

EGGERS LAN

EL SOL, LA LINEA Y LA CAVERNA

[irracionales] gobernantes de la Polis y jueces [irraciona-
les] de las [decisiones] supremas.

—Ciertamente que no.

—¿Y les prescribirás por ley que tomen parte al
máximo de la educación que los haga capaces de pre-
guntar y responder del modo más versado?

—Lo legislaré según lo que dices.

—¿Y no te parece que la dialéctica es el corona-
miento supremo de los estudios, por sobre el cual no
cabe ya colocar correctamente ningún otro, sino dar por

535 terminado lo que conviene a los estudios?

a —De acuerdo.

4102-

cap 7 y 8

10 copias

11 (F)

CAPÍTULO VII

PLATÓN, METAFISICO

1.—EL PROBLEMA DEL DUALISMO DE MUNDOS

Lo primero que debemos advertir al lector al iniciar este examen de los tres temas —prometido en la advertencia preliminar— que dijimos discriminaríamos en el contenido de las alegorías, es que no hay una correspondencia estricta ni mucho menos entre un tema y una alegoría. Con ello queda dicho que al hablar del “tema metafísico” no nos limitaremos a la alegoría del sol, ya que en los tres relatos hay elementos que enriquecen el examen, y que cuando hablemos del “tema epistemológico” no nos referiremos exclusivamente a la alegoría de la Línea, ya que hay pasajes de ella estrechamente conectados con la de la Caverna. Algo similar sucede, aunque en menor grado, con el “tema ético-político” o “pedagógico-político” y la alegoría de la Caverna.

Hecha esta aclaración, digamos que pocos trozos de la obra de Platón dan tanto pie como el de estas tres alegorías para hablar de un tajante dualismo de mundos en Platón. Ya en la advertencia preliminar hemos visto cómo todo un tipo de interpretaciones encuentra en las tres alegorías tres formas, didácticamente ordenadas en cuanto a complejidad, de enseñarnos la dualidad de mundos que se ofrece al hombre; uno sensible y otro inteligible, o, como hemos preferido traducir, pensable.

EL "FEDÓN" DE PLATÓN

al cuerpo disolverse rápidamente, mientras lo que conviene al alma es ser absolutamente indisoluble, o aproximadamente así? ¹¹⁵"

"No puede ser de otro modo."

"Entonces te das cuenta de que, cuando el hombre muere, lo que de visible hay en él, y que está situado en un [lugar] visible, el cuerpo, al que también llamamos «cadáver» ¹¹⁶ —a lo cual corresponde disolverse, desintegrarse y evaporarse—, no experimenta nada de esto de modo inmediato, sino que subsiste bastante tiempo. Incluso si se muere con el cuerpo en buenas condiciones y en una época propicia del año, subsistirá mucho tiempo; en efecto, si el cuerpo se halla consumido y es embalsamado —tal como los que han sido embalsamados en Egipto— permanece casi íntegro por un tiempo asombroso; y algunas partes del cuerpo, como huesos, nervios, etcétera, aun tras la descomposición son, por así decirlo, prácticamente inmortales; ¿no te parece?"

"Sí."

"En lo que respecta al alma, que es lo invisible, lo que marcha hacia aquel lugar distinto, noble, puro e invisible (verdaderamente puede decirse que hacia lo Invisible ¹¹⁷), junto al dios bueno y sabio ¹¹⁸, adonde, si el dios quiere, debe ir mi alma inmediatamente: semejante alma, con tal naturaleza, ¿será dispersada y aniquilada inmediatamente de separarse del cuerpo, como dice la mayoría de los hombres?"

e) *Corolario: Influencia del modo de vida en el ulterior destino del alma*

Fedón: —Sócrates prosiguió:

"Lejos de eso, mis queridos Cebes y Simmias; más bien lo que pasa es esto: supongamos que se separara pura, sin arrastrar consigo nada del cuerpo, por no haberse asociado voluntariamente con él durante la vida, y en cambio haberlo rehuido, y habiéndose recogido en sí misma, en la medida en que se ha ejercitado continua-

¹¹⁵ Según Burnet, las palabras "o aproximadamente así" indican que el argumento no es del todo conclusivo, ya que se ha demostrado tan sólo que el alma se asemeja a lo indisoluble.

¹¹⁶ Téngase en cuenta que la palabra *sóma*, antes de ser empleada con el sentido de "cuerpo", tenía el significado de "cadáver" (así en Homero, según lo observó ya en el siglo III o II a. C. Aristarco; más modernamente ha sido recordado por B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, 3ª ed., Claassen, Hamburgo, 1955, p. 1).

¹¹⁷ O "hacia el Hades". Aquí Platón alude a una etimología que saca a relucir en el *Cratilo*, 404b, y que Burnet juzga que debe ser común, ya que aquí hace uso de ella sin mayores explicaciones. Claro está que, podríamos decir nosotros, podría tratarse de un juego de palabras que aprovecha la homofonía.

