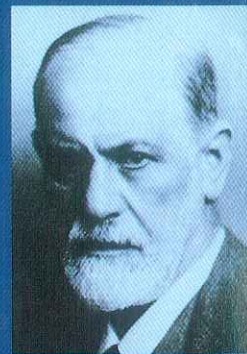
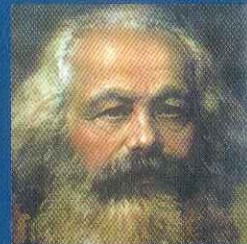
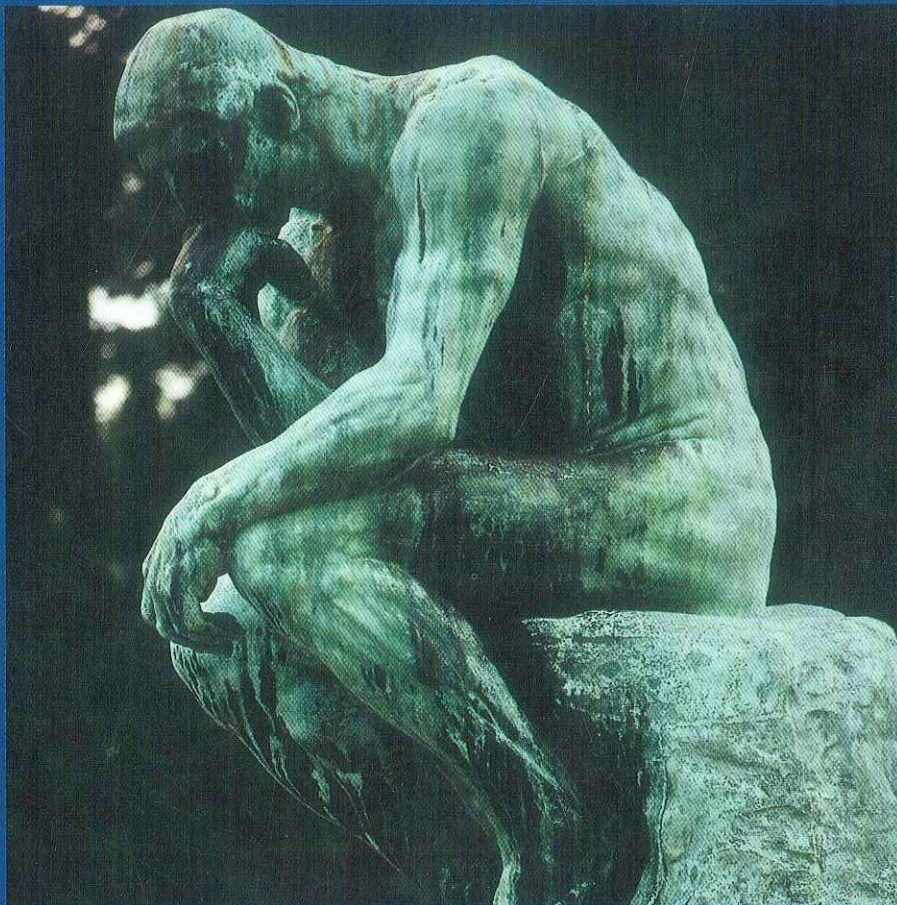
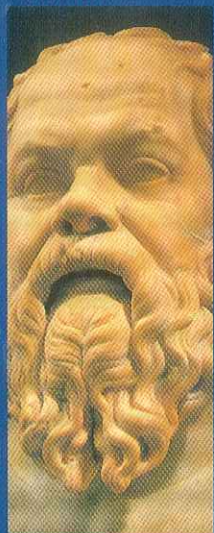


Atlas Universal de FILOSOFÍA

MANUAL DIDÁCTICO DE AUTORES, TEXTOS,
ESCUELAS Y CONCEPTOS FILOSÓFICOS



OCEANO



Atlas Universal de FILOSOFÍA

MANUAL DIDÁCTICO DE AUTORES, TEXTOS,
ESCUELAS Y CONCEPTOS FILOSÓFICOS

CONCEPTOS FILOSÓFICOS BÁSICOS

ANTOLOGÍA DE TEXTOS

SUGERENCIAS DE CONSULTA

ÍNDICE DE AUTORES Y TÉRMINOS

OCEANO

Atlas Universal de Filosofía

MANUAL DIDÁCTICO DE AUTORES, TEXTOS,
ESCUELAS Y CONCEPTOS FILOSÓFICOS



OCEANO

Es una publicación de GRUPO OCEANO

EQUIPO EDITORIAL

Dirección: Carlos de Gispert

Dirección Ejecutiva de Ediciones: José Gárriz

* * *

Edición: Anna Biosca, Plácido Murugarren, Javier Tomás

Maquetación: Esther Amigó

Traducción: Marco Barberi, Tamara Bracci Benito, Anna Maria Casals Bosom, Marta Cazorla Viaplana, Andrea Fuentes Marcel, Ernesto Hernández Busto, M^a Antonia Menini, Mario Merlino, Edgardo Oviedo, Mar Portillo Ramírez, Mario Quiroga Catelli, M^a Cristina Romanini Hure, Javier Tomás.

Preimpresión: Guillermo Mainer

* * *

EQUIPO DE PRODUCCIÓN

Dirección: José Gay

Autor: Ubaldo Nicola

Títulos originales:

Atlante Illustrato di Filosofia

Antologia di Filosofia

© MMVIII Giunti Editore S.p.A., Firenze-Milano
www.giunti.it

Para la edición en lengua española:

© MMIX EDITORIAL OCEANO

Milanesat, 21-23

EDIFICIO OCEANO

08017 Barcelona (España)

Tel. (34) 932 802 020*

Fax (34) 932 041 073

www.oceano.com

VEGAP, Barcelona MMIV: pág. 661 © Pablo Ruiz Picasso;
pág. 929 © Ejler2. Bille; pág. 972 © Ben Shahn; pág. 983 © Roy Lichtenstein

Cualquier forma de reproducción,
distribución, comunicación pública o transformación
de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización
de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase
a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos,
www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear
algún fragmento de esta obra.

IMPRESO EN ESPAÑA - PRINTED IN SPAIN

ISBN: 978-84-494-2823-4

Depósito legal: B-11617-XLVII

9001495091008

PRESENTACIÓN

La obra que el lector tiene en sus manos es, por su carácter riguroso, didáctico y divulgativo, un libro de consulta básica, para estudiantes y también para todas aquellas personas avezadas en la consulta y lectura de textos filosóficos que deseen conocer un enfoque actual y novedoso de la historia del pensamiento.

A lo largo de más de mil páginas el lector podrá abordar de un modo ameno y ágil, no sólo el conocimiento de las diferentes formas de interpretar el mundo, la vida, la ciencia y la conducta, sino también hallar una rigurosa selección de respuestas.

La obra se divide en dos grandes apartados, sólidamente imbricados, ya que el primero, titulado Conceptos filosóficos básicos, es un extenso conjunto de los conceptos clave de la historia del pensamiento, y el segundo, Antología de textos, es un vasto compendio de los textos más representativos de la historia de la filosofía occidental, desde Grecia a la actualidad.

La estructura de la obra es novedosa puesto que, aparte de poder realizar una lectura cronológica, abre la posibilidad de llevar a cabo rutas personales de consulta y lectura gracias a un riguroso conjunto de remisiones, que permiten vincular conceptos e ideas de períodos históricos distintos y de escuelas filosóficas dispares.

Por otra parte, la obra incluye una larga selección de ilustraciones y gráficos, fruto de una larga y paciente investigación iconográfica, que ayuda a profundizar y ampliar el conocimiento de los diferentes conceptos.

Por último, destacamos la presencia de un nutrido conjunto de índices (general cronológico, alfabético de autores, alfabético de términos, sugerencias de consulta) que facilitan la lectura y permiten hilvanar un periplo ágil, relajado y personal por las más de mil páginas del libro.

SUMARIO

PRESENTACIÓN	V	ANTIPOSITIVISMO	412
SUMARIO	VI	La voz DEL IRRACIONALISMO	446
		EPISTEMOLOGÍA	460
CONCEPTOS FILOSÓFICOS BÁSICOS	1	CIENCIAS NATURALES	488
		CIENCIAS HUMANAS	502
GRECIA	2	PSICOANÁLISIS	522
PRESOCRÁTICOS	34	PSICOLOGÍA	536
SÓCRATES	76	ESTÉTICA	550
PLATÓN	86		
ARISTÓTELES	100	ANTOLOGÍA DE TEXTOS	563
HELENISMO	124		
EDAD IMPERIAL	146	MILESIOS: TALES, ANAXIMANDRO, ANAXÍMENES	565
EDAD MEDIA	160	HERÁCLITO	569
NEOPLATONISMO	200	PITÁGORAS	573
RENACIMIENTO	228	PARMÉNIDES Y ZENÓN	579
REVOLUCIÓN CIENTÍFICA	268	DEMÓCRITO	586
RACIONALISMO CLÁSICO	290	SOFISTAS: PROTÁGORAS Y GORGIAS	592
EMPIRISMO	310	SÓCRATES	601
SIGLO DE LAS LUCES	324	PLATÓN	614
KANTISMO	354	ARISTÓTELES	636
IDEALISMO	368	CÍNICOS Y ESCÉPTICOS: DIÓGENES Y PIRRÓN	652
POSTHEGELIANISMO	388		

SUMARIO

EPICURO	658	BERKELEY	832
ESTOICOS: ZENÓN, SÉNECA, MARCO AURELIO	663	HUME	838
PLOTINO	672	VOLTAIRE	847
SAN AGUSTÍN	681	ROUSSEAU	854
TEÓLOGOS MEDIEVALES: DIONISO Y SAN ANSELMO	690	CONDILLAC	868
SANTO TOMÁS DE AQUINO	695	KANT	873
ERASMO	699	FICHTE	891
LUTERO	706	SCHELLING	900
CUSA	712	HEGEL	905
NEOPLATÓNICOS: FICINO Y PICO DELLA MIRANDOLA	717	FEUERBACH	918
BRUNO	722	SCHOPENHAUER	923
MAGOS Y NATURALISTAS: PARACELSO, AGRIPPA, TELESIO	729	KIERKEGAARD	933
CAMPANELLA	737	COMTE	942
MAQUIAVELO	744	MARX	946
MORO	749	NIETZSCHE	957
GALILEO	756	FREUD	972
BACON	766	BERGSON	984
DESCARTES	771	EL PRAGMATISMO: PEIRCE Y JAMES	992
HOBBS	787	CROCE	1001
PASCAL	793	HUSSERL	1007
SPINOZA	802	SUGERENCIAS DE CONSULTA	1014
LEIBNIZ	809	ÍNDICE DE AUTORES	1018
LOCKE	820	ÍNDICE DE TÉRMINOS	1023
		ÍNDICE GENERAL	1026



Conceptos filosóficos básicos



Este apartado de la obra agrupa y detalla, con una novedosa presentación didáctica, los conceptos filosóficos básicos de la historia de la filosofía. A lo largo de más de quinientas cincuenta páginas el lector, tiene la posibilidad de realizar un estimulante periplo por la historia de las ideas, en el que doscientos ochenta conceptos son definidos con precisión y rigor científico. La lectura de la obra es doblemente grata, ya que los conceptos filosóficos expuestos pueden abordarse a partir de un orden cronológico o bien siguiendo un criterio selectivo, es decir, adentrándose directamente en un concepto concreto y a partir de éste, y siguiendo las remisiones indicadas, decidir la propia ruta de lectura y estudio.

DIOSA MADRE

MATRIARCADO PRIMITIVO ■

Véase también Mito, Arkhé

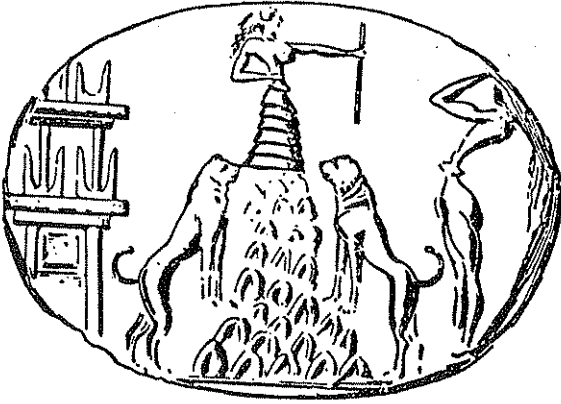
Según el historiador de las religiones J. Bachofen (*El Matriarcado*, 1861), la primera forma de organización social de la humanidad en el período prehistórico (aproximadamente desde el 7000 al 2500 a.C.) habría sido una **ginocracia** («gobierno de las mujeres») centrada en el culto de la diosa madre. Bachofen, situándose desde una **perspectiva positivista**, consideraba esta sociedad matriarcal como una fase salvaje, un estado todavía «animal» de la humanidad. La propia sucesión matrilineal que la caracterizaba habría sido, a su modo de ver, una consecuencia del desorden (una **promiscuidad sexual**) reinante en la «horda primitiva», que impidió cualquier certidumbre sobre la identidad del padre. Sin embargo, la teoría matriarcal de Bachofen invertía, de alguna manera, la perspectiva tradicional; de ahí que suscitase numerosas críticas en la primera mitad del siglo xx. También fue criticado por la escasez de pruebas aportadas, la más importante de las cuales se centraba en el análisis del derecho romano; a partir de éste, Bachofen demostraba la existencia de huellas residuales de una sucesión matrilineal de la herencia. No obstante, las investigaciones antropológicas más recientes han confirmado la hipótesis del estudioso alemán.

El gobierno de las reinas-sacerdotisas estaba caracterizado por la **comunidad de los bienes**, por el **derecho natural** y por un sistema cultural basado justamente en el culto de la diosa madre, expresado por dos símbolos importantes: la tierra y el agua. La fecundidad femenina se vinculaba a la fertilidad de la Tierra, de cuyo «vientre» renace año tras año la vegetación (los ritos de la recolección, basados en la danza, eran una ayu-

da simbólica para el parto de la madre Tierra). El culto de la madre planteaba como tema central el misterio del nacimiento y de la muerte y la renovación de la vida en el hombre, en los animales y en el mundo vegetal. La rica decoración gráfica (en cerámicas, en objetos, en estatuillas) con que se expresaba el arte de la época hace referencia continuamente a símbolos de la procreación: el parto, la vulva (las formas geométricas triangulares), el agua, la humedad, las formas dinámicas (espirales, vórtices) y las fases lunares. La serpiente, que renueva anualmente su piel, expresaba lo cíclico (una noción implícita en la idea de fertilidad). La marcada acentuación de los senos en las estatuillas servía para mostrar a la diosa como dispensadora de alimento.

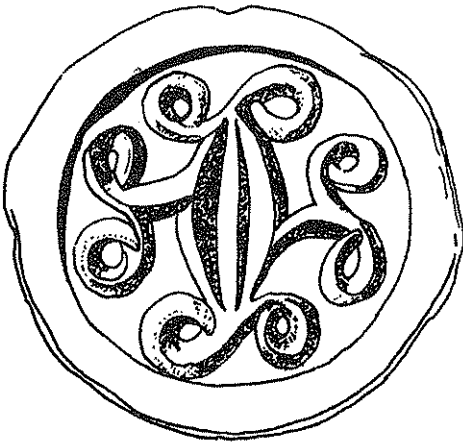
En el ámbito europeo, el derrumbe del matriarcado se produjo entre el 4000 y el 2800 a.C. a causa de las invasiones de tribus procedentes del este, caracterizadas por una cultura basada en la cría caballar y en la fabricación de armas (arco, lanza y, posteriormente, espada). Con la llegada de la sucesión patrilineal nacieron el **derecho positivo**, la **monogamia**, la **propiedad privada** y una cultura basada en la **simbología celeste**.

Una hipótesis antropológica planteada en tiempos recientes sostiene que el culto de la diosa madre no ha desaparecido completamente, pues su prolongada duración (más de 5.000 años) parece haber dejado una impronta indeleble en la psique del hombre occidental: su herencia sería visible en el culto a Isis, que sobrevivió durante largo tiempo a sus orígenes en Egipto, así como en la figura cristiana de la Virgen (en particular la de las «vírgenes negras»).



El culto de la diosa madre sobrevivió en Chipre y en Creta hasta la Edad de Bronce e influyó en la civilización minoica, a la que pertenece el sello reproducido: la diosa se yergue sobre la cima de un monte, adorada por dos leones y un hombre. También hay rastros del culto a la diosa en los ritos dionisiacos (→).

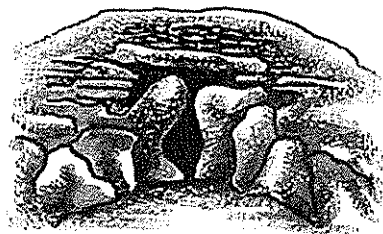
El simbolismo prehistórico es, a menudo, semiabstracto; en este caso, a la imagen de la vulva se han asociado espirales geométricas, que recuerdan al agua y a la fecundidad.



Es posible estudiar la mentalidad prehistórica a través de la arqueomitología, una síntesis de arqueología, mitología, antropología, estudio del folclore y de las religiones. Un ejemplo de arquitectura primitiva fuertemente connotada con valores simbólicos es la tumba reproducida en este dibujo, cuya entrada simboliza una vulva. La sepultura del cadáver simulaba un parto a la inversa: la estrechez del foro, tan considerable como para dificultar el paso de los restos mortales (su regreso a la madre tierra) servía para este fin.



La ausencia de escritura no ha impedido la reconstrucción (hipotética) de una ideología prehistórica a través del estudio del arte decorativo (M. Gimbutas, *El lenguaje de la diosa*, 1991). La estatuilla femenina reproducida está decorada con símbolos en forma de V (denominados *chevron*), una intensificación del símbolo de la vulva.



CHAMANISMO

ESPIRITUALIDAD PREFILOSÓFICA ■

Véase también Misticismo, Meditación

El término chamán, derivado de la lengua tungusa, significa literalmente «aquel que se encuentra en estado de éxtasis» y designa un tipo de experiencia mística (no una religión ni una filosofía) que se manifiesta con características muy similares en situaciones geográficas y culturales muy diferentes entre sí.

Aunque debe someterse a un duro aprendizaje bajo la supervisión de un maestro, el chamán no alcanza su poder poniendo a prueba la experiencia: de hecho, se trata de un don concedido a pocos, que sale a la luz durante la adolescencia como una vocación. En la edad adulta se manifiesta a través de una serie de fenómenos, entre los que descuella la inversión sexual: el chamán presenta fuertes características de *andrógino* (→) y desarrolla rasgos cada vez más femeninos hasta llegar a constituir una familia con otro varón.

A partir de un aprendizaje muy duro (aislamiento, ayuno), el chamán logra estar en posesión de la facultad de pasar según su voluntad al estado de *éxtasis* (→). Según la psicopatología, se trata de un individuo psíquicamente inestable, aunque capaz de controlar de alguna manera (e incluso de explotar positivamente), la propia labilidad neurovegetativa. M. Eliade (*El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, 1951) afirma que la única diferencia con respecto a un psicótico es que el chamán está en condición de instaurar, según su propia voluntad y en todo momento, los estados de disociación mental. El trance chamánico se manifiesta de dos formas típicas:

- la posesión o estado de dominación por parte de una potencia externa (un espíritu,

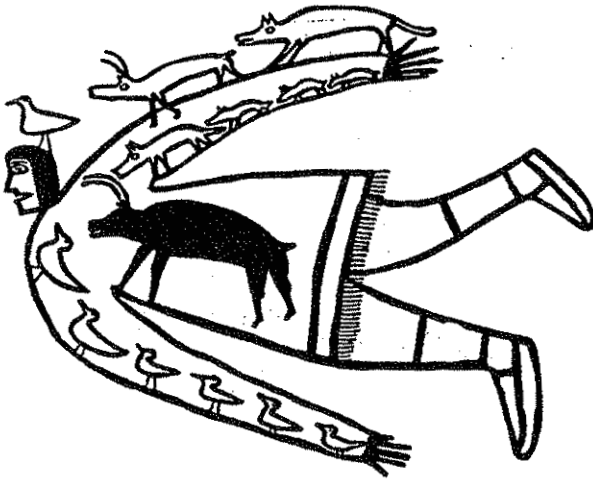
un animal), similar a lo que Platón llamó *entusiasmo* (→);

- el vuelo del alma o la capacidad de abandonar temporalmente el cuerpo y de emprender peregrinaciones a través del mundo de los espíritus (consiguiendo de esta forma el don de la ubicuidad).

Los poderes que posee el chamán en el estado de raptó incluyen asimismo una *resistencia superior al dolor* y una *insensibilidad absoluta a las heridas*.

En las sociedades tribales, estas características dotan al depositario de una sabiduría superior, le confieren habilidad en la adivinación, poesía y medicina, y le llevan a asumir relevantes responsabilidades sociales (por ejemplo, del chamán provienen las indicaciones sobre el período más adecuado para la caza o para la agricultura).

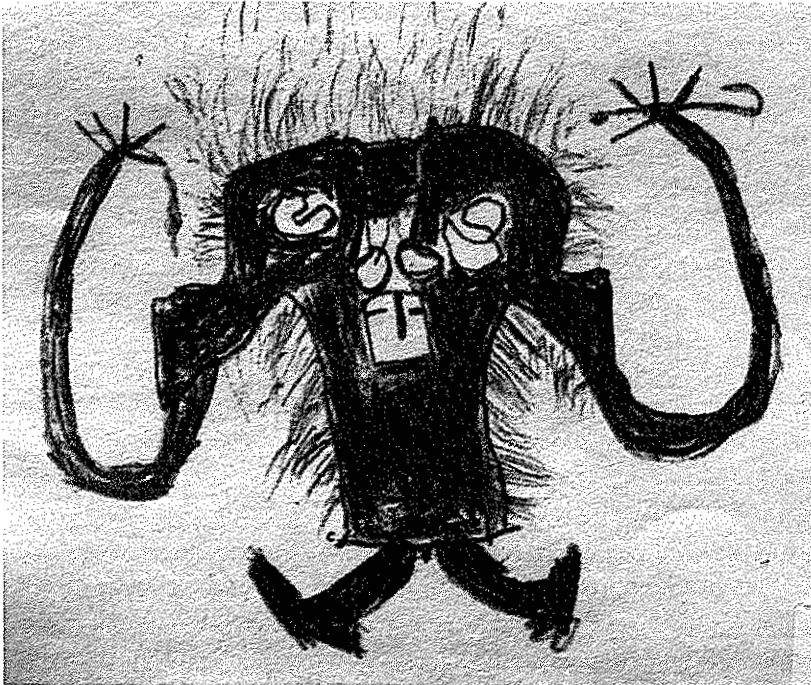
En Occidente, el chamanismo todavía está presente en la actualidad entre las poblaciones árticas (los inuit o esquimales). No obstante, se supone que en tiempos prehistóricos se había extendido por todos los rincones del planeta, tanto en el norte de Europa (*druidismo*) como en los países mediterráneos, incluida Grecia. Según R. Dodds (*Los griegos y lo irracional*), a pesar de que cuando nació la filosofía, en los ss. VI-V a.C., la experiencia del chamanismo griego ya estaba prácticamente extinguida, Empédocles y Pitágoras se consideran los últimos ejemplos de la figura del hombre-medicina de la tradición arcaica: «Empédocles no representa un nuevo tipo de personalidad, sino uno muy antiguo: el chamán, que reúne en sí mismo las funciones, todavía indiferenciadas, de mago y naturalista, poeta y filósofo, predicador, sanador y consejero público».



El chamanismo estaba todavía vivo en el extremo norte de Europa a principios del s. xx: de ahí que haya sido documentado con notable rigor por la moderna antropología científica. El explorador danés K. Rasmussen (*Eskimo Folk Tales*, 1921) reunió una serie de ilustraciones del vuelo chamánico entre los últimos «brujos» inuit (esquimales). En la que se reproduce aquí, el chamán es sostenido por los animales que ha elegido como espíritus guardianes y de éstos, a través de un mecanismo de identificación, extrae el propio poder.



En 1921, Rasmussen solicitó a un chamán esquimal que dibujase los espíritus con los que entraba en contacto. El que se muestra arriba, denominado Issitoq, de largos brazos y con un único diente, ayudaba al chamán a detectar a los miembros de la tribu que habían violado algún tabú (un impedimento, una prohibición ritual relativa a objetos o personas de carácter sagrado).



El espíritu reproducido a la izquierda, hallado casualmente por el chamán durante una jornada de caza, llegó a convertirse en su espíritu guía.

MITO

PENSAMIENTO PREFILOSÓFICO ■

Véase también Naturalismo religioso, Oráculo, Homero

La palabra griega *mythos* hace referencia al *discurso* o *narración* de las gestas de los héroes y de los dioses con que el pensamiento prefilosófico explicaba simbólicamente, a través del ejemplo de las vicisitudes narradas, los grandes problemas relativos al origen del mundo, de la humanidad y de las instituciones.

Aunque la distinción entre mito y razón sea intuitivamente evidente, resulta difícil establecer con precisión cuál es la naturaleza y cuáles son los procedimientos del pensamiento mítico; así, sobre esta noción se desarrolló un debate que ha estado presente a lo largo de toda la historia de la filosofía. Dos han sido las principales interpretaciones barajadas, a saber:

- el mito, incapaz de demostrar racionalmente sus propias afirmaciones, se ha mostrado a veces como una forma de intelectualidad imperfecta, contrapuesta y subordinada al discurso lógico: un intento fallido de explicar desde una perspectiva racional la naturaleza;
- por otro lado, se ha subrayado que el mito siempre posee su propia coherencia interna, es capaz de expresar igualmente niveles profundos de comprensión (mediante procedimientos pre-rationales, emotivos, simbólicos, estéticos) y, por tanto, puede ser considerado como un tipo de pensamiento autónomo, diferente y no comparable con el científico.

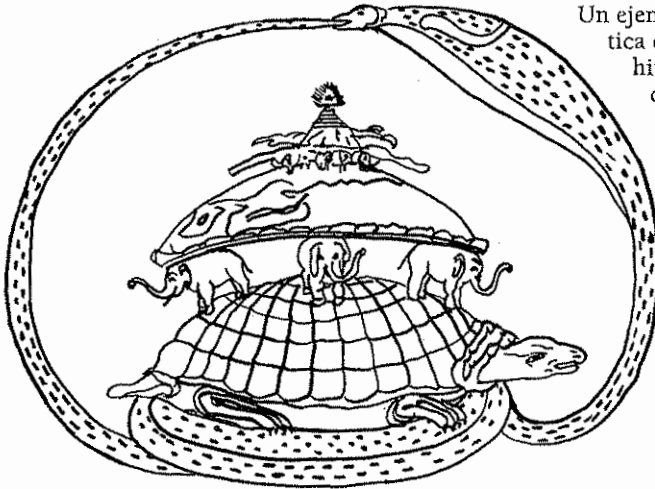
Los filósofos griegos encontraron un punto de cohesión en la condena de los procedimientos del pensamiento mítico, acusado de no prever y de no exigir ningún tipo de demostración lógica (toda la filosofía en su complejidad nació a partir de una dura

contraposición a esta mentalidad antigua y tradicional). Platón fue la única y parcial excepción: no vaciló en aprovechar la capacidad del mito de «decir lo indecible», esto es, de expresar *según verosimilitud* intuiciones tan profundas que superaban los límites de la razón y, por esto, inexpressables *según verdad*.

En el marco del desprestigio general sufrido por el mito, que se prolonga hasta el s. XIX, la excepción estuvo representada por G. B. Vico (*Principios de una ciencia nueva*, 1730), quien vislumbró en el mito una sabiduría poética primordial: la capacidad de los hombres primitivos de usar la fantasía para dar una explicación a la naturaleza.

La intuición de Vico, que vio en el mito una forma de conocimiento diferente pero no por ello inferior a la argumentación racional, fue retomada en el s. XX por diversas escuelas de pensamiento: la etnología (el estudio de los pueblos anclados todavía hoy en el estado tribal) de Lévy-Bruhl y la antropología (el estudio de las condiciones típicas de la humanidad en general) de Lévy-Strauss han subrayado cómo el *pensamiento primitivo* sigue reglas y leyes de coherencia interna muy fuertes, aunque abiertamente diferentes de las de la lógica argumentativa.

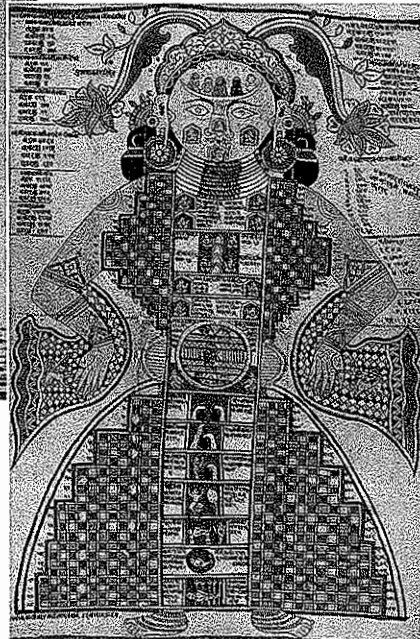
Finalmente, E. Cassirer (*Filosofía de las formas simbólicas*, 1925) ha detectado la esencia de la modalidad mítica del pensamiento en la incapacidad de distinguir entre el contenido y la forma del *símbolo* (→), es decir, entre el ámbito de lo concreto y el ámbito de los significados (de esta forma, la luz y el Sol no son sólo «representaciones» de la divinidad, sino divinidades en sí mismas).



Un ejemplo de mito como explicación fantástica de la naturaleza. Según la cosmología hinduista, la Tierra es una media esfera conectada al cielo a través del monte Merhu, situado en su centro y sostenido por elefantes. La propia Tierra es soportada por otros elefantes más grandes, los cuales se sostienen a su vez sobre una enorme tortuga que está apoyada sobre una serpiente, llamada Ouroboros, símbolo del tiempo cíclico, tan grande que abarca (→ *Tiempo cíclico/rectilíneo*) la totalidad del Universo.



El hinduismo es la última tradición de pensamiento mítico que pervive en nuestros días. La religiosidad hindú (politeísta) consiste en una suma de historias relativas a los dioses, personificaciones o tendencias psicológicas. Kali, la de los cuatro brazos, simboliza la transformación.



En el mito cosmológico hindú al que se refiere la imagen, el Universo se concibe a partir del modelo del cuerpo humano (→ *Antropomorfismo*): la Tierra (el ombligo del mundo) se encuentra en el centro; arriba y abajo se disponen los cielos y los infiernos. En cierta medida, se pueden hallar esquemas de pensamiento análogos en

el seno del pensamiento filosófico maduro (→ *Microcosmos/macrocosmos* y *Pneuma*), que demuestran el hecho de que la separación entre el pensamiento mítico y el filosófico es más problemática de lo que pueda parecer a simple vista.

ORÁCULO

ADIVINACIÓN ■

Véase también Mito, Magia, Enigma

El término «oráculo» indica tanto la sentencia como el edificio y la forma en que, en la Grecia antigua, se practicaba la **adivinación** (el arte de predecir el futuro). El oráculo más famoso, verdadero centro del primer helenismo y del mito, era el de Delfos. Aquí la pitia (una *medium*), desde las profundidades de una caverna, respondía a las preguntas de los peregrinos observando el movimiento del agua en un recipiente (en Dodona se interpretaba el susurro de las frondas de una encina; en otros lugares, el movimiento de los peces en una cuba o el apatito de las serpientes sagradas). Es cierto que la pitia hablaba en estado de *trance*, pero no está muy claro cómo se producía el *éxtasis* (→). Tal vez era debido a exhalaciones de un gas de la gruta, tal vez al simple ayuno unido a la plegaria, a la supresión del sueño o a los ejercicios ascéticos efectuados bajo el control de los sacerdotes.

Conocemos las cuestiones que los griegos planteaban al oráculo de Delfos, pues los postulantes las escribían en tablillas de plomo que los sacerdotes conservaron con sumo cuidado en los archivos del templo. Es impresionante el carácter humilde y ordinario de las preguntas: «Heraclides ruega a Zeus que le regale una fortuna y quisiera saber si tendrá un hijo de su mujer, Aigles»; «Lisano quisiera saber de Zeus si el hijo que la mujer Annulla está esperando es suyo o no», etc. Los habitantes de una pequeña ciudad enviaron una delegación para saber si el préstamo pedido por una conciudadana sería una buena inversión.

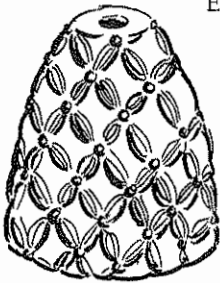
Cabe destacar el hecho de que no siempre se tenía en cuenta la sugerencia que daba la pitia: antes de la invasión persa, se preguntó al oráculo de Delfos, en nombre de

todo el pueblo griego, qué se debía hacer. El oráculo les aconsejó que no se defendieran; sin embargo, a pesar de la turbación, los griegos lucharon, vencieron y olvidaron la sentencia sin, por otra parte, perder la confianza en el oráculo.

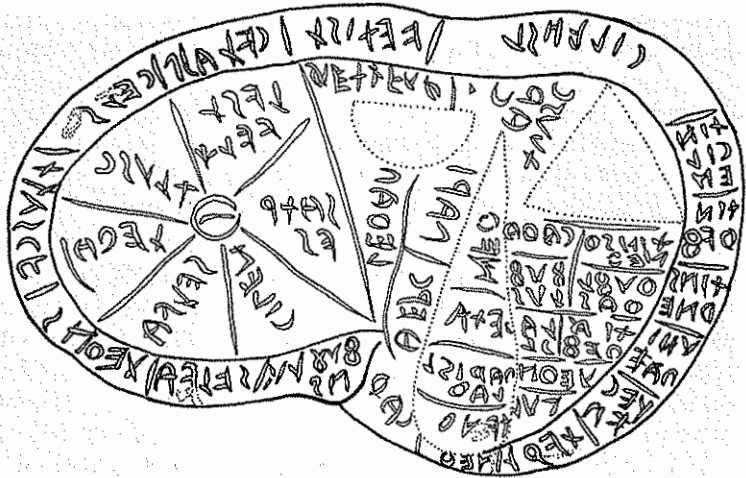
La explicación de este comportamiento se encuentra en la **ambigüedad** típica del lenguaje del oráculo: el dios que habla mediante la pitia nunca se equivoca; no obstante, puesto que su voz llega a través de un ser humano, no se excluye la posibilidad de errores. Además, el dios habla siempre recurriendo al *enigma* (→). Dice la verdad, pero usa un lenguaje abierto, susceptible de una multiplicidad de interpretaciones. Un ejemplo de ello es el responso que recibió Creso, el rico soberano de Asia Menor: «Si cruzas un río destruirás un gran reino» (acontecimiento que realmente se verificó, pero el desastre de la profecía no se refería al reino del poderoso enemigo, sino al suyo propio).

Muchos filósofos griegos, quizá debido a la admiración por estas sutilezas dialécticas, mantuvieron siempre un vínculo con el oráculo de Delfos (única institución reconocida por todo el mundo griego), aunque en sus doctrinas condenaron la mentalidad mítica (de la que el oráculo era una institución fundamental). Incluso Sócrates, cuando era joven y andaba en busca de un maestro, no consideró inconveniente plantear una cuestión y preguntó quién era el hombre más sabio de toda Grecia. Obtuvo esta respuesta: «Sócrates es el más sabio», lo que le produjo un gran asombro. Únicamente después entendió el verdadero sentido de la sentencia: la verdadera sabiduría consiste en la conciencia de saber que no se sabe nada.

La pitia de Delfos con los instrumentos de la adivinación (cuenco con agua, laurel y trípode). En la antigüedad tardía, cuando ya Delfos había perdido su prestigio, los estoicos explicaron la desaparición de las capacidades de la pitia a partir de la hipótesis según la cual «la fuerza de aquel lugar de la Tierra, de la que procedía el aliento capaz de despertar su espíritu y darle el poder para vaticinar, se había esfumado». Debido a esta explicación se pensó que el trance del oráculo podía ser causado por las exhalaciones de un gas; sin embargo, en la gruta no se han encontrado hendiduras. Tampoco la masticación de las hojas de laurel (que siempre acompañan la imagen de la *medium*) es capaz de producir manifestaciones extáticas.



Este objeto extraño semejante a un guardacantón con un agujero encima (en el que se introducían las ofrendas) es el *omphalos*, es decir, el ombligo del mundo, tal vez el símbolo más venerado en toda Grecia. Estaba ubicado en el centro del templo de Delfos, que se consideraba a su vez el centro de Grecia, e indicaba el centro absoluto (el ombligo) del mundo.



Este objeto en bronce, denominado *higado de Piacenza*, era un instrumento utilizado por los sacerdotes etruscos para leer las entrañas de los animales sacrificados y realizar, por tanto, la adivinación. Las formas geométricas y los relieves corresponden a las zonas de un hígado de cordero, mientras que las inscripciones indican los respectivos significados astrológicos. La sentencia se formulaba comparando este modelo con las particularidades individuales del animal.

NATURALISMO RELIGIOSO

MITO/FILOSOFÍA ■

Véase también Oráculo, Antropomorfismo

Con respecto a otras civilizaciones antiguas (la egipcia y la babilónica), la religión mítica griega (expresada en la *Iliada* y en la *Odisea*, atribuidas a Homero, y en la *Teogonía* de Hesíodo) presentaba algunas particularidades importantes, pues contribuyeron al nacimiento de la filosofía.

- Ausencia de una poderosa casta sacerdotal. A diferencia de los sacerdotes egipcios o mesopotámicos, los griegos no tenían en sus manos el poder político, ni tampoco desempeñaban un papel de guía espiritual o intelectual (ni siquiera se les reservaba la celebración de los sacrificios).

- Falta de un libro sagrado, como la *Biblia*, fuente de una verdad absoluta revelada directamente por Dios y, por tanto, dogmática e indiscutible.

- Transmisión cultural oral. Hasta la introducción de la escritura en el s. VII, los poemas homéricos fueron transmitidos oralmente y sufrieron sucesivas reelaboraciones a lo largo de los siglos. La consecuencia fue una pluralidad de tradiciones, a menudo en contradicción entre sí.

- Importancia atribuida a la poesía y a la música. La memorización de los textos homéricos, favorecida por la forma poética (rima, métrica) y por la recitación (canto), era la parte más importante de la educación de los jóvenes. A través de ejemplos sugestivos y eficaces, las historias míticas transmitían el saber colectivo y todo lo que era necesario conocer: las técnicas, los principios normativos, las creencias básicas acerca de la vida, del misterio del nacimiento y de la muerte, y de la naturaleza de los dioses.

- Visión religiosa fuertemente naturalista. Los dioses del Olimpo griego formaban una familia similar, en todos los aspectos, a la sociedad humana: Zeus, el autócrata, suscep-

tible e imprevisible jefe de los dioses, tenía problemas políticos (Hades y el dios del mar Poseidón reclaman los mismos derechos) y también familiares (la causa más frecuente de las peleas con Hera, su esposa, aún más autócrata, susceptible e imprevisible que el celeste consorte, eran las constantes aventuras eróticas de este último con un gran número de mujeres terrestres).

Los dioses homéricos eran entidades prodigiosas, pero muy poco sobrenaturales; a menudo se entrometían en los asuntos de los humanos o se enamoraban de mujeres y hombres, generando, de esta forma, seres intermedios, los héroes o semidioses, como Dioniso o Heracles (Hércules). Desde un punto de vista ético, no eran mejores que los hombres: únicamente estaban dotados de una mayor potencia, tanto en las virtudes como en los defectos. Eran hombres amplificadas: cada uno de ellos representaba un aspecto de la psique humana o una fuerza de la naturaleza, idealizada y sublimada.

Los griegos consideraban a los dioses diferentes de sí mismos desde un punto de vista cuantitativo (de potencia) y no cualitativo. Por consiguiente, su culto nunca se asoció con una fuerte instancia ética, ni proporcionó jamás un conjunto de dogmas religiosos capaz de abortar la libertad de pensamiento. La religión mítica desempeñaba sobre todo unas funciones públicas, otorgando a la multiforme y rencillosa sociedad helénica un mínimo de cohesión cultural y dejando, al mismo tiempo, un amplio margen para la disensión. También, por esta razón, el nacimiento de la filosofía no implicó la desaparición definitiva de la religión mítica oficial, cuyos ritos, en el plano formal, siguieron practicándose.



La diosa de la discordia. Gracias al carácter naturalista de la religión griega, se divinizan todas las fuerzas de la naturaleza, no sólo las positivas desde un punto de vista ético. Por tanto, existe un dios del amor (Eros), pero también una diosa de la discordia (Éride). Fue esta última la que, al ofrecer una manzana de oro «a la más hermosa de las diosas», empezó aquella desastrosa pelea en la familia olímpica a partir de la que se desencadenó la guerra de Troya.



