M_1 y E) están determinadas por vía religiosa —que a su vez está sostenida por determinaciones político-sociales, histórico-culturales, económicas. Pero lo cierto es que este cambio de la posición relativa de E respecto de M_1 y de M es significativo en máximo grado para toda filosofía de la época. Con objeto de regularizar el simbolismo —y a sabiendas de que con ello damos una rigidez a las ordenaciones que convendrá en cada caso suavizar— nos parece útil acudir al relator de clases « $\subset$ » en tanto que transcribe, más o menos, las relaciones de subordinación o de inserción, por ejemplo, del mundo en Dios ($M_1 \subset E$) —«todas las cosas están en Dios; en él vivimos, nos movemos y somos»—. Y en tanto que esta relación es antisimétrica, y no excluye su recíproca ($E \subset M$). La transitividad de esta relación es también propiedad muy valiosa, porque permite recoger en las fórmulas muchas conexiones históricas entre las diferentes ordenaciones básicas.

11.—Las ordenaciones básicas posibles —si introducimos la condición restrictiva $M_i \subset M$, como asociada a los mismos significados de M_i y de M , —son entonces tres y sólo tres. Porque tomando como referencia esa condición ($M_i \subset M$) es evidente que E puede ocupar solamente tres posiciones: inicial, intermedia y terminal.

Se trata de explorar si estas tres ordenaciones posibles —a las que se asociarán evidentemente concepciones de la realidad profundamente diversas, cuyas raíces solamente pueden residir en los estratos ambivalentes correspondientes— pueden ser utilizadas como criterios diferenciales de tres tipos de ámbitos históricos, muy genéricos es cierto, pero cuya discriminación buscamos.

Las ordenaciones básicas serían, según lo dicho, las tres siguientes, enumeradas precisamente según la sucesión de los períodos históricos a los cuales suponemos se coordinan:

- I.— $E \subset M_i \subset M$
- II.— $M_i \subset M \subset E$
- III.— $M_i \subset E \subset M$

La ordenación I caracterizaría el ámbito de la Filosofía antigua. La conciencia (animal, humana, divina) aparecería envuelta por el mundo natural (M_i) o por una realidad transmundana (M) que eventualmente puede ser, además, identificada con el Mundo ($M_i = M$; es decir, $M_i \subset M \wedge M \subset M_i$). No podemos aquí emitir hipótesis acerca de los determinantes de esta supuesta estructuración ambital que se manifiesta en la ordenación que consideramos. En términos hegelianos, podría hablarse de algo así como la «conciencia desventurada»; pero acaso con esto seguiríamos en el plano de las caracterizaciones fenomenológicas, no causales. Una caracterización ontológica nos remitiría a las conexiones de este ámbito con el concepto de los estadios primarios colindantes con las situaciones en las cuales la conciencia está efectivamente, objetivamente subordinada al *Umwelt* —a las situaciones en las cuales la ordenación que comentamos no tiene nada de errónea, sino que representa la misma realidad, en una fase de su desarrollo.

La ordenación básica II caracterizaría a la época medieval, en cuanto «ámbito» de una Filosofía que no puede dudar seriamente de la subordinación de todas las cosas a Dios (E) —porque esta duda, acarrearía la muerte. La creencia en un Dios personal supremo es, en esta época (cualquiera que haya sido su origen) una condición biológica para la supervivencia. Las dudas subjetivas al respecto son objetivamente irrelevantes. Todavía en el siglo XVI, en España, en donde el ámbito medieval habrá de durar más que en otros lugares, fue condenado un doctor Illescas por la Inquisición «porque había dado en dudar que acaso Dios no existía». En el ámbito medieval, las formas filosóficas heredadas de la Filosofía griega, podrán comenzar por el

Mundo (M_1) pero sin traspasar nunca la ordenación básica. (Con esto decimos algo parecido a los que afirman que las pruebas tomistas sobre la existencia de Dios, a partir de las cosas sensibles, presuponen ya la Fe en Dios y la «racionalizan» —es decir, la ajustan con otros conocimientos y creencias de la época por medio de filosofemas). Tampoco emitimos hipótesis en lo que concierne al tránsito entre I y II. Tan sólo diremos que este tránsito es verdaderamente revolucionario, por cuanto el número de permutaciones, respecto de I, es el mayor posible. Hay más transformaciones en el tránsito de I a II que en el tránsito de II a III y, en este contexto, podría decirse que hay más continuidad entre el ámbito moderno y el medieval, que entre éste y el antiguo. Al propio tiempo que el ámbito moderno recupera ciertas semejanzas con el antiguo, que el ámbito medieval había perdido.