¹¹⁸ Burnet sugiere que aquí Platón alude a Zeus Ctonio o Euboleo. En términos mitológicos, podríamos convenir; pero la frase puede ser "desmitologizada" sin problemas, a la luz del pasaje 79d, donde se hablaba de permanecer en el más allá al lado de lo puro y "siempre existente", refiriéndose obviamente a las Ideas. Por consiguiente, la personificación aquí no altera el sentido. Obsérvese, por lo demás, que en 81a se repite, en una frase similar, la personificación, pero en plural,

mente en ello. Ahora bien, esto no es otra cosa que filosofar de verdad, y ejercitarse realmente para morir con buena disposición.

"¿No es esto un ejercicio de la muerte?"

"Completamente de acuerdo."

"Bien, si el alma se encuentra en tal situación, parte hacia lo que le es semejante, lo invisible, divino, inmortal y sabio ¹¹⁹; y al llegar allí le es permitido alcanzar la felicidad, cesando de vagar sin sentido, liberándose de temores, amores salvajes y demás males humanos y —como se dice respecto de los iniciados en los misterios— pasando verdaderamente el resto del tiempo ¹²⁰ en compañía de dioses. ¿Hablares así, Cebes, o de otro modo?"

"Así, por Zeus", convino Cebes.

"Supongamos, por el contrario, que se separa del cuerpo mancillada y sin purificar, en cuanto se ha asociado con el cuerpo, lo ha cuidado y anado y ha sido hechizada por él, por los deseos y placeres. De este modo llega a creer que no hay otra cosa verdadera que lo corpóreo, y aquello que se puede tocar, ver, beber, comer o usar para los placeres sexuales; y en cambio, se ha acostumbrado a odiar, temer y huir de lo que está oculto para los ojos y es invisible, aunque inteligible y captable para la filosofía. ¿Crees que el alma que así se comporte partirá pura, sola y en sí misma?"

"De ningún modo."

"Más bien pienso que su trato y asociación con el cuerpo, a través de la continua convivencia y del abundante ejercicio ¹²¹, han hecho que lo corpóreo que la ha interpenetrado se le torne conatural."

"De acuerdo."

"Pero esto [corpóreo que se le ha tornado connatural] hay que tener en cuenta que es embarazoso, pesado, terrestre y visible. Un alma con tal bagaje pesa demasiado, y es arrastrada nuevamente hacia el lugar visible, por temor del [lugar] invisible que es llamado Hades ¹²², donde se queda rondando en torno a monumentos y tumbas, alrededor de los cuales se han visto sombríos fantasmas de almas, que son espectros ¹²³ producidos por almas que no se han liberado con

¹¹⁹ Otro calificativo más para el mundo de las Ideas: sabio; se trata, pues, de otro calificativo más de los otorgados a Dios en las concepciones religiosas personalistas. Notemos, con Verdenius, que aquí —como generalmente en la mitología griega— no se distingue entre el dios y el lugar de su residencia. Dice Verdenius: "este dios no era un ser personal, sino, más bien, una esfera de ser".

¹²⁰ Se entiende que será un tiempo sin fin. En el *Timeo*, 37d-38b, Platón hará una distinción básica entre "tiempo" y "eternidad", aquí ausente.

¹²¹ Ejercicio éste que, como bien señala Hackforth, es contrapuesto al de la filosofía, mencionado más arriba ("ejercicio de la muerte").

¹²² Nótese cómo la visión plástica de Platón ha ido llevándolo a ubicar el mundo superior en las alturas (cosa, por lo demás, acorde con la representación de los dioses homéricos en la cumbre del Olimpo, aunque *no en el cielo*), en flagrante contradicción con el concepto corriente del Hades como la región inferior o subterránea; a la que, por otra parte, dará cabida como tal en el mito final.

¹²³ "Espectro" = *eidolon*. Esta palabra proviene de *eidōs* (figura corporal), y designaba, desde Homero, a la imagen del muerto, cuya residencia normal era el Hades. A condición, eso sí, de que el cadáver fuera incinerado: así la *psyché* del

81a

b

c

d

Ahora que hemos presentado los textos, el lector habrá podido observar por sí mismo que en ningún momento Platón usa la palabra "mundo" para designar una u otra esfera, si bien podría alegarse que cada "ámbito" —o, como hemos traducido la palabra griega *tópos* con el propósito de no apartarnos excesivamente de la terminología habitual, "lugar"— constituye un mundo en sí mismo. Pero eso ya corre por cuenta del intérprete, que echa a menudo mano para eso a mitos de otros diálogos en los cuales el contexto es diferente. Si hablamos de "este mundo", como se lo hace en la terminología moderna, mitológicamente o no, estamos pensando en que si se habla de "otro" mundo, ese "otro mundo" está más allá, en un ámbito al cual se puede llegar sólo tras la muerte. Respecto de la interpretación de este modo de hablar en el *Fedón*, y la posible desmitologización de la manera mítica correspondiente, ya nos hemos detenido en otra ocasión,¹ y acaso alguna vez lo hagamos con el *Fedro* o algún otro diálogo. Mas si hablamos de estas tres alegorías de la *República* y pretendemos encontrar en ellas el mencionado dualismo, no podremos hablar de "mundos" sino de "lugares", y esto en un sentido que no permite suponer que uno de los "lugares" esté en otro mundo que el que vivimos.