Mientras que el hombre actual puede leer los poemas homéricos, los antiguos poetas giróvagos (aedos), antes de su redacción escrita, los cantaban acompañándose con la cítara (técnica necesaria para memorizar la gran cantidad de material). La transmisión oral influía enormemente en el contenido: un tercio de los poemas homéricos está constituido por «fórmulas mnemónicas» (versos recurrentes de forma siempre idéntica).



Los dos obscenos ancianos, aquí reproducidos a partir de una pintura de cerámica mientras se disputan la posesión de una humana, son Zeus, con la escalera en la mano, y Asclepio, el dios de la medicina. Ninguna otra religión en el mundo ha permitido una ridiculización semejante de la divinidad. La religión naturalista griega nunca consideró la noción de *trascendencia* (→).

En contraste con el gran interés de los primeros filósofos por la *cosmología* (→), Homero no plantea ninguna hipótesis explícita acerca de la estructura del Universo. Imagina una Tierra plana, circular y rodeada por el gran río Océano. Por supuesto, Grecia era el centro del mundo, una idea a la que los griegos siempre otorgaron gran importancia (→ Oráculo).



HOMERO

SABIDURÍA, CEGUERA, VEJEZ ■

Véase también Philosophes

A partir del s. VII a.C., la educación de los jóvenes griegos consistía en aprender de memoria la *Iliada* y la *Odisea*. Después de la introducción de la escritura, los dos poemas homéricos se convirtieron en los textos fundamentales del helenismo. Las historias de los dioses y de los héroes ilustran, como en una especie de enciclopedia mítica, los fundamentos esenciales del espíritu griego: el culto a la hospitalidad y al valor individual, el amor y la aguda observación de la naturaleza, el gusto por la belleza y la visión naturalista y antropomórfica de lo divino.

Por este motivo, resulta bastante extraño que los mismos antiguos griegos tuviesen ideas tan confusas respecto a la vida de Homero. Según la opinión de algunos historiadores, vivió en el s. XIII a.C., en una época inmediatamente posterior a los acontecimientos de la guerra de Troya (sin embargo, el mismo Homero recuerda estos hechos como si le llegaran, desde un pasado lejano); según otros, vivió en el s. IX o incluso en el s. VIII (de hecho, en el libro XIII de la *Iliada*, Homero describe la táctica bélica de la falange, que se introdujo sólo en esa época). Esta ignorancia acerca de la época y la patria del poeta, junto con la ausencia de otras indicaciones biográficas, determinó el nacimiento de la denominada cuestión homérica, en la que algunos críticos llegaron a poner en tela de juicio su misma existencia histórica y formularon la hipótesis según la cual la *Iliada* y la *Odisea* fueron, en realidad, recopilaciones de autores diversos. G. B. Vico (*El descubrimiento del verdadero Homero*, 1730) sostuvo que Homero no es otra cosa que un símbolo: la personificación de toda la poesía en la edad heroica.

En apoyo de esta tesis, cabe mencionar las numerosas repeticiones y algunas incon-

gruencias (que, sin embargo, pueden explicarse si se piensa en la oralidad de la transmisión de los poemas). Por el contrario, la crítica reciente subraya con énfasis la concepción unitaria de las dos obras y las frecuentes remisiones entre los cantos, que no serían posibles en una redacción colectiva (la *Iliada* gira alrededor del tema de la ira de Aquiles; el último canto remite al tema del primero y lo concluye).

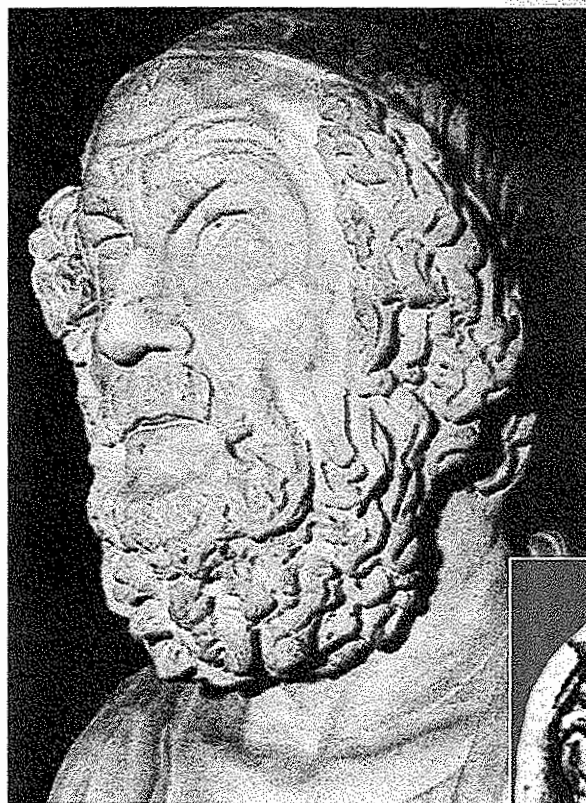
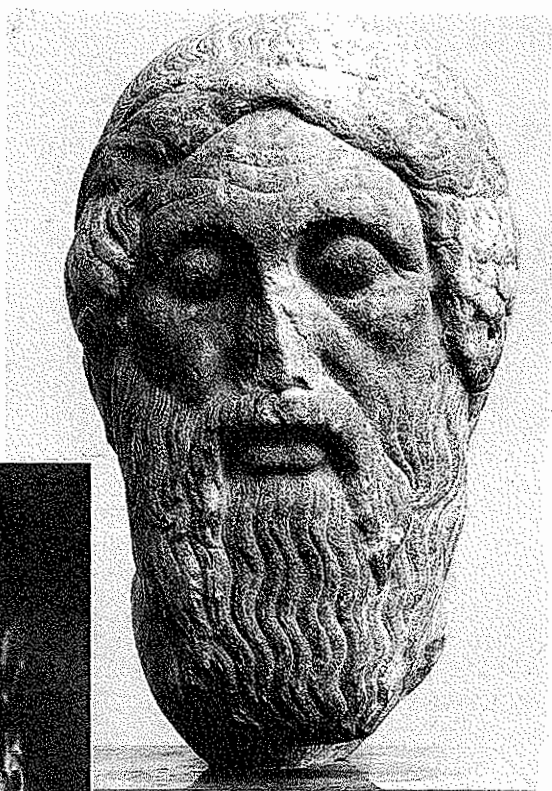
Por tanto, la diversidad detectada en la forma de tratar ciertas temáticas, que puede explicarse a partir de una evolución estilística y moral experimentada en el decurso de una vida larga y fructífera, tampoco parece ser un argumento decisivo.

Esta ignorancia acerca de la realidad histórica de Homero subraya el valor simbólico de dos rasgos que la tradición le ha atribuido: la ceguera y la vejez.

En las sociedades antiguas, la profesión de poeta de corte era una buena perspectiva para los invidentes (a menudo dotados de una memoria excepcional); por tanto, es creíble que Homero fuese realmente ciego. Mas como esta idea aparece por primera vez en el s. VI, prevalece un significado metafórico: la ceguera es una condición necesaria para la sabiduría.

Los más grandes adivinos (Tiresias, Fineo) eran ciegos; su ceguera se interpretaba como una compensación psíquica de sus cualidades extraordinarias. A pesar de que la ceguera puede considerarse como la mayor de las puniciones (Edipo se clavó un puñal en los ojos), también puede leerse como un don, pues al desaparecer la sensibilidad visual, se agudiza la percepción intelectual. Parece que el filósofo Demócrito (ss. V-IV a.C.) se privó por ello de la visión voluntariamente.

La vejez de Homero. El retrato del poeta griego, realizado (inventado) en el año 460 d.C., debía producir un fuerte contraste al lado de las estatuas de los héroes, siempre dotadas de un cuerpo hermoso y joven según el ideal ético-estético de la *kalokagathia* (→). En una sociedad que exaltaba la juventud y consideraba negativamente la vejez, Homero se imagina como un anciano en pleno decaimiento físico: la ceguera queda subrayada por los párpados cerrados, las mejillas denotan el paso del tiempo y la calvicie es disimulada bajo un complicado peinado. La vejez de Homero es una metáfora de la sabiduría, de aquella profundidad de juicio que sólo se obtiene en la edad tardía.



Los posteriores «retratos inventados» de Homero acentuaron los signos de la vejez y decrepitud del poeta. De esta forma, se fue fijando, mediante un esquema preciso, la iconografía del sabio y, por derivación, del intelectual. Por tanto, no es casualidad, sino una adaptación a este estereotipo, que ningún poeta, filósofo o pensador griego haya sido representado en edad juvenil.

MISTERIOS

RELIGIÓN GRIEGA ■

Véase también Ritos dionisiacos, Alma, Orfismo

La religión pública heredada del mito homérico nunca logró satisfacer completamente la aspiración a lo sagrado del mundo griego. A partir del s. VII a.C., junto a la religiosidad oficial, aunque sin sustituirla, se desarrollaron unas particulares formas de religiosidad denominadas en su conjunto misterios, puesto que las creencias específicas se mantenían rigurosamente en secreto (los ritos nunca tenían lugar en los templos oficiales y, a menudo, ni siquiera existía un lugar específico destinado al culto). Estos cultos iniciáticos fueron excepcionalmente numerosos: además de los dedicados a Orfeo y a Dioniso, los más importantes fueron los misterios eleusinos, consagrados a Deméter y a Perséfone y así denominados porque nacieron en la ciudad de Eleusis; los misterios de Mitra, de origen oriental (Mitra es una antigua divinidad solar irania); los misterios de Samotracia, aquellos de Adonis y otros muchos más. Aunque fuesen practicados por élites restringidas (en el *thiasos*, una comunidad informal y poco reglamentada), los misterios ejercieron una influencia extraordinaria en el pensamiento filosófico, sin duda superior a la que tuvo el mito homérico; su influjo, sobre todo en el pensamiento occidental, fue tan profundo que es imposible evaluarlo con precisión. Penetraron en el mundo romano (donde llegaron a su máxima difusión durante el tardío Imperio, entre los s. III y IV d.C.) y acabaron influyendo incluso en el cristianismo. La existencia de un *alma* (→) individual y su inmortalidad, la idea de una culpa originaria que iguala a todos los hombres, la espera de la recompensa para los justos y del castigo para los malvados después de la muerte, todas ellas convicciones típicamente cristianas, fueron de alguna for-

ma anticipadas por los misterios, en particular por los del orfismo (→).

La causa de la gran influencia que llegaron a ejercer estos cultos paganos se debe a que, a diferencia de los ritos de la religión oficial, —que tendían a propiciar la benevolencia de los dioses en función del bienestar terrenal—, se dirigían hacia instancias interiores y profundas del espíritu.

De hecho, todos los misterios, salvo los de Mitra, tratan un tema común: el binomio muerte-resurrección, desarrollado mediante un hecho mítico con un argumento muy similar. En el centro siempre se encuentra una pareja (marido y mujer en el caso de Orfeo, madre e hijo en el caso de Dioniso), cuya unión se rompe a causa de la muerte de una de las dos figuras y, después, se recompone gracias a un nuevo nacimiento.

Hoy en día, se formula la hipótesis según la cual la noción de resurrección fue elaborada por las religiones místicas sobre la base de ritos aún mucho más antiguos, relacionados con el ciclo vegetal (con el nuevo nacimiento de la naturaleza en primavera). De hecho, existe una fuerte analogía simbólica entre la reencarnación del alma y el renacimiento cíclico de la vegetación tras la muerte que ésta asume durante el invierno. De todas formas, esta idea de que la muerte nunca es una condición irreversible y definitiva es el núcleo esencial de los misterios: Orfeo es despedazado por las mujeres de Tracia, ofendidas por su amor inconsolable hacia su mujer muerta, pero inexplicablemente (así lo cuenta el mito) su cabeza, separada del resto del cuerpo y en poder de las olas del océano, seguirá cantando para siempre. Nada, tampoco un hombre, puede considerarse definitiva y totalmente muerto.



Los misterios de Mitra, relacionados con el culto oriental del Sol, tuvieron un particular éxito en el mundo militar romano. De hecho, eran especialmente violentos. Durante el rito del *taurobolio*, el adepto se colocaba en una fosa cubierta con una reja sobre la que se degollaba un toro; así, su sangre bañaba completamente al neófito, como si se tratara de cruento bautizo.



El culto al Sol (heliolatría) de Mitra, a pesar de ser combatido por el cristianismo, nunca desapareció completamente de la cultura occidental. En el detalle del tapiz medieval aquí reproducido (s. XI) se vuelve a adoptar el antiguo culto pagano, incluso en los detalles atribuidos al Sol (carro, cuadrilla, corona real, espada del poder). También se pueden detectar huellas de la antigua tradición del culto al Sol en el desarrollo del heliocentrismo (→) durante el Renacimiento.



Cabeza de Mitra. La disposición del cabello subraya la identificación del dios con el Sol. Las fiestas en honor de Mitra se celebraban durante el solsticio de invierno (la noche del 25 de diciembre), una fecha que, posteriormente, se estableció convencionalmente como la del nacimiento de Cristo.

El uso del sacrificio humano con fines rituales, practicado siempre en situaciones de extremo peligro, tanto en el mundo griego como en el romano, estaba vinculado a los cultos mágicos más antiguos procedentes de Persia y relacionados con las enseñanzas de Zaratustra.

RITOS DIONISIÁCOS

DIONISISMO ■

Véase también Orfismo, Apolíneo/dionisiaco

La importancia de los ritos dionisiacos en la civilización antigua es un descubrimiento reciente y se debe a F. Nietzsche, quien, con el ensayo titulado *El nacimiento de la tragedia en Grecia* (1872), inauguró una nueva manera de considerar el helenismo. Según el filósofo alemán, la grandeza griega fue el resultado de una síntesis difícil y provisional entre la espiritualidad apolínea, es decir, entre el equilibrio y la armonía que se expresan en la arquitectura y en la escultura, y una simétrica y contraria espiritualidad dionisiaca. Esta última constituiría aquel «estado de vigor animal» que procede de la aceptación total del lado oscuro y relativo a los instintos de la vida (→); en definitiva, una forma de irracionalidad que, sin embargo, es necesaria para soportar la existencia y para el desarrollo de la creatividad.

Dioniso (para los latinos, Baco) era el dios de la vegetación y de la fertilidad, de la uva y del vino y, por tanto, del exceso y de la infracción; en todos los aspectos, era el polo contrario de la armonía órfico-apolínea. Dioniso significaba la ruptura de todas las barreras entre los dioses y los hombres; ebrio y loco, él mismo favorecía la disolución de los fieles, los volvía salvajes y los conducía hacia el vino, la violencia, la orgía. Amaba los gritos desordenados, el delirio, la exaltación paroxística, el *éxtasis* (→), la máscara y el disfraz (a veces era retratado con atuendos y rasgos femeninos), desobedecía todas las leyes, las costumbres y las jerarquías sociales. Entre los dioses, era el único que admitía la participación de las mujeres y de los esclavos en sus ritos.

De hecho, los misterios dionisiacos eran particularmente seguidos por las mujeres, de-

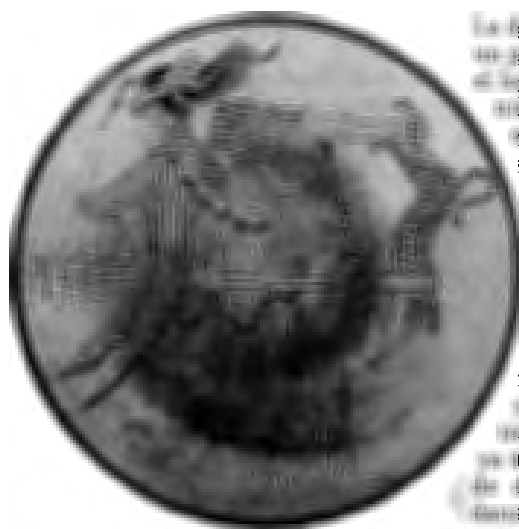
nominadas ménades. Muy posiblemente, esto no sólo ocurría porque las mujeres estuviesen taxativamente excluidas de cualquier otra forma de celebración religiosa, sino también porque el menadismo representaba una verdadera cultura de la locura contrapuesta a la racionalidad, una cualidad que el mundo helénico consideraba en todo punto exclusivamente masculina.

El objetivo del culto dionisiaco era revivir el trágico destino que había marcado la vida del dios, fruto del adulterio de Zeus con una humana y, por este motivo, acosado por Hera, esposa de Zeus, hasta la locura (o la muerte, según otra tradición). Las ménades, coronadas con hojas de laurel, llevaban pieles de animales, mientras que los hombres se adornaban como sátiros; en la ebriedad producida por el vino se dejaban ir al ritmo salvaje del *ditirambo*, obsesivo y repetitivo, interpretado con flautas y panderetas y enfatizado por el grito (*evoè evoè*) mediante el que los adeptos se incitaban mutuamente. Al final, los sátiros y las bacantes alcanzaban el estado deseado de *trance* y entraban en un estado de posesión psíquica que los antiguos denominaban *entusiasmo* (→). El resultado del rito, antiguamente relacionado con el ciclo vital de la vegetación, que se concluía con la vendimia, era el retorno temporal a una condición natural (animal): cazar y devorar un animal salvaje era su coronación final. A partir del s. VI, esta brutal ritualidad arcaica fue progresivamente sustituida por una representación simbólica (en un primer momento, únicamente mímica) y por cantos corales. La *tragedia* (→) nació de la liturgia dionisiaca que acompañaba el sacrificio de la bestia (casi siempre un macho cabrío, *tragos* en griego).



Una de las particularidades de las representaciones de Dioniso (el ánfora que reproduce su gran máscara es del s. VI a.C.) es la visión frontal. Mientras que todos los dioses siempre se representaban de perfil, Dioniso era retratado de frente y su mirada, fuertemente interrogante, se dirige hacia el espectador. La máscara teatral procede de los cultos dionisiacos.

El momento culminante del éxtasis consistía en la caza de un animal salvaje que debía ser sacrificado con las manos desnudas, despedazado y luego comido todavía caliente y sangrante.



La danza desempeñaba un papel importante en el éxtasis dionisiaco: debía ser lo más estrambótica posible, desarticulada e inconexa, alejada de cualquier regla, liberadora. Para este fin, las ménades o bacantes se dotaban del tirso, una vara rodeada de hiedra cargada en un extremo con piñas, cuya única función era la de equilibrar a la danzante.



En la historia del arte, el esquema gestual representativo de la danza dionisiaca (con la cabeza echada hacia atrás, como en este alto-relieve del escultor Skopas) se ha fijado como imagen estereotipada del éxtasis y de la *locura* (→).

TRAGEDIA

ESPIRITUALIDAD GRIEGA ■

Véase también Ritos dionisiacos, Vida, Superhombre

Aunque entre los pueblos primitivos existen algunas formas de actuación teatral, la tragedia es una invención original y sin precedentes del espíritu griego. En las primeras representaciones arcaicas que tenían lugar durante las fiestas de Dioniso, la acción era llevada a cabo por unos mimos; mientras que las explicaciones pertinentes corrían a cargo del coro.

El nacimiento de la tragedia se remonta al s. v a.C., cuando los mimos fueron sustituidos por actores vocales y la historia (que hasta entonces se limitaba a repetir las hazañas del dios) empezó a ser escrita por autores (Esquilo, Sófocles, Eurípides).

Sin embargo, este hecho no implicó la desaparición del coro, que permaneció como un elemento peculiar de la tragedia griega (desconocido en la moderna). De hecho, el coro, en cuanto voz que hablaba desde el exterior, se ocupaba de la tarea esencial del comentario: es decir, de la interpretación (política, filosófica o moral) de los acontecimientos representados.

A la tragedia se le otorgaba un fuerte valor ético y formativo: a través de las historias narradas en el escenario se expresaban, de una forma ejemplar, las nociones en torno a las cuales los buenos ciudadanos debían reflexionar. Por esta razón, y a diferencia del uso moderno, al ciudadano se le pagaba para que asistiese a las representaciones; el Estado favorecía la participación de todo el mundo mediante unas «dietas», y la tragedia era la única ocasión social en la que podían participar también las mujeres y los esclavos.

El vínculo con los antiguos ritos en honor de Dioniso (el dios injustamente asesinado cuando era niño por los Titanes) se puede detectar en los contenidos de las trage-

dias griegas. Según la definición de Aristóteles, lo trágico es lo que pone de relieve el carácter absurdo de la existencia, la historia que es capaz de suscitar «piedad y terror», en que las personas inocentes son castigadas por culpas que nunca cometieron o se ven atrapadas en situaciones del todo irresolubles.

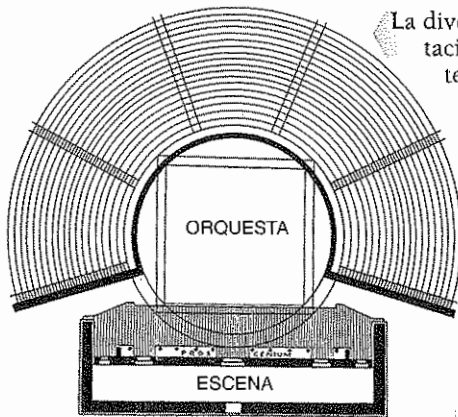
Esta cruda representación de la realidad de la vida, sin la mistificación del «final feliz», lleva a una purificación de las emociones que Aristóteles denomina *catarsis*: de este modo la tragedia enseña a dominar el dolor y el absurdo de la vida, desarrollando una especie de hábito con respecto a la idea de la muerte y de la solución inevitablemente «trágica» de todas las vicisitudes propias de la vida.

En época moderna, F. Nietzsche elaboró una nueva interpretación de la tragedia y vio en ésta la máxima expresión de la espiritualidad griega, antes de la decadencia producida por el nacimiento de la filosofía. Según Nietzsche, el valor principal de la tragedia se encuentra en la coexistencia de un *espíritu dionisiaco* (que en el ditirambo se expresaba como simple evocación mímica de las vicisitudes del dios) y de un *espíritu apolíneo* (el elemento que estructura la obra trágica en un argumento bien construido e interesante).

Por lo tanto, la tragedia, nacida como evocación de la vida de Dioniso (rito que desemboca en el descuartizamiento de un animal vivo), se habría convertido en la representación abstracta de una vicisitud emblemática, sin todavía intentar plantear, como lo haría posteriormente la filosofía, una explicación en términos racionales del significado.



Aristóteles, en un fragmento de la *Poética*, sitúa el origen de la tragedia (literalmente «canto del macho cabrío») en el *ditirambo*, el canto acompañado de danzas (y, por tanto, un verdadero espectáculo) que caracterizaba los ritos dionisiacos, en los que un macho cabrío era sacrificado al dios.



La diversidad de la tragedia griega con respecto a las representaciones modernas es visible también en la arquitectura del teatro antiguo. Entre la escena en que actuaban los actores y la platea había una zona central denominada *orquesta*, alrededor de la cual se colocaban los espectadores, ocupada por el coro. El coro representaba al espectador ideal y no intervenía en la acción, sino que comentaba su desarrollo interactuando con los actores.

Una característica de la tragedia griega era el uso de la máscara, que esconde la fisonomía del actor y altera su voz basta hacerla irreconocible. Esto, por un lado, permitía a los actores varones interpretar papeles femeninos; por otro, introducía un elemento ritual en la representación: el portador de la máscara ya no representaba a un individuo, sino a un tipo humano, una clase de la humanidad.



ORFISMO

RELIGIOSIDAD MISTÉRICA

Véase también Ritos dionisiacos, Alma

Orfeo (literalmente, *el Expulsado, el que está solo*) es el nombre del mítico poeta hijo de Apolo y de la musa Calíope, fundador de la secta órfica difundida en Tracia entre los ss. V-IV a.C.

En el centro de la reflexión órfica, como en los *misterios* en general (→) y, más particularmente, en los cultos dedicados a Dioniso, se encontraba el *enigma* de la muerte y de la resurrección.

El mito cuenta que cuando murió Eurídice, la esposa de Orfeo, éste descendió a los Infiernos para llevarla nuevamente a la vida. Con la música de su lira logró aplacar a los guardianes infernales, Caronte y Cerbero, pero a lo largo del camino de retorno infringió la prohibición que le impuso Perséfone, reina de ultratumba, de no volverse para mirar a su esposa, por lo que ésta regresó para siempre al Hades. Desde aquel momento, Orfeo rechazó el amor de todas las mujeres y con su música distraía a los hombres de los deberes conyugales. Al final, acabó sufriendo la venganza de las mujeres de Tracia: airadas, lo asesinaron, lo descuartizaron y lanzaron sus restos al mar. No obstante, el epílogo del mito es un mensaje de fe en la *salvación eterna*. De hecho, a pesar de ser destripado ferozmente, Orfeo no murió del todo, sino que su cabeza, aunque separada del cuerpo, seguiría cantando eternamente.

El orfismo se fundamenta sobre tres principales tesis de fondo.

- En cada individuo existe un *alma*, un principio eterno preexistente al nacimiento y perdurable más allá de la muerte. El orfismo se apropió de la teoría ya difundida en Oriente (todavía en la actualidad defendida

por el hinduismo y por el budismo) de la *reencarnación* o *metempsicosis*, según la cual, cuando muere un individuo, el alma entra al poco tiempo en otro cuerpo.

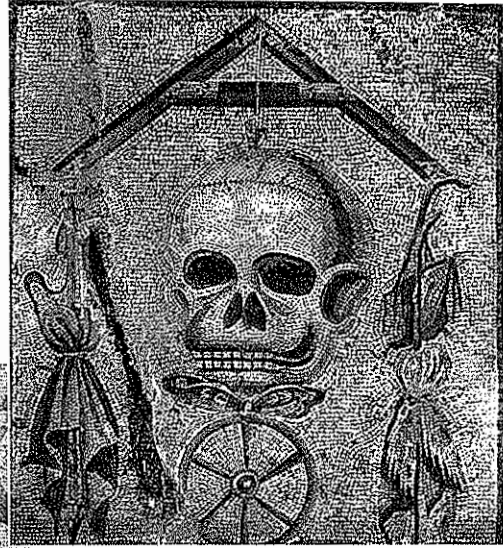
- El hombre se define por el dualismo entre alma y cuerpo, principios sumidos en irresoluble contradicción, puesto que la salvación del espíritu implica la represión y la purificación del cuerpo.

- Tras la muerte del cuerpo, el alma debe someterse a un juicio que puede ser un castigo (es decir, una nueva reencarnación) o bien un premio (esto es, la liberación definitiva del ciclo de las encarnaciones para volver a ser únicamente espíritu). En resumen, el orfismo promete al fiel liberar lo que tiene de divino, de celeste y de bueno en sí mismo, para volver a ser un espíritu puro, divino (como lo fuimos todos en el origen).

La interpretación moderna (E. Rohde, *Psyche*, 1894) detecta el nacimiento del orfismo (s. VI a.C.) en una reforma en el seno de los *ritos dionisiacos* encaminada a invertir en un sentido ascético la fuga estática de la realidad predicada por el dionisismo. De hecho, la vía órfica hacia la salvación imponía una fuerte tensión ética, un estilo de vida ordenado y constante, caracterizado por el ejercicio ascético y la continencia (incluidas las normas de higiene personal) y por la sobriedad (prohibidas las prendas de lana). Se daba mucha importancia a una rígida dieta vegetariana (prohibidos los huevos e incluso las judías) diametralmente opuesta a la costumbre de comer carne cruda del dionisismo.

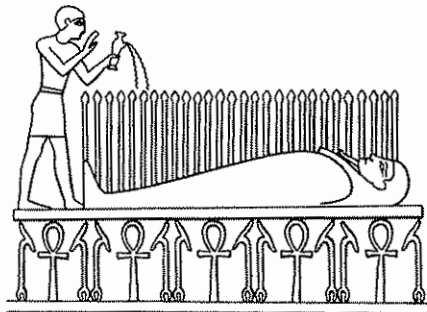
Estos ideales de equilibrio espiritual encontraron una expresión muy adecuada en las representaciones de Apolo, dios de la armonía, de la concordia y de la proporción.

Simbología órfica en un mosaico del s. I d.C. La rueda alude al ciclo de las reencarnaciones del alma desde un cuerpo a otro; la calavera con las alas, a su inmortalidad; la escuadra que domina todo el conjunto, a la doble posibilidad de un premio o de un castigo (la escuadra es, asimismo, un símbolo de la vida *mesurada* en que se apoya la virtud según la ética órfica).



Representación habitual de Orfeo, con los ropajes de un pastor y sus símbolos: el gorro frigio y la cítara, cuya sobrecogedora música conseguía conmovir no sólo a los animales, sino también a las piedras. Algunas imágenes de Jesús en el período de la *Iglesia primitiva* (→) muestran una clara dependencia de este modelo arcaico y

pagano (el poder irresistible de la palabra de Cristo quedaba expresado por similitud con las capacidades mágicas musicales de Orfeo).



La pintura egipcia reproducida en este dibujo muestra el nacimiento del grano de una momia: la mentalidad mítica establecía una relación entre el *renacimiento anual* de los cultivos y el del alma tras la muerte. Así como el invierno no señala la muerte definitiva de la naturaleza, ya que de una semilla nacerá una nueva planta, de la misma forma la muerte del individuo no es total: de su cuerpo (colocado bajo tierra, como la semilla) nacerá una nueva forma de vida.

La pequeña tablilla del período de la Roma imperial reproducida muestra una crucifixión al lado del nombre de Orfeo, escrito con letras legibles. Es un ejemplo sugestivo de los sutiles y, a menudo, ocultos vínculos de continuidad entre la religiosidad órfica y la cristiana.



ALMA

RELIGIOSIDAD ÓRFICA ■

Véase también Orfismo, *Pneuma*

El término latino *anima* (que traduce el griego *psyché*) indica el principio que otorga la vida y se cree presente en cualquier ser vivo (animales y seres humanos). Es una idea anterior al desarrollo de la religión hebraico-cristiana, presente en muchos cultos politeístas y presente también en el pensamiento mítico. En Grecia, la existencia de esta concepción se afirmaba ya en los **misterios órficos**, en cuyo ámbito el alma era concebida como una entidad inmortal diferente del cuerpo, principio de la vida, de la sensibilidad y del pensamiento, capaz de transmigrar de un individuo a otro tras la muerte según el principio de la **metempsi-cosis**. En la historia de la idea de alma, dos cuestiones en particular han sido objeto de controversias:

- si se trata de una sustancia material o bien espiritual;
- si es individual o universal.

La hipótesis más acreditada entre los griegos afirma que el alma consiste en un elemento en alguna medida corpóreo, una sustancia particular muy refinada, siempre natural. Tanto en el hombre como en los animales, sería visible en el *pneuma* (→), el «espíritu vital» que entra en el cuerpo durante el nacimiento y sale a través de la boca con el último aliento.

La primera teoría orgánica la desarrolló Platón. En el *Fedro* la definió como «lo que se mueve a sí mismo. En efecto, todo cuerpo que recibe desde fuera su movimiento es inanimado, mientras que el que lo tiene dentro y lo recibe de sí mismo es animado: ésta es la naturaleza del alma». Por tanto, para Platón, el alma es una realidad individual unida al cuerpo que la alberga, pero separable de éste. En el hombre es la parte más

noble, la única capaz de realizar operaciones cognitivas: es decir, capaz de aprehender los significados verdaderos de las cosas (las *ideas* eternas y universales) allí donde los sentidos muestran una realidad mutable y siempre particular.

El único filósofo que no aceptó la consideración de que el alma es una sustancia fue Aristóteles. Según su parecer, el alma no es una realidad separada, distinta del cuerpo, sino la **forma del cuerpo**, donde por «forma» no debe entenderse la apariencia exterior, sino su lógica interna, el empuje dinámico que realiza su potencialidad. Por consiguiente, Aristóteles negó la inmortalidad del alma individual, la cual no puede sobrevivir al cuerpo al que está inseparablemente unida.

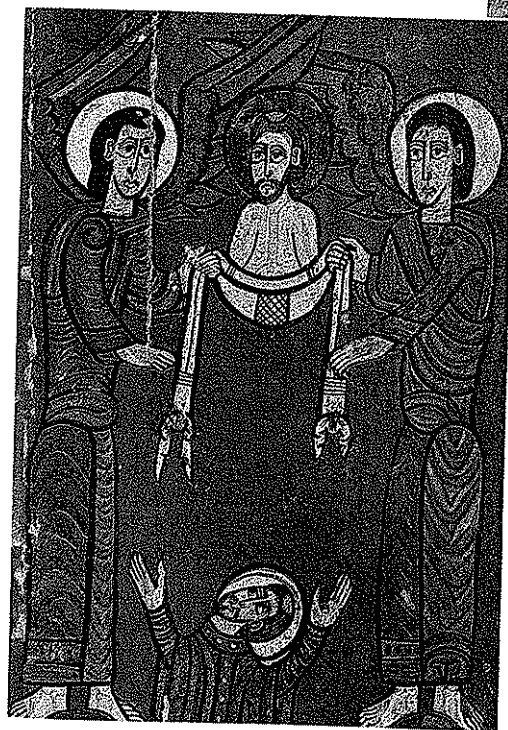
El cristianismo insistió en el hecho de que el alma debe ser considerada un atributo personal de cada hombre; ésta es inmortal, pero está ligada indisolublemente a un individuo en particular. Por otro lado, los Padres de la Iglesia se mostraron mucho más indecisos respecto al problema de la naturaleza física del alma, sin llegar excluir completamente la idea de que pudiese tratarse, como ya habían sostenido los griegos, de un elemento material. El cristianismo acabó aceptando la doctrina médico-filosófica del *pneuma*, que proporcionaba el soporte científico para imaginar o, de alguna manera, representar las nociones de «espíritu» y de «alma». Es una continuidad subrayada por el léxico teológico medieval: a menudo, el término **cuerpo pneumático** era usado como sinónimo de alma y **pneumática** (literalmente «ciencia de los espíritus») era sinónimo de **angelología** (→).

GRECIA



El significado religioso atribuido por el cristianismo al concepto de alma no cambió en absoluto su representación. En la imagen representada junto a estas líneas, de la época medieval, la muerte de un cristiano se ilustra exactamente en los mismos términos que la imagen de la izquierda (extraída de una pintura de cerámica griega): la salida del *pneuma* del cuerpo a través de la boca durante el último aliento.

El alma, representada como un doble espiritual del cuerpo, es llevada al cielo por dos ángeles (s. XII).



El concepto de alma siempre ha sido visualizado en todas las culturas con símbolos que hacen referencia de alguna manera al aire (mariposas, palomas, viento, soplo, aliento, etc.). A su vez, el aire es el símbolo más usual del *pneuma*, el espíritu vital. En la imagen reproducida, Dios entrega el alma a Adán en la forma de un pequeño hombre alado.

POLIS

POLÍTICA, GUERRA OPLITA ■

Véase también Helenismo

En la historia griega existió una conexión evidente (lo fue ya para los mismos protagonistas) entre el desarrollo del pensamiento filosófico y el nacimiento contemporáneo de la ciudad-Estado (*polis*) libre. A pesar de que algunos de los filósofos más prestigiosos (Pitágoras, Heráclito, Parménides, Platón) sostuvieron en política tesis aristocráticas y elitistas, no cabe duda de que el pensamiento filosófico estuvo favorecido por un sistema que, sobre todo en Atenas, garantizaba un amplio espacio para el debate, cualquiera que fuese el partido en el poder. No por azar, cuando estas libertades se vieron mermadas a causa de la pérdida de la independencia de las ciudades-estado tras la conquista macedonia, cambió radicalmente también el pensamiento filosófico, lo que marcó el fin del clasicismo griego y el inicio del helenismo.

La libertad de la *polis* permitió la experimentación de sistemas originales en el ejercicio del poder popular (por ejemplo, el ostracismo, una forma de exilio preventivo al que se condenaba a un ciudadano, inocente de cualquier delito, a partir de la simple e injustificada solicitud de un gran número de personas) y determinó el nacimiento de la noción de democracia, el sistema social en que el poder está en manos de una asamblea libre elegida según el principio «un voto, un ciudadano».

En realidad, el modo griego de entender la democracia tenía significados diferentes del uso moderno del término. La condición de libertad civil estaba reservada a un grupo restringido, y excluía a la gran masa de esclavos, mujeres, extranjeros y ciudadanos dedicados a trabajos infames o denigrantes. Además, en la mentalidad griega la idea de

democracia estaba indisolublemente conectada a una táctica militar específica.

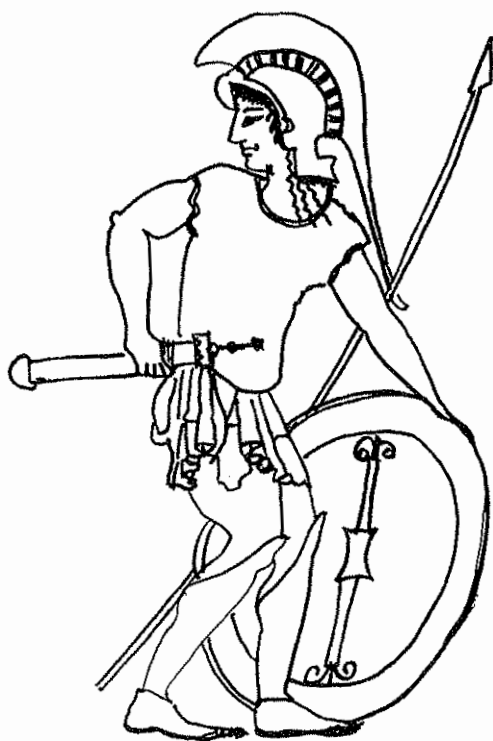
De hecho, la revolución social que desembocó en la formación de las *poleis* se produjo gracias a la invención de la *infantería oplita*, que impuso un sistema de «guerra de masa» en oposición al arcaico modelo aristocrático fundado en el valor y audacia individual (en el mito homérico, la batalla siempre consistía en una serie de duelos entre héroes). Por el contrario, el infante oplita, el ciudadano-agricultor libre en posesión de la pesada y valiosa armadura de bronce, se unía al resto de ciudadanos en la falange, el destacamento formado por múltiples filas, compacto y defendido por los escudos, que se lanzaba corriendo contra el enemigo intentando romper sus filas (o sufriendo un terrible impacto en el caso de un enfrentamiento entre dos falanges).

Encajonado en las filas, el oplita tenía escasas posibilidades de llevar a cabo gestos heroicos individuales que, en todo caso, eran reprimidos por los oficiales. Su única misión era mantener compacta la formación y presionar con el propio escudo (semiesférico) sobre la espalda del compañero situado delante, con el objetivo de que la falange en su conjunto se proyectase como un único cuerpo contra el enemigo.

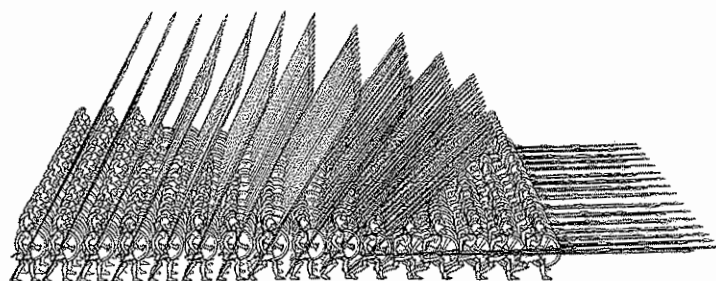
En la batalla oplita, la victoria siempre era el resultado del esfuerzo colectivo y la derrota, la inevitable conclusión del predominio, entre los infantes, de las elecciones individuales (dictadas tanto por el miedo como por el heroísmo). De esta forma, la táctica de la falange (mediante la cual los griegos derrotaron a los persas) hacía realidad el momento cohesivo de la *polis*, al igual que la democracia, en tiempo de paz, organizaba y dirigía los contrastes internos.



El infante tradicional (izquierda), antes de la revolución oplita, estaba dotado de armas ligeras adecuadas para tener una gran movilidad individual y permitirle la fuga. Por el contrario, el infante oplita (abajo) estaba provisto de una armadura tan pesada (35 kg) y de un escudo tan grande, que le impedían el movimiento en el combate individual. Si con esta enorme carga quedaba aislado de la falange, poseía muy poca capacidad de maniobra y no lograba defenderse con éxito. Por el contrario, protegidos en la falange, los oplitas eran invencibles: cada uno usaba el escudo para defender no sólo el propio flanco izquierdo, sino también para cubrir, a la derecha, al compañero situado a su lado. Por consiguiente, cualquier ruptura de la formación, incluso en el caso de eventuales actos de heroísmo individual, era duramente castigada.