Por último, la ordenación III caracterizaría al ámbito moderno. La relación que ahora se da como inmediata ($M_1 \subset E$) podría ser considerada como una «consecuencia» preparada en el ámbito medieval (la transitividad de $\subset$) —de suerte que el Dios medieval, el Cosmocrator omniabarcante, será, secularizado, la «conciencia legisladora» del Mundo de Descartes y de Kant. La Edad Media, no es, según esto, un «paréntesis» entre el mundo antiguo y el moderno, sino la incubación de este último.

Ahora bien: cada una de estas ordenaciones básicas, cuya estabilidad relativa (sin perjuicio de las variedades específicas desarrolladas en su ámbito y que conducirán a su disolución) caracteriza la estructura de los ámbitos respectivos, podría ser «recorrida», a efectos de la constitución de los diferentes tipos de sistemas filosóficos, en dos sentidos diferentes, que simbolizaremos por flechas. Estos diversos *sentidos* dentro de una misma *dirección* (la ordenación básica) fundan analogías entre sistemas filosóficos (o géneros de sistemas, sistemas genéricos) de diversos ámbitos —por ejemplo, entre San Agustín y Descartes. Pero tales analogías son abstractas, porque los ámbitos en los cuales tienen lugar alteran profundamente su verdadero alcance. Se cumple aquí uno de los axiomas del materialismo histórico: que no es la conciencia (subjetiva) de los hombres aquello que preside el desarrollo de la realidad, sino que es la realidad (social y cultural), determinante del «ámbito», aquello que establece los límites de una Filosofía, la «legislación de la Razón» (como decía Kant de la «filosofía mundana»).

Aunque los sentidos del *ordo cognoscendi* son múltiples en cada ordenación básica, nos atenemos aquí solamente a las posibilidades genéricas para obtener situaciones comparables a escala «macrocultural». Las posibilidades globales son dos: la que recorre el *ordo essendi* en un sentido progresivo (por ejemplo: $E \subset M_1 \subset M$) y la que lo reco-

re en el sentido regresivo, inverso. (Por supuesto, estos sentidos podrían considerarse a escala parcial y no global, con lo cual dispondríamos de una tipología más rica).

El sentido regresivo de la primera dirección básica ($E \subset M_1 \subset M$) podría servirnos para caracterizar el ciclo de la metafísica presocrática (tema de este volumen) en tanto que es un *transformado* de una «conciencia mítica», un transformado que todavía no puede ser considerado estrictamente como poseyendo las características formales de la Filosofía, como forma cultural (características que van cristalizando precisamente en la crítica a esta metafísica, a partir de los sofistas) pero que constituye su manifestación embrionaria y, por ello mismo, como la prefiguración de los sistemas posteriores. La fórmula ($E \subset M_1 \subset M$) representa muy bien al «monismo (axiomático) presocrático», si tenemos en cuenta que el sentido regresivo, en esta ordenación de base, equivale a «resolver» los contenidos correspondientes a M (supuestos «axiomáticamente» como constituyentes de una unidad, la $\phi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$, o el $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$) en M_1 que aparecerá como dotado también de una vigorosa unidad. Esta unidad suele tomar la forma de una esfera: el «mundo de las formas» es un mundo esférico y, a veces, cuando M_1 se identifica con M , absorbiéndose en el —Parménides— también M conserva la forma esférica. Desde esta unidad se llega a E , en la forma de una llamada a veces «conciencia epistemológica» o crítica y que consiste en la aplicación de las premisas metafísico-axiomáticas a ciertos fenómenos relacionados con la conciencia perceptual (con E): por ejemplo, cuando se someten las sensaciones a crítica (considerándolas como apariencias) por que no son inmutables. También tienen que ver con E los contenidos morales o éticos de los sistemas presocráticos. Pero se diría que E aparece siempre comprendido «desde el mundo», dando lugar, en particular, a lo que podríamos llamar «moral cósmica» (entendimiento del «microcosmos» en cuanto parte del «macrocosmos»). Esta moral aparece ante muchos como ausencia de preocupaciones filosófico-morales, en beneficio de una «filosofía cosmológica». Con frecuencia se caracteriza este «período presocrático» como un «período cosmológico» —en oposición al período posterior, que sería ya un «período antropológico», en el que pasaría al primer plano de la atención filosófica «el tema del Hombre». Se trata de un error de interpretación. El período presocrático, si realmente es un período metafísico, no puede ser reducido a una doctrina cosmológica (o a colecciones de hipótesis meteorológicas, etc.). Es una comprensión «desde el Cosmos», pero en la que se contiene un interés por las cuestiones antropológicas, pragmáticas, de primer orden. La doctrina de los ciclos cósmicos, del eterno retorno, tan frecuente entre los presocráticos, no es una simple especulación motivada por una curiosidad *desinteresada*. Es una doctrina ligada a intereses culturales muy