Dejo la cuestión de que la palabra "lugar" o "ámbito" tiene que usarse metafóricamente si uno se refiere a algo de lo que se dice que *no es sensible y por tanto no ocupa lugar*. Eso es secundario. El hecho de que, en la alegoría de la Caverna, la interpretación del propio Platón nos habla de un tránsito de un ámbito (la caverna) al otro (el mundo exterior) y el regreso de este segundo ámbito al primero, para tomar parte en

¹ Apartados "La inmortalidad del alma: mito y logos" (pp. 56-61), "Palingenesia y reminiscencia: el más allá" (pp. 61-62) y "Desmitologización de la palingenesia" (pp. 63-65), etc. en *El Fedón de Platón* (Eudeba 1971).

las penas, trabajos y alegrías de los hombres comunes, y sobre todo para aprovechar lo visto y poder gobernar la Polis, es muestra clara de que no se trata de un viaje al más allá con regreso forzoso. Es un peligro usar como argumento el *Fedón*, donde el filósofo —mitológicamente hablando, a nuestro entender, y en flagrante contradicción con el diálogo contemporáneo *Banquete*— contempla las Ideas deslizado del cuerpo, tras la muerte, en el Hades, y aquí sólo puede recordarlas al ver cosas parecidas a ellas. En la *República* no hay "reminiscencia", y en el *Fedón* no se habla de gobernar la Polis. En el pasaje del libro VII 519c, el lector habrá podido leer la ironía de los que llegan al estado de contemplación y no quieren salir de allí y mezclarse en la política, "considerándose como si ya en vida estuvieran residiendo en las Islas de los Bienaventurados", tras lo cual insiste en que no se les permitirá a los filósofos quedarse contemplando el Bien, sino que se los forzarán a volver a la caverna, para gobernar (519d y ss.).

No es ciertamente el único lugar de la *República* en que aparece esta mítica Isla de los Bienaventurados (aquí no tomamos en cuenta su figuración en el mito escatológico del final del *Gorgias*, donde el contexto es distinto, y que en todo caso contrasta con el mito escatológico del final de la *República*, donde el alma, tras la muerte, va al Hades un rato, pero no a ver Ideas como en el *Fedón*, sino a sufrir transitorios castigos o recompensas y a elegir luego el modo de vida que adoptará en su futura reencarnación): en el mismo libro VII, en un pasaje que no hemos traducido porque está más alejado de la alegoría, aunque sigue aludiendo a la caverna (y que es paralelo del 520b), vuelve a mencionarla. Es el pasaje 540b, donde se habla de que los filósofos, ya formados, deben descender nuevamente a la caverna, donde, "por turno, se harán cargo de las tareas políticas gobernando cada uno [a su turno] la Polis", y "tras haber educado a otros que ocupen su

lugar como guardianes de la Polis, se marcharán a residir en la Isla de los Bienaventurados; la Polis les hará monumentos y sacrificios, etc.". Esta manera de referirse a la marcha de la mítica Isla de los Bienaventurados —lugar tradicional, desde Hesíodo, para la residencia de los héroes, suerte de semidioses— suena un poco a jubilación, y en todo caso, no puedo dejar de percibir la ironía platónica en el tratamiento de la cuestión. Pero haya ironía o no, se habla de la Isla de los Bienaventurados como un lugar de descanso final glorioso, dichoso, pero no del más allá en que están las Ideas. Y queda bien claro que si el filósofo sólo al morir tiene derecho a la ansiada Isla, en vida debe alternarse con los otros filósofos, "por turno", en el gobierno de la Polis, aclarándose que, mientras no gobierna, contempla el Bien y las demás Ideas (cosa que Platón calcula que —dado el número de filósofos, sin duda, por escaso que sea— le tomará "la mayor parte de la vida"), o sea, alterna su vida actual, sin moverse de este mundo, entre el lugar sensible y el lugar pensable.

* Tampoco en la alegoría de la Línea el tránsito del alma de un ámbito al otro se opera por medio de la muerte: si en el *Fedón* 64b y ss. los sentidos son un peso para la contemplación de las Ideas hasta el punto de que a ella sólo se llega merced a la separación del cuerpo y del alma por medio de la muerte (64c y 65c), en las alegorías del libro IV y del VII de la *República* Platón hace hincapié en la necesidad de prescindir de las imágenes sensibles, pero nunca por el drástico medio de morir, sino por una vía epistemológica que debe formalizar las ciencias (las matemáticas, es el caso) hasta llegar a ser "puras".

* Está claro, pues, que en la *República* no hay un mundo inteligible, lugar de residencia de las Ideas y situado en el más allá, al que se llega tras la muerte. Los dos "lugares" están en este mundo. Por lo demás, cuando en la alegoría del Sol se dice que el sol es, en el lugar

visible respecto de la vista y de las cosas visibles, lo que el Bien es, en el lugar pensable respecto del pensamiento y de las cosas pensables, está claro que se trata de una comparación, y en ningún momento puede pensarse que el sol es la imitación de la Idea del Bien, como cabe en cambio pensar, a la luz de las alegorías de la Línea y sobre todo de la Caverna, que las cosas justas que hallamos en la praxis y las cosas bellas que vemos son pobres imitaciones de las Ideas de lo Justo y de lo Bello, respectivamente.