La batalla oplita se resolvía en un enfrentamiento veloz y decisivo (en cierto sentido, como una votación democrática): si lograba romper las líneas enemigas, las esperanzas de salvación eran elevadas; sin embargo, en el supuesto de la disgregación de la falange, el porcentaje de caídos entre infantes aislados llegaba a ser altísimo. Era una táctica que imponía la salvación de todos, cooperando, o la muerte de quien intentase alguna acción individual.



EROS

SEXUALIDAD ■

Véase también Escala erótica, *Kalokagathia*

La traducción española de la palabra griega *eros* es amor; sin embargo, existen unas diferencias sustanciales entre el significado de estos dos términos. Para los griegos, Eros era una fuerza primordial de la naturaleza, el principio de armonía universal que en el ámbito físico pone en conexión la materia formando los objetos, en el ámbito social une a los ciudadanos entre sí permitiendo el nacimiento de la ciudad, y en el ámbito psicológico vincula a los individuos suscitando la amistad y el amor. Por tanto, el amor entre dos compañeros sentimentales (el instinto que propiamente se denomina «erótico») no posee una naturaleza diferente de la fuerza que mantiene unido a todo el Universo (del lazo que, por ejemplo, une el Sol con la Luna). Por consiguiente, el eros griego no posee las connotaciones psicológicas e intimistas arraigadas en la sensibilidad moderna.

Esta mentalidad se trasluce en el mito que consideraba a Eros como entidad cósmica primordial, uno de los dioses primigenios del que derivaron todos los demás. Durante el período arcaico, antes de fijarse en la representación antropomorfa del niño alado dotado de arco y flechas con las que hace diana en el corazón de los amantes, Eros se representaba mediante símbolos fálicos o no icónicos (como una simple piedra).

La diferente manera de entender el amor queda subrayada, asimismo, por la diferente práctica social del hombre griego. Para éste, la familia carecía de importancia (se trataba, sobre todo, de un deber cívico); pasaba muy poco tiempo en casa y tenía escasas relaciones con la esposa (las mujeres, privadas de cualquier derecho político, eran

socialmente marginadas y apenas salían de casa). El amor «conyugal» y, en general, el que une a un hombre con una mujer (aunque estuviese, por supuesto, muy presente en la vida cotidiana) no tenía mucho peso en la cultura griega, que lo consideraba simplemente como una amistad más profunda. En las ciudades de Grecia existía una notable libertad en las costumbres sexuales: la *prostitución* (femenina y masculina) se practicaba en casas gestionadas por el Estado; era frecuente el *concubinato* con cierto número de esclavas y se admitían prácticas sexuales muy diferentes de las nuestras. De hecho, cuando los filósofos griegos dialogan sobre el amor, siempre aluden a una pasión que hoy se denominaría «homosexual» (aunque en el idioma griego no exista un término equivalente). En realidad, el refinado *erotismo homosexual*, aunque nunca superase el límite de las restringidas clases aristocráticas (y fuese objeto de desaprobación en las otras clases), tuvo gran influencia en las artes visuales, imponiendo una enérgica dosis de afeminación en el ideal de belleza masculino.

La homosexualidad vivió en el ambiente filosófico bajo la forma de la pederastia pedagógica que, mediante un vínculo erótico-intelectual, unía al maestro (denominado *erastes*, literalmente «el que hace el amor», es decir, que desempeña un papel activo) con un joven discípulo (denominado *eromenos*, «el que recibe»). En función de una ley no escrita, una relación de este tipo sólo se toleraba hasta que el joven llegaba a la edad adulta; en ese momento, debía convertirse en una relación de amistad (el héroe homérico Aquiles era el *erastes* de Patroclo; Parménides lo era de Zenón).



Un sátiro velludo se masturba y, al mismo tiempo, introduce en su ano un pene artificial. En Grecia, el hecho de acentuar y exponer los órganos genitales tenía un significado burlesco y grotesco (no pornográfico). Entre los sátiros de la cultura griega y el diablo de la tradición cristiana existe una fuerte continuidad iconográfica (→ *Demonología*).

El ideal de belleza, central en todo el arte griego, preveía formas musculosas aunque agraciadas para el tipo viril (en la ilustración, *Meleagro*, copia de una escultura de Skopas, conservada en los Museos Vaticanos).



Relación amorosa entre el *erastes*, el adulto, y el *eromenos*, el joven discípulo. Pese a que entre ellos siempre había una notable diferencia de edad, la práctica griega dista mucho de lo que hoy en día se denomina «pedofilia».

En las cerámicas griegas son frecuentes las representaciones de acercamientos eróticos entre varones durante el *simposio* (un banquete en el que las mujeres no podían participar).



KALOKAGATHIA

ÉTICA ARISTOCRÁTICA, ESTÉTICA ■

Véase también Sócrates silénico, Proporción

El término *kalokagathia* designa el ideal de virtud de la aristocracia griega. Según Aristóteles, «se dice *kalokagathia* de lo que es perfectamente bueno y bello; de hecho, puede presumir de esta cualidad el que es completamente hábil, valiente, no corrupto por otros bienes como la riqueza y la potencia». A partir de esta concepción muy elitista y antidemocrática, el hombre perfecto debe poseer tanto las cualidades del buen ciudadano (valor, lealtad, etc., todas comprendidas en el término «bondad») como las cualidades de la belleza física. Por tanto, la prestancia atlética, la salud, el cuidado de su cuerpo y el rechazo de cualquier trabajo manual (con la excepción del uso de las armas en la batalla) eran componentes fundamentales de esta *ética aristocrática*, coherente con una sociedad en que el trabajo productivo se consideraba envilecedor y era realizado preferiblemente por los esclavos. El hombre virtuoso es, por consiguiente, excelente no sólo en las cualidades espirituales, sino también en las físicas. Un efecto de esta coincidencia entre belleza del cuerpo y virtud ética fue la glorificación del desnudo (que, por el contrario, se juzgaba irreverente en el arte egipcio o babilónico), una invención original del arte griego del s. V a.C. En términos modernos, podemos afirmar que los griegos eran «nudistas»: a diferencia de los romanos, que consideraban escandalosa la pasión griega por la desnudez, los griegos encontraban en el espectáculo del cuerpo humano un significado profundo y un valor moral. Pensaban que la belleza de un cuerpo (masculino) podía hacer más cívico al hombre.

El historiador Jenofonte describe la reacción de los espectadores admirando a un vencedor de los juegos en términos de conmo-

ción religiosa: «Como por la noche los ojos humanos son atraídos por el fulgor de un cuerpo celeste resplandeciente, así la belleza de Autólico atrae hacia su persona todas las miradas; todos los espectadores se conmueven en lo más profundo del alma. Algunos caen en un silencio no habitual, mientras que otros gesticulan de forma igualmente significativa». No es una casualidad que la escultura clásica griega gravitase obsesivamente en torno a este tema central: el cuerpo desnudo del atleta (en el *mundo sub-lunar*, dominado por la imperfección, sólo el cuerpo humano es tan absolutamente perfecto que es necesario recurrir a la geometría para describirlo).

Un corolario importante de la *kalokagathia* fue la tesis de la *imposibilidad de enseñar la virtud*, un término que para los griegos no poseía aún el significado cristiano de libre elección del bien, sino que indicaba la excelencia en una *actuación*, la capacidad de alcanzar el éxito en un ámbito determinado (en este sentido, son virtuosos por ejemplo el músico o el maestro en un arte). En la concepción aristocrática, las virtudes políticas, la capacidad de mando, la imperturbabilidad que nace de la conciencia de la propia superioridad, no se pueden adquirir con la educación, sino que se heredan a través de la «sangre» de los padres.

Un único punto de contacto parcial entre la idea cristiana y la griega de virtud se puede detectar en el valor de la *templanza*; parte esencial de la *kalokagathia*, consiste en la capacidad de autocontrol, en ser capaz de dominar las pulsiones personales para someterse a las normas que regulan el mundo humano y divino.

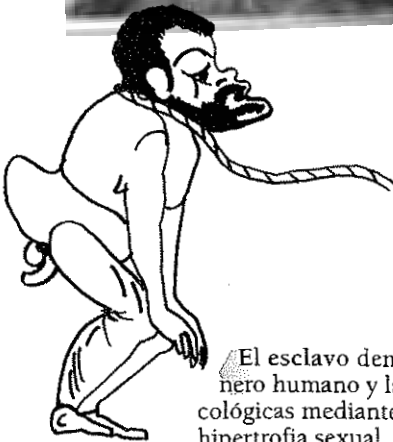


Una escena de gimnasio procedente de una vasija griega: los dos gimnastas de la izquierda (uno demasiado delgado y otro demasiado gordo) se mueven con torpeza y quedan casi ridiculizados por los dos hermosos atletas de la derecha. Los juegos gímnicos griegos se caracterizaban por dos fuertes pasiones que brillan por su ausencia en nuestro deporte: el sentimiento religioso y el amor.

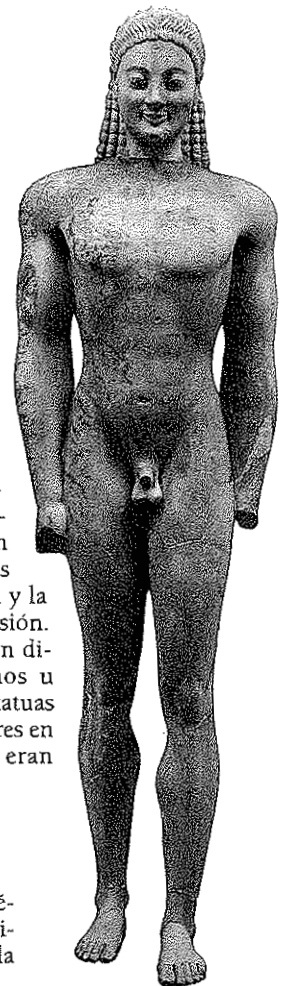


Las estatuas de los *kouros* presentan unos rostros cuyos rasgos muestran la típica sonrisa que expresa el ideal de la *kalokagathia*: la imperturbabilidad que procede de la conciencia de la propia superioridad absoluta: la ausencia de toda pasión contingente.

El ideal ético-estético de la aristocracia griega llegó a su máxima expresión en las estatuas del *kouros* o Apolon, que decoraban los templos del período arcaico y que se caracterizaban por la posición frontal, la simetría, la estilización geométrica de la figura y de sus órganos, la inmovilidad total y la imperturbabilidad de la expresión. No está claro si representaban divinidades, héroes semidivinos u hombres excepcionales (las estatuas dedicadas a los atletas vencedores en las competiciones gímnicas eran muy similares).



El esclavo demuestra su propia exclusión del género humano y la inmoralidad de sus tendencias psicológicas mediante la fealdad del cuerpo asociada a la hipertrofia sexual.



ENIGMA

RACIONALISMO, LOGOS ■

Véase también Paradojas de Zenón, Logicismo

El término *logos*, sin duda el más importante de toda la filosofía griega, en un principio significaba «palabra», «discurso»; sin embargo, al pasar de la concepción mítica a la concepción filosófica, llegó a indicar cualquier explicación de la realidad en términos racionales. Heráclito, quien utilizó esta palabra por primera vez, hizo una observación importante: «Aunque todo ocurra según el *logos* (es decir, según la razón), los hombres son obtusos por lo que respecta al *logos* tanto antes como después de haber oído hablar de él, y parecen inexpertos al respecto». *De hecho, ser racionales no significa poseer una teoría de la racionalidad.*

Es posible utilizar correctamente la inteligencia incluso sin saber en qué consiste, puesto que la inteligencia se manifiesta en la vida ordinaria como una habilidad, es decir, como una capacidad adquirida con la experiencia. Todo el mundo, quien más y quien menos, emplea la razón, pero nadie es capaz de ofrecer una definición adecuada.

El origen del racionalismo helénico nace de esta contradicción. Sin duda, los griegos no fueron los primeros en adoptar el *logos*; sin embargo, fueron los primeros que se preguntaron, de forma persistente, qué es y cuáles son sus procedimientos. La gran cantidad de significados que este término asumió en la lengua griega testimonia, al mismo tiempo, la amplitud y la dificultad de la búsqueda.

El término *logos* significó, en sus diferentes usos, discurso, cálculo, evaluación, medida, razón de ser de las cosas, causa, juicio, estimación, definición, argumento,

razonamiento, pensamiento, elección, explicación, necesidad, etc.

Como los griegos no se contentaban con la aplicación de la razón a los problemas concretos, sino que exigían la construcción de una teoría, se interesaron en gran medida por aquellos discursos en que el *logos* no parece funcionar. Seguidamente se enumeran dichos discursos.

- **Enigma:** un reto a las capacidades de la inteligencia, una pregunta planteada de forma oscura y ambigua que, sin embargo, admite una única solución.

- **Antinomia:** un razonamiento correcto pero carente de solución, una especie de cortocircuito del *logos*. Se produce cuando el desarrollo de un discurso, a pesar de ser llevado a cabo con rigor en cada pasaje, desemboca en dos conclusiones denominadas *tesis* y *antítesis*: ambas igualmente válidas, pero opuestas e irreconciliables. La más importante y conocida antinomia es la «del mentiroso» («Epiménides el cretense afirma que todos los cretenses son mentirosos»).

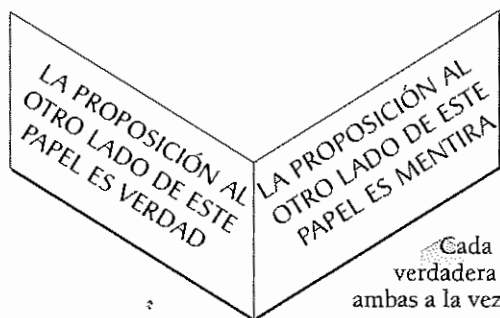
- **Paralogismos:** razonamientos en que existe un error oculto bajo una coherencia aparente. Aún hoy en día, denominamos a estos razonamientos «sofismas», porque fueron los sofistas (en particular, los eristas) los que se especializaron en utilizar las más sutiles astucias dialécticas hasta la capciosidad. La *paradoja del cornudo*, por ejemplo, se desarrolla de esta forma: «¿Admites que posees todo lo que no has perdido? ¿Nunca has perdido un par de cuernos? Entonces posees estos cuernos».

- **Dilema:** una argumentación en la que dos proposiciones contrarias se plantean como alternativas, ambas posibles.

Las antinomias pueden nacer también en áreas del pensamiento diferentes del discurso racional. Existen paradojas comportamentales tales como la orden transcrita (imposible de ejecutar si dicha orden se refiere sólo a la misma frase «no leer»), o bien la orden «sé espontáneo» (no sólo no se consigue, sino que es ilógico ser espontáneo obedeciendo una orden).

NO LEER

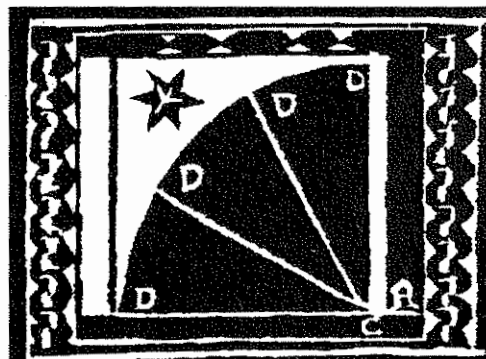
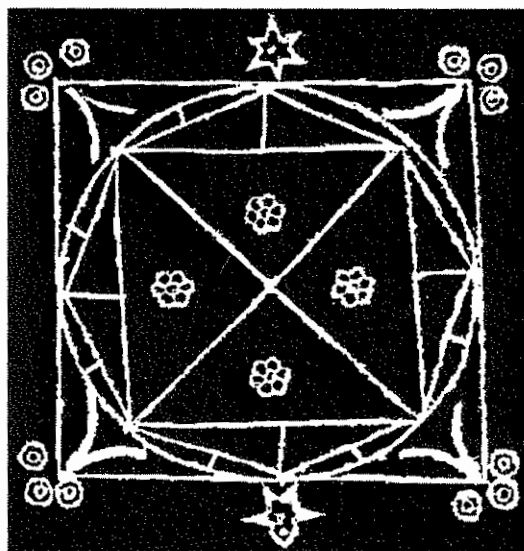
La cultura griega representó el enigma a través de la esfinge, un monstruo con cuerpo de león, alas de rapaz y cabeza de mujer. La esfinge griega, que no tenía ninguna relación con la egipcia (de sexo masculino y símbolo del poder del faraón), planteaba a los visitantes un enigma y devoraba a los que no lograban resolverlo, demostrando de esta forma la extrema importancia de la apuesta (la validez del *logos*) y el carácter agnóstico de todo reto intelectual.



Cada una de las dos proposiciones reproducidas puede ser verdadera si se considera individualmente, pero no si se toman ambas a la vez.



Otro desafío al *logos* de gran interés para los griegos fue el de los rompecabezas, problemas científicos sin resolver, en particular matemáticos y geométricos, que supuestamente tienen una solución. Los más famosos fueron dos: la cuadratura del círculo (es decir, cómo calcular el área exacta del círculo) y la trisección del ángulo, que consiste en subdividir sin regla ni compás un ángulo en tres partes iguales. En el s. xvi, G. Bruno, el autor de las ilustraciones aquí reproducidas, todavía se esforzaba en la resolución de estos problemas.



PROPORCIÓN

ESTÉTICA ■

Véase también Música de las esferas

Ya a partir del III milenio a.C., las grandes obras arquitectónicas se construyeron en la civilización egipcia y babilónica a partir de relaciones matemáticas muy precisas. De hecho, la noción de proporción (una igualdad de relaciones por la cual A es a B como C es a D) es prácticamente patrimonio de la humanidad. Como afirma R. Wittkower (*El cambiante concepto de proporción*, 1961), «todas las más altas formas de civilización han creído en un orden basado en los números y en las relaciones numéricas. Se buscaba y se instituía una correlación armónica, a menudo de carácter místico y fantástico, entre las concepciones del Universo, del cosmos y de la vida humana». Por lo demás, según la moderna psicología de la *Gestalt* (→), hay una necesidad profundamente arraigada en la naturaleza humana que se expresa en el nivel de la simple sensación, la cual, a la luz de las investigaciones experimentales modernas, aparece como una actividad mental capaz de estructurar, sintetizar y proporcionar la complejidad heterogénea del mundo real. Por tanto, el impulso hacia la búsqueda de la regularidad sería un empuje prioritario, anterior a cualquier reflexión racional. Algunos estudios etnológicos más recientes han demostrado que incluso algunas especies del mundo animal alimentan análogas preferencias por los sistemas ordenados, geométricos, simétricos y equilibrados.

Estos motivos, obviamente, desmienten la afirmación según la cual el mundo griego habría inventado la proporcionalidad; a pesar de ello, deben plantearse tres importantes precisiones.

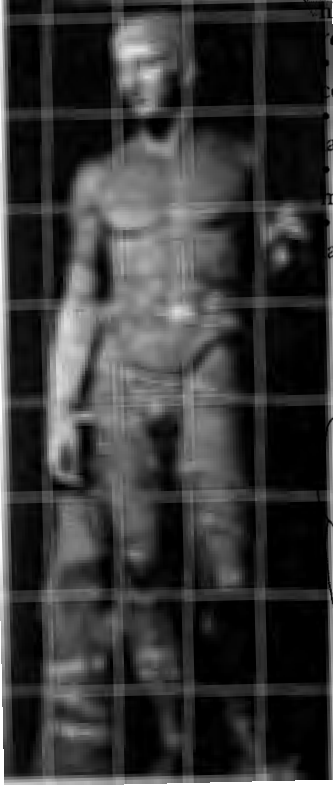
- La idea de proporción asumió gran importancia en el seno del pensamiento fi-

losófico. «La mejor pauta es la medida», sentencia atribuida a los Siete Sabios, podría ser asumida como lema de todo el pensamiento griego, que asignó una posición central a los conceptos de armonía, ritmo y regularidad de los fenómenos. Frecuentemente, la propia filosofía fue definida como el arte del «dar proporción a las cosas y a los conceptos».

- Los pensadores y los artistas griegos no se limitaron, como se hizo en el pasado, a servirse de reglas proporcionales, sino que también sintieron la necesidad de elaborar una teoría (esto es, de proporcionar una explicación racional).
- La proporcionalidad fue asumida como un criterio aplicable a todas y cada una de las manifestaciones del ser: de ahí que sistemáticamente fuese empleada en cualquier aspecto de la vida.

En el ámbito filosófico, el razonamiento proporcional fue uno de los instrumentos más usados en el mundo griego. Platón, por ejemplo, plantea frecuentemente analogías como ésta: «El ser es al devenir lo que la ciencia es a la opinión» (o bien, en el ámbito físico: «la tierra es al agua lo que el aire es al fuego»).

Sin embargo, fue en el ámbito de la estética (teoría del arte) donde la noción de proporción encontró sus aplicaciones prácticas más interesantes. Las dos teorías más importantes formalizadas en el mundo griego fueron la sección áurea (→ *Proporción áurea*), elaborada en los ambientes pitagóricos, y el canon de Policleto, un conjunto de reglas de proporción y medida válidas en el ámbito de la representación escultórica del cuerpo humano.



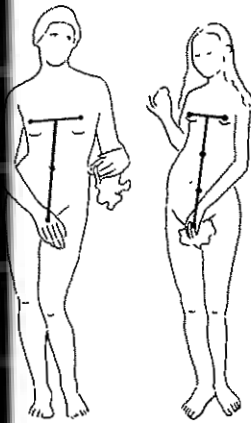
El canon de Policleto sugiere otorgar movimiento (un equilibrio dinámico) a la estatua mediante una relación proporcional (*ponderatio*) entre los miembros del cuerpo.

La pierna izquierda, flexionada y en segundo plano, debe estar en correspondencia con la inclinación del hombro derecho.

La pierna flexionada debe estar en correspondencia, en el mismo lado, con el brazo flexionado.

La pierna que sirve de apoyo debe estar en correspondencia, en el mismo lado, con el brazo paralelo al cuerpo.

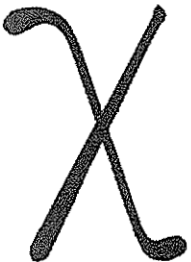
La cabeza, de altura igual a un octavo del cuerpo, se inclina hacia la parte opuesta respecto a la pierna y el brazo flexionados.



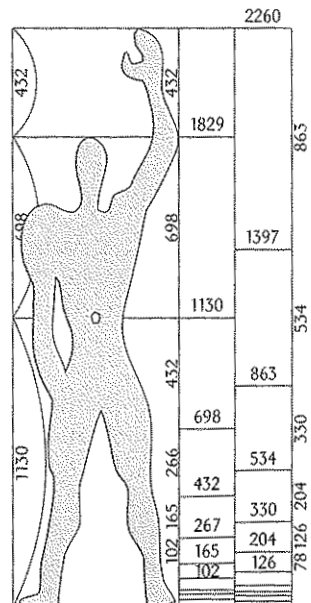
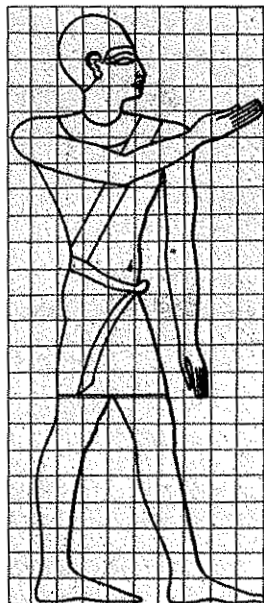
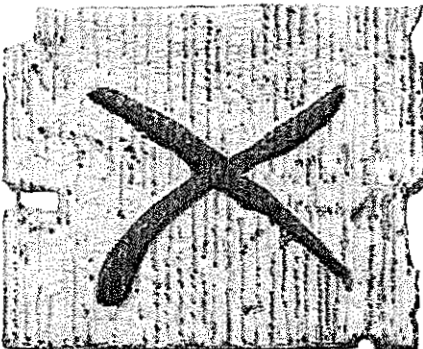
No existe un canon absoluto de belleza.

En la historia del arte, se han elaborado sistemas de reglas muy diferentes. En una Venus griega (a la izquierda), el espacio entre los dos senos debía ser igual a la distancia entre los senos y el ombligo. En una Venus gótica del s. XIV d.C. (a la derecha), el mismo espacio quedaba, en cambio, reducido a la mitad.

En culturas muy diversas se han elaborado instrumentos para dotar de proporción al cuerpo humano, destinados al uso de los artistas (aquí se reproducen un modelo egipcio y el *modulor* de Le Corbusier, del s. XX).



La letra *ji* fue adoptada en Grecia como símbolo gráfico de la *ponderatio*: expresa el equilibrio a través de la proporción de dos elementos opuestos.



ORIENTE/ OCCIDENTE

HERÁCLITO, LAO TZE

Véase también Devenir, Logos

Ya en la Antigüedad, el erudito Diógenes Laercio planteaba la cuestión de las relaciones entre la filosofía oriental y la tradición europea. De hecho, son bastante frecuentes las coincidencias y las semejanzas, ya que, entre los filósofos presocráticos, predominaron en Occidente concepciones monistas de la realidad muy próximas a aquellas de la antigua sabiduría india y china. Sólo a partir de la figura de Platón empezará a ser bastante clara la diferente dirección del pensamiento occidental, caracterizado por el dualismo, en primer lugar platónico (entre ideas y apariencia sensible), después cristiano (entre espíritu y cuerpo) y, por último, en época moderna, científico-cartesiano (entre mente y materia).

Para explicar las coincidencias iniciales, los comentaristas antiguos supusieron que los primeros filósofos realizaron frecuentes viajes a Oriente, pero se trata casi siempre de evidentes añadiduras propagandísticas para aumentar el carisma de los antiguos maestros.

Los griegos, en realidad, aunque supieran de la existencia de una antigua y prestigiosa sabiduría oriental, no conocían sus doctrinas específicas; de ahí que hoy en día se acepte generalmente la idea de Diógenes Laercio según la cual, en cualquier caso, *la filosofía occidental mostró ya en sus albores su propia especificidad* (sintetizada en la conquista de la noción de logos, la inteligencia racional-discursiva).

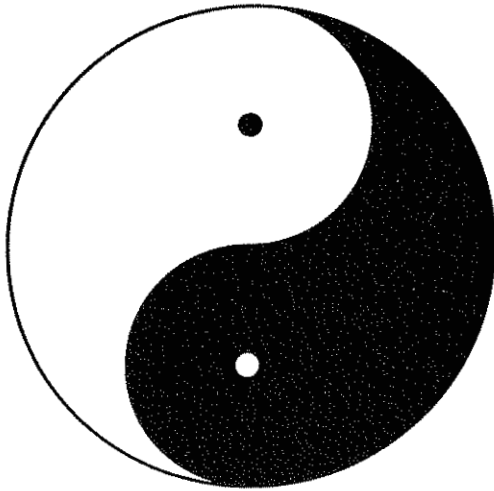
Por encima de cualquier sugestiva analogía temática posible, la actitud puramente racionalista es típica y exclusiva de la ciencia occidental.

No obstante, existen impresionantes afinidades entre algunas teorías de los filósofos

presocráticos y la enseñanza de algunos maestros orientales: entre la doctrina de la unidad de los contrarios de Heráclito, por ejemplo, y el taoísmo, la religión-filosofía china fundada por Lao Tze. Tanto Heráclito como Lao Tze amaron el mismo estilo conciso, denominado *oracular* por su fuerte ambigüedad; Heráclito recibió el sobrenombre *del oscuro*, ya que escribía a conciencia únicamente frases muy breves tremendamente enigmáticas; también Lao Tze amaba la brevedad, lo que queda patente en su *Tao-dejing* (*El libro de la vía y de la virtud*), que consta sólo de cincuenta mil caracteres ideográficos y está estructurado en máximas, aforismos y breves síntesis, con un gran gusto por las formulaciones paradójicas. Veamos un ejemplo: «El Tao que puede ser llamado Tao no es el verdadero Tao. Si su nombre puede ser pronunciado, no es su verdadero nombre. Aquello que no tiene nombre es el principio del cielo y de la tierra».

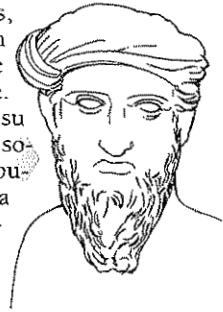
A veces resulta muy difícil establecer si una de estas máximas pertenece a uno o a otro filósofo. Heráclito dice: «Uniones son lo entero y lo no entero, lo concorde y lo discordante, lo armónico y lo desarmónico, de todas las cosas el uno y del uno todas las cosas»; en efecto, este pensamiento podría usarse de forma válida para explicar el símbolo del Tao.

Sin embargo, a pesar de esta coincidencia, es posible que ambos alcanzaran formulaciones análogas de forma totalmente independiente. De hecho, Heráclito y Lao Tze fueron contemporáneos (vivieron ambos entre el s. VI y el s. V), pero la distancia geográfica entre los dos descarta que pudiesen llegar a establecer algún tipo de relación o de interdependencia.

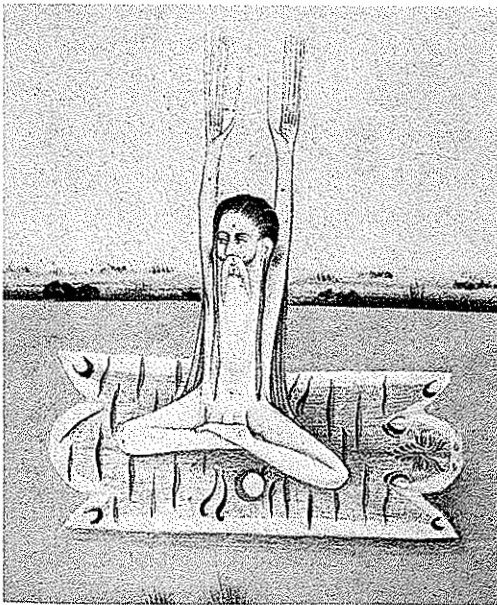


Existen sugestivas analogías entre el devenir de Heráclito y el Tao de Lao Tze. El Tao es la base de todos los fenómenos (es decir, persiste en cualquier cambio, es el principio generador y la unidad de las contradicciones). Su símbolo muestra la unidad como síntesis de dos principios antagonistas y recíprocamente necesarios: el Yin (blanco, femenino, frío, pasivo, tenebroso, húmedo, negativo...) y el Yang (negro, masculino, caliente, activo, luminoso, seco, positivo...). La curva en S invertida que les separa expresa el carácter dinámico de su contraposición.

Según los biógrafos griegos, los primeros filósofos habrían extraído sus intuiciones de los repetidos viajes a Oriente. Además, Pitágoras, debido a su creencia en la reencarnación, solía ser representado con atributos orientales (el turbante, la larga barba con forma apuntada). Sin embargo, estos viajes no han sido confirmados por la crítica moderna.



El ciclo de las reencarnaciones en una imagen contemporánea. De oscuro origen oriental, la doctrina de la metempsicosis (reencarnación del alma) todavía es seguida en la actualidad por el hinduismo y por el budismo. Llegada a Occidente a través del orfismo (→), fue practicada por Platón y por Pitágoras, quien enumeró sus anteriores encarnaciones hasta remontarse al fundador de su estirpe, el dios Apolo (→ Chamanismo).



Los maestros orientales del yoga eran conocidos en Grecia con el nombre de gimnosofistas («aquellos que alcanzan la sabiduría a través del cuerpo»). No obstante, hasta la expedición de Alejandro Magno, las informaciones sobre Oriente fueron tan superficiales que apenas tuvieron influencia.

SOCIEDAD JÓNICA

ESCUELA DE MILETO ■

Véase también Oriente/Occidente

El mérito de haber dado origen a la primera tradición filosófica (la escuela de Mileto, centrada en el concepto de *arkhé*: →) recae en algunas colonias griegas (Samos, Mileto, Colofón) de la Jonia (la costa de la actual Turquía). Desde los ss. VII-V a.C. y hasta que todos los asentamientos griegos en el Próximo Oriente fueron eliminados por las invasiones persas, en estas zonas se desarrolló una cultura autónoma y caracterizada, con respecto a la madre patria griega, por algunas particularidades. De hecho, estas ciudades eran las «puertas de Oriente», donde las mercancías que llegaban por vía terrestre desde Mesopotamia y Persia eran embarcadas y distribuidas por toda Grecia. Como los intercambios comerciales son siempre un vehículo de influencias culturales, entre los ss. VIII y VII empezaron a concentrarse en Jonia una serie de importantes innovaciones tecnológicas entre las que descollaron, por sus repercusiones sociales, la elaboración del hierro y la difusión de la escritura.

La elaboración del hierro. Antigüamente las armas eran de bronce, una aleación cuyos componentes (cobre y estaño) no se encontraban fácilmente en Grecia y, por lo tanto, debían importarse. El efecto de esta tecnología era someter la economía a las grandes compañías comerciales internacionales y a pocas familias de grandes magnates. En cambio, la que se basaba en el hierro era una producción más fácil de llevar a cabo, incluso por parte de pequeñas colonias autosuficientes; representó, por tanto, una potente palanca de descentralización económica, con consecuencias sociales en un sentido claro y abiertamente democrático.

La difusión de la escritura alfabética. El acontecimiento, cuyo origen se sitúa en Fenicia, tuvo lugar entre los ss. VIII y VII. El paso a una cultura escrita produjo una serie de efectos de gran repercusión: la facilidad para aprender la escritura alfabética permitía acceder a la cultura a porcentajes relativamente amplios de la población y el *mito* (→), hasta el momento transmitido por vía oral, fue, por decirlo de algún modo, petrificado de una forma definitiva. A mediados del s. V, ya se había desarrollado un embrionario mercado del libro.

Estas innovaciones se difundieron en toda Grecia; pero dichas innovaciones dieron origen a una particular cultura, basada en la valoración de las técnicas, en la racionalidad operativa y en un saber que ya podía considerarse de tipo científico, sólo en las colonias orientales (favorecidas, asimismo, por una histórica debilidad de la aristocracia terrateniente y por el consiguiente predominio político del partido del pueblo). El cambio tuvo repercusiones sociales, puesto que, al desestabilizar la mentalidad mítica y las estructuras consolidadas del poder, provocó fuertes resistencias: «La figura del herrero, pese a ser socialmente necesaria, siempre se consideró al margen de la sociedad, casi circundada por un halo de impiedad. Ahora, en las ciudades jónicas, el herrero y otros técnicos similares (el alfarero, el constructor, el médico) no sólo se integran en el cuerpo social, sino que exponen claramente su exigencia de participar en el poder político y en la gestión de la comunidad» (M. Vegetti, *Filosofía y sociedad*, 1975). En el seno de esta cultura tecnológica, se desarrollaron los *intereses preferentemente naturalistas* de los primeros filósofos.



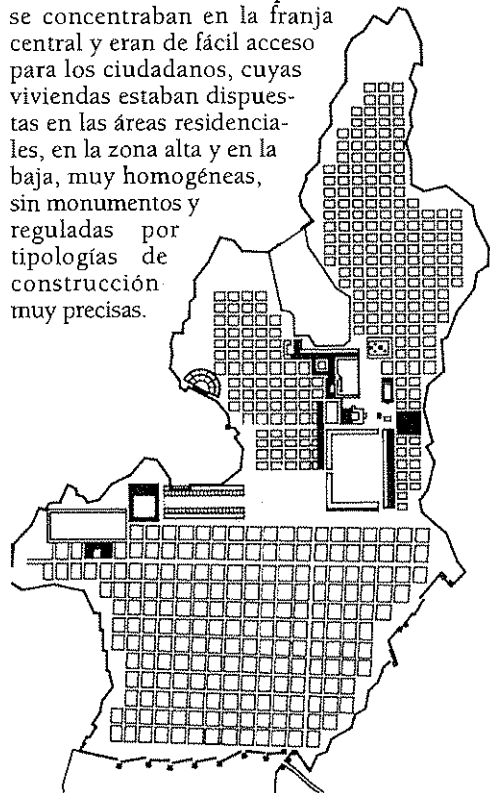
El desinterés por el trabajo manual y el desprecio social que rodeaba a los trabajadores (esclavos y artesanos) queda expresado en la figura del dios Hefesto, señor de la metalurgia y del trabajo. El herrero del Olimpo era un dios lisiado, jorobado, sin ninguna dignidad, ridiculizado cruelmente por el resto de la familia olímpica y por los hombres. Con respecto a esta cultura general del mundo griego, caracterizada por un escaso interés por la tecnología (→ *Fracaso tecnológico*), la valoración de las técnicas se muestra como una especificidad de la cultura jónica.

El mapa de Mileto, reconstruido tras la invasión persa por Hippiodamos, el urbanista más célebre de la antigüedad, presta una gran atención a los problemas técnicos y al predominio de una concepción democrática de la política típicos de la sociedad jónica. La ciudad se basaba en un modelo cuadrado (estructura viaria perpendicular) y en la zonificación: los edificios públicos

se concentraban en la franja central y eran de fácil acceso para los ciudadanos, cuyas viviendas estaban dispuestas en las áreas residenciales, en la zona alta y en la baja, muy homogéneas, sin monumentos y reguladas por tipologías de construcción muy precisas.



En la etapa del arte griego denominado periodo geométrico, ya eran visibles una gran exigencia de rigor y de simplificación y una simbología de gran relevancia filosófica. Por ejemplo, en la vasija reproducida aparece el símbolo del agua, ya central en el culto de la diosa madre (→) y adoptado seguidamente por Tales como *arkhé* (→).



COSMOLOGÍAS

UNIVERSO ■

Véase también Sociedad jónica, Arkhé

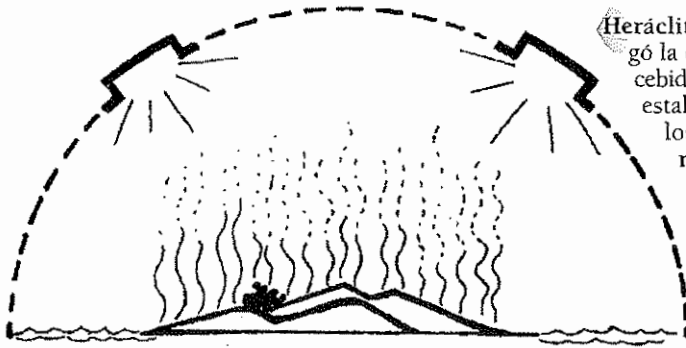
La cosmología es la ciencia del todo, el intento de explicar unitariamente la estructura global del Universo. A partir de esta forma de especulación, los griegos, en particular los presocráticos, desarrollaron una pasión intelectual tan verdadera que durante muchos siglos no surgió al respecto ninguna teoría predominante ya que, a cualquier hipótesis que se presentase, se le planteaba inmediatamente una antitética.

En el pensamiento de los presocráticos, la cosmología poseía en cierto sentido la función de completar el sistema: era la descripción de un escenario cósmico compatible con los principios enunciados en el ámbito filosófico. Por este motivo, cada pensador sentía la necesidad de crearse una cosmología *personalizada*. A. Koestler afirma en su historia de las concepciones del Universo (*Los sonámbulos*, 1959) que «el espectáculo de los cosmólogos del s. VI evoca el de una orquesta antes del concierto, cuando cada uno de los músicos afina su instrumento y está concentrado en aquello que hace sin prestar atención a los maullidos de los otros. Justo cuando uno de ellos tenía conocimiento de una media docena de proposiciones geométricas y oía decir que los fenómenos celestes reaparecían periódicamente, empezaba a buscar una ley para el todo y a construir un sistema del Universo».

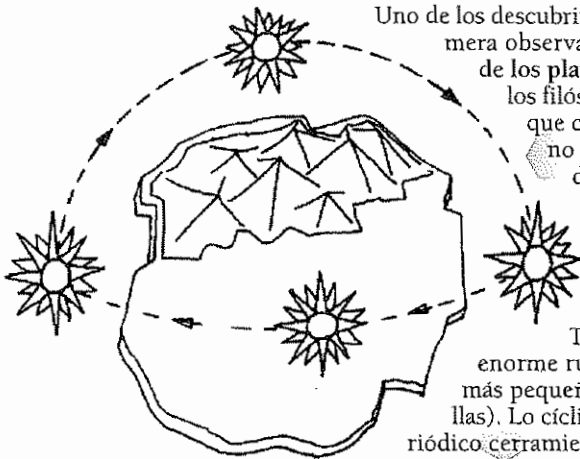
Esta pluralidad de propuestas deriva del carácter específico, sólo parcialmente científico, de la cosmología, evidenciado claramente por el filósofo alemán Immanuel Kant (1724-1804). Cada cos-

mología, justamente porque su pretensión es comprender el mundo en su totalidad y universalidad, supera necesariamente los límites de la experiencia (siempre limitada y parcial) y acaba, por tanto, formulando afirmaciones extracientíficas, ni probables ni rebatibles. De hecho, Kant subrayó que *la historia de la cosmología ha producido antinomias insanables* (dos tesis contradictorias, pero igualmente demostrables), planteando razones válidas para sostener por igual que el cosmos es finito y que no lo es, que es eterno y que ha sido creado, que en él domina el azar y, por el contrario, la necesidad.