profundos, procedentes de fuentes míticas pero no menos determinantes en el «ámbito». El siguiente texto de Nietzsche puede servirnos para ilustrar este punto central: «Si un día o una noche un *daimon* te siguiera furtivamente en tu más recatada soledad y te dijese: esta vida, como tu la vives ahora y la has vivido la tendrás que vivir una vez más e innúmeras veces... ¿No te arrojarías al suelo, harías rechinar los dientes y maldecirías al demonio que así te dijese? ¿O has vivido tu ya una vez el instante inaudito en el que le responderías: «Tu eres un dios y jamás he oído palabra más divina!» ...La pregunta en todo y en cada cosa: «¿Quieres tu esto una vez más e innúmeras veces?», recaería sobre todas tus acciones como el peso más formidable» (*Sobre Zaratustra y Gaya Ciencia*).

Asimismo, el período crítico que lleva a la constitución de la filosofía en la época sofística no es meramente un período antropológico (Protágoras, Sócrates) puesto que inmediatamente de él resultan de nuevo concepciones cosmológicas (Demócrito, Platón, Aristóteles). Desde el esquematismo que estamos esbozando diríamos, más bien, que el sentido del racionalismo metafísico experimenta un proceso de disolución, un proceso crítico en torno precisamente al curso del *ordo cognoscendi*. Tras este período de disolución (*línea Protágoras*: M_1 reducido a un *E* subjetivo; *línea Sócrates*: M_1 reducido a un *E* suprasubjetivo «los árboles y el sitio nada me enseñan, sino los hombres en la ciudad») que culminará en el escepticismo, la filosofía clásica se constituye críticamente, es decir, mediante el ejercicio de la crítica trascendental, que se sitúa precisamente en la perspectiva de *E*: Platón (mito de la caverna), Aristóteles (*Organon*), *Canónica* epicúrea, *Lógica* estoica, etc. Lo que Platón llama la segunda navegación, el *δεύτερος πλοῦς*, podría seguir simbolizado en nuestro esquema en la inversión del sentido de la flecha que orienta la *ordenación básica*. Desde la conciencia (*E*), desde una conciencia eminentemente perceptual, se recupera el mundo que, por cierto, tenderá a hacerse eterno (según Jaeger es Aristóteles quien ha establecido por primera vez la tesis de la eternidad del mundo, M_1). También hacen eterno el mundo los estoicos. Y los epicúreos (como expondremos en su lugar), si bien lo conciben como temporal, lo entienden, al menos *esencialmente*, como eterno, repetible en otros mundos diferentes. De todas formas, el monismo axiomático se ha disuelto (sin perjuicios de que subsista en formas marginadas de la Academia, hasta nuestros días) y si el pluralismo platónico de las Ideas anuncia el materialismo, el monismo aristotélico o neoplatónico ya no puede ser llamado axiomático, sino crítico.

La filosofía griega nos ha ofrecido, de este modo, los grandes sistemas límites que vendrán a ser, en todo caso, las referencias necesarias para todo pensamiento filosófico posterior. Como los modelos

de capiteles (dórico, jónico, corintio), aunque incorporados ulteriormente a construcciones de inspiración muy distinta, son en lo sucesivo modelos arquitectónicos inexcusables, así también los grandes sistemas de la filosofía clásica: escépticos, académicos, aristotélicos, estoicos, epicúreos y neoplatónicos.

El sentido regresivo que en el ámbito antiguo se encarnaba en el ciclo de la metafísica presocrática, lo encontramos ahora realizado en la Teología dogmática $M_1 \subset M \subset E$. Se mantiene el punto de vista de un Dios revelante (un E trascendental, envolvente del mundo) y desde la Revelación —desde la Biblia, desde el Corán— se lleva a cabo la comprensión del mundo. Por respecto a esta forma de comprensión teológico-positiva del mundo (en la cual M_1 aparece absorbido en M , como algo gratuito, en manos de Dios, modificable por él —el milagro—) la inversión *filosófica* de la flecha, (la filosofía posible dentro de esta ordenación básica —cuya sabiduría, al menos en cuanto subordina M_1 a E es con todo virtualmente superior a aquella que la filosofía correspondiente puede alcanzar) representa una peligrosa subversión racionalista (retorno al aristotelismo, disputas entre dialécticos y teólogos, sospecha de que Dios, sin perjuicio de su posición, es impersonal: $E \subset M$). Esta subversión del *ordo cognoscendi* contribuye a corroer la fe (San Pedro Damiano ya lo sabía a su modo cuando afirmaba que la filosofía estaba inspirada por el diablo). La filosofía medieval, recuperación de la filosofía griega al servicio de la teología, reproduce en cierto modo la función de la filosofía clásica griega con respecto de la metafísica presocrática.