De todas maneras, es patente ya desde la alegoría del Sol que hay un dualismo, pero no es de mundos situados en espacios y/o tiempos diferentes. Tampoco se trata de una mera distinción epistemológica, porque lo epistemológico está muy poco en juego en la alegoría del Sol.

Tal como se presentan literalmente las cosas en la alegoría del Sol, de la comparación resulta simplemente que la Idea del Bien ejerce un predominio sobre las demás Ideas que es equivalente al predominio que ejerce el sol sobre las cosas que ilumina, aunque para nosotros, científicamente hablando, la comparación no pueda ser estrictamente válida en todos sus puntos. Y el Bien guarda una relación, respecto del *noús* o "pensamiento", similar a la que el sol, en el ámbito visible, tiene respecto de la vista. Esta comparación tiende, a mi juicio, a usar la figura del astro-rey (a veces, en tradiciones míticas propias del culto apolíneo, una encarnación del mismísimo dios Apolo) para significar el puesto supremo que ocupa el Bien entre las Ideas. Como cada Idea es la perfección con que podemos concebir algo —un objeto, una cualidad, una relación—, cada Idea, para ser tal, debe ser buena, más que buena, lo mejor (terminología usada en el *Fedón* 97c). Ciertamente que aquí no se presenta a cada Idea diciendo que es buena, sino contraponiendo su carácter unitario a las cosas múltiples (507b), pero dicho pasaje, en el cual se reprocha al in-

terlocutor de no recordar lo dicho al respecto en otras oportunidades, es en cierto modo paralelo al del libro V, 476a, donde, tras hacer referencia a la contraposición unidad-multiplicidad (y a una cierta *koinonía* o "comunicación" de un tipo de cosas con el otro), se establece una clara superioridad de las cosas-en-sí respecto de las multiplicidades respectivas, de modo tal que denomina "filódoxo" (amante de la opinión o conjetura) al que enfrenta la multiplicidad, en tanto que filósofo (480a) al que se dirige "al ser puro, incontaminado".

De este modo, nos encontramos con una *estratificación ontológica*: el sol y los astros del cielo (que en las *Leyes* son considerados "divinos", pensamiento del que participa Aristóteles) es superior a las cosas terrestres, pero el Bien es objeto del estudio supremo (VI, 505a), Idea "a partir de la cual las cosas justas y todas las demás que prestan utilidad se vuelven útiles y valiosas", con lo cual se establece una superioridad del "género pensable" sobre el "género visible". Pero dentro de ese género pensable, ya hemos visto, la superioridad de la Idea del Bien sobre las demás es incuestionable. De modo que, dentro de esa gradación, tenemos dos estrados fundamentales: el pensable, superior al visible. Por consiguiente, *tópos* no puede ser nunca "mundo", sino "lugar" o "ámbito".

Claro está que puede plantearse si estos dos estrados no están en "lugares" distintos. Por eso, si por "ontológico" se corre el riesgo de entender referencias a objetos, preferiríamos hablar de una *estratificación metafísica*, porque si bien en el género visible el sol es un objeto distinto de las plantas y demás seres vivos que le deben su subsistencia, no es tan claro que la Idea del Bien sea un "objeto" distinto de las Ideas, ni que éstas sean "objetos" distintos de las cosas que vemos.

En lo que toca a la relación del bien con las demás Ideas, en el pasaje VI, 509b, se nos llega a decir que la Idea del Bien "se eleva más allá de la esencia (*ousía*)

en cuanto a dignidad y potencia". En otros pasajes del libro VII, como el 526e, se nos dice simplemente que el Bien es "el más feliz de los seres", y análogamente podríamos decir que en 509b es "la más digna y potente de las esencias", de modo que lo que queda establecido es su superioridad pero no su trascendencia insular. Como decimos, las Ideas son tales por estar en ellas la Idea del Bien, que las hace ser lo mejor en su género; del mismo modo las Ideas están presentes en las cosas que vemos. Ciertamente que la palabra "presencia" no la encontramos aquí sino en el *Fedón*, pero encontramos en cambio *koinonía*, "comunidad" o "comunicación" entre las Ideas entre sí y entre las Ideas y las cosas sensibles, según el citado pasaje 476a, hasta el punto, se nos dice, que nos confunden y "aparecen cada una como múltiple". (Mezcladas incluso "con las acciones y los cuerpos", nos dice Platón). Hay sin duda una trascendencia, pero que no puede concebirse espacialmente, ni en términos de un más allá: en el caso de las Ideas el Bien se nos aparece simplemente como la trascendencia que tiene el todo respecto de las partes.

Por eso decimos que hay una *estratificación* o una *jerarquización metafísica*, que no supone lugares espacialmente distintos. "La armonía invisible vale más que la visible" decía Heráclito, y también "a la naturaleza le place ocultarse". Con ello Heráclito no nos hablaba de dos mundos, sino de que lo que metafísicamente *es más*, es invisible: es pensable, dice Platón.