De todo ello, Kant deducía un juicio de no conclusión teorética: la cosmología, situándose fuera del ámbito científico, debe considerarse esencialmente una metafísica: no un intento de describir realmente el cosmos, sino la expresión de la voluntad, de los deseos y, sobre todo, de la fantasía del cosmólogo. No obstante, el propio Kant suavizó este drástico juicio subrayando que la intensa producción cosmológica de la antigüedad, al delinear todos los posibles escenarios del Universo (comprendidos aquellos que hoy en día denominaríamos «virtuales»), ha tenido un fecundo papel en la historia del pensamiento científico. De hecho, en los albores de la época moderna, los astrónomos que iniciaron la revolución astronómica encontraron en el pluralismo teórico de las cosmologías griegas una inmensa riqueza de motivos y de hipótesis, incluida la teoría heliocéntrica (→ heliocentrismo) formulada por Aristarco de Samos en el s. III a.C.

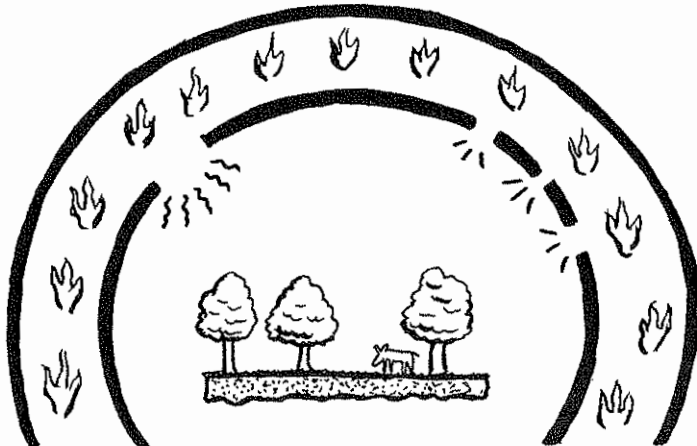
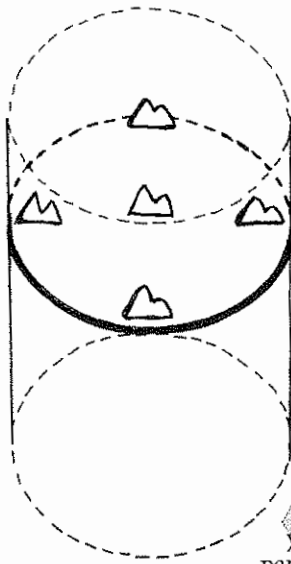


Heráclito, el filósofo del *devenir* (→), negó la existencia del Sol y de la Luna concebidas en tanto que entidades materiales, estables y distinguibles. Para Heráclito, los «cuerpos» celestes eran **fenómenos meteorológicos** derivados de la condensación diaria de los vapores del mar y de las exhalaciones que surgen de la tierra en concavidades del cielo, similares a barcas volcadas.



Uno de los descubrimientos más importantes derivados de la primera observación del cielo fue el **movimiento rotatorio** de los planetas alrededor de la Tierra. Anteriormente, los filósofos jónicos estaban todavía convencidos de que cada noche el Sol, una vez alcanzado el oeste, no se escondía bajo la Tierra, sino que, a partir de un cambio de dirección ortogonal, se dirigía hacia el norte geográfico para pasar la noche tras los montes Hiperbóreos.

Anaximandro creía que el Sol y la Luna eran agujeros en el cielo. En su opinión, la Tierra estaba rodeada por un gran círculo (una enorme rueda, una corteza) provista de agujeros (los más pequeños, como pinchazos de aguja, son las estrellas). Lo cíclico de los movimientos astrales deriva del periódico cerramiento y apertura de los agujeros.



Jenófanes introdujo por primera vez la idea de la **infinitud del Universo** y demostró, paralelamente, la dificultad (incapacidad) del espíritu griego para imaginar esta noción. De hecho, su cosmos es infinito sólo verticalmente, hacia arriba y hacia abajo (no en el plano horizontal): el resultado es un Universo tubular, un cilindro carente de las caras superior e inferior.

ARKHÉ

TALES, ANAXIMANDRO, ANAXÍMENES ■

Véase también Sociedad jónica, Cosmologías, Proporción

La primera idea filosófica, formulada por la escuela de Mileto (Tales, Anaximandro, Anaxímenes) fue la noción de *arkhé*, que consiste en la suposición de la existencia de un principio originario, algo que no procede de nada, pero de lo que deriva necesariamente todo (la materia, el mundo en su conjunto).

En las páginas introductorias de la *Metafísica*, Aristóteles resumió brevemente el pensamiento precedente (razón por la que se le considera el primer historiador de la filosofía) y explicó la noción de *arkhé* de la siguiente forma: «La mayoría de los que filosofaron por primera vez pensaron que los principios de todas las cosas eran únicamente los materiales. Tales, el fundador de esta filosofía, afirma que es el agua el primer principio (*arkhé*) y no otro. Por eso llega a afirmar que la Tierra se apoya en el agua. Sin duda alguna, llega a esta convicción a partir de la constatación de que el agua es el alimento de todas las cosas y de que hasta lo caliente procede de ella y vive en ella. Así pues, aquello de lo que todas las cosas proceden es, evidentemente, el principio de todas ellas».

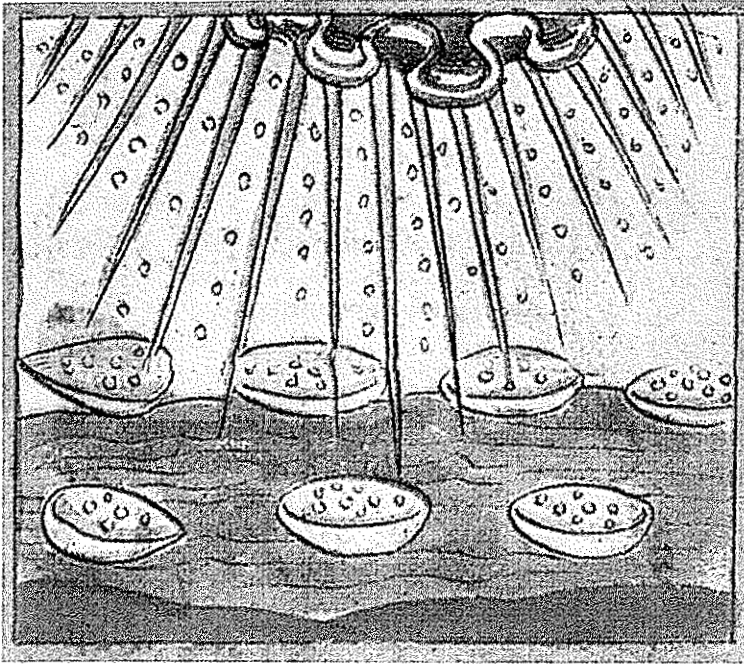
Tal vez hoy en día puede ser decepcionante la teoría de Tales según la cual el fundamento originario del todo es un simple elemento físico (el agua); sin embargo, la magnitud de su pensamiento no se encuentra tanto en la respuesta como en la misma pregunta, pues implica la posibilidad de llegar a una explicación unitaria de la variada gama de fenómenos naturales.

La importancia del debate que nace a partir de esta cuestión queda perfectamente de-

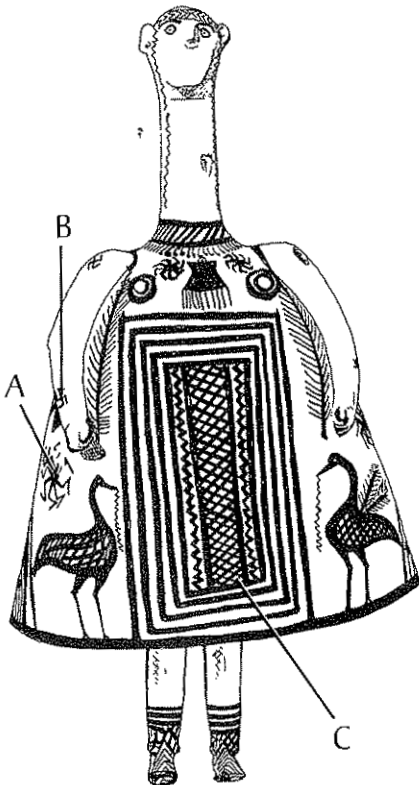
mostrada por los rápidos progresos teóricos que originó. El discípulo de Tales, Anaximandro, propuso como *arkhé* la noción, mucho más compleja, de *ápeiron*, literalmente «lo que no posee forma», lo indeterminado: una sustancia única e infinita de la que derivan todas las cosas mediante un proceso de separación progresiva producido por la acción de las parejas caliente-frío y seco-húmedo. Anaximandro especificó que el *ápeiron* no es una simple mezcla de todo lo que existe, sino un remoto estado anterior a partir del que se ha generado el mundo conocido.

Anaxímenes, el tercer exponente de la escuela de Mileto, volvió a identificar el *arkhé* con un elemento material: el aire. Según sus afirmaciones, el mundo «es como un gigantesco animal que respira y la respiración es su vida y su alma» (una idea que, de alguna forma, anticipa las de *pneuma* y *alma del mundo*: →).

A pesar de que el concepto de *ápeiron* parece ser más sutil, no sería correcto considerar la solución de Anaxímenes un retroceso con respecto a la de Anaximandro; en realidad, la esencia del saber jónico consistió siempre en el intento de identificación del principio primordial con un elemento material. Así pues, también el *ápeiron* de Anaximandro, por muy indistinto y primordial que sea, sigue siendo una sustancia física. De esto se deduce que el saber jónico fue un saber naturalista. En este caso, se evita el uso del término *materialismo* (→) porque las susodichas teorías no implicaban aún una negación de la espiritualidad y de la trascendencia, conceptos que fueron formulados sólo en un segundo momento por otras orientaciones filosóficas.

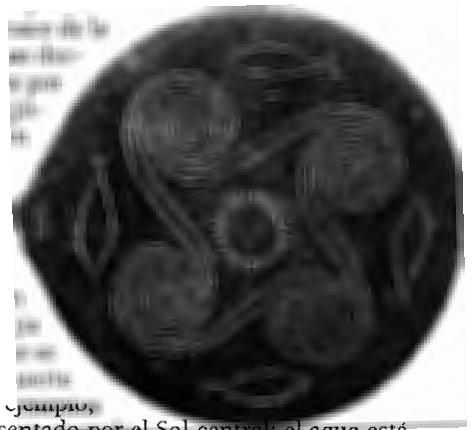


Los alquimistas consideraban el rocío (que recogían en cuencos redondos) el esperma del cielo, un agente físico mediante el cual lo divino fecunda la tierra. En muchas culturas (por ejemplo, en el bautizo cristiano) se pueden observar algunas hipótesis análogas con respecto al agua, que para Tales era el *arkhé*, en un sentido simbólico (como fundamento de la vida). No es casualidad que, en época moderna, casi todas las apariciones de la Virgen estén asociadas a una fuente milagrosa.



Naturalmente, el pensamiento filosófico no es nada; las primeras formuladas por los pensadores consistían en parte en una racionalización de temas que el pensamiento mítico ya había tratado. También en la simbología del arte preclásico vislumbra un interés por los elementos originarios: en este ejemplo,

el fuego está representado por el Sol central, el agua está representada por los peces; y los fenómenos de la energía y del devenir, por espirales enroscadas.



En esta estatua de la antigua diosa madre (→) es posible observar los símbolos mediante los que se expresaba el pensamiento prefilosófico: la *esvástica* (A y B) se puede relacionar con los conceptos de dinamismo, fuerza y devenir (→); la red (C), repetida en el interior de los dos animales, es un símbolo del agua (humedad, fecundidad, feminidad, poder generativo).

DEVENIR

HERÁCLITO ■

Véase también *Arkhé*, Cosmologías

P*anta rei*, en griego, «todo fluye», es la fórmula sinóptica del pensamiento de Heráclito: todas las cosas se mueven incesantemente y nada está quieto. Nunca nos bañamos dos veces en el mismo río, porque su permanencia es sólo aparente; en realidad, el agua que lo constituye nunca es la misma. Tampoco podemos tocar dos veces una sustancia en el mismo estado, pues este último, debido a la rapidez de su transformación, «se concentra y se dispersa». Por tanto, la realidad es un proceso de mutación eterno producido por el conflicto de elementos contrarios: «Las cosas frías se calientan, el calor se enfría, lo húmedo se seca, lo que es árido se humedece»; «La madre de todas las cosas es la guerra». Según las afirmaciones de Heráclito, en todas las cosas se esconde una lucha de contrarios.

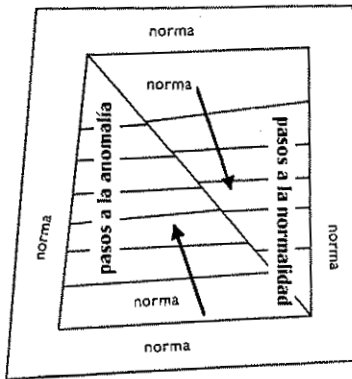
Heráclito simbolizó el devenir mediante el fuego, el más inestable de los elementos: como *calor*, es principio de vida; como *luz*, se difunde por todo el cosmos; como *llama*, transforma lo que alcanza. Cualquier transformación de la materia presupone una intervención del fuego: «El fuego vive la muerte de la tierra y el aire vive la del fuego, así como el agua vive la muerte del aire y la tierra, la muerte del agua».

Entre los símbolos del devenir, Heráclito consideró también el dinero. De hecho, la moneda de cambio no sólo pasa constantemente de mano en mano, sino que también es capaz de expresar el valor de cualquier mercancía: «El fuego transforma todas las cosas y todas las cosas cambian mediante el fuego, de la misma forma que el oro transforma todas las cosas y todas las cosas cambian mediante el oro».

Aunque Heráclito haya pasado a la histo-

ria como el filósofo del devenir, la crítica moderna ha desvelado un segundo aspecto de su pensamiento, una interpretación más profunda de la realidad conocida como la unidad de los contrarios. De hecho, el devenir sólo es la apariencia de las cosas, detrás de las que se esconde una armonía más profunda. La vista es un sentido engañoso: la transformación incesante de todo en el todo se puede defender únicamente en función de una observación superficial (cuando se analizan las cosas en su singularidad), perdiendo de vista el todo, la visión global. La totalidad de los fenómenos permanece siempre igual a sí misma y cada pareja de contrarios forma, en realidad, una unidad indisoluble: «El camino arriba y abajo es uno y el mismo», afirma Heráclito; es decir, que si se observa con atención, cada subida es, al mismo tiempo, una bajada. De la misma forma, el día (o el bien) existe únicamente en virtud de la noche (el mal), y la salud no sería apreciable sin la enfermedad. De ahí que el mundo, aparentemente dominado por el desorden, revele en cambio una lógica interna; justamente, para definir esta ley secreta de la armonía, Heráclito utilizó por primera vez el término *logos*, que llegó a convertirse en el rasgo característico de todo el pensamiento griego.

La doctrina del devenir de Heráclito es una idea filosófica de larga duración que marca el principio de todos los intentos de explicar las transformaciones de la materia y de la naturaleza del movimiento. No cabe duda de que algunos aspectos de la teoría de Heráclito están presentes incluso en autores aparentemente alejados de su problemática (→ *Estereometría*).

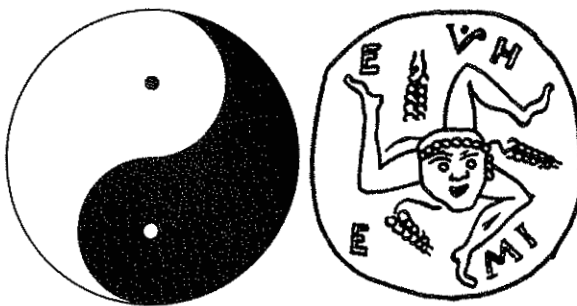
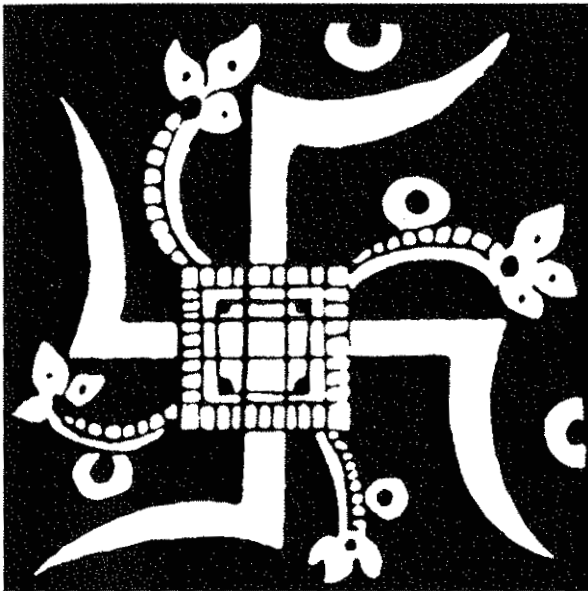


Una formulación del devenir en términos modernos: un diagrama del pintor P. Klee. Toda norma es, por naturaleza, inestable; de forma paulatina, pero inexorable, desemboca en la excepción, originando así una nueva regla. Puesto que todas las transformaciones tienen lugar en un mundo cerrado, el proceso será cíclico y dinámico.



La noción del devenir está presente en los símbolos de diferentes culturas. Desde arriba y en el sentido de las agujas del reloj:

- la danza de Shiva, la divinidad hindú de la transformación;
- el dragón, que en la alquimia representa la metamorfosis de los elementos;
- el triskeles, un símbolo numismático (a menudo, en este contexto, se han recuperado imágenes que remiten al devenir de Heráclito);
- el Tao (la filosofía taoísta presenta muchos puntos de convergencia con la de Heráclito);
- la esvástica, que, antes de convertirse en emblema del nazismo, era un símbolo de la mutación eterna.



AGONISMO

HERÁCLITO, EMPÉDOCLES ■

Véase también Odio/Amor, Devenir

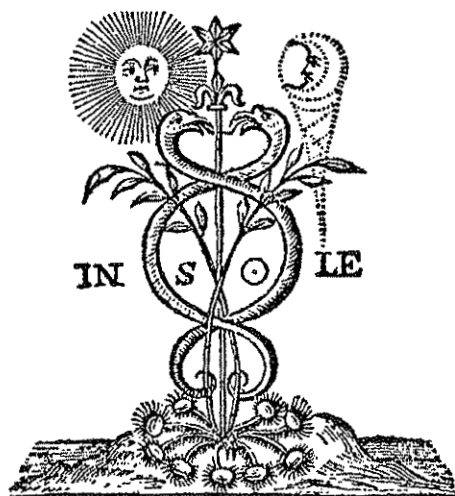
El historiador de la filosofía J. Huizinga demostró (*Homo ludens*, 1938) que los juegos y las competiciones son un fenómeno universal presente en cualquier civilización. Sin embargo, según admite el mismo autor, ninguna cultura ha desarrollado un amor tan intenso por la competición como la griega, hasta convertirla en una filosofía y en un estilo de vida. Este clima agonístico general que acompañaba todos los aspectos de la vida del hombre griego no implicó sólo el nacimiento del deporte (una invención sin precedentes del espíritu helénico), sino que influyó también en la esfera intelectual. Otro gran estudioso del helenismo, J. Burckhardt, tras haber individualizado la competitividad como el elemento más destacable de la cultura griega, observó que esta actitud surge alrededor del s. VI a.C., justamente en el mismo período en que nació la filosofía. Como ya subrayó el orador Isócrates en el s. V, «en nuestra tierra es posible asistir a competiciones de velocidad y de fuerza, pero también a certámenes de palabras y de razonamiento, y también en estas competiciones se establecen los premios más valiosos». El evidente espíritu agonístico que animaba los debates públicos entre los filósofos (a los que asistían verdaderas hinchadas) impulsó el uso de la terminología de las competiciones atléticas también en el ámbito intelectual: Demócrito, por ejemplo, recibió el apodo de *pentathlos* por la versatilidad de su ingenio y la universalidad de su pensamiento y de sus intereses.

Aunque el ejemplo más conocido, al que alude Isócrates, sea la transformación en espectáculo de la práctica filosófica realizada por los sofistas (→), en realidad la cultura griega estuvo caracterizada por un elevado

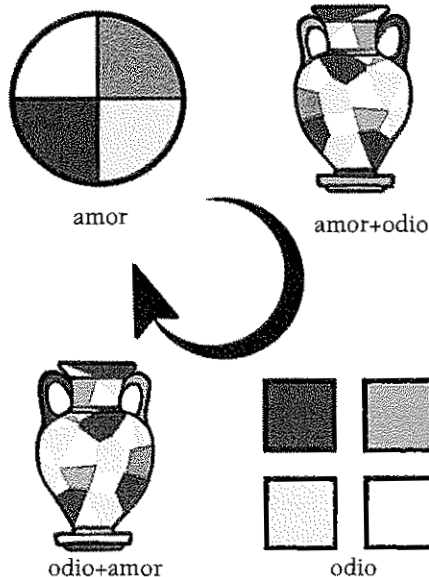
nivel de competitividad en todas las áreas del saber. Este rasgo tan peculiar del espíritu griego radicaba en una teoría precisa que, aunque sólo fuese formulada explícita y completamente por algunos filósofos (Heráclito y Empédocles), explicaba de todas formas una convicción general: *lo que está vivo lo está únicamente debido a un contraste*; lo que en su interior no presenta ninguna contradicción, está muerto.

Esta valorización sistemática del espíritu deportivo influyó en todas las ciencias: la medicina hipocrática consideraba la salud de un cuerpo como el fruto de un equilibrio de *humores* (→), así como la política democrática consideraba que la salud de la *polis* (→) no se basaba en la eliminación de los contrastes entre los ciudadanos (partidos), sino en su composición en el seno de un equilibrio inestable y fructífero.

Los aforismos de Heráclito se deben leer a partir de esta perspectiva: cuando afirma que «todas las cosas nacen o mueren únicamente debido al contraste» o bien que «la guerra es la madre y la reina de todas las cosas», está diciendo que el agonismo es un producto de la vida misma. A partir de esta perspectiva, la guerra es la lucha de los contrarios que genera el devenir: el calor se opone al frío, lo húmedo a lo seco, el día a la noche. Donde no hay lucha, tampoco hay vida: los contrarios pueden dar lugar a una forma de armonía sólo si compiten mutuamente. «Si no existiese la ofensa, no se conocería el concepto de justicia»: esto significa que el amor y el odio (que deben entenderse como fuerzas naturales y no como fenómenos psicológicos) son necesarios, porque en el agonismo entre los dos principios queda bien expresada una fuerza cósmica con la que el hombre debe necesariamente sintonizar.



El caduceo (o bastón de Hermes), la vara alrededor de la cual se enroscan dos serpientes con las cabezas enfrentadas, fue en el mundo griego (y después en la Edad Media, en particular en el ámbito de los alquimistas) el símbolo del equilibrio, de la energía y de la salud, procedentes de la composición en un conjunto unitario de dos fuerzas antagonistas (el Sol y la Luna, el blanco y el negro, etc.).



Según Empédocles, la vida del Universo sólo es posible gracias al contraste entre dos fuerzas cósmicas antagonistas: el amor (amistad), que tiende hacia la unión de la materia, y el odio, que tiende hacia la separación. Todo el mundo pasa cíclicamente a través de cuatro estadios: un estadio inicial, donde, como sólo está presente el amor, el hecho de que prevalezca esta fuerza unificadora conlleva que los elementos se concentren en una totalidad compacta, una especie de *esfero* (→) en el que no es posible ninguna forma de vida. El predominio absoluto del odio también mata la vida, puesto que produce una separación total; la vida sólo es posible en las fases de transición, cuando el amor convive con el odio.



Áyax y Aquiles juegan a los dados. En el mundo griego, cualquier competición, ya fuese deportiva o de otro tipo, era siempre algo muy serio. En algunos casos, el perdedor era destruido físicamente: por ejemplo, el adivino Calcante, tras haber perdido frente a su rival Mopso en un reto que debía decidir quién de los dos practicaba mejor el arte adivinatorio, «quedó atrapado en un sueño de muerte».

NÚMERO

PITÁGORAS, METAFÍSICA ■

Véase también Aritmogeometría, Música de las esferas

En las primeras páginas de la *Metafísica*, Aristóteles cuenta que «los pitagóricos se aplicaron en las ciencias matemáticas y fueron los primeros en hacerlas evolucionar. Cuando sus estudios alcanzaron un mayor desarrollo, se convencieron de que sus principios eran los de todos los seres. Puesto que los principios de la matemática son, naturalmente, los números, les pareció ver en estos, más que en el fuego, en la tierra o en el aire, muchas semejanzas con aquello que es o que deviene». En otras palabras, Pitágoras identificó en el número el *arkhé* (la naturaleza íntima del todo, el punto de inicio, el fundamento y la causa de todo lo existente) que los filósofos jónicos habían encontrado en un elemento físico.

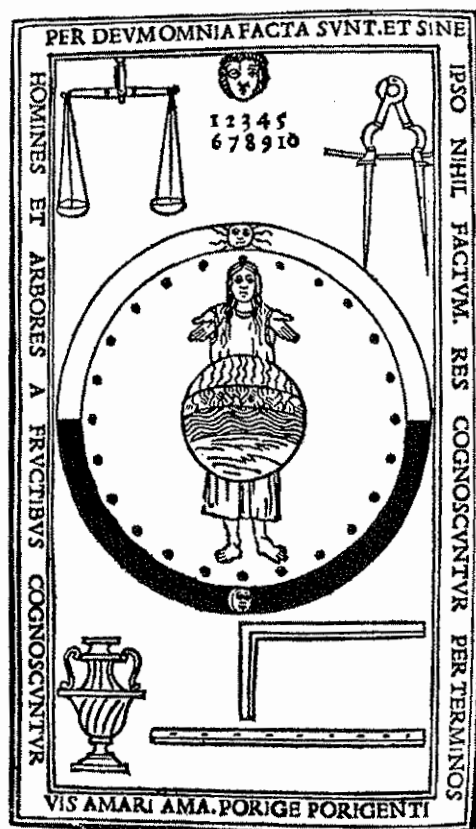
Sin duda, no faltaban las evidencias: las leyes que regulan el tiempo y las estaciones, el ciclo biológico, el vegetativo y cualquier tipo de movimiento, ya sea la perfecta rotación de los astros en el cielo, ya sea el *devenir* ($\rightarrow$) de las sustancias naturales en la Tierra, son leyes numéricas. No existe conocimiento que no sea intrínsecamente medida, cálculo, proporción. Cualquier figura geométrica (y cualquier volumen o cuerpo) puede considerarse un número finito y potencialmente calculable de elementos básicos unitarios: los «números».

Así, *todo es número y todo es reducible a número*. Sobre esta certeza, Pitágoras construyó no sólo una matemática, sino también una metafísica y, aún más allá, un ideal de orden, de racionalidad, de armonía universal. Según el pitagórico Filolao, «es la naturaleza del número la que permite conocer a cada individuo todo lo que es dudoso o ignoto. Nada sería comprensible, ni las cosas en sí mismas ni sus relaciones, si no exis-

tiesen el número y su sustancia. Ninguna mentira contiene en sí misma la naturaleza del número y la armonía; por el contrario, la mentira y la envidia comparten la naturaleza de lo ilimitado, de lo ininteligible y de lo irracional»; es decir, de lo irreducible a número según los pitagóricos.

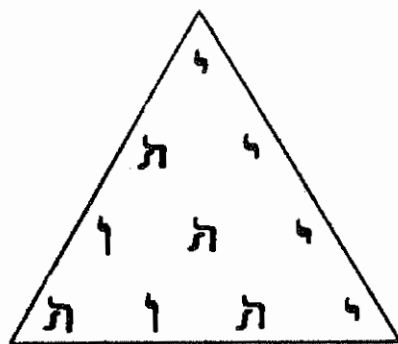
Entre todos los números considerados por los pitagóricos según los principios de la *numerología* ($\rightarrow$), el 10 asumió un particular valor simbólico en cuanto «madre de todos los números». Su expresión gráfica, la *tetraktys*, se consideró el símbolo de la perfección, un esquema universal, un modelo ideal detectable en todos los ámbitos de la naturaleza, y se convirtió en el emblema sobre el que juraban los neófitos de la secta. El nacimiento del sistema numérico decimal hoy en día en uso (hasta entonces, los babilonios emplearon un sistema basado en el 12 y en el 60), fue una consecuencia de la definición pitagórica del 10.

A partir del esquema de la *tetraktys* se estructuraba, asimismo, la secta pitagórica, la organización político-filosófica liderada por Pitágoras, que ostentaba el poder de la ciudad de Crotone (Magna Grecia). En el vértice de la pirámide estaba el filósofo, dotado de un poder absoluto (según R. Dodds, se le debía venerar como a un *chamán*: $\rightarrow$); por debajo suyo estaba el grupo de los militantes, los matemáticos (es decir, «quienes sólo pueden plantear preguntas»); más abajo, los neófitos denominados *acusmáticos*, literalmente «quienes sólo pueden escuchar» (sólo tras algunos años, el discípulo podía hacer preguntas al maestro). Finalmente, aún más abajo, estaba la población de Crotón, excluida de toda forma de gobierno.

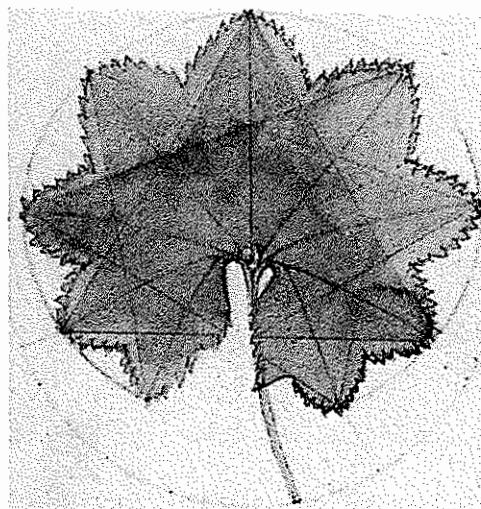


La iconografía del pitagorismo, en una imagen procedente de *Philosophia naturalis* (1560), de Alberto Magno. Desde arriba y empezando por la izquierda, encontramos: la balanza, símbolo de la justicia según los dictámenes de la *numerosología*; un rostro, símbolo del hombre, íntimamente unido a la *tetraktys* (los números del 1 al 10), que, a su vez, simboliza la perfección; el compás, que remite a la idea de proporción ($\rightarrow$ Dios *geómetra*); la escuadra, que alude a la noción de medida. A la izquierda, abajo, una vasija representa el alma. En el centro, la Tierra está dividida según un esquema cuaternario, correspondiente a los *cuatro elementos* ($\rightarrow$) de la naturaleza; el círculo blanco y el círculo negro representan el tiempo (el día y la noche), medido por las horas (los puntos internos).

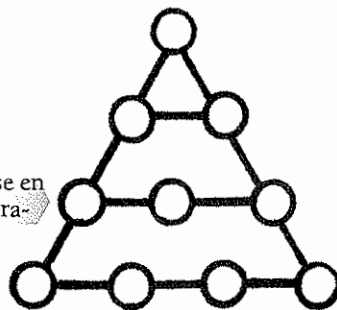
La *tetraktys*. Según Filolao, «la sustancia del número debe examinarse en relación con la potencia que se encuentra en el diez, porque la naturaleza del número, cuando participa de la potencia del diez, es grande y todopoderosa, y es principio y guía de la celeste vida divina y de la humana. Sin ella, todas las cosas serían ilimitadas, oscuras e incomprensibles».



La versión hebreo-cabalista de la *tetraktys* (las letras corresponden a los números del 1 al 10).



La regularidad matemática de la naturaleza, intuición fundamental del pitagorismo, en el dibujo de un artista moderno, J. Beuys (1948).



ARMONÍA MUSICAL

PITÁGORAS ■

Véase también Música de las esferas, Número

Pitágoras contribuyó de manera destacable al extraordinario prestigio que tuvo la música en el mundo griego. De hecho, a él se debe un descubrimiento decisivo: *el placer estético proporcionado por un acorde musical se puede describir en términos matemáticos*. Se trata de una observación notable, tal vez fundamental en todo el pitagorismo. De hecho, si el **número** consigue explicar una sensación tan delicada, es lícito suponer, por extensión, que el mundo entero puede ser considerado a partir de elementos matemáticos.

Según la leyenda, el descubrimiento ocurrió de la siguiente forma: pasando por casualidad ante el taller de un herrero, Pitágoras observó que el ritmo de sus golpes de martillo producía un conjunto agradable. Asimismo, notó que la consonancia armónica no dependía de la diferente fuerza de los herreros ni de la forma de los martillos, sino del peso de estos últimos.

Las figuras reproducidas en la siguiente página muestran los experimentos de teoría musical en que, a partir de este descubrimiento, se habría empeñado Pitágoras: cuando algunas cuerdas de la misma longitud presentan diferentes tensiones mediante un peso que cuelga de cada una de éstas, únicamente se verifica un acorde agradable con 2, 6, 8, 9, 12, 16 kg. La misma proporción se encuentra al utilizar campanas o cualquier otro instrumento musical. Por ejemplo, unos simples vasos llenos con diferentes cantidades de agua: la relación de peso queda sustituida por la de volumen, pero la relación numérica sigue invariable. Pitágoras concluyó correctamente que la sintaxis de los sonidos es in-

dependiente del sistema mecánico utilizado y que procede, en cambio, de puras relaciones matemáticas. La importancia del descubrimiento de Pitágoras es extraordinaria. La suya fue la *primera formulación matemática de una ley física*, el primer paso firme hacia aquella interpretación exacta del Universo que constituye el eje del pensamiento científico.

Por otro lado, la teoría musical pitagórica estaba viciada por un defecto fundamental que la llevó al **dogmatismo** (es decir, a la negación de aquella parcela de la realidad que no encajaba en el perfecto esquema matemático). De hecho, la capacidad para discernir entre lo armónico y lo no armónico no se atribuía a la sensibilidad, sino al razonamiento. Más que un arte, la música se entendía como una ciencia de la *proporción* (→) y de la armonía.

En resumen: para los pitagóricos, la belleza de la música consistía en su capacidad para reflejar la armonía universal; así pues, los cuatro números simples, perfectos por definición y dotados de un carácter particularmente sagrado, *debían* ser suficientes para conseguir explicar, a través de sus combinaciones, toda la profunda complejidad de la música.

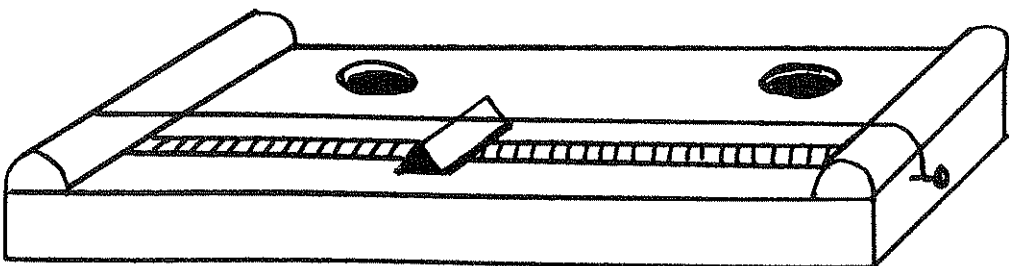
Esta presuposición metafísica dominó la teoría musical hasta el s. XVI e impidió complicar la teoría a través de la admisión de determinados acordes (de quinta y de sexta), agradables al oído pero no fundados en los primeros cuatro números enteros. De esta forma, el pitagorismo musical (la escala pitagórica) se convirtió en una doctrina cerrada, contraria a la introducción de novedades que pudieran agrietar su perfecto orden matemático.



Experimentos que realizó Pitágoras para demostrar cómo el acorde musical es indiferente al sistema mecánico que se emplea para producir el sonido. El descubrimiento de que incluso un fenómeno puramente espiritual como el goce estético generado por la música se funda en algunas leyes matemáticas, produjo un efecto decisivo en la historia de la filosofía.



El instrumento utilizado por los pitagóricos para estudiar las relaciones entre música y matemática era el **monocordio**, una especie de guitarra dotada de una cuña que se desplaza sobre una escala numerada. Si se hacen sonar simultáneamente las dos porciones de cuerda, se pueden obtener acordes o disonancias. Cuando una porción es el doble de la otra ($1:2$), se obtiene una *octava*. Si se dispone la cuña en dos tercios de la cuerda, se obtiene una relación de *quinta*; en tres cuartos ($4:3$), la resonancia será de *cuarta*.



ARITMOGEOMETRÍA

PITÁGORAS, MATEMÁTICAS ■

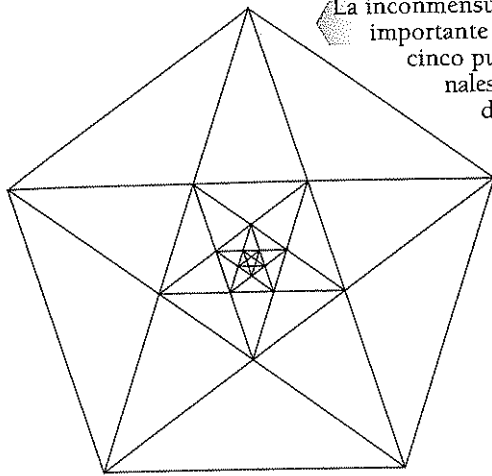
Véase también Armonía musical, Numerología

Para el hombre moderno, el término número ($\rightarrow$) hace referencia a algo abstracto, a un contenido de la mente; por el contrario, para Pitágoras remitía a algo real y concreto: la dimensión esencial de las cosas (no un ente creado por la razón). Por consiguiente, su matemática no fue ni una aritmética (ciencia de los números) ni una geometría (ciencia de las figuras), sino una aritmogeometría, síntesis de ambas. Dicho de otro modo, Pitágoras no sólo redujo cualquier relación espacial a una dimensión numérica (tal como hacemos nosotros), sino que también asignó un significado espacial a los números. De ahí que existan números triangulares, cuadrados, rectangulares, pentagonales (un residuo superviviente de esta doctrina se puede rastrear en las expresiones matemáticas relativas al «cubo» o al «cuadrado» de un número).

Esta forma de razonar se hallaba favorecida, sin duda alguna, por una técnica de cálculo todavía muy arcaica. La etimología de este término es particularmente interesante: *calculus*, en latín, significaba «pequeña piedra», una acepción que todavía hoy existe en el campo de la medicina (el «cálculo renal»). La equivalencia etimológica entre piedra y número procede justamente del uso pitagórico de actuar con simples piedrecitas colocadas en el suelo para formar los números: de esta forma, las operaciones se convertían en desplazamientos espaciales de dichas piedras, como en un tablero contador. El efecto colateral de estos procedimientos fue que las operaciones con números muy elevados eran extremadamente difíciles, pero se estimulaban todas las posibles correspon-

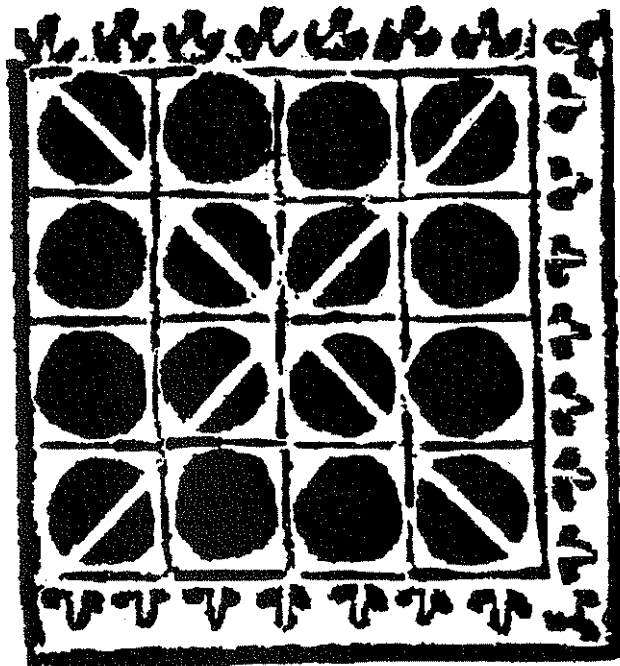
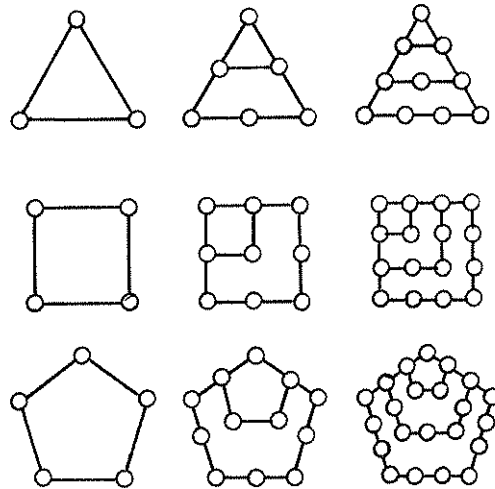
dencias de tipo psicológico, favoreciendo de esta forma la numerología (una visión simbólico-metafísica del ente numérico). La crisis de la aritmogeometría pitagórica empezó con el análisis de un simple cuadrado. De hecho, si se conoce un lado, no es posible encontrar un número entero que sea capaz de expresar la diagonal. Si, por ejemplo, el lado mide 1, la diagonal será $\sqrt{2}$ (según el conocido teorema de Pitágoras), o sea, un número irracional. En cambio, si cuantificamos la diagonal con un número entero, será el lado el que deba ser expresado a partir de una raíz cuadrada: un «objeto imposible», según dijo Pitágoras. No cabe duda de que cualquier cosa puede medirse individualmente, pero la relación entre magnitudes diferentes no siempre es una cantidad finita. Por tanto, no es cierto que todo sea reducible a elementos matemáticos, tal como pretendía Pitágoras: en la naturaleza existen cosas inconmensurables, es decir, no atribuibles a una misma unidad de medida finita. Según marca la tradición, la secta pitagórica intentó ocultar a toda costa esta novedad desestabilizadora, pero el secreto fue divulgado por un traidor, Hipasus de Metaponto, y se desencadenó la rebelión de las poblaciones subordinadas al poder político pitagórico.