En la época moderna la comprensión del mundo como una realidad envuelta por un Dios que la reduce a cero, se oscurece. La realidad del mundo se resiste a esta absorción y se hace cada vez más potente, a medida que las nuevas formas prácticas van desenvolviendo sus virtualidades (descubrimientos geográficos, renacimiento de la ciencia, revolución industrial). Naturalmente, Dios no desaparece pero después de varias tendencias en contra, deja de ser arbitrario y al llenarse de contenidos mundanos (en particular terciogenéricos) comienza a ser el punto de vista desde el cual se afronta el mundo («inversión teológica»). El mundo (M_1) va constituyéndose como una racionalidad ligada a una conciencia (E) pero que ya no es arbitraria sino que está sometida a una necesidad que puede desempeñar a veces las funciones de M . Según esto la ordenación básica del ámbito moderno sería: $M_1 \subset E \subset M$. El curso regresivo de esta ordenación correspondería al idealismo de la filosofía moderna, aquella filosofía que, partiendo de un concepto indeterminado, de un absoluto, de una necesidad indeterminada (M), se apoya en la conciencia (E) para resolver en el mundo (M_1). Ciertamente que un modo habitual de interpretar a Descartes, como precursor de la filosofía moderna, parece

quitar todo sentido a estas afirmaciones, por cuanto Descartes habría fundado toda su filosofía en la conciencia, en el *cógito* (*E*). Pero aquí suponemos que no es nada evidente decir que Descartes «parte de la conciencia», sobre todo si se interpreta la conciencia como conciencia subjetiva. Descartes parte de las matemáticas, de la evidencia en una objetividad trascendental necesaria, hasta tal punto que la duda de las matemáticas (cuya verdad ya no requiere correlatos exteriores) no es otra cosa sino la duda en la propia conciencia. Y la afirmación de esta conciencia, es su afirmación como conciencia divina (el *circulo* cartesiano), conmensuradora del mundo, que sólo a través de aquella conciencia se construye como tal, dejando de ser un conjunto de sensaciones subjetivas de la naturaleza del ensueño. El idealismo, precisamente por sus modos de resolución, propende al monismo (Hegel), en otro nivel, naturalmente, que el de la metafísica presocrática. En cuanto al curso progresivo de la ordenación básica: diríamos que él está en la dirección del materialismo, del materialismo crítico, dialéctico, y en general, filosófico, en cuanto contradistinto del mero corporismo. Porque este curso progresivo se apoya también en la evidencia del mundo (el *factum* de la ciencia de Kant: la evidencia del mundo físico sometido a las leyes de Newton) y es esta evidencia la que remite a la conciencia trascendental (*E*), indisoluble del mundo de los fenómenos, pero envuelta a su vez en una realidad nouménica (*M*). El giro copernicano de Kant marcharía en esta dirección constitutiva del mismo ámbito moderno, y si Kant lo ha formulado mejor que nadie, ha sido debido a su inversión del curso del *ordo cognoscendi*. La filosofía materialista que no quiere recaer en la metafísica habrá de seguir la dirección que siguió Kant. Con esto no quiere decirse que el materialismo haya de ser kantiano. Kant, más que crear un camino, lo recorrió el primero de un modo original. Podemos recorrerlo de nuevo con ayuda de Kant, pero con independencia de él.

Finalmente: la Teoría de la Historia de la Filosofía desarrollada por medio de los elementos anteriores es necesariamente muy abstracta (y esta es, por otra parte, la condición de toda teoría que quiera abarcar un campo tan extenso) y en ella nada se dice, por ejemplo, de las discriminaciones entre los sistemas filosóficos susceptibles de ser establecidas por medio de la Idea de Causa, o por medio de criterios epistemológicos tales como Empirismo/Racionalismo, o de conceptos relativos a la naturaleza analítica o dialéctica del mundo o del conocimiento. Sin duda esta abstracción es una limitación de la teoría —sería preferible otra teoría que incorporase más componentes, más elementos. Con todo, en defensa de la teoría propuesta, no es tan puramente negativa (abstracta, en el sentido de indiferente a cualquier determinación que quedaría a su vez inafectada por ella) como pudiera parecer. En su abstracción contiene ya una orientación natural

de otras determinaciones. Por ejemplo al proponer como ordenación básica $M_1 \subset E \subset M$, estamos sobreentendiendo que las diferencias epistemológicas entre los sistemas modernos (al nivel de la oposición Empirismo/Racionalismo) no son tan profundas y originarias como aparecen, sino que ellas están subordinadas a un ámbito básico más hondo: Descartes no está muy lejos de Locke y esta proximidad se recogerá en la forma común $M_1 \subset E \subset M$.