2. — IDEA Y COSA

¿Qué es una "Idea" para Platón? Porque en lo anterior hemos hablado bastante de las Ideas pero poco sobre ellas, y lo cierto es que Platón hace lo mismo. Siempre da por supuesta la Idea, como Cosa-en-sí en

CAPÍTULO VIII

LA NUEVA IMAGEN DEL MUNDO

Si se quiere medir la amplitud de la revolución intelectual realizada por los milesios, el análisis debe fundarse, esencialmente, en la obra de Anaximandro. La doxografía nos da de ella una visión más completa, o menos sumaria, que de las teorías de Tales y de Anaximenes. Además, y sobre todo, Anaximandro no introduce en su vocabulario un término de la importancia de *arkhé*; al preferir la redacción en prosa, consuma la ruptura con el estilo poético de las teogonías e inaugura el nuevo género literario propio de la historia *peri physeōs*. Es en él, finalmente, donde se encuentra expresado con mayor rigor el nuevo esquema cosmológico que caracteriza profunda y duraderamente la concepción griega del universo.

Ese esquema continúa siendo genético. Como la *physis*, como la *genesis*, la *arkhé* conserva su valor temporal: el origen, el comienzo. Los físicos investigan de dónde y por qué camino ha llegado a ser el mundo. Pero esta reconstrucción genética explica la formación de un orden que se encuentra ya proyectado en un cuadro espacial. En esto es preciso poner de relieve una cuestión importante. La deuda de los milesios para con la astronomía babilónica es indiscutible: han tomado de ella las observaciones y los métodos que, según la leyenda, habrían permitido a Tales predecir un eclipse; le deben también instrumentos como el *gnomón*, que Anaximandro habría llevado a Esparta. La reanudación de los contactos con Oriente resulta también esta vez de una importancia decisiva para el

nacimiento de una ciencia griega en la que las preocupaciones de orden astronómico han desempeñado al principio un papel muy importante. Y sin embargo, por su aspecto geométrico, no ya aritmético, por su carácter profano, libre de toda religión astral, la astronomía griega se sitúa desde el primer momento en otro plano que la ciencia babilónica en la cual se inspira. Los jónicos ubican en el espacio el orden del cosmos; representan la organización del universo, las posiciones, las distancias, las dimensiones y los movimientos de los astros, según esquemas geométricos. Al igual que dibujan sobre una carta, sobre un planis, el plano de la tierra entera, colocando ante los ojos de todos la figura del mundo habitado, con sus países, sus mares y sus ríos, así también construyen modelos mecánicos del universo, como aquella esfera que Anaximandro, según algunos, habría fabricado. Haciendo "ver" el cosmos de este modo, hacen de él, en el pleno sentido de la palabra, una *theoria*, un espectáculo.

Esta geometrización del universo físico implica un cambio total de las perspectivas cosmológicas; consagra el advenimiento de una forma de pensamiento y de un sistema de explicación que no tienen análogos en el mito. Para poner un ejemplo, Anaximandro localiza la tierra, inmóvil, en el centro del universo. Agrega que si ella está en reposo en ese lugar, sin necesidad de soporte alguno, es porque está a igual distancia de todos los puntos de la circunferencia celeste y no tiene razón para ir hacia arriba más bien que hacia abajo, ni a un lado más que al otro. Anaximandro sitúa, pues, el cosmos en un espacio matematizado constituido por relaciones puramente geométricas. Así queda obliterada la imagen mítica de un mundo en planos, en que lo alto y lo bajo, en su oposición absoluta, marcan niveles cósmicos que diferencian las potencias divinas y en que las direcciones del espacio tienen significaciones religiosas opuestas. Además, todas las explicaciones por las cuales el mito pretendía justificar la estabilidad de la tierra, "asiento seguro para todos los vivientes" (Hesíodo), se revelan inútiles e irrisorias: la tierra no tiene ya necesidad de "soporte", de "raíces"; no tiene tampoco por qué flotar, como en Tales, sobre un elemento líquido del que ha-

bria surgido, ni por qué reposar sobre un torbellino o, como en Anaximenes, sobre un almohadón aéreo. Todo está dicho, todo está claro, tan pronto se expone el esquema espacial. Para comprender por qué los hombres pueden andar con toda seguridad sobre el suelo, por qué no cae la tierra como lo hacen los objetos en la superficie, basta saber que todos los radios de un círculo son iguales.