La revelación de la inconmensurabilidad dio origen al primer conflicto histórico entre ciencia y religión y tuvo consecuencias profundas que no se limitaron al restringido círculo pitagórico, lo que generó una desconfianza general en las posibilidades de la aritmética (y contribuyó, por el contrario, al gran prestigio de la geometría).



La inconmensurabilidad fue descubierta también en el símbolo más importante de la secta pitagórica: la *salud*, es decir, la estrella de cinco puntas que se obtiene al trazar todas las posibles diagonales de un pentágono regular. De hecho, cada diagonal queda dividida por otra en dos segmentos que son inconmensurables entre sí: su relación se expresa mediante un número irracional que después se denominará *proporción áurea* ($\rightarrow$).

Los pitagóricos representaban los números colocando los «cálculos» (pequeñas piedras) en la arena. Por tanto, había números triangulares, cuadrados, pentagonales, etc. La disposición espacial de los cálculos-números se empleaba, asimismo, para realizar algunas operaciones mediante el desplazamiento físico de las piedras, según el principio que se sigue también en el ábaco (un tablero de cálculo más complejo).



Una representación de la inconmensurabilidad propuesta por G. Bruno (*De Triplice Minimo*, 1591). Mientras que en las líneas horizontales y verticales las esferas se tocan y, por tanto, pueden unirse mediante segmentos iguales a la suma de sus dimensiones, en el caso de las diagonales esto es imposible, ya que su longitud supera el espesor de las cuatro esferas con una cantidad que no se puede determinar exactamente.

NUMEROLOGÍA

PITAGORISMO, MAGIA ■

Véase también Aritmogeometría, Matesis

Pitágoras imaginaba la existencia de relaciones psicológicas entre los números y llamaba *números amigos* a aquellos que estaban formados por la suma de los divisores del otro. Asimismo, distinguía entre *números masculinos* (los impares, considerados perfectos) y *números femeninos* (pares e imperfectos). Aristóteles afirmó que, según los pitagóricos, «la justicia era una propiedad particular de los números; otra propiedad era el alma; otras, la oportunidad y la inteligencia; se puede afirmar que encontraban, para cada cosa, una similitud con los números». Esta forma precientífica de entender las matemáticas desembocó en la numerología, la doctrina que afirma la existencia de un poder mágico de los números detectable a partir de correspondencias precisas con el mundo natural y divino. Hoy en día, la numerología sigue siendo una de las parcelas más frecuentadas por la magia (→) y sobrevive en las creencias comunes como las supersticiones (por ejemplo, la idea según la cual el 13 trae mala suerte). Desde el punto de vista crítico, el filósofo que más se dedicó a intentar comprender los orígenes y el significado de la numerología fue E. Cassirer (*Filosofía de las formas simbólicas*, 1921).

El número uno desempeña, en la tradición mágico-pitagórica, un papel absolutamente excepcional. De hecho, no es ni par ni impar, así que Pitágoras lo denominó *parimpar*. En realidad ni siquiera es un número verdadero, sino que representa el concepto mismo de la unidad (el generador, la madre de todos los números) y, por tanto, es radicalmente diferente del resto de cifras que, por su naturaleza, expresan algo múltiple. Con Pitágoras se inauguró la mística de la unidad, destinada a tener un gran futuro.

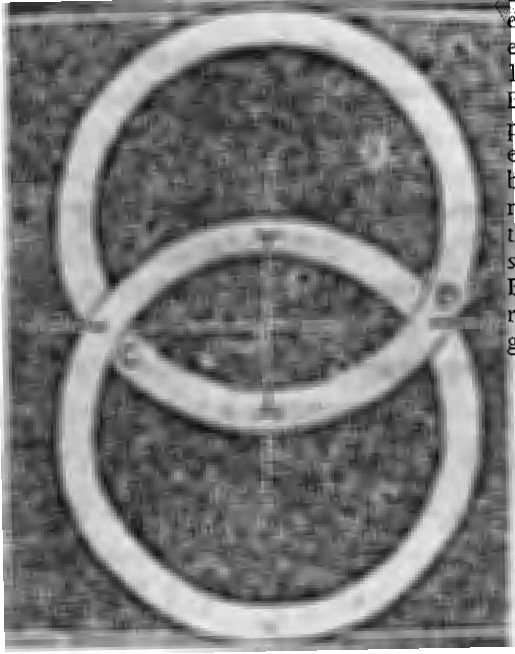
Por ejemplo, en el s. II d.C., el filósofo neoplatónico Plotino llegó a considerar el Uno como el *arquetipo* (→) de la divinidad.

La triplicidad, al estar íntimamente relacionada con el prestigio teológico de la unidad, representa en cierto sentido su extensión. Dios es uno y trino en la religión cristiana, pero también en muchas otras confesiones no monoteístas (la trimurti oriental, por ejemplo) existen tríadas divinas.

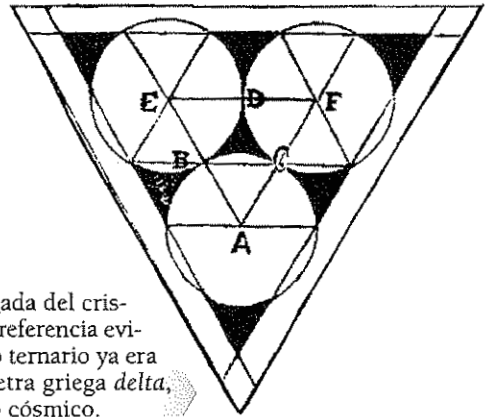
La duplicidad, al ocupar una posición intermedia entre dos entes de gran prestigio mágico como son la unidad y la triplicidad, se ha cargado con un valor negativo que, aún hoy en día, está presente de forma residual en el lenguaje (existe una *doblez* moral). Pitágoras desconfiaba del dos, el primer número par (por tanto femenino e indeterminado) y pensaba que, de alguna forma, le faltaba algo. Según su parecer, el dos era la opinión contrapuesta al verdadero saber (que siempre es único).

Casi siempre se ha recurrido a la cuadruplicidad para representar el mundo concreto y real; lo creado, en contraposición al momento de la creación; la experiencia humana, en oposición a la divina: cuatro son las estaciones, los *elementos* (→) de la naturaleza, los *humores* (→) del cuerpo, las *edades de la vida*.

Son menos evidentes las razones que han convertido el siete en el «número perfecto». Pitágoras lo define como el *momento justo*, pero el prestigio del *septenario* es mucho más antiguo: por ejemplo, en la Biblia, la expresión «setenta y siete veces siete» se usa como sinónimo de infinito.

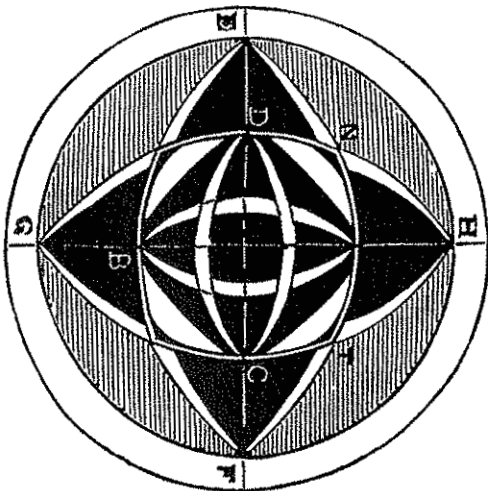


El filósofo que desarrolló con mayor profundidad el programa numerológico fue G. Bruno. Junto a estas líneas se representa su diáda (*De Monade*, 1591). Tras la aparente formulación matemática, Bruno propone un símbolo caracterizado por importantes sugerencias teológicas. De hecho, este esquema con círculos entrelazados era usado habitualmente por los artistas de la Edad Media para delimitar la «almendra», en cuyo interior se pintaría el Cristo soberano (el espacio en que los dos se convierten en uno). El historiador del misticismo E. Zolla (*Encuentro con el andrógino*, 1995) sugiere que, en realidad, se trata de una representación geométrica del *andrógino* (→).

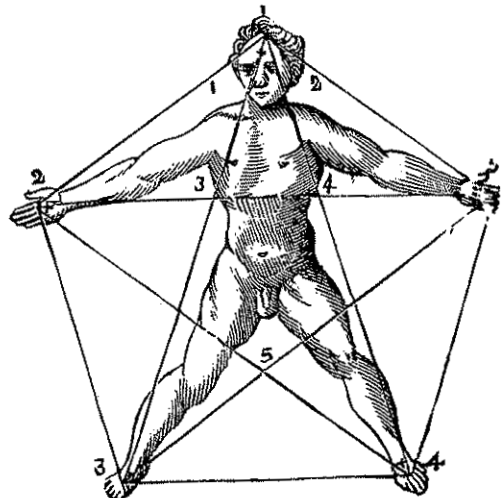


La imagen de la tríada (*De Monade*). A partir de la llegada del cristianismo, todas las imágenes de la tríada presentan una referencia evidente al misterio de la Trinidad; no obstante, el símbolo ternario ya era importante para los pitagóricos, según los cuales la letra griega delta, con su forma triangular, era el símbolo del nacimiento cósmico.

Según determina una tradición muy antigua, el número cinco y el pentágono están relacionados con la experiencia y la forma del hombre (G. Bruno, *De Monade*).



La imagen de la cuádruplicidad según G. Bruno.



MÚSICA DE LAS ESFERAS

PITAGORISMO, COSMOLOGÍA ■

Véase también Armonía musical, Número

A partir de la convicción según la cual el mundo posee una naturaleza matemática, Pitágoras llegó a una conclusión extraordinaria: *todo el Universo debe considerarse como un enorme instrumento musical*. Los planetas y las estrellas, en su movimiento, emiten determinadas vibraciones sonoras como si fuesen un carillón formado por engranajes concéntricos, y producen de esta forma una especie de música divina (Saturno emite la nota más grave; la Luna, la más aguda). Si los comunes mortales no logran oír este concierto celestial, se debe únicamente a la costumbre. Puesto que lo escuchamos desde el nacimiento, estamos habituados y ya no somos capaces de oír este sonido, como a menudo ocurre con un ruido constante. Plotino, en las *Eneades*, sostiene que «existen algunas armonías que los sentidos no pueden percibir; sin embargo, son la fuente de las armonías manifiestas».

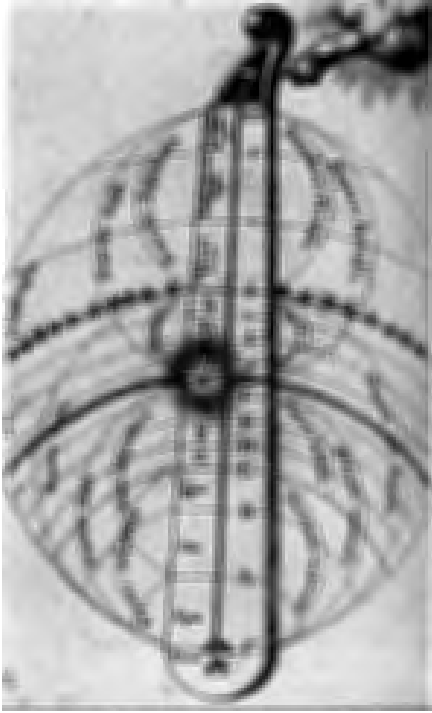
Muchos pensadores griegos, no sólo los pertenecientes al círculo pitagórico, compartieron la idea de la música de las esferas celestes; tanto Aristóteles como Platón la apoyaron, mientras que el filósofo judío Filón de Alejandría (20 a.C.- 50 d.C.) comparó el cielo con una lira de siete cuerdas.

En virtud de una paradoja bastante habitual en la historia de la ciencia, esta creencia metafísica y extracientífica ejerció un efecto propulsor en el desarrollo de la denominada *revolución copernicana* (→) del s. XVI. Kepler (1571-1630), quien fue al mismo tiempo un moderno científico y un pensador «pitagórico», indicó claramente las notas musicales emitidas por los planetas en su ensayo sobre las *Armonías del mundo* (1619) a partir de su fe en la perfecta regularidad de los

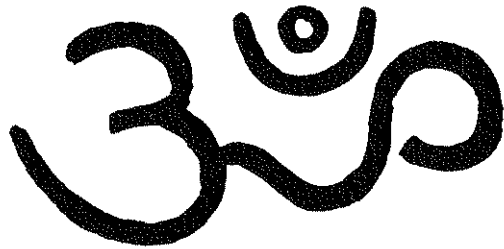
movimientos celestes. Además, y gracias también a su inquebrantable fe pitagórica, Kepler es recordado en la historia de la ciencia como uno de los protagonistas de la revolución astronómica por haber demostrado la geometría elíptica de las órbitas planetarias mediante las denominadas «tres leyes de Kepler». De hecho, fue justamente el intento de demostrar la existencia de la música celeste (al mismo tiempo que una extraordinaria capacidad para poner en tela de juicio sus mismas hipótesis) lo que le condujo a su gran y definitivo descubrimiento (→ *Descubrimiento/justificación*).

También la religión cristiana se acercó con interés a la hipótesis de la música como una revelación de la realidad divina, y estableció una relación íntima entre número, música y ángel (→) músico (uno de los temas más difundidos de toda la iconografía religiosa). «El ángel músico encarna los mismos valores que posee el concepto cosmológico de número; así, tanto el número como el ángel se encuentran en el límite entre la realidad material y la espiritual» (M. Bussagli, *Historia de los ángeles*, 1993).

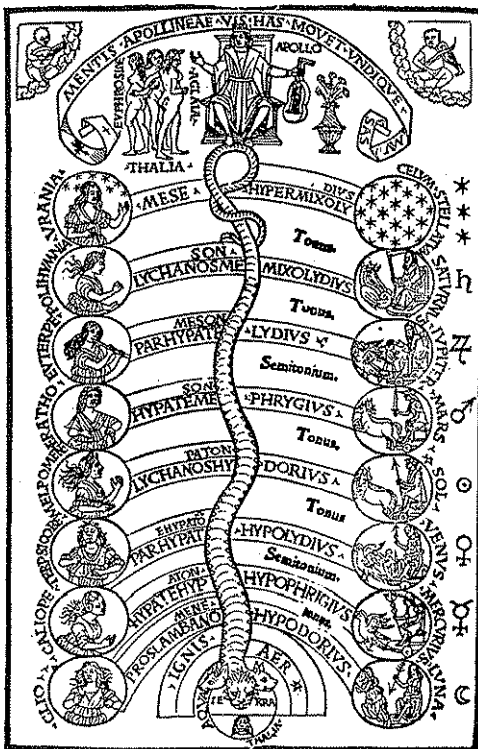
Una creencia similar, en algún aspecto, a la doctrina pitagórica (es decir, que el mundo habría nacido a partir de una **sonoridad originaria**) se puede rastrear en muchas civilizaciones arcaicas: los egipcios pensaban en una «carcajada cósmica», otras poblaciones hablan de una «sílabas que resuena», un «grito de Dios», etc. En el mundo oriental existe toda una teología de la sílaba originaria (AUM), a partir de la cual, mediante un proceso de materialización progresiva, nacerían las divinidades, la Tierra y, con ella, todos los seres que moran en ella.



Todavía a principios del s. XVII, el mago y científico inglés **R. Fludd** (*Historia de los dos Universos*, 1617) volvió a plantear la concepción pitagórica a través de esta imagen: en el conjunto de sus esferas, el cosmos es construido como un instrumento musical, un **monocordio** que Dios (la pequeña mano que sale de la nube) regula y dota de proporción. A pesar de la evidente naturaleza extracientífica (metafísica, mágica) de esta convicción, Fludd estaba totalmente informado acerca de las conquistas de la *revolución copernicana*.



La sílaba AUM, el sonido que, según la mitología oriental, nació del huevo cósmico en el momento en que nació el Universo, representa la onda sonora que originó el mundo y que todavía lo impregna. En la liturgia budista, esta sílaba se debe pronunciar antes y después de la plegaria con un canto coral que vuelve a proponer, de forma ritual, la condición originaria del cosmos.



Las notas musicales emitidas por los planetas, según determinaba el esquema propuesto por Kepler a principios del s. XVII en su ensayo titulado *Armonías del mundo*.

La correspondencia entre las melodías musicales y el movimiento de los planetas en una imagen del Renacimiento (1496).

PROPORCIÓN ÁUREA

PITAGORISMO, ESTÉTICA ■

Véase también Armonía musical, Número

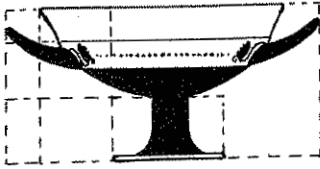
La relación íntima descubierta por Pitágoras entre las matemáticas y el fenómeno de la *armonía musical* sugirió, por extensión, la idea de que también la belleza visual se puede expresar mediante una relación numérica. Por consiguiente, la tradición pitagórica elaboró una gran variedad de teorías con la intención de explicar, a través de un acercamiento geométrico, el placer de la sensación estética, cuyo secreto se fue localizando en las propiedades del hexágono, del círculo, del pentágono, de la línea curva, etc.

Entre todas estas teorías ocupa un puesto relevante la sección áurea, también denominada por los griegos *divina proporción*. Encontrar la sección áurea de un segmento AB significa localizar el punto C en su interior de manera que $AC:CB = CB:AB$. Es decir: la parte menor es a la parte mayor lo que esta última es al conjunto. Es posible construir una serie de rectángulos (o incluso de espirales) relacionados entre sí a partir de esta progresión considerada universalmente de gran validez estética. Algunos estudios recientes de etología (D. Morris, *Biología del arte*, 1985) demuestran que los animales también prefieren sistemáticamente las configuraciones visuales de este tipo.

La técnica de la sección áurea se convirtió en patrimonio común de toda la cultura griega y fue recuperada intensamente durante el Renacimiento (*De divina proportione*, de L. Pacioli); incluso en la época moderna no han faltado los *científicos del arte*, es decir, algunos artistas que han vislumbrado en este procedimiento constructivo el *secreto de la belleza*. Todavía a finales del s. XIX, el

pintor postimpresionista P. Sérusier (*ABC de la pintura*, 1890) afirmaba que el artista «encuentra en su propio cuerpo las medidas que necesita: el brazo, el pie y la palma. Entre ellas se da la existencia de una relación de sección áurea: la palma es al pie como el pie es al brazo, que es la suma de las dos primeras dimensiones. Estas relaciones son exactas en todos los hombres, incluso en los que están afectados por alguna deformidad».

Durante la década de 1920, un estudio del arte griego, J. Hambidge, sugirió que los griegos usaban el rectángulo áureo como módulo constructivo en la edificación de los templos y en la producción de los objetos de uso diario. En sus dos ensayos (*Simetría dinámica* y *El Partenón*, 1924), Hambidge declaró haber descubierto «el secreto» de la belleza griega, lo que suscitó un gran interés pero también duras controversias. De hecho, es cierto que los griegos producían objetos de uso diario a partir de modelos estandarizados que revelan una extraordinaria regularidad geométrica; sin embargo, esto no significa que siguieran un canon (un sistema normativo rígido). En realidad, se puede observar una regularidad matemática análoga en las pirámides egipcias sin que ello autorice posteriores deducciones. Además, algunas investigaciones recientes han evidenciado (tanto en los planos de los templos como en la forma de los objetos artísticos y artesanales) una gran cantidad de excepciones a la regla de la sección áurea (y de cualquier otro canon), lo que ha devuelto al punto de partida el problema del «secreto» del arte griego.

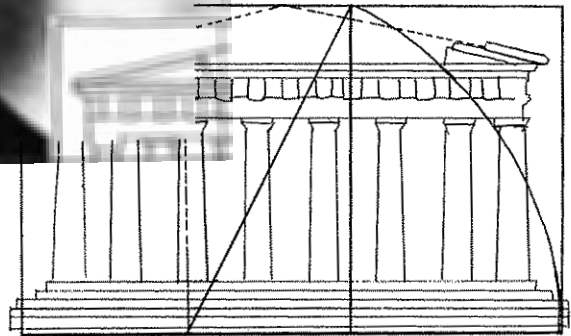


Según los análisis de Hambidge, el tipo de copa aquí esquematizada, una *kylix*, habría sido realizada a partir de las relaciones de la proporción áurea indicadas en la parrilla rectangular.

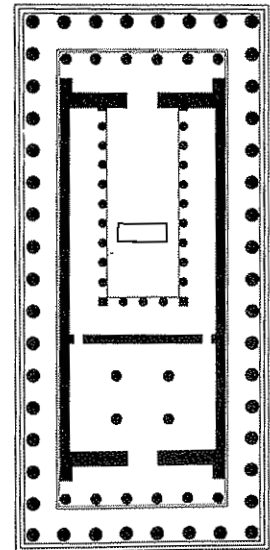
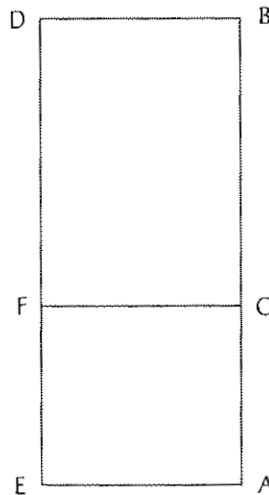


El proceso de crecimiento espiral de este caracol se produce según una proporción áurea. El estudio de los caracoles interesó mucho a los pitagóricos, pues proporcionaba ejemplos evidentes de cómo los procesos biológicos están regulados por rígidas leyes matemáticas.

El esquema de la sección áurea aplicado a la fachada del Partenón.



El procedimiento de la sección áurea aplicado a las formas rectangulares permite construir áreas proporcionales entre sí: la pequeña (ACFE) es a la mayor (CBDF) lo que esta última al conjunto (ABDE). Si lo comparamos con el plano de un templo griego, podemos observar que realmente es posible (aunque no haya sido probado por ningún descubrimiento arqueológico) que los arquitectos griegos utilizaran este sistema para trazar la celda, la zona del templo dedicada a custodiar la estatua del dios.



ESFERO

PARMÉNIDES, METAFÍSICA ■

Véase también Paradojas de Zenón

Según Parménides, el lenguaje (el pensamiento) se centra siempre en *el ser*, es decir, en *lo que existe*. El hecho de nombrar el *no-ser* (es decir, algo que no posea ningún grado de realidad) es un absurdo posible únicamente en la fantasía, en el sueño, en el vaniloquio o, más simplemente, en el error. Un objeto que no existe ni siquiera puede pensarse; por el contrario, pensar una cosa implica, antes que nada, atribuirle algún grado de existencia.

«El firme corazón de la verdad meridiana» que el filósofo Parménides recibe de la diosa Necesidad se puede resumir con esta breve frase: «El ser es y no puede no ser. El no-ser no es y no puede, de ninguna manera, existir». Se trata de un juego de palabras sólo aparente. En realidad, es un verdadero reto al pensamiento lógico, fácil de rechazar en el plano pragmático, pero difícil de resolver en el conceptual. De hecho, ¿cómo es posible que lo que no existe pueda convertirse en objeto del discurso? ¿Cómo pueden existir propiamente la nada, el vacío, la ausencia? El lenguaje ordinario, la falaz *doxa*, habla igualmente tanto de oscuridad como de luz, pero se trata evidentemente de un absurdo, ya que una condición de ausencia (la oscuridad) no posee la misma realidad de una presencia. La frase «está oscuro» contiene una paradoja, pues afirma la consistencia de una irrealidad (como cualquier frase que afirme el no-ser de alguna cosa).

Como el propio Parménides reconoció, su doctrina es «contraria a la opinión de la mayoría»: es decir, está alejada de lo que normalmente se denomina el *buen sentido común* ($\rightarrow$). En su acepción más extrema, implica el fin de cualquier filosofía y de

cualquier discurso. De hecho, la única frase absolutamente cierta, la única que una mente realmente lógica y coherente podría pronunciar, es siempre una: *el ser es; el no-ser no es*.

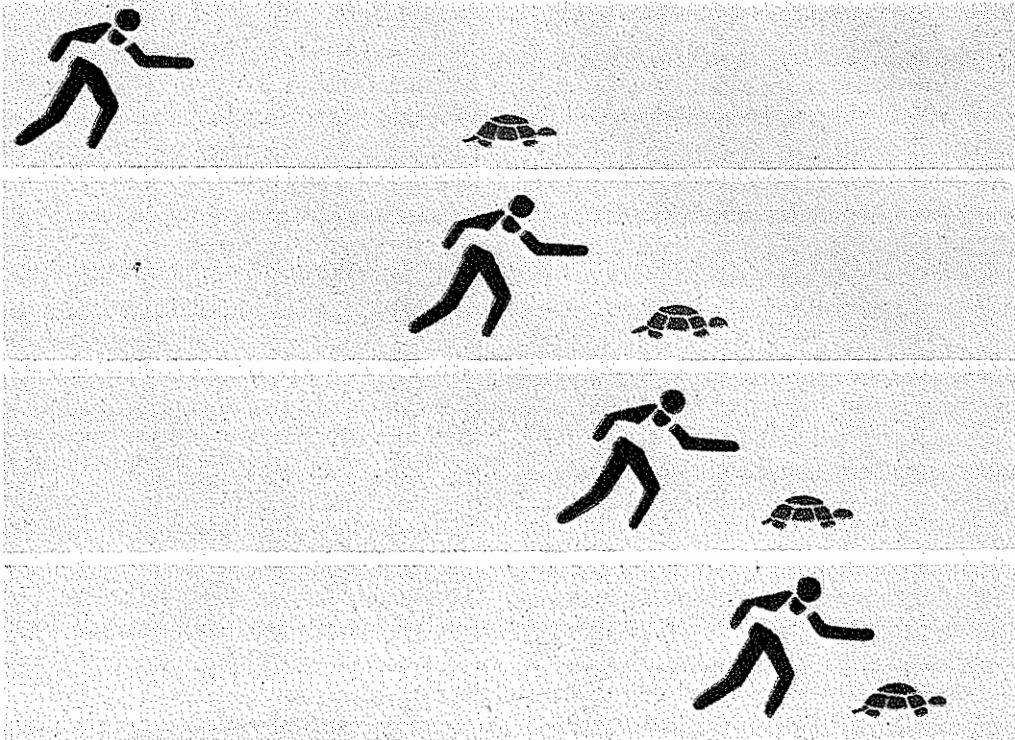
Todos los fenómenos que, de alguna manera, están relacionados con el devenir ($\rightarrow$), tales como el tiempo, el movimiento, el ciclo vital de los organismos, la traslación de los cuerpos en el espacio, etc., son negados por esta teoría. De hecho, el devenir implica el pasaje de un ser a un no-ser (desde lo que era hasta lo que será); por tanto, es íntimamente ilógico. Asimismo, sería un error incluso cualquier frase que implique la pluralidad: no es posible afirmar que cualquier A es igual a cualquier B, pues esto implica que A no es B.

El mundo tal como se muestra a partir de la sensación ($\rightarrow$), en cuyos límites las cosas pueden ser y no-ser, es admisible única y exclusivamente como una opinión, una hipótesis y, por tanto, fuera de cualquier discurso lógico, coherente y riguroso.

La ontología (ciencia del ser) de Parménides lanza un profundo ataque contra la validez de la percepción sensible. De hecho, Parménides localiza la fuerza del *logos* (el razonamiento) exclusivamente en su coherencia interna, en un estado de independencia absoluta con respecto a las indicaciones que proceden del ambiente.

Si la conclusión del razonamiento se ha alcanzado mediante el rigor de la lógica, entonces hay que aceptarla, y si se opone a la evidencia de los hechos sensibles (*fenómenos*), tanto peor para estos últimos: una percepción no se puede *demostrar*. Los sentidos pueden equivocarse, la razón no (obviamente, si se usa con criterio).

El esfero. También Parménides, como todos los presocráticos, se aplicó en la construcción de una *cosmología* coherente con sus posiciones teóricas. Según Parménides, el cosmos, en su esencia inteligible (y no por lo que se deduce de las sensaciones) es eterno, inmutable, perfectamente homogéneo y compacto; inextenso, pero no infinito. Es esférico, pero sólo en virtud de las propiedades simbólicas de la esfera, la forma más adecuada para el ideal de Parménides de inmutabilidad metafísica. Justamente por esta razón, para subrayar su diferencia con respecto a cualquier cosmología basada en la observación, Parménides no habla de una esfera del mundo, sino de un esfero. No existen imágenes del esfero de Parménides; sin embargo, un *mandala* cósmico del Bután, que representa el movimiento primario del Universo, ofrece sugestivas analogías con la concepción cosmológica del filósofo griego. De hecho, según Parménides, el cosmos debe considerarse la expansión anómala y totalizadora de un punto. En sentido estricto, el Universo no posee dimensiones, porque esto implicaría determinarlo de forma finita y, por tanto, con una zona de no-ser.



Las argumentaciones de Parménides fueron defendidas por su discípulo Zenón mediante una serie de *paradojas*. La más conocida es la de Aquiles, el de los pies ligeros, mediante la que Zenón pretendía demostrar la no existencia de la noción de espacio. Aristóteles lo resume de siguiente forma: «El más lento (la tortuga), corriendo, nunca será superado por el más rápido (Aquiles) de hecho, el perseguidor debería necesariamente alcanzar el lugar desde donde el fugitivo se ha movido en su carrera; por consiguiente, el más lento mantiene siempre necesariamente cierta distancia».

PARADOJAS DE ZENÓN

PARMÉNIDES, METAFÍSICA, LÓGICA ■

Véase también Esfero, Sensación

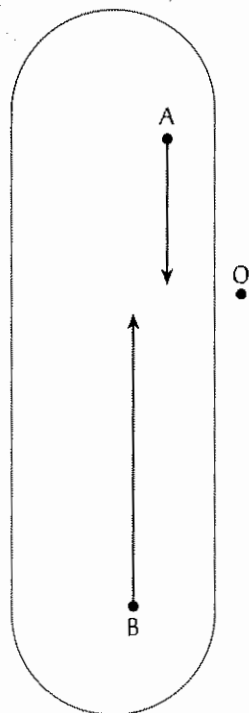
Zenón de Elea no elaboró una doctrina propia, sino que se limitó a defender la de su maestro Parménides con razonamientos que, según dijo Aristóteles en su *Física*, «producen dolor de cabeza a quienes intentan resolverlos». De hecho, Zenón fue el inventor indiscutible del **razonamiento paradójico**. No demostraba directamente la tesis del maestro pero, de forma más sutil, confutaba las confutaciones; es decir, demostraba que la opinión de sus detractores desembocaba en conclusiones todavía menos aceptables que las suyas.

Los *logoi* («razonamientos») de Zenón son cuarenta en total. El más famoso es la paradoja de la dicotomía (muy similar a la de Aquiles, el de los pies ligeros: → *esfero*); en ella refiere que, dado un A cualquiera que intenta alcanzar a un B cualquiera situado a una cierta distancia, A no alcanzará nunca a B. De hecho, A deberá realizar primero la mitad del trayecto; después, la mitad del espacio restante; después, la mitad de la mitad, y así hasta el infinito. En cada unidad de tiempo, la distancia entre A y B será cada vez más pequeña, pero nunca será nula. Zenón demostró, asimismo, que la multiplicidad es impensable. De hecho, si las cosas fuesen múltiples, entonces estarían separadas de otras cosas intermedias. Sin embargo, nace inmediatamente una paradoja, porque aquello que es múltiple debería ser, por un lado, finito y reducible a número (siempre es posible contar una cierta cantidad de objetos) y, por otro, infinito, puesto que la multiplicidad implica, tal como se ha dicho, que las cosas estén separadas de otras cosas, estas últimas de otras y así hasta el infinito. No obstante, no es posible que una misma cantidad sea finita e infinita al mismo tiempo: de ahí que las cosas no sean,

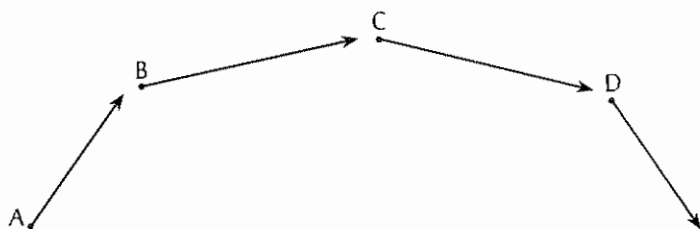
de hecho, múltiples, como los sentidos nos inducen a creer. Por lo tanto, todo es Uno y el mundo es, ciertamente, el *esfero* predicado por Parménides, sin partes en su interior. El argumento de la *sorite* («cúmulo») negaba la cantidad. Tomemos, por ejemplo, una semilla de trigo, después dos, tres, etc.; al final conseguiremos tener un buen montón. Pero ¿a partir de qué semilla la cantidad deja de estar numéricamente determinada? Es imposible establecerlo: de ahí que la noción de cantidad no pueda proponerse desde un punto de vista lógico.

Una curiosa variante de este razonamiento hace referencia a la calvicie: ¿cuántos cabellos serán necesarios para que podamos afirmar que una cabeza está calva, medio calva o que tiene una gran cabellera? Otra está relacionada con el ruido: una semilla que cae al suelo no hace ruido, un saco de semillas, en cambio, sí. Entonces ¿cómo es esto posible si cualquier cantidad de grano siempre está formada por una suma de semillas? Es decir ¿cómo puede producirse el ruido (del saco) por una suma de silencios (de cada una de las semillas)?

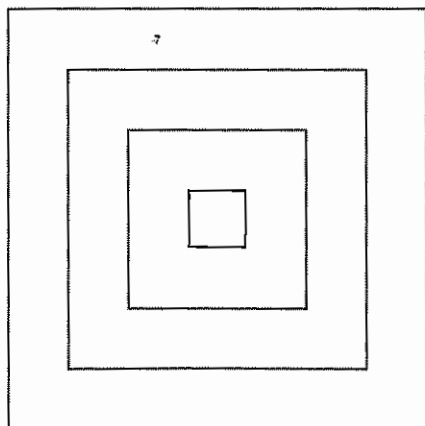
Las paradojas de Zenón, que se presentan como un reto para el pensamiento, han tenido una función decisiva en la historia de la filosofía. Ciertamente, es verdad que pueden ser desmentidas fácilmente observando el mundo natural (donde existen, sin duda, movimiento y multiplicidad); sin embargo, su fuerza se halla en el procedimiento riguroso, en la coherencia del razonamiento. El intento de resolverlas desde el punto de vista de la lógica mantuvo ocupados durante tiempo a los filósofos griegos, en particular a Demócrito (→ *Átomo*) y a Aristóteles (→ *Espacio-lugar*).



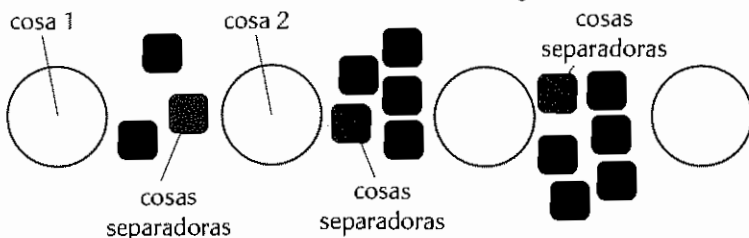
El argumento del estadio criticaba la idea de velocidad. Dos corredores (A, B) se desplazan en sentido opuesto; cuando se encuentran, cada uno de ellos, viendo al otro avanzar rápidamente en sentido contrario, pensará que corre muy veloz; sin embargo, un observador externo (O) no tendrá la misma impresión y su juicio sobre la velocidad será bastante diferente del de ambos atletas. Por tanto, la velocidad es una medida relativa que depende del punto de vista y del estado de movimiento de quien la controla. Según Zenón, esto es una paradoja (para todos los griegos, la velocidad siempre se considera un valor absoluto que depende únicamente del ímpetu del desplazamiento).



La flecha inmóvil. Si una flecha atravesase el espacio, entonces sería posible dividir este espacio en las partes correspondientes exactamente a la longitud de la flecha. En cada una de estas extensiones, la flecha ocuparía un espacio igual a sí misma. Pero es imposible que una cosa se mueva en el interior de un espacio igual a sí misma, ya que no tendría ningún lugar hacia el que dirigirse; por tanto, la flecha no puede en absoluto atravesar el espacio.



Asimismo, la multiplicidad es impensable porque si las cosas fuesen múltiples, deberían estar separadas de elementos intermedios y estos últimos de otros, en un proceso de subdivisión sin límites. Por consiguiente, un número finito de cosas necesitaría un número infinito de elementos de separación.



La imposibilidad de pensar el espacio. Si existe un espacio y todas las cosas existen en el espacio, como afirman los detractores de Parménides, entonces el mismo espacio, como también es una cosa, debería existir en otro espacio, el cual, a su vez, debería estar colocado en otro espacio, y así hasta el infinito.

SENSACIÓN

PARMÉNIDES, METAFÍSICA

Véase también Facultades del alma

En el lenguaje filosófico, la sensación designa aquellos elementos indivisibles del conocimiento sensible generados por la acción de estímulos externos sobre uno de los cinco órganos de los sentidos. El término es diferente del que habitualmente corresponde al más general de percepción, que designa el conjunto de las funciones psíquicas que permiten a un sujeto adquirir informaciones tanto del ambiente externo como del estado de su ser (por tanto, no existe una «sensación de uno mismo», sino una percepción de uno, ya como cuerpo, ya como espiritualidad).

El valor de verdad que se ha de atribuir a estas formas de conocimiento (normalmente contrapuestas al puro conocimiento intelectual) y la naturaleza del proceso perceptivo han sido dos de los argumentos que han suscitado un mayor debate tanto entre los filósofos del pasado como entre los científicos modernos, en particular entre los psicólogos de la *Gestalt* (→).

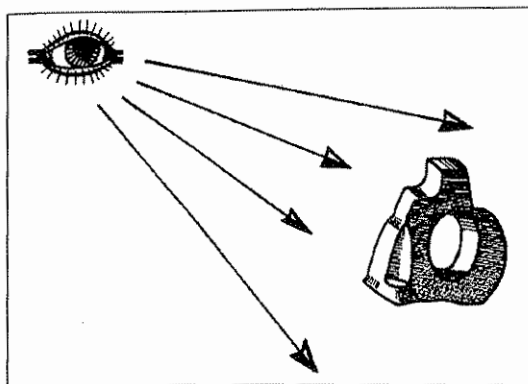
En general, en el mundo antiguo predominó el hecho de considerar la sensación como proceso pasivo: ver (o sentir, u oler) significa grabar los estímulos procedentes del exterior tal como un sello imprime su forma en un bloque de cera (o como, según otro famoso ejemplo, la huella de un pie queda grabada en la arena).