En cuanto a los criterios procedentes de la oposición entre *dialéctica* y *analítica*: si toda razón es dialéctica no habrá que estimar como muy relevantes las distinciones entre sistemas según manifiesten su simpatía o su aversión por la dialéctica. Estas diferencias, muy importantes sin duda, serían comparativamente superficiales y no discriminarían las verdaderas líneas divisorias entre los sistemas. Oponer, por ejemplo, Kant, como representante de un sistema desfavorable a la dialéctica («ilusión trascendental») a Hegel, como expositor de un sistema que defiende el método dialéctico, creyendo que con esto se señala una línea divisoria verdaderamente profunda entre Kant y Hegel, sería un espejismo. Kant es, tanto o más que Hegel, un pensador dialéctico. Si esto es así, la Historia de la Filosofía, si incluye a Kant entre los pensadores adversos a la dialéctica, tiene en cambio que explicar por qué motivos un sistema dialéctico contiene como parte interna suya la doctrina de la ilusión trascendental, así como la significación histórica de esta doctrina en orden a la constitución de la Idea de la *falsa conciencia* desarrollada por Marx.

TEORIA DE LOS SEIS SISTEMAS GENERICOS

ORDO ESSENDI ORDO COGNOS- CENDI	←	→
I	METAFISICA PRESOCRATICA ← $[E \subset M_1 \subset M]$	FILOSOFIA CLASICA → $[E \subset M_1 \subset M]$
II	TEOLOGIA ESCOLASTICA ← $[M_1 \subset M \subset E]$	FILOSOFIA ESCOLASTICA → $[M_1 \subset M \subset E]$
III	FILOSOFIA IDEALISTA ← $[M_1 \subset E \subset M]$	FILOSOFIA MATERIALISTA → $[M_1 \subset E \subset M]$

§ 4

El ciclo de la Metafísica Presocrática

El ciclo de la metafísica presocrática, como período de la Historia de la Filosofía, se desarrolla a lo largo de dos siglos, el siglo VI y el V a.n.e. que podemos acotar, más o menos convencionalmente, entre los años 630 al 430, o, de un modo menos anacrónico, entre la 38 y la 88 Olimpiada. Ahora bien, el concepto de *Filosofía presocrática* no es un concepto meramente cronológico, un concepto negativo (lo que no es aún Sócrates, etc.). El concepto de *Metafísica presocrática*, encierra una unidad objetiva, un sistematismo que, en términos internos, ha tratado de ser formulado en el párrafo anterior, pero que ha de poder también ser establecido de algún modo en términos histórico-culturales.

Ante todo, «transversalmente», según una línea que atraviesa círculos culturales diferentes del helenismo, una línea en cierto modo sincrónica. Esta línea ha sido llamada por Jaspers el «tiempo eje». Jaspers ha expuesto este concepto en términos muy difíciles de similar por el materialismo histórico. Habla de «Humanidad» con un origen común, de una «crisis de la Humanidad» por la que ésta despega de su vida natural, cuasimágica, para poner el pie en una vida universal. Describe el tiempo eje por medio de conceptos «existenciales» muy sospechosos para un materialista. Sin embargo, el concepto de tiempo eje es, ante todo, un concepto empírico que recoge el hecho de la simultaneidad, en torno a los siglos VI y V, de acontecimientos similares en diferentes círculos culturales: Lao-Tse y Confucio en China; Buda en la India; Zoroastro en Persia, el rey Numa en Roma; Jeremías, Abakuch, Daniel, Ezequiel en Israel. Sin duda, la simultaneidad cronológica de acontecimientos de tal magnitud histórica no puede ser empírica, pero esto no implica que haya que aplicar el concepto de una «crisis de la Humanidad» entendida como algo unitario, como si la «Humanidad» hubiera experimentado una mística sacudida espiritual en las partes más sensibles de su organismo. Es el concepto sustancialista de Humanidad, el núcleo de aquello que resulta más metafísico en el concepto de tiempo-eje de Jaspers, a su vez sustancializado. Pero si prescindimos de ese núcleo podemos aproximarnos a la comprensión de la «simultaneidad» de estos acontecimientos espirituales por medio de categorías evolucionistas o difusionistas. Teniendo en cuenta que las «simultaneidades» que constituyen el contenido del tiempo eje han tenido lugar en los círculos culturales asentados en el «Viejo Mundo» (India, China, Oriente Medio) y contiguos relativamente entre sí, no es nada asombroso que el desarrollo haya sido paralelo. Ahora bien: el ciclo de la «metafísica presocrática» es la manifestación griega del

tipo de acontecimientos reunidos en el concepto de Tiempo eje. Anaximandro, Pitágoras, Parménides, corresponden a Lao-Tse, a Zoroastro, a Buda, a los Profetas. Los presocráticos son los «profetas» del círculo cultural helénico.