Su estructura geométrica confiere al cosmos una organización de tipo contrario a aquel que el mito le atribuía. Ningún elemento o porción del mundo es ya privilegiado a expensas de los demás, ningún poder físico está situado en la posición predominante de un basileus que ejerza su *dynasteia* sobre todas las cosas. Si la tierra está situada en el centro de un universo, perfectamente circular, puede permanecer inmóvil en razón de su igualdad de distancia sin estar sometida a ninguna dominación: *isò pñdevós xpatoúmñn*. Esta fórmula de Anaximandro, que hace intervenir la noción del *Kratos*, del poder de dominación sobre otros, muestra la persistencia de un vocabulario y de conceptos políticos en el pensamiento cosmológico de los jonios. Pero como lo destaca muy justamente Charles H. Kahn en un estudio reciente, Anaximandro sostiene en este terreno una tesis que va mucho más lejos de la que expone después de él su discípulo Anaximenes.¹ Para este último, la tierra necesita descansar en el aire que la domina (*synkratèi*) como el alma domina al cuerpo. Para Anaximandro, por el contrario, ningún elemento singular, ninguna porción del mundo, podría dominar a las demás. Es la igualdad y la simetría de los distintos poderes que constituyen el *kosmos* lo que caracteriza el nuevo orden de la naturaleza. La supremacía pertenece exclusivamente a una ley de equilibrio y de reciprocidad constante. A la *monarkhía* la ha sustituido, en la naturaleza lo mismo que en la ciudad, un régimen de *isonomía*.

De ahí la negativa a atribuir al agua, como Tales, al aire, como Anaximenes, o a cualquier otro elemento particular, la dignidad de *arkhé*. La sustancia primera, "infinita, inmortal y divina, que envuelve y gobierna"

¹ CHARLES H. KAHN, *Anaximander and the origins of urek cosmology*, Nueva York, 1960.

todas las cosas, la concibe Anaximandro como una realidad aparte, distinta de todos los elementos, que forma el origen común de todos ellos, la fuente inagotable en que todos se alimentan por igual. Aristóteles nos da la razón de esto: si uno de los elementos poseyese la infinitud que pertenece al *épeiron*, los demás serían destruidos por él; en efecto, los elementos se definen por su oposición recíproca; es necesario que se encuentren siempre los unos con los otros en una relación de igualdad (*isázei aei taxantía*) o, como lo dirá Aristóteles en otra parte, en igualdad de poder (*isotés tes dynámeós*).² No hay razón para poner en duda la pertinencia del razonamiento de Aristóteles y rechazar la interpretación que propone del pensamiento de Anaximandro. Nótese que la argumentación aristotélica implica un cambio radical en las relaciones del poder y del orden. La *basileia*, la *monarkhía*, que en el mito fundaban el orden y lo sostenían, aparecen en la perspectiva nueva de Anaximandro como destructoras del orden. El orden no es ya jerárquico; consiste en la conservación de un equilibrio entre potencias iguales, sin que ninguna de ellas deba obtener sobre las demás una dominación definitiva que acarrearía la ruina del cosmos. Si el *épeiron* posee la *arkhé* y gobierna todo lo demás, es precisamente porque su reinado excluye la posibilidad, para un elemento cualquiera, de apoderarse de la *dynasteia*. El primado del *épeiron* garantiza la persistencia de un orden igualitario fundado en la reciprocidad de las relaciones y que, superior a todos los elementos, les impone una ley común.

Por lo demás, este equilibrio de poderes dista mucho de ser estático; oculta oposiciones, es el resultado de conflictos. Por riguroso turno, cada potencia, sucesivamente, domina, adueñándose del poder y luego retrocede, para cederlo en la proporción en que antes había avanzado. En el universo, en la sucesión de las estaciones, en el cuerpo del hombre, un ciclo regular hace pasar así la supremacía de uno en otro, ligando, como dos términos simétricos y reversibles, la dominación y la sumisión, la extensión y la retracción, la fuerza y la debilidad, el nacimiento y la muerte de todos los

² ARISTÓTELES, *Física*, 204 b 22 y 12-13; *Meteorología*, 140 a 14.

elementos: esos elementos que, para Anaximandro "según el orden del tiempo, se dan mutuamente reparación (tisis) y justicia (dike) por la adikía que han cometido".

Constituido por *dynameis* opuestas e incesantemente en conflicto, el mundo las somete a una regla de justicia compensatoria, a un orden que mantiene en ellas una exacta isotés. Bajo el yugo de esta *diké* igual para todos, las potencias elementales se asocian, se coordinan, en una fluctuación regular, a fin de componer, a pesar de su multiplicidad y su diversidad, un cosmos único.

Esta nueva imagen del mundo la ha expuesto Anaximandro con suficiente rigor para que se imponga como una especie de lugar común al conjunto de los filósofos presocráticos así como al pensamiento médico. A comienzos del siglo V, Alcmeón la formulará en términos que acusan tan claramente su origen político, que no parece necesario insistir más en ello, sobre todo después de los artículos que ha consagrado A. G. Vlastos³ a este problema. En efecto, Alcmeón define la salud como la *isonomía tōn dynámeōn*, como el equilibrio de los poderes, lo húmedo y lo seco, lo frío y lo caliente, lo amargo y lo dulce, etc.; la enfermedad resulta, por el contrario, de la *monarkhía* de un elemento sobre los otros, pues la dominación exclusiva de un elemento particular es destructiva.

abundante
la
sue
a a
a a
Pero la experiencia social no ha suministrado solamente al pensamiento cosmológico el modelo de una ley y de un orden igualitarios en lugar de la dominación omnipotente del monarca. El régimen de la ciudad nos ha parecido solidario de una concepción nueva del espacio, al proyectarse y encarnarse las instituciones de la polis en lo que podríamos denominar un espacio político. Nótese a este respecto que los primeros urbanistas, como Hipodamos de Mileto, fueron en realidad teóricos políticos: la organización del espacio urbano no fue más que un aspecto del esfuerzo más