El primer ataque a la veracidad del conocimiento sensible coincidió con el nacimiento del pensamiento metafísico. Mientras que los primeros filósofos, los jónicos, sin llegar a elaborar una teoría explícita al respecto parecían no dudar del valor cognitivo de la sensibilidad (a lo sumo, se las

ingeniaron para intentar mejorar las prestaciones), con Parménides empezó una crítica y negación sistemáticas. Según Parménides, el saber adquirido de forma perceptiva no supera el nivel de la *doxa* (opinión personal), mudable y poco fiable; a la *doxa* se debe contraponer el *epistema*, la verdad objetiva que sólo puede alcanzarse a través del proceso intelectual. Por lo tanto, cuando una verdad racional contrasta con la evidencia de los hechos visibles, como en las *paradojas de Zenón* (→), mucho peor para estas últimas. El intelecto no debe permitir ser desviado de su camino por los mensajes procedentes de los órganos físicos (ojo, oreja), falaces y engañosos por naturaleza. Si confiase en ellos, tendría que afirmar, por ejemplo, que la Tierra es plana (porque así aparece a primera vista).

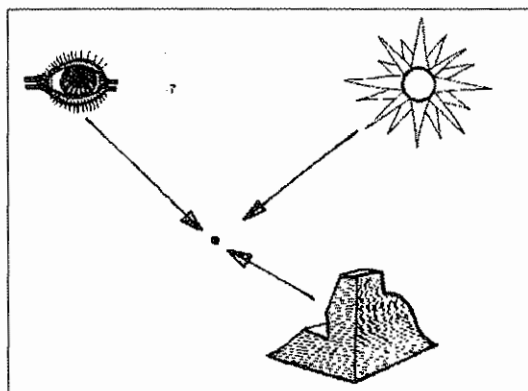
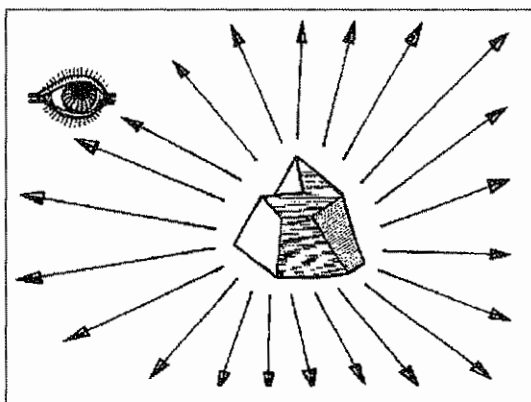
Platón, quien de alguna manera se situó en una relación de continuidad con Parménides, consideró la sensación simplemente como un estímulo para la *anamnesis* o recuerdo de las ideas perfectas vislumbradas por el alma en el mundo de las ideas (→ *Idea platónica*).

En el ámbito filosófico fue imponiéndose la convicción de la no fiabilidad de la sensación, favorecida, asimismo, por la gran variedad de teorías (incompatibles entre ellas) elaboradas para explicar el acto físico de la visión. Aristóteles fue el único que recuperó el acto sensible, basando en él todo el proceso cognitivo; anticipó de alguna manera las teorías del empirismo (→ *Empirismo: tabula rasa*) moderno, al afirmar que no existe nada en el intelecto que no provenga, directamente o a partir de reelaboraciones, de los sentidos.



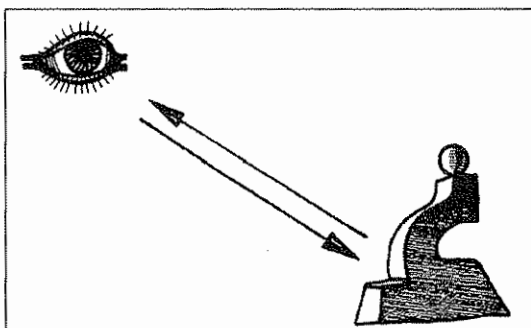
«Pitágoras y Euclides afirmaron la calidad táctil de la sensación visual: del ojo parten continuamente «rayos visuales» que exploran el ambiente como si fuesen dedos. Estos rayos se bloquean cuando encuentran un objeto, pero prosiguen libremente en el espacio vacío.

Por el contrario, los atomistas (Demócrito, Lucrecio) eligieron el olfato: de los objetos se desprenden continuamente fragmentos infinitesimales (*eidola*) de materia que se difunden por el espacio. Los *eidola* son tan pequeños que, individualmente, son invisibles; cuando penetran en el ojo, impresionan la retina como si se tratase de una placa fotográfica. Por tanto, la sensación es un proceso totalmente pasivo.



La teoría elaborada por Platón es de una gran complejidad: la visión es fruto de la interacción entre los «fuegos» procedentes de tres elementos (el ojo, el objeto, la luz). Platón describió estos fuegos como una especie de *pneuma* (→), una sustancia caliente y sutil, más similar a la energía que a la materia.

En la Edad Media se afirmó una teoría empobrecida e intermedia. Se planteaba la hipótesis de que ojo y objeto se comunicasen a través de unas efluvios de naturaleza imprecisa (los «duendes que salen de las estrellas», amados por los poetas del *Dolce Stil Nouvo*). La insatisfacción que produjo esta teoría queda bien reflejada en la irónica pregunta de Leonardo: ¿cuántos duendes tendrían que salir de un ojo que contempla un cielo estrellado?



ELEMENTOS

EMPÉDOCLES ■

Véase también Agonismo, Odio/Amor

Después de que Tales localizase el *arkhé* (el principio primordial) en el agua, Anaxímenes en el aire y Heráclito en el fuego, Empédocles determinó como principios los cuatro cuerpos simples, añadiendo a los inmediatamente mencionados un cuarto elemento: esto es, la tierra. Además de asumir en bloque los cuatro principios, dando inicio de esta forma al pluralismo ontológico que, después, será desarrollado por Demócrito con el Atomismo (→ *Átomo*), Empédocles entendió de forma diferente su naturaleza. A diferencia del *arkhé* en la reflexión jónica, que se transforma para dar origen a todas las cosas, sus elementos (que prefirió llamarlos raíces del ser) se mantienen siempre cualitativamente estables e inalterados. Las cuatro raíces son eternas y no generadas, «no están sujetas al devenir si no es por el aumento o la disminución de la cantidad, cuando se unen en una unidad o se desvinculan de ésta». La variedad de las sustancias naturales puede explicarse a partir de un ensamblaje diferente de los cuatro componentes de base y de todos los fenómenos del *devenir* (→) a través de su reunión o separación.

Cada elemento coincide únicamente de manera parcial con la materia de referencia. La raíz «fuego» es algo más que el simple proceso de combustión y distinto a él, ya que abarca una vasta gama de fenómenos naturales: la llama, la luz, el calor, la temperatura corpórea (fiebre), la fermentación biológica, etc.

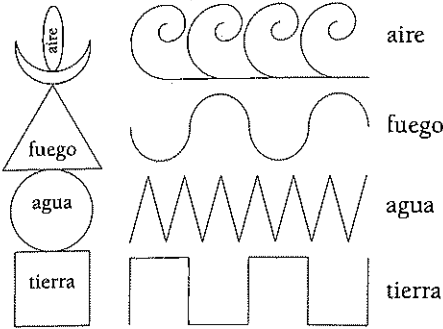
Asimismo, determinados sentimientos están relacionados con el fuego: el ánimo, sobre todo en un individuo *fogoso*, puede *aca-*

lorarse, *arder* por amor, *bullir* de rabia, *inflamarse* por un ideal, *helarse* o *mantenerse frío*.

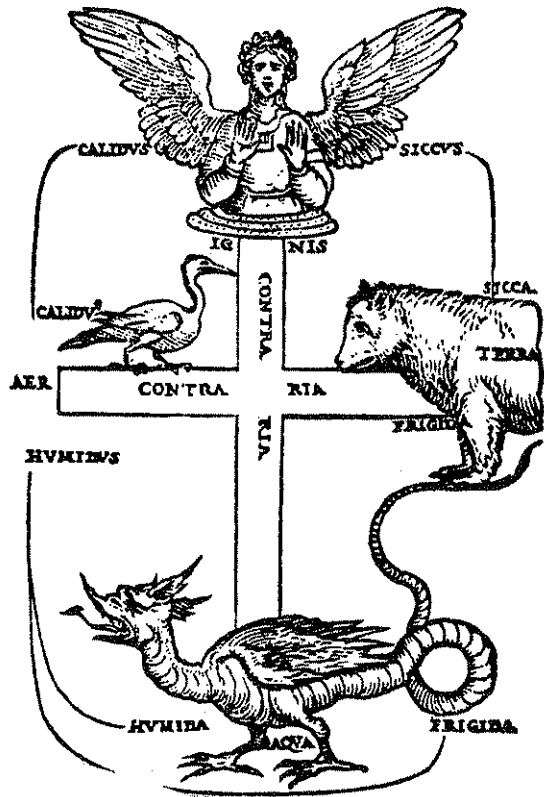
Las raíces, más que una sustancia específica, indican una condición de la naturaleza: el aire comprende todo aquello que se encuentra en estado gaseoso (por tanto, también tiene un carácter «ligero»); la tierra, aquello que es compacto y sólido; el agua, todo aquello que, por lo menos, puede transformarse potencialmente en líquido, comprendidos, por tanto, los metales, cuya posibilidad de fundirse se explica a partir de un componente (invisible) de agua. En cambio, la niebla y el vapor acuoso son manifestaciones del aire, y el hielo de la tierra.

Según Empédocles, incluso las cualidades psicológicas del individuo dependen de su composición elemental. El talento mostrado por algunos para determinadas habilidades encuentra su explicación en una perfecta combinación de los elementos (*crasis*) en la parte del cuerpo implicada. El buen orador posee una «*crasis lingüística*» (una lengua muy adecuada para el arte del hablar); el pintor, una «buena mano»; el futbolista, una «*crasis del pie*» particularmente eficaz.

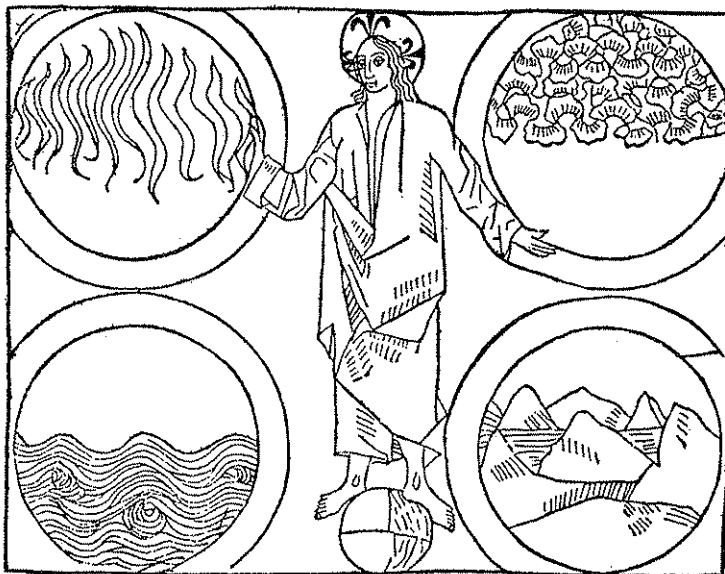
Privada de las referencias metafísicas que Empédocles le ha atribuido (que, por otra parte, no rechazó una connotación mitológica, viendo a Zeus en el fuego, a Hera en la tierra, a Edoneo en el aire y a Nestis en el agua), la doctrina de los cuatro elementos fue acogida por el mundo griego como una teoría científica fundamental y se convirtió en el asunto básico de una amplia gama de doctrinas, como la medicina de los *humores* (→) o la *estereometría* (→) de Platón.



La transformación de los cuatro elementos, simbolizados por cuatro animales en una imagen alquímica del s. XVI.



La idea de que la naturaleza se explica como la composición de elementos base está presente en diferentes culturas. En los templos tibetanos (*estupas*), la superposición de las formas alude a la tierra, al agua, al fuego y al aire. Según la cultura china, la madera es el quinto elemento, y la representan como una medialuna. En las decoraciones de la cerámica griega se encuentran, asimismo, referencias a los cuatro elementos en las figuras estilizadas reproducidas a la derecha.



Dios crea el mundo a través de la combinación de los cuatro elementos (grabado del s. XVI). La idea de que la naturaleza en todas sus manifestaciones pueda ser explicada a través de una particular mezcla de los cuatro elementos de base irreductibles mantuvo la categoría de científica hasta principios del s. XIX; es decir, hasta el descubrimiento del oxígeno y el consiguiente nacimiento de la química moderna.

ODIO/AMOR

EMPÉDOCLES

Véase también Agonismo, Elementos, Humores

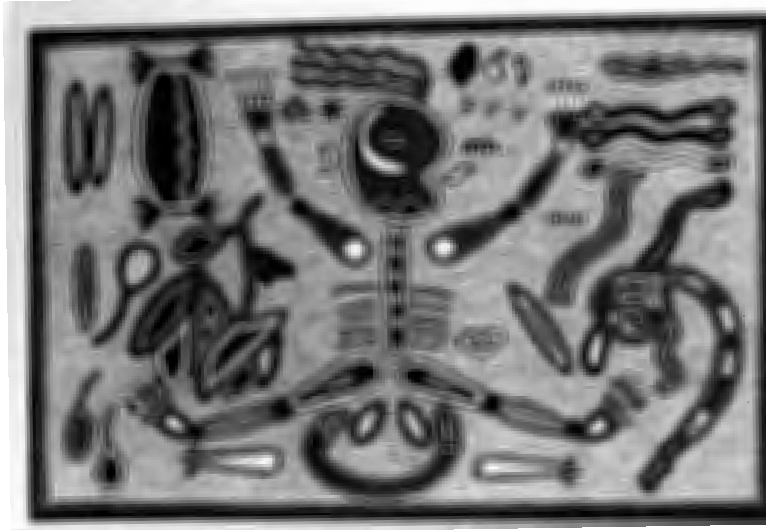
Según Empédocles, el eterno devenir (→) del mundo descubierto por Heráclito está generado por la integración de cuatro elementos o «raíces del ser»: tierra, aire, agua y fuego. A diferencia del *arkhé* (→) de los jónicos, que se transforma cualitativamente cuando da origen al mundo, las raíces son eternas, inmutables, cualitativamente inalterables. De hecho, el movimiento (el devenir) depende de la acción de dos fuerzas cósmicas, simétricas y contrarias entre sí: el amor (amistad) es «lo que mantiene la unión» y tiende a unir los cuatro elementos; el odio (discordia) es «lo que tiende a separar». En esta teoría no existe ninguna connotación de tipo moral: amor y odio son fuerzas naturales, físicas y objetivas, de naturaleza divina y dimensión cósmica (no son de ninguna manera sinónimas de las nociones cristianas del «bien» y del «mal»).

Para Empédocles, tanto el amor como el odio son necesarios para que se realice la vida. El ciclo cósmico del mundo, que se desarrolla y muere según un principio de *eterno retorno* (→), prevé el sucederse de *cuatro estadios*. En el primero, el dominio absoluto e irrefutable del principio de Amor genera la unidad más perfecta: la vida todavía no es posible porque todos los elementos están unificados, vinculados entre sí en la más completa armonía (que es, asimismo, imposibilidad de movimiento). En este estadio, el mundo es el *esféro* (→) de Parménides, compacto, homogéneo, uniforme y necesariamente esférico, ya que la esfera, entre los volúmenes, es la que goza de la máxima compactación. La vida no es posible ni siquiera en la condición contraria, en la que el predominio del odio pro-

duce una fragmentación general: en el caos más total, los elementos no consiguen compactarse en cosas específicas. En cambio, la vida es posible en los dos estadios intermedios, donde se contraponen (equilibrándose) los dos principios opuestos; la doctrina de Empédocles celebra filosóficamente el valor del *agonismo*.

De la teoría de las cuatro raíces y de los dos principios cósmicos deriva la doctrina de Empédocles del conocimiento, según la cual «el símil conoce el símil»: percibimos el elemento tierra en el ambiente circundante sólo porque nosotros estamos hechos de tierra; percibimos el odio y el amor porque las dos fuerzas antagonistas están presentes en cada uno de nosotros.

Asimismo, Empédocles derivó de estos presupuestos una teoría del nacimiento del hombre, que de alguna manera prevé la idea de evolución. Para el filósofo, la forma actual de los seres humanos es el producto de una progresiva selección: en los albores del actual ciclo cósmico, cuando la acción del odio empezaba a disgregar el esféro originario, los miembros que componen a los seres vivientes vagan en el cosmos distintos entre sí y separados. Por ejemplo: de esta forma, había una nariz de buey alejada e independiente de los cuernos y de la cola. Bajo el efecto del amor, estas partes empezaron a unirse casualmente, dando origen a los monstruos (una nariz de buey errante en el espacio podía unirse con una oreja, una boca o con cualquier otro órgano). Únicamente a partir de la selección de estas formas originarias (muchas de las cuales desaparecieron porque no se adaptaron), habrían nacido las actuales especies animales, así como el hombre.



Dibujo de un chamán mexicano. La figura de Empédocles se encontraba a medio camino entre la filosofía y la antigua tradición chamánica (→ *Chamanismo*). «Hace ya algún tiempo fui muchacho y muchacha, arbusto, pájaro y pez mudo del mar», afirmaba, y ni siquiera se negaba un origen divino: «¡De qué honores, de qué cumbres de felicidad he caído para errar aquí, en la Tierra!» Los chamanes citan e ilustran frecuentemente la visión de Empédocles de la explosión del cuerpo, de la dispersión de los miembros humanos por el espacio.



La mitología griega no mostró una particular propensión a la invención de seres monstruosos (la Gorgona es una de las pocas excepciones). Por el contrario, los griegos elaboraron una rica antropología relacionada con la monstruosidad, imaginando la existencia de pueblos «anormales» en las tierras más lejanas. De izquierda a derecha pueden observarse: un unipédo, dos bicéfalos, un acéfalo y un cinocéfalo.

La teoría «evolutiva» de Empédocles justificaba las malformaciones genéticas y sugería la existencia de monstruos (seres que todavía no han acabado de compactarse). La cultura griega preveía la existencia en los confines del mundo de tales pueblos, entre los que se encontraba el de los unipédos, seres dotados de un único pie, pero tan grande que podía ser usado como parasol (→ *Fijismo*).



HUMORES

EMPÉDOCLES, MEDICINA

Véase también Elementos, Odio/Amor, Agonismo

La doctrina de los humores, elaborada en conexión con la teoría de los cuatro elementos, constituyó la base de la medicina y de la psicología antiguas. Es difícil establecer su paternidad, porque fue desarrollándose paulatinamente gracias a sucesivas aportaciones.

El principio fundamental de la división tetrádica se debe a los pitagóricos y a su numerología (→): cuatro son las estaciones del año, las edades de la vida (infancia, juventud, madurez, vejez), los puntos centrales del cuerpo (cerebro, corazón, ombligo, falo) y del alma (intelecto, inteligencia, opinión, sensación). En el s. V a.C., el médico pitagórico Alcmeón de Crotona añadió un nuevo grupo fundamental (frío, calor, húmedo, seco) y formuló el principio básico de la medicina antigua: la salud es una condición de proporción (→), una buen equilibrio en la mezcla de estas cuatro cualidades; la enfermedad es el predominio de una sola. Por tanto, cualquier patología (con la única excepción de los traumas) se consideraba una forma de *desequilibrio interno* del cuerpo; la hipótesis alternativa que ve en la enfermedad el efecto de una agresión patógena externa se afirmó tan sólo en época moderna.

El médico Polibio, yerno de Hipócrates (*Sobre la naturaleza del hombre*, 410 a.C.), estableció una relación entre los cuatro principios universales y los humores, aquellas sustancias fluidas que circulan por el cuerpo con modalidades íntimamente dependientes de su propia fisiología: sangre, bilis amarilla, bilis negra y flema, correspondientes, res-

pectivamente, al calor, al frío, a lo húmedo y a lo seco.

Los humores se hacen visibles y, por tanto, pueden ser analizados por el médico en los subproductos líquidos expulsados por el cuerpo; su análisis era el fundamento casi exclusivo del diagnóstico antiguo: el vómito (que muestra en su parte ácida la bilis amarilla y, en el componente amargo, la bilis negra); el esputo, en el que se puede observar la flema; la sangre y también la saliva, los excrementos, las lágrimas, el sudor, el catarro y, en particular, la orina, cuyo examen siguió siendo, para el médico, el más importante hasta época moderna. Según esta concepción médica, el predominio de los humores fríos (debidos a un exceso de bilis negra y flema) predispone a enfermedades crónicas; y un exceso de sangre o de bilis amarilla, a formas agudas de patología. El equilibrio era restablecido mediante intervenciones de tipo reductor, tales como sangrías (para menguar la fuerza de la sangre), purgantes, sudoraciones, expectoraciones, vómitos, pero también a través de una dieta correcta y de una relación justa con el medio ambiente. De hecho, los humores están en relación íntima con la nutrición, la respiración y la calidad de vida; su equilibrio depende de la relación que existe entre el microcosmos del cuerpo humano (→ *Microcosmos/macrocosmos*) y la naturaleza, el tiempo, la historia... El equilibrio, fuente de salud, antes que un hecho fisiológico lo es medioambiental, dietético, ecológico e incluso político. En realidad, una de las máximas más conocidas de la medicina hipocrática afirma: «La democracia produce ciudadanos sanos; la tiranía, súbditos enfermos».



Frontispicio de un tratado de 1628 en el que se describen varias enfermedades del hombre (*microcosmos*) en relación con los astros (*macrocosmos*).

En este grabado de Durero aquí reproducido que ofrece una imagen de la *melancolía*, se representa el peculiar estado de depresión psíquica provocado, según los antiguos, por un exceso de bilis. Se pensaba que la melancolía estaba vinculada con una gran capacidad creativa: era la patología típica del *genio* (→).



Sobre la base de la doctrina de los humores, la antigua medicina construyó una psicología de los **temperamentos**. Todos los individuos se pueden encasillar en cuatro tipos fundamentales. Además del melancólico (frío, seco e inestable, a menudo deprimido pero intelectualmente dotado), del que ya hemos hablado, se definían las tipologías del colérico (calor-seco, con un exceso de bilis amarilla, agudo y perspicaz, correspondiente al fuego, al verano, a la adolescencia), del flemático (frío-húmedo, perezoso y otoñal) y del sanguíneo (caliente-húmedo). La simplicidad y la necesidad (en el aspecto psicológico) y el aire, la primavera y la infancia (en el plano natural del macrocosmos) son las características de este último.



ÁTOMO

DEMÓCRITO ■

Véase también *Plenum/vacuum*, *Determinismo*, *Materialismo*

El intento de resolver las *paradojas de Zenón* (→) que negaban la existencia del movimiento y del espacio, llevó a Demócrito a la idea de que existía un límite insuperable en la división del espacio y de la materia: el fraccionamiento progresivo llevaría a un *átomo* (literalmente, un elemento *sin división*) más allá del cual no se puede avanzar.

Puesto que no se puede romper ni poseer partes, fracciones o divisiones entre el interior y la superficie, el átomo es indestructible y, por tanto, inmutable y homogéneo: no se ve afectado por ningún ciclo de transformación y del *devenir* (→) y es eterno y no generado. A excepción de la multiplicidad (según Demócrito, los átomos son infinitos), posee evidentemente las características del *esférico*, el Ser Único predicado por Parménides.

Los átomos no tienen color, temperatura u otras propiedades sensibles; la naturaleza de las sustancias depende únicamente de su forma. Demócrito explicó las diferencias entre los cuatro *elementos* (tierra, aire, agua, fuego: →) a partir de las características formales de los átomos que los componen. El fuego y todas las manifestaciones del calor son producidos por una configuración piramidal, inestable y volátil, de cierto tipo de corpúsculos; el aire, los gases y los vapores están constituidos por átomos hexagonales. Los que son más escurridizos y circulares forman el agua, mientras que los átomos cúbicos, mucho más estables, conforman la tierra.

A los cuatro elementos hay que añadir un quinto, el éter, la sustancia material que forma el mundo celeste, el pensamiento,

la inteligencia, el *pneuma* (→). Según Demócrito, que siempre manifestó un gran interés por los problemas teológicos, religiosos, políticos y sociales, incluso los dioses están formados por estas singulares partículas muy sutiles, ligeras y móviles. De hecho, también el espíritu está constituido por átomos: se trata de una materia psíquica. Ésta es, de hecho, la primera afirmación filosófica del *materialismo*: todo lo que existe se puede explicar, sin ninguna excepción, mediante una combinación de las especies atómicas fundamentales.

La influencia de la escritura alfabética, cuya difusión culminó en la segunda mitad del s. V, es evidente en el atomismo. De hecho, los átomos se combinan entre sí como las letras del alfabeto, asumiendo un significado particular en función de la posición que ocupan con respecto al conjunto. En definitiva, todos los entes naturales dependen:

- de la forma de los átomos que los componen, al igual que la letra A es diferente de la letra N;
- de su posición, pues el mismo átomo desempeña una función diferente si se coloca de forma horizontal o vertical, del mismo modo que la letra N posee un significado diferente de la Z;
- de su orden. La secuencia atómica AN es diferente de la secuencia NA, así como las palabras ROMA, RAMO, MORA, AMOR. De esta forma, la complejidad de la naturaleza puede explicarse recurriendo a un número limitado de átomos, de la misma forma que basta con las veintisiete letras del alfabeto para crear todas y cada una de las palabras.



Dos diferentes tipos de átomos en ilustraciones modernas. Según Demócrito, el fenómeno de la cohesión de los cuerpos (la fuerza que mantiene unida la materia) era explicable a partir de la forma particular de cierto tipo de átomos, capaces de conectarse mutuamente.

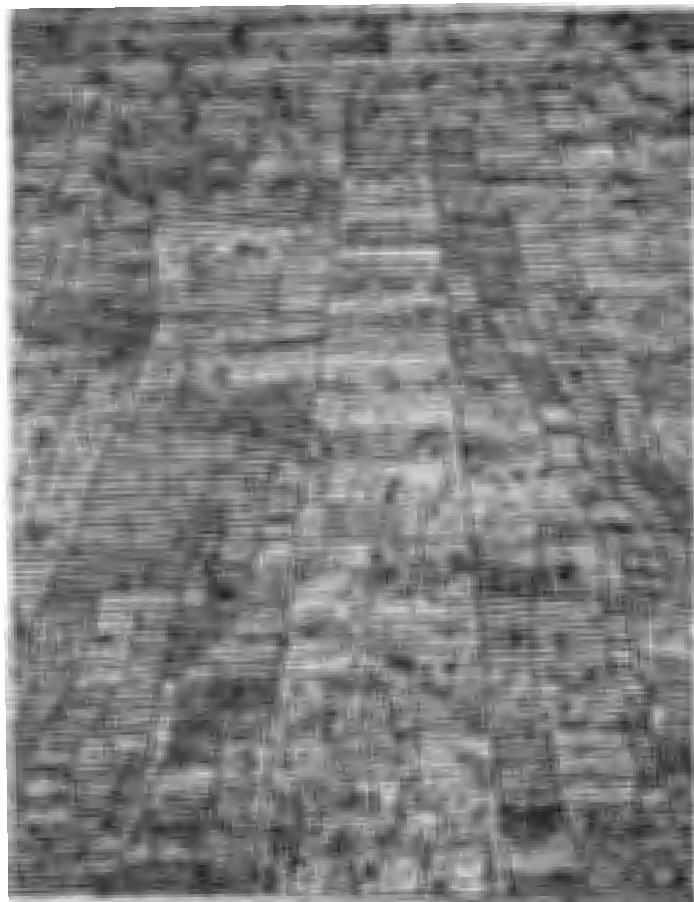
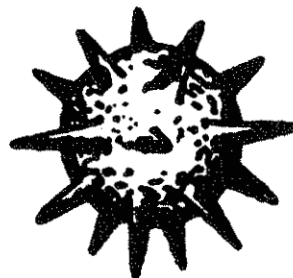
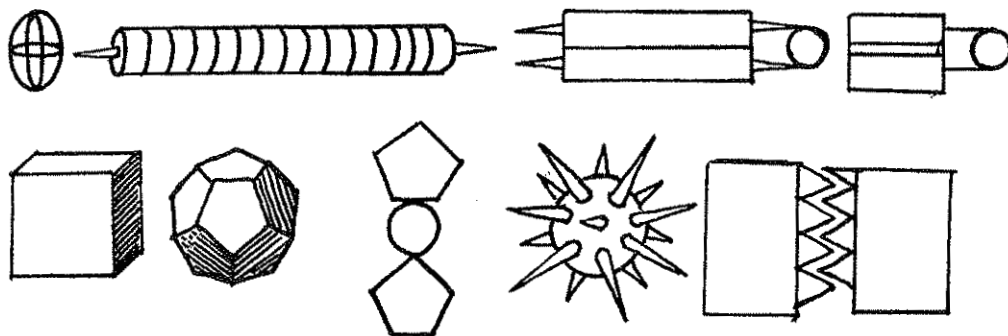


Ilustración del *Cuaderno de notas* de P. Klee. En sus cursos de filosofía del arte en la famosa escuela alemana de la Bauhaus, el pintor se servía de este esquema para ilustrar el concepto de **divisibilidad progresiva del espacio**. La misma estructura, con colores y otras formas superpuestas, se puede observar en muchas de sus obras.

Representaciones del átomo de N. Hartsoeker (1659-1725). La recuperación del antiguo Atomismo fue un componente importante de la revolución científica moderna. En 1696, el naturalista Hartsoeker, uno de los primeros investigadores científicos que empleó el microscopio, creyó identificar estas formas en las partículas materiales, elementos mínimos y atómicos de la materia.



DETERMINISMO

DEMÓCRITO, ATOMISMO ■

Véase también Deduccionismo cartesiano

El principio filosófico y científico del determinismo sostiene que entre el conjunto de los fenómenos de la naturaleza existe un vínculo necesario fundado en el principio de *causa-efecto* ($\rightarrow$). En la historia de la filosofía, la teoría opuesta al determinismo no fue tanto el indeterminismo, es decir, la idea según la cual no existe ninguna conexión entre los fenómenos y, por el contrario, todo ocurre por *azar* ($\rightarrow$), sino el *finalismo*, o sea, la idea según la cual la conexión entre las cosas no existe en virtud de las causas (que, por su naturaleza, siempre se refieren al pasado), sino del fin hacia el que todas las cosas tienden (el finalismo aplica a toda la realidad un carácter intencional y dirigido hacia un objetivo típico de las acciones humanas).

La primera formulación de la doctrina determinista se debe a Demócrito en el ámbito del atomismo. Los átomos, puramente materiales, son independientes e indiferentes al espacio que atraviesan; el movimiento que los agita se origina a partir de procesos automáticos, fríos, impersonales y necesarios. El mundo posee mecanismos extremadamente determinados y, por tanto, es racional: todo lo que ocurre es el efecto de una causa precisa y si a menudo esto no parece evidente, sólo se debe a nuestra ignorancia. Sin embargo, los átomos no poseen un objetivo ni un fin; su agitarse no es fruto de un proyecto, de la intervención de una inteligencia superior o de Dios. El mundo no evoluciona hacia una meta, no está gobernado por ningún principio exterior y, fundamentalmente, no tiene sentido alguno.

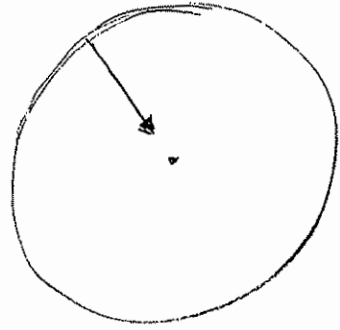
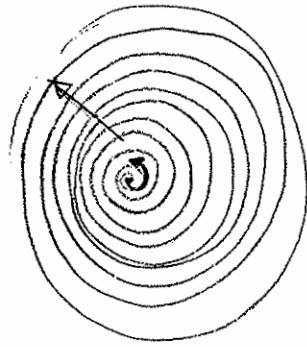
El determinismo fue combatido durante toda la Edad Media, debido a la sospecha de

que era una concepción implícitamente atea, pero resurgió con gran fuerza en los albores de la época moderna (desde el s. XVII al s. XIX), en íntima conexión con el nacimiento del *mecanicismo* ($\rightarrow$). De hecho, los primeros investigadores científicos modernos consideraron la doctrina de Demócrito el mejor instrumento teórico para acabar con las concepciones animistas, mágicas o finalistas de la naturaleza.

Según Demócrito, el mecanismo principal mediante el que la materia tiende a estructurarse está generado por la acción de los vórtices. Debido a sus características de automaticidad y de necesidad, el vórtice fue valorizado por las concepciones deterministas de todas las épocas, aunque, y muy a menudo, con francos desacuerdos respecto a la dinámica real de este proceso (por ejemplo, si prevalecen los empujes centrífugos o centrípetos).

En el s. XVII, Descartes recurrió de nuevo a esta concepción para explicar una vasta serie de fenómenos como el movimiento planetario, la gravitación y el magnetismo.

En la acción de un vórtice no existe un principio-guía ni un destino final, sino únicamente las consecuencias no programadas de alguna fuerza o entidad de control externa. Para que se forme un vórtice, es necesaria únicamente la presencia de un espacio vacío: los átomos acuden a él masivamente, chocan entre sí y originan un movimiento giratorio; el remolino empuja los átomos más ligeros hacia la periferia y los más pesados hacia el centro, los comprime y forma entidades compactas que dan origen a los cuerpos. Aunque nada tenga un fin, todo ocurre siempre por necesidad.



El nacimiento del Universo ilustrado por estos dibujos del pintor P. Klee recupera la concepción de Demócrito:

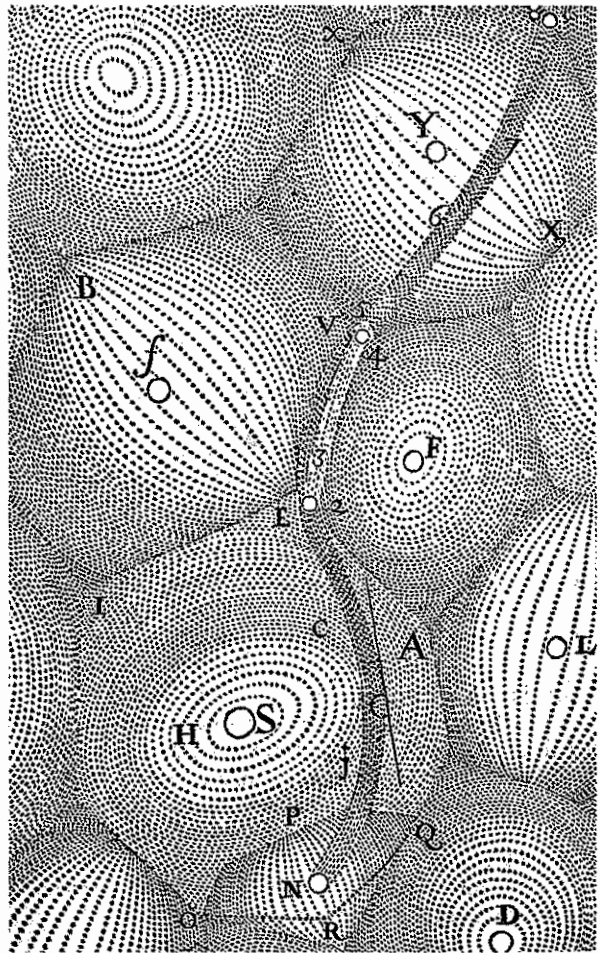
- todo empieza con un estado de caos en que los átomos revolotean en todas las direcciones, de la misma forma que lo hacen las partículas de polvo atmosférico visibles en un rayo de sol que pasa a través de una ventana (a la izquierda);

- a partir de este movimiento primigenio se origina un mecanismo, el vórtice, que ordena, divide y estructura la materia hasta la formación de los cuerpos (en el centro);

- los átomos, gracias al movimiento vortiginoso, se agregan en conjuntos complejos caracterizados por una alta densidad: o sea, los individuos y las cosas (a la derecha).



La imagen mitológica del azar: El dios Mercurio, con sus cuatro alas, sujeta la balanza con una cuchilla y apoya un pie sobre una esfera.



El atomismo, el determinismo y la doctrina de los vórtices volvieron a estar de actualidad con el nacimiento de la ciencia moderna en los ss. XVI y XVII. La imagen muestra los vórtices que, según los científicos cartesianos, se encontrarían en todo el Universo, determinando el movimiento de los cuerpos celestes.

SOFISTAS

PROTÁGORAS, GORGIAS ■

Véase también Humanismo socrático, Enigma

Los sofistas (literalmente, en griego, «sabios») negaban la existencia de una verdad externa e independiente de las controversias humanas y sostenían las tres tesis fundamentales.

- El **fenomenismo** (→): la realidad no puede ser conocida en sí misma, sólo sus apariencias (fenómenos).
- El **subjetivismo** o **relativismo**: cualquier conocimiento depende del sujeto.
- El **escepticismo**: es imposible decidir sobre la verdad o sobre la falsedad de cualquier proposición.

Protágoras, nacido en Abdera en el año 491 a.C., sintetizó magistralmente estas ideas en una célebre sentencia: «el hombre es la medida de todas las cosas. Tal como las cosas me parecen a mí, así son para mí; tal como las cosas te parecen a ti, así son para ti». Por consiguiente, existen sólo opiniones, no verdades: cada sujeto escucha siempre en función de lo «vivido», sin que exista posibilidad alguna de construir un discurso objetivo.

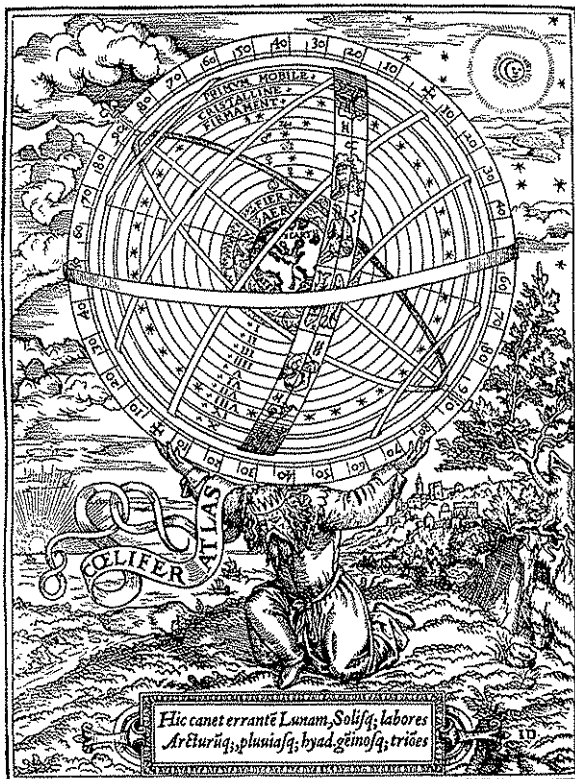
Gorgias, nacido en Lentini (Siracusa) en el año 490 a.C., fue más allá y se liberó de una vez, mediante una visión nihilista (→ **nihilismo**), tanto de la ontología (afirmando que «nada existe») como de la gnoseología (afirmando que «si algo existiese, no podría siquiera ser pensado») y de la lógica (así como de la misma posibilidad de una cultura): «Si algo existiese y tuviese la posibilidad de ser pensado, igualmente no sería comunicable de ningún modo».

La invitación sofista a creer aquello que se quiere, lo que comporta la disolución de la misma idea de verdad, provocó una fuerte reacción primero en Sócrates y, después, en

Platón. Sin embargo, la aspereza del enfrentamiento entre estos dos filósofos y los «sabios» escondía, asimismo, otras explicaciones. De hecho, el movimiento sofista representaba algo completamente nuevo en el modo de concebir la actividad del filósofo, que los sofistas no entendían como una investigación (dado que no hay ninguna verdad que encontrar) sino como una profesión (por cierto, muy lucrativa). Los mayores beneficios procedían de las lecciones de **retórica** (→) impartidas a los jóvenes atenienses interesados en la carrera política. Cuando era necesario, los sofistas se transformaban en **logógrafos** (literalmente, «escritores de discursos») y desarrollaban tareas que hoy en día competen al **ghostwriter** (el «escritor fantasma» que prepara los discursos de los políticos) y al abogado. En los tribunales atenienses cada acusado debía defenderse por sí mismo, y los imputados que no poseían dotes de elocuencia se limitaban a leer la arenga preparada por el logógrafo.

Otra peculiaridad que Sócrates consideró escandalosa era la identificación de filosofía con espectáculo. Estos «profesionales del pensamiento» gustaban de exhibirse con demostraciones públicas de sus capacidades: se desafiaban a improvisar discursos extemporáneos sobre un tema planteado por el público (**conferencia quodlibética**), o bien se enfrentaban en competiciones de elocuencia o de memoria. El espectáculo preferido por los sofistas era el de las **antinomias**: consistía en persuadir primero a los espectadores sobre una tesis cualquiera con argumentos convincentes, para después sostener con argumentos igualmente válidos la tesis contraria (demostrando así la posibilidad de rebatir cualquier teoría).