Pero la forma griega de esta gran crisis, cuyo centro se puede situar en el siglo VI, es enteramente peculiar. Porque esta crisis se ha desenvuelto en Grecia con la mediación de unos instrumentos racionales (la geometría, la «democracia», la física) que no fueron utilizados, o no lo fueron del mismo modo, en Israel, en la India, en China. Por eso también el «ciclo de la metafísica presocrática» es algo enteramente peculiar, y lo es precisamente en tanto pertenece a un proceso de desarrollo (que hay que considerar ahora diacrónicamente) característico de estos pueblos mediterráneos.

Hacia el siglo XII, las migraciones dorias han determinado profundas modificaciones en la organización de los pueblos que habitan el continente griego —eolios, aqueos, jonios. Asentados sobre la antigua civilización cretense, y organizados en reinos minúsculos son los que, confederados, acaban por destruir Troya (la Troya VII - a): los relatos de Homero —Aquiles, Ulises, Agamenón— pertenecen en parte a este mundo, el «paraíso perdido» de los nobles que escuchan a Homero. Los dorios se mezclan con la nobleza precedente (incluso quieren presentarse, a veces, como emparentados con ella: «la vuelta de los heraclídeas») en parte someten a la población aquea (por ejemplo los ilotas de Lacedemonia) y determinan, en todo caso, los desplazamientos de otros pueblos, incluso más allá de las costas (Neleo dirige a los jonios, que, en el siglo XI se establecen en el territorio de Mileto). El orden precedente se transforma. La cultura anterior decae: es lo que se llama la Edad Media Griega. La escritura alfabética (el «lineal B» micénico) se olvida. Pero en esta Edad oscura, al mismo tiempo, se van asentando los nuevos pueblos, va fermentando una nueva sociedad y una nueva cultura más o menos homogénea, y también más aislada. En esta época se constituirán las tradiciones y se decantarán los grandes mitos que han de presidir las ulteriores formas de conciencia. Asentamientos de población es tanto como decir crecimiento progresivo de la agricultura intensiva y, con ella, de las primeras formas de industria, de fabricación de mercancías y de organización de mercados que se resolverán en la creación de la polis, de la propiedad privada territorial, del Estado (Engels). La sociedad, en conjunto, al aumentar su riqueza, ha aumentado también demográficamente. Las tensiones sociales aumentan correlativamente. Una aristocracia enriquecida, frente a capas de población que van siendo desposeídas de sus propiedades, endeudadas por incipientes formas de préstamo usurario. Aquí están las causas de la «gran colonización» de los siglos IX, VIII y VII.

Del continente, o de ciudades ya en pleno desarrollo, como Mileto, los griegos van saltando a diversos puntos del Mediterráneo —«como las ranas en torno a la charca» dirá Platón. Se van fundando colonias por toda la costa de Asia Menor, del Sur de Italia y de otros puntos del Mediterráneo. Es muy importante para nosotros la consideración de las causas de esta colonización por cuanto uno de sus efectos es precisamente la aparición de la Filosofía (1). Evidentemente, la fundación de las colonias, no obedece (como podían pensar los historiadores nazis) a un «impulso aventurero» de unas razas indoeuropeas «agresivas y animosas». Pero tampoco pueden comprenderse las claves de la colonización por medio de categorías reductoras (que también son biológico-genéricas, en realidad) como las que utilizan muchos «marxistas» cuando dicen que fue la expoliación de los eupátridas o de los usureros (sobreentendidos como los malos, los injustos) la que lanzó a las masas de campesinos endeudados (los buenos, los justos —aunque todavía no había esa justicia que precisamente brotará históricamente a raíz de estos conflictos) a buscar en las colonias las posibilidades de su vida, en realidad a buscar protefnas. Porque no son las categorías biológico-genéricas (que se dan por supuestas) aquellas que pueden explicar el impulso a la fundación de las colonias y la forma como se llevó a cabo. La emigración fue «coercitiva» sin duda, pero solamente pudo serlo en un determinado medio cultural. El propio Marx no deja de reconocerlo indirectamente, desde el momento en que pone al incremento de población como principal causa de la emigración, pero de suerte que esa población aparece enmarcada en una civilización ya presupuesta. «Todo el sistema de esos Estados (se refiere a Grecia y a Roma, en los que se daba la emigración coercitiva) se hallaba edificado sobre la determinada limitación numérica de la población que no se podía superar sin someter a un peligro la existencia misma de la civilización antigua... Sólo manteniéndose en exigua cantidad podían conservar su civilización». Es preciso, por tanto, determinar las categorías biológico-genéricas por medio de las categorías histórico culturales, (incluyendo las geográficas, en nuestro caso, la gran abundancia de islas). La expoliación no lanza siempre a la masa empobrecida a la colonización. Puede lanzarla a la emigración desordenada, a los motines desesperados, a mantenerse esclavizada sobre el terreno, merced a la religión y a las armas, en la sumisión más vergonzosa, como ocurrió en la India. Si en Grecia muchos de los