³ A. G. VLASTOS, "Equality and justice in early greek cosmologies", en *Classical Philology*, 42, 1947, pp. 154-173; "Theology and philosophy in early greek thought", en *The Philosophical Quarterly*, 1952, pp. 97-123; "Isonomia", en *American Journal of Philology*, 74, 1953, pp. 337-366; y su comentario a la obra de P. M. COHEN, *Principium Sapientiarum*, en *Geometria*, 27, 1955, pp. 65-76.

general por ordenar y racionalizar el mundo humano. El nexo entre el espacio de la ciudad y sus instituciones aparece todavía muy claramente en Platón y en Aristóteles.

El nuevo espacio social está centrado. El *kratos*, la *arkhé*, la *dynasteia*, ya no están situados en la cúspide de la escala social, sino que están depositados en meson, en el centro, en medio del grupo humano. Es ese centro lo que ahora se valoriza: la salvación de la polis reposa sobre aquéllos a quienes se denomina el *mesos*, porque, hallándose a igual distancia de los extremos, constituyen un punto fijo para equilibrar la ciudad. La relación con ese centro, los individuos y los grupos ocupan todas posiciones simétricas. El *ágora*, que realiza sobre el terreno ese ordenamiento espacial, constituye el centro de un espacio público y común. Todos cuantos penetran en él se definen, por ello mismo, como iguales, como *isoi*. En virtud de su presencia en ese espacio político, entran los unos con los otros en relaciones de reciprocidad perfecta. La institución de la *Hestia koiné*, de la mesa pública, es símbolo de esa comunidad política: instalada en el Pritaneo, en general en el *ágora*, la mesa pública, es símbolo de esas relaciones con las múltiples mesas domésticas, a igual distancia de las distintas familias que constituyen la ciudad; tiene que representarias a todas, sin identificarse con una de ellas más que con otras. Espacio centrado, espacio común y público, igualitario y simétrico, pero también espacio laicizado, constituido para la oposición, el debate, la argumentación y que se opone al espacio religiosamente calificado de la Acrópolis así como al dominio de los *hosia*, de los asuntos profanos de la ciudad humana se opone el de los *hierá*, el de los intereses sagrados que conciernen a los dioses.

Que este nuevo cuadro espacial haya favorecido la orientación geométrica que caracteriza la astronomía griega; que haya una profunda analogía de estructura entre el espacio institucional en el cual se expresa el *kosmos* humano y el espacio físico en el cual los

⁴ Cf. L. GARNET, "Sur le symbolisme politique en Grèce ancienne: le Foyer commun", en *Cahiers internationaux de Sociologie*, 11, 1961, pp. 21-33.

milesios proyectan el kosmos natural, es lo que sugiere el cotejo de algunos textos.

Según la doxografía, si para Anaximandro la Tierra puede permanecer inmóvil y fija, es en razón de su situación central (*peri meson, mese*), de la *homoiotes*, la similitud, y del equilibrio, la *isorrhopia*. Encontrándose de este modo en el centro, no está, agrega Anaximandro, dominada (*kratoumene*) por nada. El nexo, tan paradójico para nosotros, que establece Anaximandro entre la falta de "dominación", la centralidad, la similitud, autoriza la comparación con un texto político de Heródoto en el que volvemos a encontrar el mismo vocabulario y la misma solidaridad conceptual. Heródoto refiere que a la muerte del tirano Policrates, Meandro, designado por el difunto para tomar después de él el *skeptron*, convoca a asamblea a todos los ciudadanos y les comunica su decisión de abolir la tiranía, y les dice, en síntesis, lo siguiente: "Policrates no tenía mi aprobación cuando reinaba como déspota sobre hombres que eran semejantes a él (*despoteon andron homoion eauto*)... Por mi parte, depongo la *arcke* es *meson*, en el centro, y proclamo para vosotros la *isonomia*."⁸

El cotejo parecerá tanto más significativo cuanto que, entre los milesios mismos, la concepción de un espacio físico simétricamente organizado alrededor de un centro reproduce ciertas representaciones de orden social. Según Agatémoros, Anaximandro de Mileto, discípulo de Tales, fue el primero que dibujó la Tierra habitada sobre un *pinax*, como había de hacerlo después de él, en forma más precisa, Hecateo de Mileto.⁹ El autor agrega: Los antiguos imaginaban redonda la Tierra habitada, con Grecia en el centro y Delfos en el centro de Grecia. Sabido es que esta concepción había de provocar la ironía de Heródoto: "Me sonrió, escribe, cuando veo los mapas de la Tierra que muchos dibujaron en el pasado y que nadie ha explicado sensatamente. Dibujan el Océano fluyendo en derredor de la Tierra y a ésta redonda, como trazada a compás, y hacen a Asia igual a Europa."⁷ En otro pasaje,

⁸ Heródoto, 3, 142.

⁹ AGATEMOROS, 1, 1.