La idea de Protágoras de que el hombre es la «medida de todas las cosas» se representó tradicionalmente a partir de la figura de Atlante, que soporta sobre sus hombros todo el Universo. Los sofistas, desplazando por primera vez la investigación desde el mundo natural hasta el hombre, imprimieron un cambio radical y decisivo al naciente pensamiento filosófico y contribuyeron al nacimiento del *humanismo socrático*.



La polémica derivada de la profesionalidad de la filosofía inaugurada por los sofistas (que enseñaban sólo a cambio de dinero) queda testimoniada por las numerosas caricaturas en las pinturas de las cerámicas. Los «sabios» aparecen con el cráneo desmesuradamente grande a cada lado, casi a punto de explotar a causa de la cantidad y de la profundidad de los pensamientos que alberga.



El deseo de asombrar al auditorio con tesis excéntricas, propio de los sofistas, impulsó a Gorgias a escribir el *Encomio a Elena*, un breve ensayo en que sostenía la no culpabilidad de la mujer que, con su adulterio, había provocado la guerra de Troya. Su argumento es típicamente sofista: Paris convenció a Elena usando la *retórica* para que traicionase a su marido Menelao (la ilustración reproducida a partir de una cerámica recoge la escena en que el joven príncipe troyano lleva consigo a la mujer); de hecho, las palabras tienen el poder de arrastrar a quien las escucha, fascinándole hasta hacerle perder el control de sí mismo. El arte de la palabra comparte con la *magia* (→) la capacidad de seducir y manipular las mentes, privándolas de la voluntad.



SÓCRATES SILÉNICO

ESTÉTICA, VIRTUD ■

Véase también Mayéutica, Sofistas

Observar las estatuas erigidas en honor de los filósofos presocráticos produce una extraña impresión: todos sus rostros son semejantes y claramente sujetas a rígidas normas convencionales; por ejemplo, siempre representan a un anciano (ya que la edad de la sabiduría es la vejez: → *Homero*). Las causas del fenómeno son múltiples. En primer lugar, estos retratos fueron esculpidos bastante tiempo después de la muerte de los filósofos, esto es, cuando, a partir de los ss. V-IV (→ *Helenismo*), empezó a surgir el interés por su aspecto físico. Por tanto, es lógico que ya nadie recordase las características de hombres muertos un siglo atrás. En segundo lugar, estos retratos no tenían de ninguna manera el objetivo de celebrar la individualidad personal, sino el de reproducir, a partir de un ejemplo específico, los rasgos ideales del buen ciudadano. Es el mismo principio por el que también las estatuas de los atletas vencedores en las Olimpiadas, a pesar de que seguían un modelo diferente, se asemejan entre sí.

Aunque tuviese una edad avanzada, el ciudadano-filósofo no es en absoluto feo; muy al contrario, la intensidad de la mirada y los rasgos regulares de su rostro siempre expresan una vida vivida en la justicia y en el respeto a las reglas sociales. Las convicciones fisiognómicas (→ *Fisiognómica*) dominantes prescribían para esta figura social una frente amplia y despejada, ojos profundos y penetrantes, barba venerable asociada a una incipiente calvicie y el entrecejo fruncido, signo de la realización de un esfuerzo mental intenso.

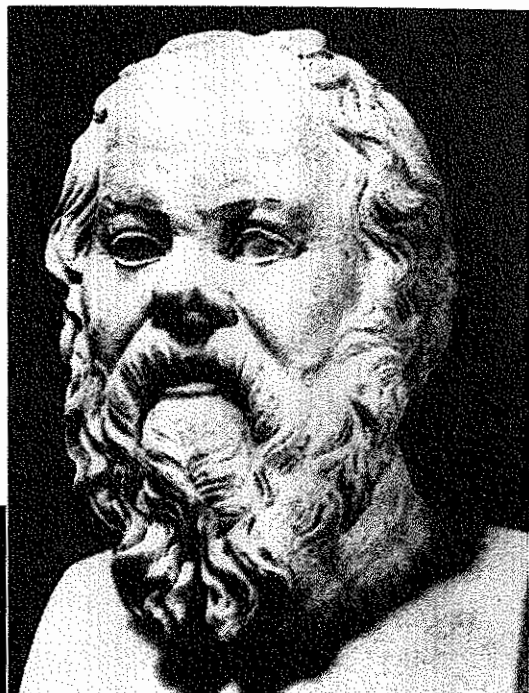
En cualquier caso, hasta algunos años después de la muerte de Sócrates, un verdadero retrato en sentido moderno (es de-

cir, una imagen que tendiese a caracterizar una personalidad individual) habría sido calificada de inconveniente, como una infracción de las más elementales reglas de la convivencia civil.

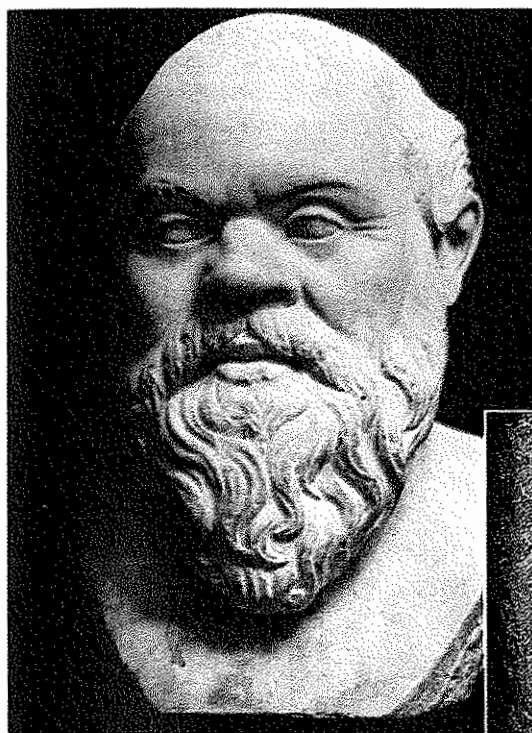
Por tanto, sólo a partir de este panorama puede apreciarse la desconcertante novedad del retrato de Sócrates, esculpido tan sólo diez, veinte años tras su muerte (399 a.C.). En evidente contraste con el ideal ético-estético de la *kalokagathia* (→) aristocrática, según el cual en el buen ciudadano deben coincidir tanto la virtud como la belleza física (o, al menos, el cuidado del propio cuerpo mediante la gimnasia y la danza), Sócrates es descrito en términos burlescos que remiten a los rasgos de un sileno (ser mitad animal seguidor de Dioniso, desenfrenado y entregado por completo al vino): el rostro es aplastado, los ojos bovinos y sobresalientes, la nariz chata y aplastada, corta y gruesa, la cabeza calva y la unión de las orejas tremendamente alta.

Se sabe que Sócrates era realmente muy poco agraciado: pequeño de estatura, achaparrado y de barriga prominente, encorvado y descuidado en el vestir. Él mismo no dejaba de ironizar sobre su aspecto; pero lo más extraordinario es que el retrato no idealiza, sino que exhibe esta fealdad como una forma de contestación evidente contra la etiqueta iconográfica y los valores morales tradicionales. La imagen de Sócrates (como, por otra parte, el propio filósofo en vida) contrapone una ética del espíritu, una búsqueda de la verdad indiferente o incluso hostil a la belleza material, a la arcaica ética aristocrática basada en la estética del cuerpo.

Un retrato de Sócrates. La primera descripción de Sócrates se encuentra en la comedia *Las nubes* de Aristófanes: un iluso muerto de hambre que vagabundea con los pies desnudos mirando fijamente y de forma provocadora a los viandantes, pálido, demacrado y descuidado, con el cabello largo y desarreglado. Para los griegos, esta burla del aspecto físico tenía un significado diferente del nuestro: comportaba un juicio negativo en torno a las cualidades morales y civiles de la persona. Por otra parte, los discípulos de Sócrates invirtieron este criterio, transformando la fealdad del maestro en la demostración de su doctrina: un espíritu noble puede habitar también en un cuerpo corrupto.



«Otra imagen de Sócrates «silénico», de la época de Trajano (s. I).



Sócrates y Diotima (relieve pompeyano del s. I a.C.). Esta representación de Sócrates posee todos los caracteres de su proverbial fealdad: aspecto achaparrado y pesado, barriga prominente, etc. En el *Banquete* de Platón, Sócrates narra que ha sido iniciado en los secretos del amor por una mujer tebana de nombre Diotima. La historia tenía para los griegos un componente de excentricidad que escapa al lector moderno: consultar a una mujer sobre cuestiones filosóficas era un capricho intelectual que sólo podía atribuirse a un extravagante anticonformista como Sócrates.

HUMANISMO SOCRÁTICO

HOMBRE ■

Véase también Ironía, *Ti esti*

Tras un interés juvenil por las cuestiones científicas, Sócrates concentró su atención en las problemáticas del hombre, asumiendo como propia la famosa inscripción que domina el frontispicio del templo de Delfos: *Conócete a ti mismo*. De hecho, el diálogo socrático consistía en un examen del alma: las preguntas que él planteaba a sus ciudadanos a través de la mayéutica (→) eran, sobre todo, de tipo ético-educativo, y sólo secundariamente de naturaleza lógica.

Tal como cuenta Platón, «todo aquel que se ponga a razonar con él, cualquiera que sea el argumento tratado, es arrastrado a las espirales del discurso e, inevitablemente, está obligado a seguir adelante hasta que no llegue a ser consciente de sí mismo y a decir de qué forma vive y de qué forma ha vivido».

Los sofistas (→) ya habían anticipado esta tendencia hacia la antropología (estudio de los problemas del hombre), aunque sus intereses humanísticos adolecían de una fuerte indiferencia ética y de una postura escéptica. Por el contrario, lo que impresionó enormemente a los contemporáneos fue la firme voluntad de Sócrates de *unir íntimamente el discurso teórico sobre la virtud con sus elecciones de vida personales*.

Las vicisitudes que en el año 399 a.C. llevaron a su incriminación (por los delitos de corrupción de los jóvenes y por la introducción en la ciudad de divinidades extranjeras) y, sobre todo, su serena aceptación de la condena a muerte, tan dura como injusta, supusieron un acontecimiento decisivo en toda la filosofía occidental y el primer momento de contacto entre filosofía y coherencia de *vida* (→).

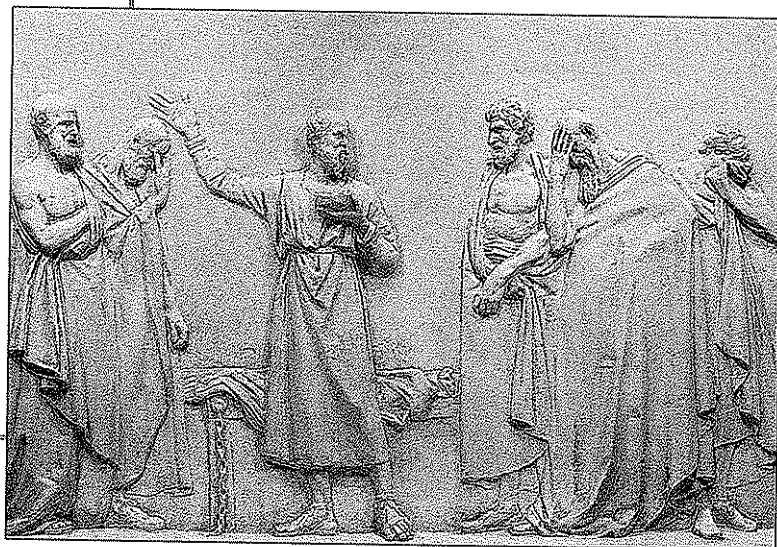
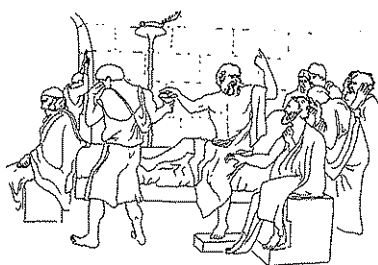
Por este motivo, el problema lógico-metafísico de la definición conceptual (*tí esti*), el aspecto de la predicación socrática más desarrollada por Platón, es sólo una de las líneas de desarrollo que se originan en Sócrates, aunque destaca por ser la más importante. Un numeroso grupo de discípulos, los denominados *socráticos menores*, prefirió interesarse por los contenidos éticos y humanísticos del maestro, desarrollando temas que, en el transcurrir de dos generaciones, fueron retomados por las *escuelas helenísticas* (→).

En realidad, en toda la entera historia del pensamiento no puede datarse la existencia de ningún otro filósofo que haya gozado de un mayor número de acólitos y de más diversa orientación. Antístines, por ejemplo, llevó a extremos negativos la desconfianza socrática con respecto a la búsqueda del placer (que se debe aceptar sólo cuando no contradice la razón), y anticipó temas del cinismo, enfatizando la *autarquía* (→), la capacidad de autodomínio, de soportar las fatigas y de bastarse a uno mismo. De esta forma, llegó a afirmaciones extremadamente radicales como las que a continuación se cita: «Preferiría enloquecer a sentir placer»; «La carencia de gloria es un bien», «Si tuviese a Afrodita entre las manos, la mataría».

Por otra parte, Aristipos interpretó las enseñanzas de Sócrates en un sentido diametralmente contrario: sostenía que el placer, en cualquiera de sus formas, siempre es un bien y siempre ha de buscarse de forma activa, lo que constituye una anticipación del hedonismo predicado por el epicureísmo (→).

Las tres imágenes reproducidas en esta página, la versión neoclásica del mito socrático, presentan a un filósofo grandilocuente, un profesor que no deja de enseñar ni siquiera al borde de la muerte y que subraya con amplios gestos sus argumentaciones. Son imágenes que ilustran mucho más el interés de la Ilustración (→) por la *pedagogía* (→) que la probable realidad del verdadero Sócrates. Ciertamente, están muy alejadas de la irreverente imagen antigua del *Sócrates silénico* (→). Asimismo, en los diálogos platónicos, Sócrates nunca deja de ser un personaje turbador, capaz de asombrar con comportamientos alejados de la norma. Por ejemplo, Platón narra la despedida de los familiares antes de la ejecución en términos muy diferentes de cómo lo hace Canova, quien transforma al filósofo griego en un afectuoso padre de familia.

Sócrates bebe la cicuta, de G. L. David (1810). Por la coherencia con que aceptó la muerte según sus propias ideas, la figura de Sócrates ha sido asumida por la tradición como la del verdadero filósofo. A consecuencia de ello, la figura del pensador (de cuyas verdaderas doctrinas sabemos, en realidad, muy poco) ha quedado transformada en un símbolo ambiguo, del que cada época ha elaborado una variante propia.



Arriba, A. Canova, *Sócrates bebe la cicuta* (1787). Abajo, A. Canova, *Sócrates se despide de sus familiares* (1787). En la narración de Platón se muestra claramente la indolencia de Sócrates por el llanto de los familiares, a quienes dedica pocas y rápidas palabras, pues desea quedarse con los verdaderos compañeros de su vida.



MAYÉUTICA

MÉTODO DE LA FILOSOFÍA ■

Véase también Ironía, Tí esti

En la historia del pensamiento, la importancia de Sócrates (que siempre rechazó vincular su nombre a una doctrina específica) depende más del modo en que éste condujo la investigación filosófica que de los resultados efectivos alcanzados. Después de una frustrante experiencia juvenil en el ámbito del saber naturalístico-científico, llegó a la conclusión de que la mente humana no puede afirmar de forma definitiva ninguna verdad absoluta, sobre todo si en el centro de la búsqueda no se sitúa la naturaleza, sino el hombre.

En consecuencia, la primera condición de cualquier reflexión en torno a temas de ética, política y psicología, debe ser una profesión de ignorancia (reconocer que «lo único que se sabe es que no se sabe nada»). «Eso que desde hace años me reprochan, esto es, que interrogo a los otros pero no respondo nunca porque no tengo ningún pensamiento sabio que exponer, es un reproche justo», admitió el filósofo, convencido de que sólo el que sabe que no sabe nada se plantea una actitud de búsqueda; por el contrario, quien cree que ya está en posesión de la verdad no hará nada para buscarla.

Por una parte, Sócrates rechazó cualquier forma de dogmatismo (la idea de que una verdad puede ser conocida de forma definitiva) y este rasgo lo acerca al agnosticismo (la idea de que se debe suspender el juicio frente a problemas que superen la experiencia humana) profesado por los sofistas (→). Por otra parte, a diferencia de estos últimos, nunca aceptó las tesis del escepticismo (es inútil buscar la verdad porque no existe ninguna verdad). De hecho, el no-saber socrático no conduce hacia una posición de indiferencia o de ahogamien-

to de la búsqueda, sino que es un estímulo para la investigación, una invitación a profundizar y a no contentarse con fáciles certezas.

Dadas estas premisas, Sócrates no entendió la filosofía como la exposición de una doctrina preelaborada (no tenía nada para comunicar), sino que la entendió como diálogo interpersonal. Tomando como estímulo el trabajo de comadrona de su madre Fenarete, denominó a su método mayéutica, literalmente «el arte de ayudar a dar a luz»; de hecho, el filósofo es un *obstetra de almas*, a pesar de que él mismo fuese estéril como una comadrona (vacío de sabiduría), y conduce al interlocutor a dar a luz la propia verdad (que siempre es una conquista personal).

El método mayéutico consistía esencialmente en pedir al interlocutor que elaborase una definición exacta de una palabra cualquiera dotada de valor ético o psicológico. El hecho de que en el lenguaje cotidiano se utilicen profusamente términos como «amistad», «santidad», «generosidad», «virtud», lleva a la presunción de que quien las emplea debe por fuerza conocer exactamente su significado. Sin embargo, poseer una habilidad (usar el lenguaje) no significa en absoluto tener una teoría; de ahí que, frente a la petición socrática de definir el significado de una palabra como «amor», el interlocutor pase a desarrollar una serie de intentos fallidos (teorías parciales, ejemplos contradictorios entre sí) antes de lograr admitir su propio límite (*ser consciente de no saber*). Todos aman, pero nadie es capaz en absoluto de ofrecer una definición convincente del concepto «amor».

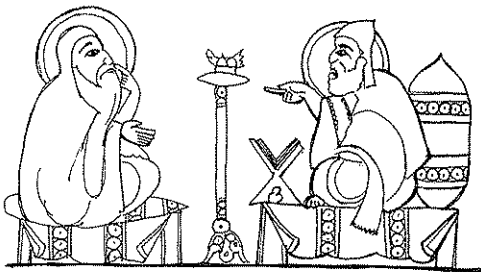
Con Sócrates, la filosofía empieza a interrogarse sobre cómo debe encauzarse la reflexión filosófica sobre el método. A la idea de verdad como descubrimiento íntimo e individual le corresponde el tema iconográfico del pensador solitario, absorto en sus propios pensamientos, que extrae la sabiduría de sí mismo (la imagen reproduce una representación del escultor Lisipo, s. IV a.C.).



La Academia platónica en un mosaico pompeyano. A diferencia de Sócrates, Platón eligió escribir tesis, pero, como homenaje al método mayéutico, les otorgó la estructura del diálogo, donde las tesis se desarrollaban mediante una discusión de varias voces.

En realidad, el diálogo platónico se transformó muy rápidamente en una forma de enseñanza: de este modo, la práctica filosófica se redujo a una transmisión de la verdad del docente al pupilo.

La mayéutica socrática, el diálogo intersubjetivo, se corresponde con la idea de búsqueda.



El nacimiento de escuelas filosóficas durante el período del Helenismo (→ Escuelas helenísticas) causó un anquilosamiento de las doctrinas y una disminución de la búsqueda crítica. La filosofía se convirtió en una disputa polémica y doctrinaria, a la que le corresponde una idea de verdad como dogma (principio inmutable porque está garantizado por la autoridad de un maestro).



IRONÍA

DIÁLOGO ■

Véase también Humanismo socrático, Sócrates silénico

La ironía es una particularidad del *procedimiento mayéutico* socrático (→ Mayéutica). Sócrates seguía una forma fija para estructurar su diálogo: empezaba planteando algunos problemas aparentemente simples (por ejemplo, qué es la virtud) y se declaraba, al mismo tiempo, incapaz de resolverlos (fingiéndose ignorante), alabando en gran medida las capacidades del adversario. De esta forma, lo inducía a elaborar una teoría (una contradicción oculta), que, en un segundo momento, debía abandonar con enojo y vergüenza debido al acoso de las persuasivas confutaciones de Sócrates. Para obtener este espectacular cambio de escenario, el filósofo utilizaba juegos de palabras, ficciones dialécticas y, sobre todo, «hablaba de forma diferente a como pensaba». La ironía consiste en esta simulación del pensamiento, diferente tanto de la verdad como de la mentira. El significado griego del término ironía es *disimulo*: una forma de comunicación en que se dice una cosa afirmando otra, a menudo contraria (por ejemplo, es irónico decir a un estudiante vago: «Oh, pobrecito, estás muy cansado...»).

El mejor ámbito en que suele expresarse la ironía es el de la comunicación no verbal (cuando el tono de la voz o la expresión del rostro manifiestan el significado real de las palabras) o, en cualquier caso, a través del diálogo impersonal, constituido por frases rápidas e imprevistas, silencios significativos, subrayados enfáticos. Las chanzas se basan en la ironía: cuando, de forma imprevista, se muestra claro el verdadero significado de un término o acontecimiento que anteriormente permanecía disimulado, estalla la carcajada.

La ironía no ha sido un instrumento muy empleado por los filósofos, debido a su relación con «la experiencia vivida» y a su función paradójica de decir una cosa mientras se entiende otra. El método socrático (el diálogo interlocutorio cara a cara, con argumentaciones, preguntas y respuestas) ha sido único en la historia de la filosofía, pues ya Platón (a partir de su época madura) lo sustituyó por la forma del ensayo escrito, por el tratado sistemático basado en un lenguaje técnico (que, por su naturaleza propia, no puede ser irónico).

En la antigüedad, Aristóteles otorgó a la simulación irónica una función importante en la tragedia: la ironía trágica indica el desvelarse progresivo de una catástrofe inminente mediante las palabras de un personaje inconsciente.

Hubo que esperar hasta el s. XVIII para una nueva reflexión sobre la noción de ironía, momento en que se consideró un antídoto contra el fanatismo religioso del siglo anterior: una carcajada (una «chanza») es el mejor antídoto contra todos los pensamientos enfermos de dogmatismo, pues revela una pluralidad de significados allá donde el dogmático puede admitir sólo uno. El romanticismo (→) desarrolló esta argumentación, ya que vio en la ironía la cualidad más elevada del hombre creativo.

En el pensamiento romántico, el poeta es irónico si es capaz de otorgar valor a las palabras independientemente de su significado ordinario; es irónico también cualquier acto artístico, ya que en el arte siempre se emplean ciertos medios (signos, palabras, sonidos) para «decir otra cosa», para sugerir significados disimulados.



La autoironía. Sócrates dirigía también a sí mismo su ironía (por ejemplo, aludiendo a su fealdad física). Aceptó el apodo de «tábano de los atenienses» por la irritadora insistencia con que desvelaba la vanidad de las convicciones habituales, provocando enojo en el interlocutor. La viñeta aquí reproducida de H. Daumier ironiza sobre la misma noción socrática de ironía.

La levedad de la ironía. La ironía, capaz de sugerir levemente sus significados sin el apoyo de recargadas teorías, es una de las formas de comunicación más utilizadas en la publicidad. En este caso, el aspecto irónico es el uso de un mito del arte (*La Gioconda* de Leonardo) en un contexto «ligero» y «espumoso».

La ironía visual. Desde el punto de vista lingüístico, la ironía, como figura retórica, se puede definir como el uso de una palabra con su sentido contrario («Has armado un buen lío»). Asimismo, la ironía puede estar también presente en la comunicación visual, cuando las imágenes sugieren unos significados que decepcionan las expectativas, se oponen al contexto o desmienten lo que se afirma en una frase escrita.

La ironía desacralizadora. El pintor dadaísta M. Duchamp (1887-1968) pintó unos bigotes a *la Gioconda* y remató su versión de la obra con un título de cinco letras escritas con caracteres cúbicos situado por debajo del retrato: L.H.O.O.Q., una homofonía intraducible que, en francés, sonaría a algo así como: «Ella tiene el culo caliente» (→ *Dadaísmo*).



L.H.O.O.Q.

TÍ ESTI

SÓCRATES/PLATÓN/ARISTÓTELES ■

Véase también Idea platónica, Pensamiento horizontal, Sustancia

Una de las cuestiones más importantes de todo el pensamiento filosófico (antiguo y moderno) es la respuesta a la pregunta «¿qué es?» (en griego *tí esti*). ¿Es posible, y a partir de qué condiciones, llegar a la definición (especificación de la esencia) de una cosa?

Desde un punto de vista histórico, fue Sócrates el primero que planteó el problema, convirtiéndolo en el objeto de su propio método de investigación (→ *Mayéutica*); sin embargo, lo desarrolló únicamente en relación con la definición de los valores morales (qué es la amistad, qué es la virtud...).

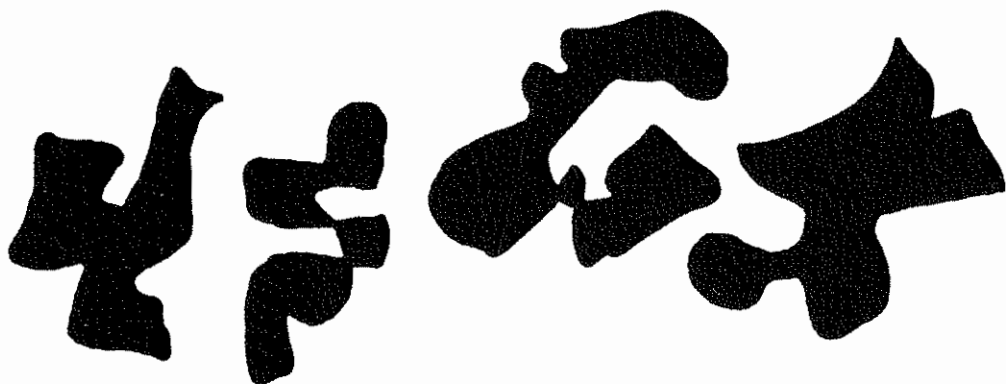
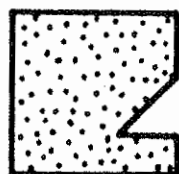
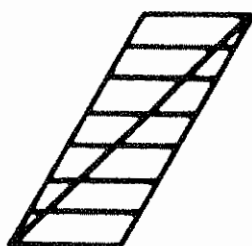
Platón planteó esta cuestión en términos más generales, pues observó que, si se examina el contenido de algunas palabras concretas (por ejemplo, «silla»), también surgen los mismos problemas que cuando se intenta especificar la naturaleza íntima de las ideas abstractas (amistad, virtud). Si se exceptúan los nombres propios de persona (Pedro, Juan...), que denotan una realidad individual e identificable, todo el lenguaje humano está constituido por sustantivos, conceptos que se remiten a clases de objetos cuya delimitación precisa es muy difícil. Por ejemplo, ¿qué es una silla? La respuesta es fácil desde una perspectiva intuitiva, lo que demuestra que, de alguna manera, la mente posee un código, un sistema para representar los conceptos (mecanismo que la tradición filosófica denomina *categorización*) a partir del cual ordenamos los innumerables objetos del mundo en clases, haciendo posibles el pensamiento, el lenguaje y la comunicación. Pero, por desgracia, no es posible observar directamente el funcionamiento de la psique; somos únicamente conscientes de los

resultados que ésta alcanza, no de los procedimientos que utiliza. De hecho, si se intentan especificar claramente los criterios adoptados por la mente, planteando, de esta forma, la cuestión de una manera definitiva, surgen unas dificultades absolutamente insuperables.

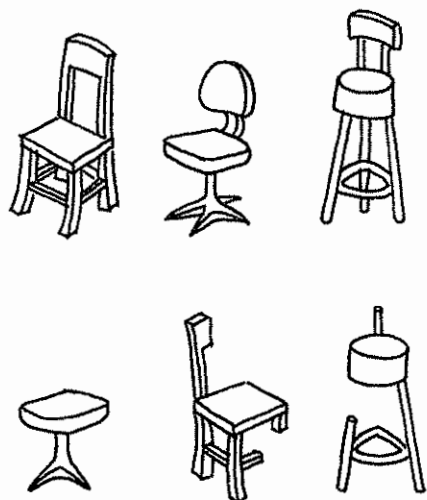
Los dos filósofos más grandes de la antigüedad, Platón y Aristóteles, intentaron resolver el problema siguiendo dos vías que se explican brevemente a continuación.

- Platón imaginó que a cada clase de objetos (y a cada concepto presente en nuestra mente) le corresponde una idea perfecta y preexistente, y explicó el acto psicológico de la comprensión con el auxilio de un imponente aparato de teorías colaterales (el *viaje del alma* por el mundo hiperuránico: →).

- Aristóteles se negó a admitir un mundo sobrenatural de las ideas para explicar el conocimiento humano y elaboró la doctrina de la sustancia, según la cual cada objeto puede ser definido a partir de un listado de propiedades individualmente necesarias y colectivamente suficientes: es decir, capaces por sí mismas de caracterizar su esencia. Se trata de un acercamiento caracterizado por una gran coherencia racional, cuyo prestigio, que se ha mantenido vigente durante dos milenios, depende del hecho de que se puede aplicar perfectamente al saber matemático-científico, en el que las nociones pueden (o, mejor dicho, deben) adoptarse sólo tras haberse realizado una meticulosa especificación. Por ejemplo, el concepto de «número par» puede definirse a partir de una única característica: «ser divisible entre dos».



El problema del *tí esti* aplicado a un caso concreto: intentaremos definir (explicar, nombrar) estos objetos. Los elementos que pertenecen a la serie superior se pueden describir fácilmente: los primeros dos se pueden expresar incluso con una sola palabra (triángulo, círculo); los otros dos, con una definición más o menos aproximativa (una escalera en diagonal, la sección de un muro). Los elementos de la serie inferior, aunque sean igualmente concretos y claros, desde un punto de vista perceptivo no tienen significado y sólo pueden describirse con gran dificultad. Según la solución propuesta por Platón, en este último caso funciona únicamente la percepción sensible, mientras que en el caso anterior se verifica un proceso de conocimiento mediante el reconocimiento: las formas se comparan con unos modelos (ideas) preexistentes y catalogados en el alma. Asimismo, es significativo que, cuando nos proponemos otorgar un sentido a estas formas extrañas, recurrimos a la memoria, intentando encontrar en nuestra conciencia un esquema interpretativo adecuado.



El intento de especificar la definición exacta de un concepto es mucho más problemático de lo que se pueda pensar, aun cuando se analicen palabras que se refieren a objetos simples. Ninguna definición del concepto de silla (por ejemplo: «mueble con cuatro patas») logra ser suficientemente exhaustiva (es decir, capaz de especificar las características que poseen todas las sillas) y, al mismo tiempo, dúctil (o sea, capaz de comprender las innumerables excepciones, casos anómalos, inciertos o que no se pueden decidir, con que se presenta y se piensa la realidad).

IDEA PLATÓNICA

METAFÍSICA, GNOSEOLOGÍA ■

Véase también Neoplatonismo

El mérito de haber formulado la primera teoría orgánica del conocimiento corresponde a Platón. Según sus afirmaciones, todo acto cognoscitivo es siempre una reminiscencia, es decir, un recuerdo: saber no significa adquirir nuevas cogniciones desde el exterior, sino traer a la memoria, a la propia interioridad, lo que una parte de nosotros (el *alma*: →) ya sabe, pero ha olvidado. En resumen, se trata de un proceso de anamnesis mediante el que se reconstruye la verdad a través del recuerdo. Lo que nos proporciona el ambiente, o sea, la percepción sensorial del mundo, es, como máximo, un motivo, un estímulo para la nueva evocación. En este sentido, Platón compartió con Parménides la subestimación de la *sensación* (→).

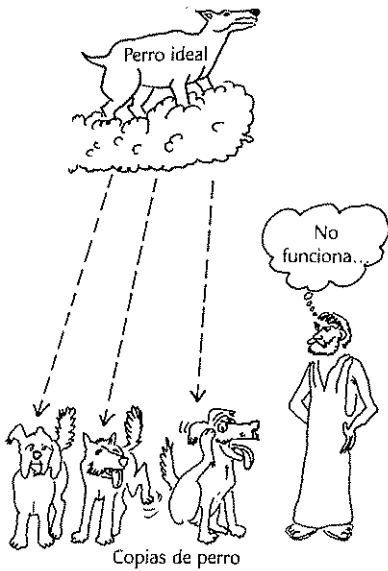
La teoría de Platón puede considerarse una forma de *innatismo* (→): el conocimiento no procede de la experiencia, sino de un saber preexistente, prenatal y connatural al intelecto. El *alma* es el instrumento gracias al cual el hombre puede conocer: en su *viaje por el mundo hiperuránico* (→ *Viaje del alma*), el alma ha conocido las ideas, pero en el momento en que se encarna en un nuevo cuerpo las olvida y tiene que volver a descubrirlas poco a poco, estimulada por la sensación e impulsada por el amor (por el deseo de belleza: → *Escala erótica*).

Para el hombre moderno, el término idea posee un significado exclusivamente psicológico, pues indica un contenido cualquiera de la mente, mientras que Platón le atribuía una realidad sustancial, lo que confiere a su doctrina un valor ontológico, además del cognoscitivo. El mundo hiperuránico de las ideas (invisible, sobrenatural,

eterno e inmutable, como los dioses) no sólo tiene una existencia real, sino que su grado de realidad es superior al del mundo visible. De ahí que existan dos niveles del ser (dualismo metafísico), ordenados por una disposición jerárquica: el mundo sensible y el mundo de las ideas, a los que, en el campo del conocimiento, le corresponden, respectivamente, la percepción de las cosas (los actos de ver y de sentir, que producen únicamente una opinión más o menos falsa) y la ciencia, el «saber de las ideas» del filósofo (dualismo gnoseológico).

La afirmación de la superioridad ontológica y gnoseológica del mundo sobrenatural de las ideas (el mundo hiperuránico identificado con lo divino) favoreció una lectura religiosa de las teorías de Platón durante la Edad Media. Ya en el s. II d.C., el neoplatónico Plotino consideró el mundo de las ideas como la primera *emanación* (→) del Dios-Uno, el intelecto, mientras los teólogos cristianos lo adoptaron como el Paraíso, la mente de Dios, el *alma del mundo* (→).

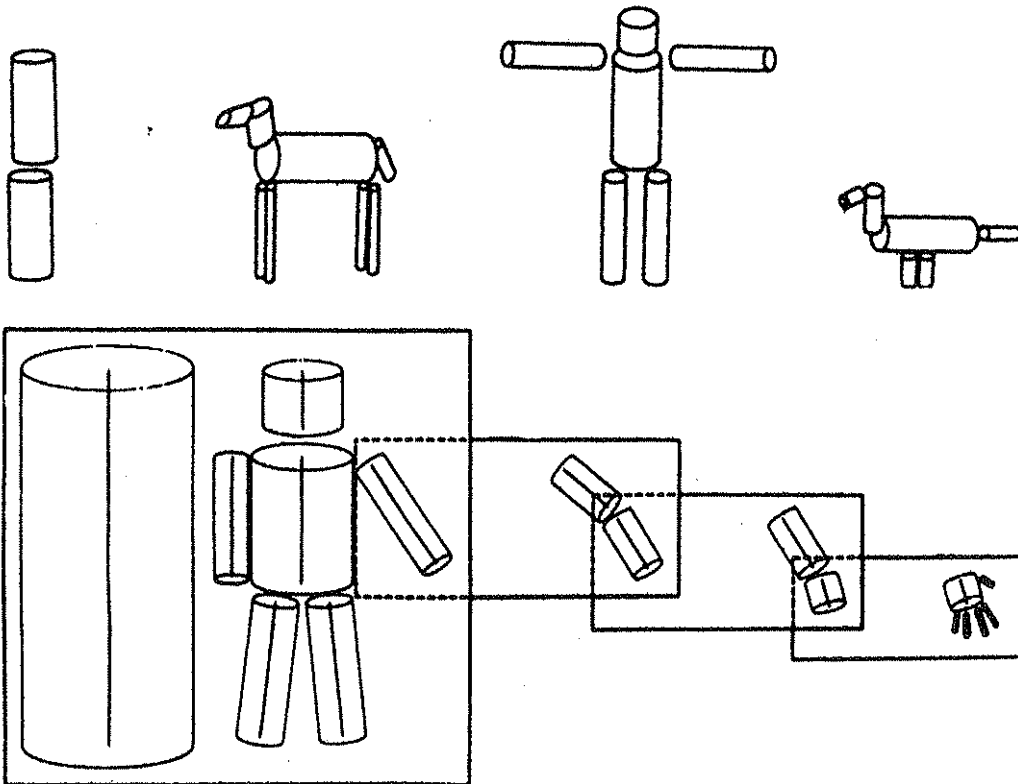
Por otra parte, es también posible una interpretación laica y científica de la gnoseología platónica si se consideran las ideas como modelos mentales, esquemas que preceden a la experiencia, criterios de clasificación (dotados sólo de realidad psicológica). En este sentido, el problema de la explicación del concepto sigue siendo de gran actualidad. Por ejemplo, es un elemento central del desarrollo actual de la *inteligencia artificial*: ¿cómo es posible enseñar a una máquina a reconocer (identificar) un objeto cualquiera, como, por ejemplo, una silla? (→ *Tí esti*).



Según Platón, el conocimiento del significado de la palabra «perro» no procede de la experiencia sensible, o sea, del hecho de haber visto cierto número de perros (tal como pensaban los presocráticos), ni tampoco de un proceso de selección intelectual de las cualidades típicas de cada perro individual (una idea que planteará Aristóteles). Como muestra la viñeta humorística, el significado de la palabra procede del hecho de que en la conciencia vuelve a emerger la noción o idea eterna de la «caninidad», es decir, del recuerdo del Perro Ideal, el prototipo, la madre conceptual de todos los perros concretos.

D. Marr, *Teoría computacional de la visión* (1979). En el intento de otorgar al ordenador la capacidad de reconocer y discriminar las formas, los teóricos de la inteligencia artificial

se han encontrado ante el problema del concepto. Un sistema, similar de alguna forma a la solución platónica, ha sido el uso de prototipos: se dota a la máquina de un atlas de formas esenciales, capaces de compendiar las características peculiares de determinados objetos. El reconocimiento debería producirse a partir de la comparación (del grado de similitud) entre las detecciones ópticas y los modelos prototípicos archivados en la memoria.



VIAJE DEL ALMA

METAFÍSICA ■

Véase también Idea platónica, Entusiasmo

La teoría del mundo de las ideas, central en el sistema platónico, encontró su complemento necesario en la doctrina del alma (→) y de su viaje por el mundo hiperuránico. Platón adoptó la doctrina de la metempsicosis, ya presente en el orfismo (→) y defendida por Pitágoras (y aún presente hoy en día en el budismo y en el hinduismo), en función de la cual sostuvo la existencia de un principio espiritual, el alma, que existe antes que el cuerpo y sobrevive tras su muerte, esperando una nueva reencarnación.

El alma platónica es una entidad inmortal pero no personal (como, por el contrario, la entiende el cristianismo), puesto que durante su existencia no se une sólo a un individuo, sino a muchos. Durante el tiempo en que está enclaustrada en la materia, entre una reencarnación y otra, ésta puede conocer directamente el mundo sobrenatural y aprender, de esta forma, la verdadera realidad del mundo de las ideas.

Platón describió esta experiencia en el *Fedro* mediante el *mito de la biga alada*: el alma es como un auriga que guía una pareja de caballos: uno blanco y excelente, que expresa la tensión del alma hacia la espiritualidad (hacia lo elevado), y otro negro y pésimo, que representa la tendencia del alma hacia lo ínfimo, es decir, hacia la dimensión material y de los instintos. Aunque el auriga (la parte racional del alma), sintiéndose atraído por la hermosura perfecta del mundo ideal, intente dirigir el carro hacia arriba, su acción se ve dificultada por la tendencia contrapuesta de los caballos; de ahí que tan sólo pueda vislumbrar las ideas y por poco tiempo.

Inicialmente, este mito propone una explicación de las diferencias entre los caracteres humanos: el alma que ha contemplado el mundo hiperuránico durante más tiempo, cuando se encarna, dará lugar a la figura de un sabio; por el contrario, aquellas almas que no hayan podido observar por mucho tiempo este mundo desarrollarán hombres más negativos. Platón subraya el *aspecto innatista* (→ *Innatismo*) de su doctrina: los mejores hombres lo son ya desde su nacimiento.

Además, el mito sugiere la posibilidad de un premio o de un castigo tras la muerte; de hecho, las almas más favorecidas (según el mito, las que poseen un caballo blanco más poderoso) son las que proceden de una experiencia corpórea válida desde un punto de vista ético. Por tanto, el proceso es circular, puesto que las cualidades superiores que poseen algunos seres humanos dependen de la virtud de su alma en las vidas anteriores.