(1) La perspectiva que aquí se mantiene se opone a las conocidas explicaciones que Vernant ha sugerido en torno a los condicionamientos políticos de la Filosofía griega. No parece fácil aceptar que el *cosmos* de Anaximandro sea una suerte de trasunto del *ágora*. El «racionalismo del *ágora*» tiene, sin duda, una significación central en la constitución de la Metafísica presocrática; pero el papel de las cosmologías cercanoorientales es tan decisivo, que todas las ingeniosas estructuraciones de Vernant piden una remodelación.

que estaban siendo cruelmente expoliados no podían resistir la esclavización, la muerte o la fuga, era debido principalmente a que estaban impregnados por las formas sociales y culturales peculiares y afines a las de los expoliadores (como había de ocurrir siglos más tarde con los «caballeros villanos» castellanos, y, después, con los «hidalgos pobres» extremeños que llevaron adelante la conquista americana). Con frecuencia no eran los más empobrecidos absolutamente, sino relativamente —precisamente porque seguían compartiendo la cultura y los ideales de los propietarios expoliadores— aquellos que organizaban la fundación de una nueva colonia, porque en ella veían la forma de conseguir las tierras, incluso los esclavos, que no podían alcanzar en la metrópoli; de algún modo era el mismo Estado el que organizaba la colonización. Lo esencial es tener en cuenta que la colonia mantenía relaciones con la metrópoli y era condición de su propio desarrollo mercantil. En muchos casos, las colonias venían a ser agencias a través de las cuales las corrientes de esclavos bárbaros circulaban hacia el interior. El incremento del comercio, la navegación, la fabricación cada vez mayor de mercancías con vistas a la exportación, y la importación de las mismas, conducían directamente al desarrollo de ciudades de mercaderes y artesanos, en las que podía abrirse camino un racionalismo peculiar, el cálculo tecnológico, comercial, político, un individualismo característico de las democracias incluso de las oligarquías de las nuevas ciudades griegas (1). La gran fermentación política que hubo de resultar de estos procesos, condujo en efecto a la maduración de la ciudad griega, a la democracia del *ágora*, a la *isonomía* y a la *isegoría*. Una democracia, por supuesto, que se mantendrá siempre en el círculo de los favorecidos, pero que logra cesiones progresivas de privilegios aristocráticos: la reforma de Solón, por ejemplo, es interpretada muchas veces, como una «concesión» de los eupátridas que, ante la presión de las masas campesinas, pactan con los mercaderes y los pequeños industriales. Más tarde, Pisítrato (un noble propietario de minas de plata) encabeza la revuelta de mercaderes y artesanos contra la vieja aristocracia.

La fundación de las colonias es el acontecimiento más significativo para nosotros. Los colonizadores por un lado, aunque vayan lejos (*ἀποικία*, es el nombre griego de colonia, y lleva la significación

(1) «Democracia» se toma aquí en un sentido muy genérico, que cubre, por de pronto, las diversas especies que Aristóteles distingue (desde la democracia de Atenas hasta la de Mantinea: *Política*, VI, ii).

Si incluimos también a muchas oligarquías es en tanto que en ellas, el principio de la riqueza (que puede ser adquirida teóricamente por un solo individuo) prevalece sobre el principio de la sangre o de cualquier otro principio teológico o mítico. El principio de la riqueza es ya una forma de racionalización política, que no excluye el incremento de la rapacidad.

Es la riqueza en cuanto se opone al poder o saber heredado por la sangre o por la gracia divina de que habla Píndaro en *Pit.*, 8, 44.

de vivir lejos) conservan los patrones culturales de la metrópoli. Pero estos patrones se irán modificando en el sentido de que tenderán a aflojarse, a disolverse ciertas tradiciones, o a crearse otras nuevas. Los que organizan la colonización desde la metrópoli tienen la ocasión de asistir a la formación de nuevos estados, de ejercitar un nuevo racionalismo político peculiar. Pero principalmente las colonias son el lugar en donde el helenismo en formación se enfrenta con las culturas del cercano Oriente, que, a su vez, transmiten la influencia de las culturas más lejanas.

Podría afirmarse, desde este punto de vista, que la metafísica presocrática es el resultado de la reacción de este racionalismo que va creándose en la nueva sociedad (en las metrópolis de Asia Menor y en sus colonias principalmente) ante los grandes temas que estaban planteados y resueltos a su modo por los grandes mitos etiológicos cerca-noorientales. (Citemos la famosa cosmogonía de Sanchunjaton, enteramente mitológica por su forma de ideación, a pesar de su ateísmo, y en donde se prefiguran, tanto ulteriores formas de la ciencia como de la metafísica griega, según las sugerencias de Eissfeldt). Mientras que en el continente (en Atenas, y sobre todo en Esparta) subsisten las tradiciones más arcaicas que se expresan en la poesía y más tarde en la tragedia, en las colonias coexistiendo con aquellas formas podrá dar comienzo una nueva forma de conciencia, a saber, la filosofía, en el sentido estricto.