⁷ Heródoto, 4, 34.

Heródoto nos revela el trasfondo institucional y político de esta geometrización, a sus ojos demasiado forzada, del espacio físico: después del desastre que han sufrido, todos los jonios se hallan reunidos en asamblea en el Panjonio. Bías de Priene, uno de los Sabios, aconseja construir ante todo una flota común para llegar a Cerdeña, y fundar allí una ciudad única panjónica. Tales de Mileto habla a continuación. Propone que se tenga una asamblea única (*en Boulentherion*) y se fije su sede en Teos, porque esta isla está en el centro de la Jonia (*meson Ionies*); las otras ciudades seguirán siendo habitadas, pero se encontrarán en adelante en la situación de demos periféricos integrados en una única polis.⁴

Por lo demás, tenemos una prueba de las interferencias que pudieron producirse entre los valores políticos, geométricos y físicos del centro concebido como el punto fijo alrededor del cual se ordena, en la sociedad y en la naturaleza, un espacio igualitario constituido por relaciones simétricas y reversibles.⁶ Hestia, símbolo en el ágora del nuevo orden humano, podrá representar en Filolao el fuego cósmico central y, en otros filósofos, la Tierra que está inmóvil en medio del universo físico.¹⁰

Platón se muestra plenamente consciente, todavía en el siglo IV, de estas correspondencias entre la estructura del cosmos natural y la organización del cosmos social. El filósofo, que hizo inscribir en el umbral de la Academia: "nadie entre aquí si no sabe geometría", da testimonio de los vínculos que un mismo origen y una orientación común han establecido y conservado durante mucho tiempo, entre los griegos, entre pensamiento geométrico y pensamiento político. Fusti-

⁴ Ib., 1, 170.

⁶ Naturalmente, el pensamiento mítico veía también la centralidad y el centro; también veíamos la una y el otro. Pero la imagen religiosa del centro no ordena un espacio simétrico: ímpar, por el contrario, un espacio jerarquizado que comporta niveles cósmicos entre los cuales el centro permite establecer comunicaciones. El simbolismo político del Centro (la mesa común) aparece como una mediación entre la expresión religiosa del centro (*emplosos Hestia*) y el concepto geométrico del centro es un espacio homogéneo. Véase de este punto L. GRUNAT, l. c., pp. 42 y ss.

¹⁰ Cf. R. E. SMITH, "On the relation between early scientific thought and mysticism: is Hestia, the central fire, an abstract astronomical concept?" en *JANUS*, 49, 1960, pp. 1-20.

gando, en el Gorgias, en la persona de Calicles y por boca de Sócrates, a todos aquellos que rehúsan estudiar la geometría, Platón asocia estrechamente el conocimiento de la isotes, de la igualdad geométrica, fundamento del cosmos físico, a las virtudes políticas sobre las cuales reposa el nuevo orden de la ciudad: la *dikaiosyne* y la *sophrosyne*. "Según aseguran los doctos, Calicles, el cielo y la tierra, los dioses y los hombres están vinculados entre sí en una comunidad (*koinonia*) hecha de amistad (*philia*), de ordenamiento (*kosmiotes*), de moderación (*sophrosyne*), de justicia (*dikaiotes*)... pero tú no haces caso de ello y, aunque lo sabes todo, olvidas que la igualdad geométrica (*geométrikḗ isotes*) es omnipotente entre los dioses y entre los hombres. Por eso desdenas la geometría."¹¹

¹¹ PLATÓN, *Gorgias*, 508 a.

CONCLUSIÓN

Advenimiento de la *polis*, nacimiento de la filosofía: entre ambos órdenes de fenómenos los vínculos son demasiado estrechos como para que el pensamiento racional no aparezca, en sus orígenes, solidario con las estructuras sociales y mentales propias de la ciudad griega. Así localizada de nuevo en la historia, la filosofía se despoja del carácter de revelación absoluta que a veces se le ha prestado, saludando en la joven ciencia de los jonios a la razón intemporal que vino a encarnarse en el tiempo. La escuela de Mileto no vio nacer la razón; ella construyó una razón, una primera forma de racionalidad. Aquella razón griega no fue la razón experimental de la ciencia de nuestros días, orientada hacia la explotación del medio físico y cuyos métodos, cuyas herramientas intelectuales y cuyos cuadros mentales han sido elaborados en el curso de los últimos siglos, en el esfuerzo laboriosamente proseguido a fin de conocer y dominar la naturaleza. Cuando Aristóteles define al hombre como un "animal político", subraya lo que separa la razón griega de la razón de nuestros días. Si el *homo sapiens* es a sus ojos un *homo politicus*, es porque la razón misma, en su esencia, es política.

De hecho, es en el plano político donde la razón, en Grecia, se ha expresado, constituido y formado primeramente. La experiencia social ha podido llegar a ser entre los griegos el objeto de una reflexión positiva porque se prestaba en la ciudad a un debate público de argumentos. La declinación del mito data del día en que los primeros Sabios pusieron en discusión el orden humano, trataron de definirlo en sí mismo, de traducirlo a fórmulas accesibles a la inteligencia y de