Por ello, el ciclo de la Metafísica presocrática se desarrolla en las colonias, en las dos franjas que sucesivamente flanquearán a la Grecia continental: Asia Menor (Mileto, Samos, Efeso, Clazomene...) y la Magna Grecia (Crotona, Elea, Siracusa, Agrigento...), rodeadas de bárbaros —persas y cartagineses, aliados con frecuencia entre sí— que golpean, en Mileto y en Himera, a las colonias griegas. Estas serán el lugar en donde se desarrollará la ciencia y la metafísica, los lugares en donde se cerrará el ciclo de la metafísica presocrática.

Tras la victoria de Salamina (480), los atenienses comienzan a convertirse en el centro del helenismo. Aristides organiza la confederación de Delos, a la que pertenecen Mileto, Samos, Eubea, Quíos, Lesbos..., Atenas se enriquece. Años más tarde Pericles simboliza esta nueva situación de Atenas en el conjunto del helenismo. Los sabios que viven en las colonias acuden a Atenas y este es el origen principal de la sofística. Es cierto que las capas más conservadoras de la ciudad nunca asimilarán estas nuevas formas. Recelarán de los filósofos, los expulsarán e incluso los matarán: Anaxágoras, Protágoras, Diágoras, Sócrates, Aristóteles... Pero a pesar de todo, y a partir de los mismos materiales de la metafísica presocrática, triturados hasta sus últimos fundamentos, en Atenas germinará la filosofía en sentido estricto: en Atenas vivirán Sócrates, Platón, Aristóteles, Epicuro, Zenón el Estóico.

El ciclo de la Metafísica presocrática adquiere así las funciones de una placenta que, rodeando al embrión, lo hace posible.

§ 5

Observaciones

1.—Este libro no es autónomo. Necesita, ante todo, del complemento del *material* mismo sobre el que trata. Está recogido en la obra fundamental de H. Diels y W. Krantz, *Fragmente der Vorsokratiker* (varias ediciones, Berlín, Weichmannsche Verlagbuchhandlung). Ahora bien: la obra de G. S. Kirk y J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, (Cambridge University Press, 1966) es de gran importancia. Traducida admirablemente al castellano y publicada, junto con los textos griegos, por Jesús García Fernández (Editorial Gredos, Madrid 1969), es la mejor obra que al respecto puede recomendarse hoy a los universitarios españoles.

2.—También es necesario el contacto con exposiciones de la filosofía griega desde diversos puntos de vista. Son clásicas las exposiciones de Eduard Zeller (*Die Philosophie der Griechen in Ihrer Geschichtlichen Entwicklung*. Reimpresión en seis volúmenes por Georg Olms, Hildesheim, 1963), Theodor Gomperz (*Griechische Denker*. Hay traducción castellana en tres volúmenes, *Pensadores Griegos*, Editorial Guaranía, 1951), John Burnet (*Early Greek Philosophy*, 4.^a edición, Londres, 1930). Son fundamentales los tratados de Werner Jaeger (*Paideia* —hay traducción castellana en F. C. E., 1957— y *La Teología de los primeros Filósofos griegos* —también en F. C. E., México, 1952), George Thomson (*Studies in Ancient Greek Society*, Londres, 1961), W. K. C. Guthrie (*A History of Greek Philosophy*, Cambridge, 2 vols., 1962), Wilhelm Nestle (*Von Mythos zum Logos*, reimpresión Scientia Verlag Aalem, 1966), Paul-Henri Michel (*De Pythagore a Euclide*, Les Belles Lettres, 1950), T. G. Sinnige (*Matter and Infinity in the Presocratic Schools*, Van Gorgium, Assen, 1971). La tesis doctoral de Karl Marx (*Sobre las diferencias entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*), muy accesible al público español, es también de lectura obligada. Y, por supuesto, las obras de Conford, Benjamín Farrington, Jean-Pierre Vernant, etc.

3.—Por último es indispensable tener presentes obras sobre la Historia política, científica y social de los griegos. Pueden leerse con provecho V. V. Struve (*Historia de la Antigua Grecia*, Buenos Aires, Edi-

torial Futuro, 1964), G. Schiaparelli (*Scritti sulla storia della astronomia antica*, 3 volúmenes. Bologna, 1925-7), M. Nilsson (*Geschichte der griechischen Religion*, vol. I, Munich, 1955).

La lectura de Heródoto y de Diógenes Laercio es también indispensable.