El límite final de este círculo virtuoso es la posibilidad para el alma de salir del ciclo de las reencarnaciones. De hecho, la verdadera realidad del hombre está en su alma, con respecto a la que el cuerpo es sólo una «cárcel». Para el alma, el hecho de instalarse en un nuevo cuerpo es una forma de degradación: el acontecimiento traumático del nuevo nacimiento en un ser humano implica el olvido de las ideas eternas (en el mito, el alma bebe el agua del río Leteo, que ofusca la conciencia, en el momento del parto). Sin embargo, la verdad no se pierde para siempre: sobrevive en la profundidad del alma y puede volver a la conciencia mediante la *sensación* (→). El conocimiento consiste, pues, en este recuerdo (*anamnesis*).



Platón describió en el *Fedro* las peregrinaciones del alma por el mundo hiperuránico, recurriendo a la simbología (mítica y artística) del auriga, del carro y de los caballos. El tema del viaje por los cielos sobre un carro divino (de fuego) ya estaba presente en los cultos solares y en los misterios dedicados a Mitra. La misma metáfora la encontramos en esta pintura parietal paleocristiana, que representa la subida de Elías al cielo en un carro de fuego.

Parménides ya había recurrido a la conexión metafórica entre el progreso del conocimiento y el viaje: en su poema filosófico había descrito detalladamente el recorrido desde la falsa opinión hasta el verdadero saber como un itinerario efectivo cumplido por el sabio, desde las «casas de la noche» (los barrios populares de Elea) hasta el templo que dominaba la ciudad.

En el arte clásico, el tema de la conducción del carro es muy frecuente y está dotado de un preciso significado (que Platón recuperó en el *Fedro*): el auriga, símbolo del dominio sobre las pasiones y los instintos (la animalidad de los caballos) representa la razón, mientras que el carro y los caballos representan a su vez todos los diferentes componentes de la personalidad humana.



ESCALA ERÓTICA

IDEA DE BELLEZA

Véase también Idea platónica, Furor heroico

En el *Banquete*, Platón afirma que, entre todas las formas en que se manifiesta el amor, es posible hallar un esquema jerárquico, una escala caracterizada por los siguientes niveles:

- en el plano más bajo se encuentra el instinto erótico en su forma más primitiva y biológica: «el amor por los cuerpos»;
- el estadio siguiente está constituido por el enamoramiento, «el amor por un solo cuerpo», que nace de la contemplación de la belleza física de la persona amada aunque, en los espíritus más perfectos, evoluciona de forma progresiva hasta la valorización de las cualidades típicamente espirituales de la pareja;
- el último estadio es el del amor puro, es decir, depurado de toda clase de sexualidad. Quien experimenta este sentimiento se dirige en primer lugar hacia las cualidades espirituales en sí mismas (amor por el valor, por la virtud) y, finalmente, hacia la sabiduría en sí misma, desarrollando así la *verdadera filosofía* (que literalmente significa «amor por la sabiduría»).

A menudo, en la historia del pensamiento la doctrina de la escala erótica ha sido objeto de una simplificación que la ha reducido a una banal oposición entre amor vulgar (carnal) y amor celeste (asexuado, espiritual, «platónico»), de la que se ha determinado una condena de la dimensión erótico-sexual. En realidad, puesto que el discurso de Platón es más complejo, son necesarias algunas aclaraciones.

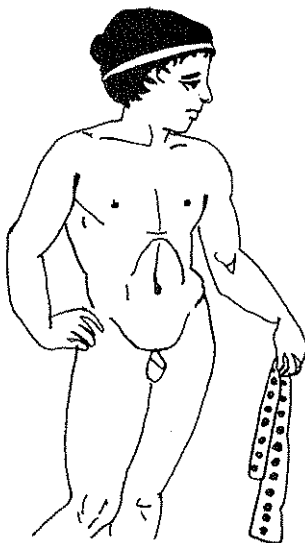
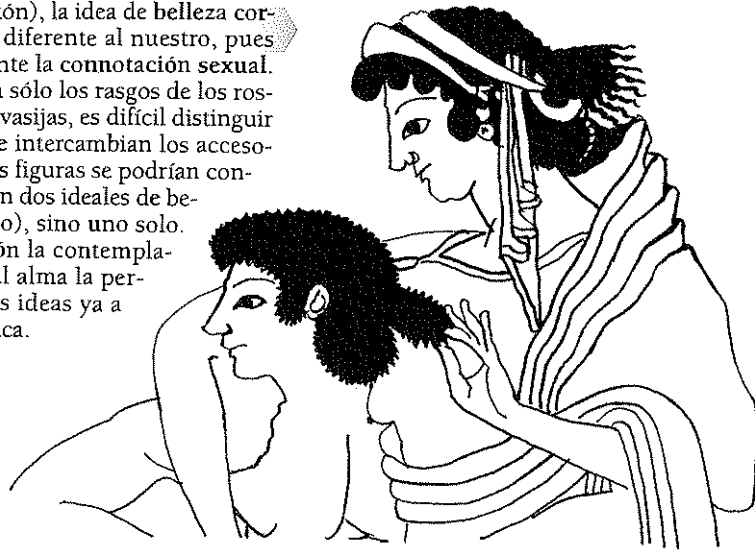
- Es cierto que el filósofo no debe detenerse en los peldaños más bajos de la escala amorosa, sino elevar su pasión hasta un nivel intelectual; sin embargo, también

la atracción erótica posee una función positiva, puesto que es el inicio de todo el proceso (de hecho, la metáfora de la escala remite tanto a la noción de jerarquía como a la de unión). Por otra parte, en los diálogos platónicos está presente una valorización explícita de esta dimensión «inferior» de la pasión, aceptada con una naturalidad que, después de la experiencia del cristianismo, será del todo irrecuperable. Por ejemplo: en el *Banquete* no se oculta el sentimiento amoroso que vincula a Sócrates con Alcibíades.

- A diferencia de lo que representa para nosotros hoy día, para Platón (al igual que para los griegos), el eros (→) no consistía en una dimensión psicológica individual (un sentimiento), sino en una fuerza cósmica con la que el hombre interactúa: puede negarla, dominarla o ser dominado por ella. Se trata esencialmente de un deseo de belleza y desempeña una función decisiva en el conjunto del sistema platónico: es la energía que mueve el alma en su ascensión hacia el mundo de las ideas. Por esta razón, según Platón, el amor en su forma más alta es una *manía*, una forma de *entusiasmo* (→) que desemboca en una posesión similar al *éxtasis* (→).

- La *belleza*, al ser el fin y el objeto del amor, siempre es *anuncio del bien*: incluso cuando se expresa mediante los cuerpos y suscita una pasión puramente erótica, contiene siempre un impulso hacia algo superior. En el acto mismo de la cópula sexual es posible entrever tanto un deseo de inmortalidad (la procreación de un nuevo ser expresa el impulso del alma hacia la eternidad) como la nostalgia de la condición de originaria perfección del *andrógino* (→).

Para los griegos (y para Platón), la idea de belleza corpórea tenía un significado diferente al nuestro, pues no consideraba predominante la connotación sexual. Si se observan con atención sólo los rasgos de los rostros de algunas pinturas de vasijas, es difícil distinguir al hombre de la mujer; si se intercambian los accesorios (peinados, prendas), las figuras se podrían confundir fácilmente. No existen dos ideales de belleza (femenino y masculino), sino uno solo. Según Platón, por esta razón la contemplación de la belleza sugiere al alma la perfección y la unicidad de las ideas ya a partir de la dimensión erótica.



En la pintura de cerámica reproducida en este dibujo, el hombre y la mujer presentan cuerpos, movimientos y posturas muy similares. El modelo griego del *pin up* masculino presentaba rasgos marcadamente femeninos, desarrollando de esta forma el ideal filosófico del *andrógino* en el ámbito estético y social.

ANDRÓGINO

MITO, ANTROPOLOGÍA ■

Véase también Escala erótica, Alma

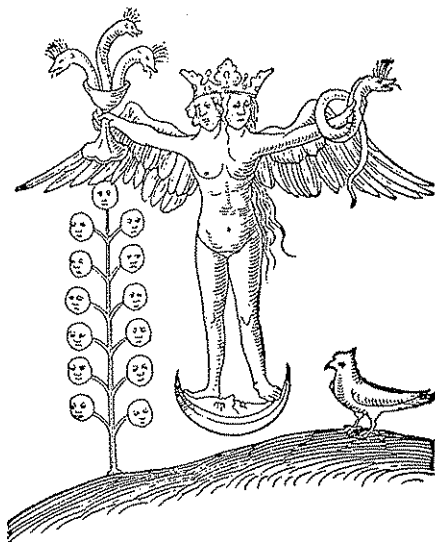
Desde el punto de vista médico, el hermafroditismo (o androginia) es una patología caracterizada por la presencia simultánea en el mismo individuo de las gónadas de ambos sexos a causa de una diferenciación fisiológica incompleta. Para el mito y para el imaginario simbólico tanto occidental como oriental, la androginia es una hipotética y feliz condición sexual de tipo bipolar, símbolo de la plenitud del ser, de la perfección, otorgada por la presencia simultánea de dos elementos contrarios, y de la armonía que nace de su reequilibrio recíproco.

La androginia entró en la historia del pensamiento occidental mediante el mito de los hombres esféricos, desarrollado por Platón en el *Banquete* para explicar la naturaleza de la atracción sexual. A través de una buena dosis de humorismo, el filósofo afirma que los hombres no poseen su actual forma corpórea desde siempre; nuestros antepasados más antiguos fueron plasmados por el demiurgo con forma esférica, sin que hubiese entre ellos una diferenciación de tipo sexual: cada individuo poseía dobles órganos según las tres posibilidades lógicas, es decir, macho-macho, macho-hembra y hembra-hembra. Los andróginos originarios, muy rápidos y ágiles (con cuatro piernas y cuatro brazos), se desplazaban rodando; orgullosos hasta la soberbia de su perfección esférica y de su estado de plenitud sexual, fueron aborrecidos por la divinidad, que los castigó dividiéndolos en macho y hembra. Platón advierte además del peligro de que la soberbia de los hombres contemporáneos empuje a Zeus a realizar otra división punitiva, que reduciría la especie huma-

na a la condición de seres con una sola pierna y un solo brazo.

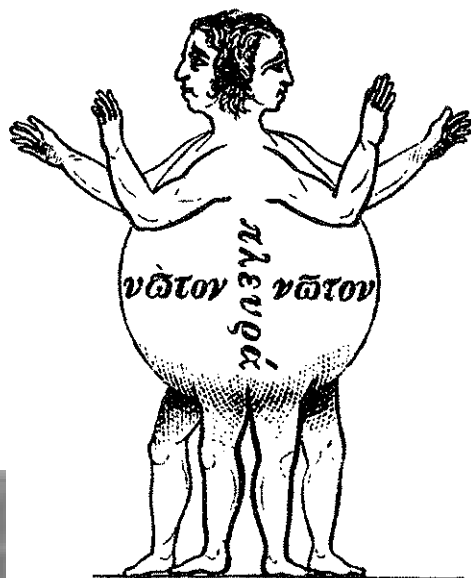
El mito surge como explicación de la *naturaleza de la atracción erótica*, que de esta forma se puede interpretar como una inconsciente *nostalgia de la antigua plenitud*. Asimismo, explica la diversidad de las preferencias sexuales: quienes están atraídos por individuos de su mismo sexo procederían de una escisión macho-macho o hembra-hembra, mientras que quienes practican el amor heterosexual descenderían de un antepasado bisexuado. Finalmente, explica cómo el dualismo sexual es fruto de la decadencia. Sólo el hombre originario, el andrógino, era verdadero y completo: no le faltaba nada y, por tanto, nada podía atraerlo o seducirlo. Por el contrario, ahora, únicamente en el coito el hombre vuelve a adquirir, de alguna forma, la originaria esfericidad. Platón concluye que, en este sentido, el hombre actual, sexualmente connotado, es sólo el *símbolo* (→) de un hombre: literalmente, en el significado griego de la palabra, *un hombre a medias*.

El mito del andrógino sirvió a Platón para explicar el sentido oscuro y doloroso de una ausencia que caracteriza todo sentimiento amoroso. Tal como sugiere otro mito del *Banquete*, el dios Eros es hijo de la diosa Penia (pobreza) y del dios Poro (necesidad): de hecho, el amor es «pobre, no hermoso y delicado como muchos creen, sino duro, miserable, descalzo, peregrino, acostumbrado a dormir desnudo por el suelo, al sereno en los umbrales de las casas; pero el amor también es sagaz, y por ello capaz de las astucias más refinadas para lograr sus conquistas».



En la alquimia, la transformación de los metales viles en oro era simbolizada por el nacimiento del hermafrodita en el baño mercurial. Según Jung, quien analizó la alquimia desde el punto de vista del psicoanálisis (→ *Subconsciente colectivo*), la androginia es el símbolo representativo de la presencia simultánea en cada individuo de un componente masculino y uno femenino (→ *Arquetipo junguiano*).

Como símbolo de la unificación de los contrarios y de la *coincidencia de los opuestos* (→), la androginia está presente en muchos mitos y religiones. El andrógino en una representación hindnista, como unión del dios Shiva (macho) y de la diosa Parvati (hembra).



Una representación del s. XIX (arriba) y una del s. XVIII (abajo) del mito platónico de los hombres esféricos originarios, dotados de doble sexo, cuatro brazos y cuatro piernas.



ENTUSIASMO

LOCURA, INSPIRACIÓN ■

Véase también Furor heroico, Genio, Patografía

Fue Platón el primero que se enfrentó al espinoso problema de la naturaleza de la locura (→). En el *Fedro* sugirió que «el discurso según el cual es preferible el que no ama a un enamorado, bajo el pretexto de que el primero es sano y sabio mientras que el segundo delira, no es en ningún modo veraz. Sería un discurso correcto únicamente si la locura fuese siempre un mal. En cambio, los mayores dones proceden justamente de un estado de delirio que nos entrega la gracia divina. De hecho, la profetisa del oráculo (→) de Delfos, en su estado de exaltación, obtuvo muchos beneficios para toda Grecia, tanto para los individuos como para las comunidades; en cambio, cuando estaba en sí hizo poco o nada». Y añadió: «Es inútil detenerse a razonar sobre estas cuestiones porque todo el mundo las conoce». De esta forma, Platón demuestra que su opinión era, por aquel entonces, ampliamente compartida en el mundo griego. En efecto, y con una clara discrepancia frente a la mentalidad moderna, los griegos no sólo consideraban la locura una enfermedad, sino también un posible bien. La locura puede ser un don de los dioses concedido a pocos, una forma de entusiasmo, es decir, de aquella inspiración (→) divina que lleva a un estado de exaltación creativa. Según Platón, existen varios tipos de locura útil:

- un entusiasmo profético que permite al oráculo poseer la facultad de predecir el futuro; es la fuerza que inspira a la Sibila para que pronuncie frases aparentemente inconexas (que nos parecen sin sentido únicamente porque no logramos comprender el idioma de los dioses);
- un entusiasmo erótico: el componente de locura inevitable que está presente en cada delirio amoroso (→ Eros);

- un entusiasmo poético que otorga al elegido la inspiración artística. Platón afirma que: «Quienes llegan al umbral de la poesía sin el delirio de las musas, convencidos de que, para ser poetas, es suficiente la habilidad, serán unos poetas incompletos y la poesía del sabio quedará siempre ofuscada por la de los poetas en delirio».

A lo largo de la historia del pensamiento, todas las filosofías tendentes a una superación de los límites de la realidad recuperaron la noción platónica de entusiasmo. El *misticismo* (→) medieval la consideró una variante del *éxtasis* (→) religioso; durante el Renacimiento, G. Bruno ofreció una versión laica de este concepto y habló de *furor heroico* para referirse a aquel entusiasmo natural (aquel fervor por la verdad) que debe necesariamente caracterizar la investigación del filósofo.

En época moderna, el *romanticismo* (→) recuperó el sentido de la reflexión platónica, divisando en la locura el fondo del espíritu humano, su parte más ancestral y profunda que la razón consigue someter a su control y dominarla, pero que nunca consigue eliminar por completo. En 1810, F. W. Schelling sintetizó dicho concepto con las siguientes palabras: «La locura no es otra cosa que la esencia más profunda del ser humano. No nace, sino que simplemente se manifiesta cuando aquello que no tiene esencia propiamente dicha, es decir, lo irracional, se actualiza». Lo que llamamos «razón» no es otra cosa que locura controlada; lo que llamamos «locura» es únicamente un exceso de pasiones que escapan del control racional.



El entusiasmo oracular. Los rasgos descompuestos del rostro de la Sibila indican el estado de posesión (los seres poseídos por un dios) desde el que la profetisa del oráculo pronunciaba las respuestas a las cuestiones de los peregrinos. La Sibila está loca porque su alma se encuentra completamente poseída por el dios, quien, a través de ella, habla la lengua de los dioses.

El entusiasmo erótico. En el imaginario mitológico griego, el principio según el cual el amor es una forma de locura se ejemplificaba con la historia de Menelao. Durante el saqueo de Troya, decidió buscar a Helena, la mujer adúltera que había provocado diez años de guerra, con la clara intención de matarla. Consideraba que ése era su deber, pero, ante la visión de su seno desnudo, dejó de razonar y, «loco de amor», la perdonó.



Las musas son las artífices de la inspiración poética. Platón afirma que el origen de la poesía no se halla en el arte de los poetas, quienes sólo llegan a componer si «están inspirados y poseídos por la divinidad». Esto implica que, para realizar el trabajo poético, es necesario, además de la insustituible pericia técnica (el *mes-ter*), un componente extrarracional que no está al alcance del control del sujeto. También por este motivo, Platón pretendía excluir a los poetas (junto al resto de artistas) de la ciudad ideal (→ *Mimesis*).

MÍMESIS

ESTÉTICA ■

Véase también Arte no figurativo

El dualismo entre mundo sensible y mundo de las ideas (→ *Idea platónica*) tuvo consecuencias importantes en el campo de la estética. Platón afirmó que toda forma de arte es siempre una actividad de *mímesis*, es decir, una representación, una copia más o menos semejante, de un objeto o de un acontecimiento (la idea de que pueda existir un arte abstracto, no figurativo, es una conquista del arte del s. xx). Sin embargo, dado que las cosas del mundo son ya de por sí simulacros imperfectos de la verdadera realidad de las ideas, las imágenes artísticas resultan ser una copia de una copia, doblemente lejanas de la verdad. *El arte*, concluye Platón, *es poco educativo y corruptor*; estimula la sensación (vista y oído), la parte menos noble del hombre, mientras que, al mismo tiempo, ofusca las capacidades racionales, ya que reclama la fantasía y la emoción, los aspectos más irracionales de la psique (→ *Entusiasmo*). En definitiva, para Platón el arte no es una forma de conocimiento sino de confusión: produce el efecto de ocultar la diferencia entre verdad y falacia.

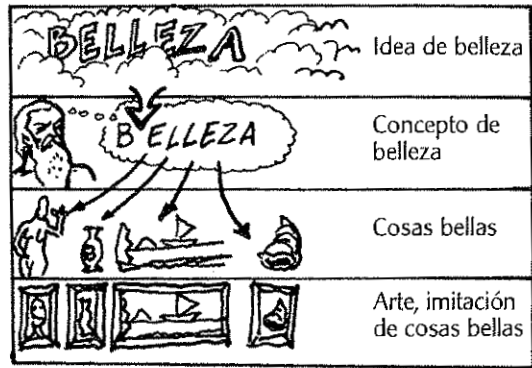
El concepto de *mímesis* se aplica prioritariamente a las artes visuales (pintura y escultura), pero también a la poesía, a la literatura y a la música. En el libro III de la *República*, Platón definió como miméticas incluso la tragedia y la comedia (de hecho, también una representación teatral es una forma de imitación de la vida). Por tanto, la primera medida en un Estado gobernado por los filósofos debería ser la expulsión de todos los artistas: poetas, pintores, músicos

y dramaturgos, además de los vates y los cantores de mitos. La violencia del ataque platónico contra el arte no tenía antecedentes ni tuvo continuidad en la historia del pensamiento, ni siquiera en el seno de la tradición platónica. En primer lugar, Plotino (s. II d.C.) y después el neoplatonismo (→) del Renacimiento llegaron incluso a transformar esta condena en una exaltación, argumentando que la pintura, a pesar de que esté condenada a utilizar figuras realistas (miméticas), puede igualmente usarlas para expresar significados trascendentes (→ *Arquetipo*). Por tanto, al artista, que Platón consideraba totalmente pasivo, se le atribuyó un papel propiamente intelectual: la capacidad de intuir directamente la idea que se esconde en las cosas y revelarla a los otros.

Pese a ello, algunas de las afirmaciones de Platón indican que tal vez llegó a aceptar un arte no mimético. De hecho, en las *Leyes*, declara admirar el arte esquemático y geométrico (no naturalista, sino conceptual) de los antiguos egipcios, quienes «habían establecido como regla que la juventud de un Estado debe asumir en sus exhibiciones únicamente aquellas posturas y tonos que sean convenientes, definidos de forma muy precisa. Además de esta lista oficial, a los pintores egipcios se les prohibía introducir cualquier innovación o invención que transgrediese las normas tradicionales». En otras palabras, según Platón, un arte capaz de prescindir de la representación naturalista de la realidad (por tanto, no mimético) habría podido desempeñar una importante tarea ética y educativa.

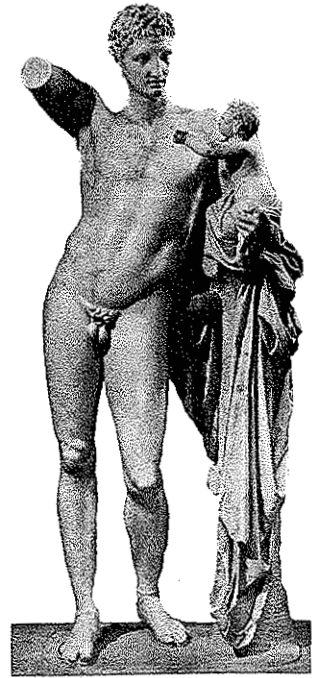
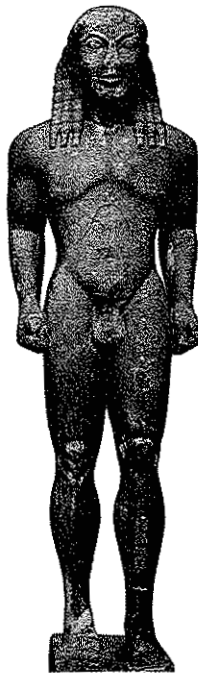


El principio de la mimesis pictórica y literaria en una copia bizantina de un manuscrito griego: un objeto es descrito con todo lujo de detalles y copiado tanto a través de una representación exacta de su forma, como a partir de una descripción oral y literaria.



Esquema de la concepción de la belleza en el pensamiento de Platón, que permite comprobar la razón de su desvaloración del arte.

La historia del arte griego se desarrolló desde el periodo arcaico (de izquierda a derecha) hacia niveles de representación naturalista cada vez más elevados. En época de Platón, la *mimesis*, la capacidad para representar el mundo tal como se muestra ante los ojos, era una conquista muy reciente. Esta circunstancia sugiere la idea de que, en cierto sentido, la protesta de Platón no fuese contra todo el arte, sino contra aquel que en sus tiempos se considerase *arte moderno*.



ESTEREOMETRÍA

MEDICIÓN CIENTÍFICA ■

Véase también Pitagorismo, Atomismo

El término **estereometría**, literalmente *ciencia de la medición*, define la doctrina con que Platón intentó resumir en el *Timeo* (el diálogo dedicado a la ciencia) todas las intuiciones científicas anteriores (Empédocles, Pitágoras, Demócrito) en una síntesis unitaria. De hecho, el objetivo de la estereometría es delimitar una panorámica de las relaciones que se verifican entre realidad física, números y geometría.

La tesis de la que parte Platón es la perfección de los cinco poliedros regulares que los griegos denominaban **juguets de Baco** (cubo, pirámide, icosaedro, octaedro, dodecaedro). Dichos cinco poliedros cuentan con dos propiedades:

- tienen lados, caras y ángulos iguales;
- pueden ser perfectamente inscritos y circunscritos en una esfera.

A partir de la hipótesis de que estos volúmenes constituyen las formas básicas de la materia, Platón explicó las cualidades físicas de los *elementos* (→) mediante la geometría: la tierra es estable y compacta porque está formada por cubos, estructuras macizas que tienden a compactarse en bloques sólidos e inmóviles; el fuego está formado por tetraedros móviles e inestables, mientras que el agua, el aire y el éter tienen su origen en icosaedros, octaedros y dodecaedros, formas que tienden progresivamente hacia la esfericidad y, por tanto, propias de sustancias cada vez más líquidas, aéreas y volátiles.

La idea de que las sustancias difieran entre sí en función de una geometría atómica diferente permitió a Platón explicar una increíble variedad de fenómenos físicos. La gravitación, por ejemplo, es la tendencia de cada partícula a amasarse con aquellas otras

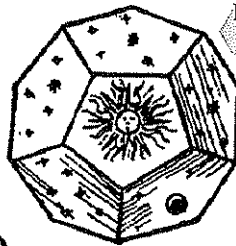
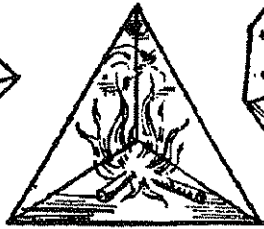
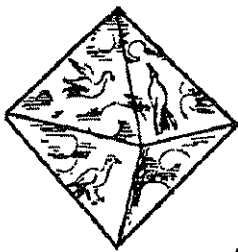
que le son afines: la llama asciende porque en los cielos hay una gran masa de fuego, mientras que una piedra cae atraída por una afinidad natural con la tierra.

Los fenómenos originados por el calor pueden explicarse por la forma apuntada de los tetraedros: las pequeñas pirámides puntiagudas que forman el fuego tienen la capacidad de penetrar en el interior del resto de sustancias, deshaciendo y separando de esta forma los elementos.

Para afrontar el problema del *devenir* (→), Platón recurrió a una reducción posterior. Ya que todo volumen está formado por estratos superpuestos de figuras planas, incluso los cinco sólidos pueden a su vez ser descompuestos en elementos más simples. Por tanto, los verdaderos «ladrillos» elementales del mundo son el triángulo isósceles y el escaleno; de hecho, son suficientes estas dos únicas figuras para componer los cinco sólidos llamados «de Baco».

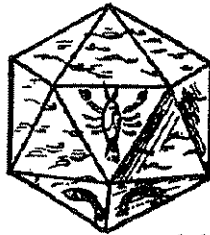
Por tanto, es imposible un análisis numérico del devenir: cada octaedro, formado por 48 triángulos, puede escindirse en dos tetraedros de 24 y, asimismo, cada sólido puede llegar a transformarse en otros sencillamente cediendo o asumiendo triángulos. El dodecaedro, cuyas caras están constituidas por pentágonos, es el único entre los «juguets de Baco» que no puede ser dividido en triángulos; sin embargo, la excepción no plantea problema alguno, porque Platón asocia la sustancia del dodecaedro al éter, la quinta esencia que forma los cielos situados más allá de la Luna. El pentágono, elegido por Pitágoras como símbolo de la secta, adquiere un ilustre destino mágico, identificándose como una forma y símbolo de lo sobrenatural.

Sólido	Elemento	Caras	Triángulos básicos
cubo	tierra	6 cuadrados	24 triángulos isósceles
icosaedro	agua	20 triángulos equiláteros	120 triángulos isósceles
octaedro	aire	8 triángulos equiláteros	48 triángulos escalenos
tetraedro	fuego	4 triángulos equiláteros	24 triángulos escalenos
dodecaedro	éter	12 pentágonos	

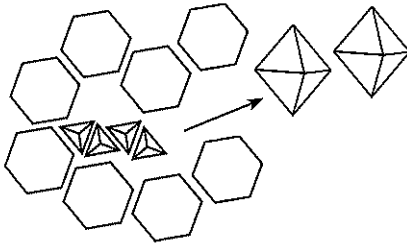


Los juguetes de Baco.

Los sólidos de Platón, en una elaborada ilustración del s. XVI que subraya la relación entre las formas, las formas geométricas y los elementos primarios. Desde arriba y de izquierda a derecha: octaedro, tetraedro (pirámide), dodecaedro (el único formado por pentágonos), cubo e icosaedro.

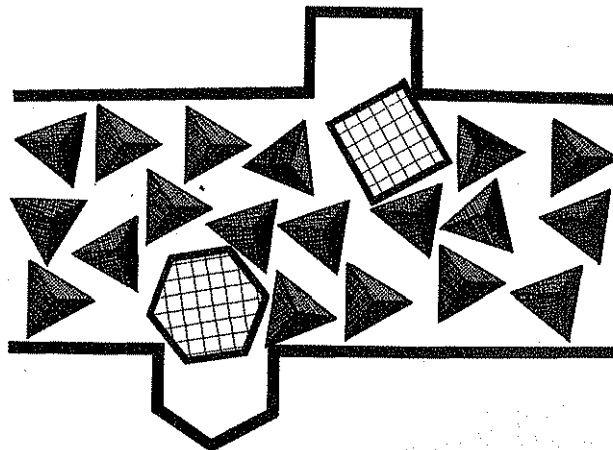


La explicación de la función nutritiva de la sangre en el *Timeo*. La sangre, constituida por el elemento fuego (como lo demuestran el calor, la movilidad, el color rojo), está formada por tetraedros móviles, por pequeñas pirámides en eterna agitación obligadas a fluir por los vasos sanguíneos. En su flujo, éstos transportan el alimento del cuerpo: agua (icosaedros) y tierra (cubos), que se depositan en las concavidades correspondientes.



El devenir según Platón.

Cuatro partículas de fuego (tetraedros o pirámides), comprimidas entre una multitud de icosaedros (agua), se dividen en triángulos simples para, después, volverse a compactar formando dos octaedros (aire).



PENSAMIENTO HORIZONTAL

METAFÍSICA ■

Véase también Silogismo, Inferencia

En oposición a la perspectiva vertical y jerárquica que caracteriza la doctrina platónica de las ideas, se suele denominar pensamiento horizontal al acercamiento laico-científico de Aristóteles. Ya sea por motivos personales (como meteco, es decir, extranjero, estaba excluido de los derechos que confería la ciudadanía ateniense), ya sea por convicción, permaneció siempre *alejado de los intereses ético-políticos de Platón*.

Para Aristóteles, el fin último de la filosofía no era promover una renovación social: de hecho, el saber es un fin en sí mismo, se justifica únicamente por la necesidad instintiva que posee el hombre y el placer intelectual derivado de ello.

Aristóteles sustituyó la desvaloración del mundo material llevada a cabo por Platón por una fuerte *atención por la realidad natural y la ciencia*. A pesar de que nunca se opuso abiertamente al prestigioso maestro, en la práctica acabó abandonando el punto fundamental de su doctrina: el dualismo metafísico. Para Aristóteles, no existe un mundo cualitativamente diferente, superior y, en definitiva, más verdadero que el propio mundo sensible. La realidad no está escindida en dos, sino que forma un todo unitario: sólo hay un único mundo, y está constituido justamente por aquella naturaleza material que Platón consideraba indigna de llegar a ser objeto de estudio.

En el ámbito del pensamiento horizontal, *cada ciencia es independiente y autónoma con respecto a las otras* porque cada una de ellas tiene un objeto cualitativamente diferente y se basa en principios propios (axiomas, definiciones): las matemáticas estudian los fenómenos producidos por la cantidad;

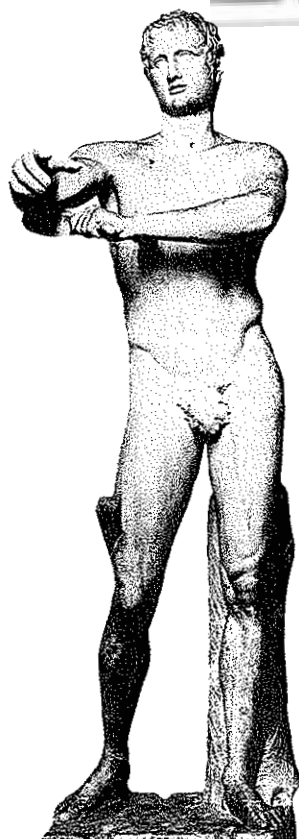
la física, los provocados por el movimiento de los cuerpos; la biología se interesa por los problemas de la vida y de la reproducción. Cada uno de los saberes interpreta una «región» concreta del mundo, y las ciencias de lo sagrado no gozan siquiera de un estatuto particular: la teología es el saber que tiene por objeto la divinidad, mientras que la astronomía estudia sus manifestaciones visibles (los astros).

No existen ciencias más o menos importantes; todas poseen igual dignidad, ya que interpretan la naturaleza desde diferentes puntos de vista. «En todas las realidades naturales hay algo maravilloso», afirma Aristóteles; cada una de las partes de la naturaleza, por muy humilde o elevada que sea, posee su importancia. En biología, por ejemplo, la actitud científica debe prescindir siempre del posible desagrado que los animales más humildes pueden llegar a provocar.

De hecho en el Liceo, la escuela filosófica fundada por Aristóteles fuera del perímetro de las murallas de Atenas, todas las ciencias se desarrollaron invariablemente a través de un trabajo de investigación colectivo y coordinado, cuyo objetivo era construir una enciclopedia del saber: esto es, reordenar en un cuadro estructurado la entera masa de conocimientos específicos que hasta el momento estaban dispersos entre un gran número de especialistas. Por otro lado, este intento de afrontar sistemáticamente ciencias tan diferentes, cada una de ellas dotada de un objeto concreto y de unos métodos de investigación específicos, planteó la imperiosa necesidad de hallar un criterio unitario de interpretación, que Aristóteles localizó en el concepto de *sustancia* (→).



En la *Escuela de Atenas* (1519), Rafael sintetizó las dos grandes tradiciones del pensamiento filosófico, el platonismo y el aristotelismo, retratando a los dos maestros en un gesto ejemplar. Platón, con el índice dirigido hacia arriba, sugiere un desarrollo en sentido vertical y jerárquico del saber; en cambio, el gesto de Aristóteles, con la mano extendida indicando el mundo, expresa un planteamiento «horizontal» del pensamiento.



La nueva teoría de Aristóteles tiene un equivalente artístico en la escultura de su contemporáneo Lisipo, que evidencia la misma curiosidad por la naturaleza, el mismo deseo de querer observar de forma realista el mundo y de partir de la experiencia concreta. Su *Atleta secándose el sudor* capta un instante, un segundo de la vida cotidiana bastante alejado del clasicismo heroico.

SUSTANCIA

METAFÍSICA ■

Véase también Aristotelismo/Platonismo

En la articulación del proyecto enciclopédico de Aristóteles (→ *Pensamiento horizontal*), desempeñó un papel fundamental la noción de sustancia, a la que el filósofo confió la delicada tarea de definir los límites de cada ciencia y las reglas generales del pensamiento, y que convirtió en idea central de su «filosofía principal» o metafísica.

Aunque Aristóteles examinó sus diferentes significados de manera bastante rigurosa, el sentido último del término sustancia se puede intuir fácilmente porque expresa lo que en el lenguaje ordinario se llama esencia de algo: es decir, aquello que es estable y duradero en un objeto (no temporal, efímero o accesorio) y sin lo cual éste deja de ser lo que es. La sustancia (del latín *substare*, «estar por debajo») define aquella parte de un objeto que no cambia, aunque sus aspectos menos relevantes, denominados por Aristóteles accidentes, cambien. Por ejemplo: la sustancia «humanidad» es la cualidad primaria que se encuentra en cada individuo, a pesar de las diferentes variaciones debidas a la edad, a la raza y a las particularidades subjetivas. Es la cualidad común a todos los individuos de la especie humana y define sus límites. El contenido diferente de cada sustancia delimita, asimismo, su amplitud: la «vida», por ejemplo, es aquella sustancia que se encuentra no sólo en todos los hombres, sino también en los animales y en las plantas.

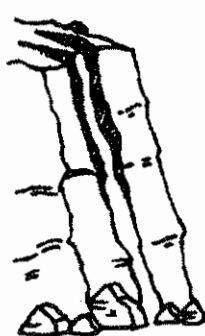
Según creyó Aristóteles, la elaboración de una teoría de la sustancia que sea capaz de describir cómo utiliza la mente humana es-

ta noción, permitiría explicar el uso de los conceptos, resolviendo el problema de la definición (*tí esti*: →) de la que había partido Platón, sin tener que recurrir a un mundo sobrenatural. Por ejemplo: el concepto de «caninidad», en función del cual podemos distinguir entre un perro y un gato, no sería un recuerdo del alma, como afirmaba Platón, sino una categoría mental que discrimina los animales debido a su sustancia diferente. Por tanto, no existe en absoluto ninguna «caninidad ideal», y Aristóteles rebate de este modo el punto esencial de toda la doctrina de Platón: la existencia del mundo de las ideas (→ *Idea platónica*).

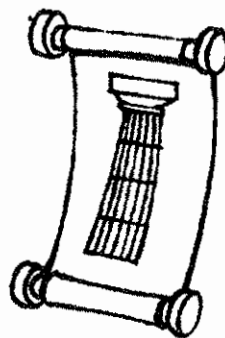
Por otra parte, y según Aristóteles, si el razonamiento científico puede utilizar con éxito la noción de sustancia, el único motivo es que el mundo, en su misma realidad, está constituido efectivamente por sustancias diferentes, tal como lo demuestra en el ámbito de la lógica el principio de no contradicción (→ *Inferencia*).

Por tanto, a la gnoseología de la sustancia le corresponde una ontología de la sustancia: el ser de cualquier cosa coincide con su esencia o sustancia, el ser es la razón por la que una cosa es aquello que es. En este sentido, Aristóteles afirmó que el ser ontológico no es único, tal como decía Parménides («el ser es»), ni doble, como planteaba Platón (cosas sensibles e ideas sobrenaturales); ni siquiera tiene un número infinito como los átomos de Demócrito, sino innumerable: *hay tantas sustancias como los géneros de las cosas que componen el Universo* (y forman los conceptos del lenguaje).

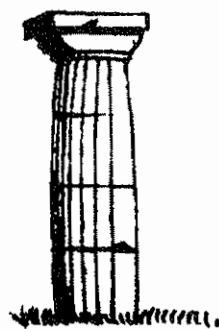
La sustancia es, ante todo, la forma de las cosas, en contraposición a la materia (no relevante). Por «forma» no debe entenderse el aspecto exterior de un ser individual, sino la estructura interna que le permite ser lo que es. Una columna es columna sólo por su forma, independientemente del material de construcción.



Materia



Forma



Ser individual



Potencia



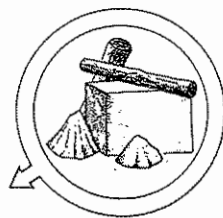
Acto

La sustancia es, asimismo, el acto, en contraposición a la potencia, no relevante. El acto es la realización plena del destino implícito en cada ser: un niño es sólo un hombre en potencia, mientras que un adulto realiza totalmente la sustancia que corresponde al concepto de hombre.

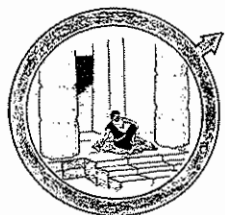
La sustancia como causa formal y causa final. Cada ser posee cuatro tipos de causas: material, eficiente (el trabajo para construirla), formal (el proyecto) y final (el objetivo). Sólo las dos últimas tienen una relevancia sustancial: un templo es lo que es cuando ha sido proyectado para este objetivo o cuando desempeña la función religiosa, independientemente de quien lo haya construido (causa eficiente) y del material de construcción.



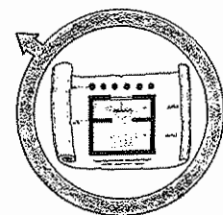
Eficiente



Material



Final



Formal

SILOGISMO

LÓGICA ■

Véase también Cuadrado de los opuestos

Con la teoría del silogismo de Aristóteles nace la lógica, la *ciencia de la demostración* capaz de indicar con exactitud cuándo y por qué un razonamiento es válido (coherente, bien construido respecto a las premisas) o falso.

Inicialmente, Aristóteles observó que no todo el pensamiento es razonamiento: un juicio tomado de forma aislada (por ejemplo, «Sócrates está muerto» o bien «Hoy llueve») puede ser verdadero o errado con respecto a la realidad, pero no posee ningún valor lógico (es la constatación de un hecho evidente). El razonamiento nace cuando el pensamiento realiza un movimiento y pasa de juicio a juicio relacionando las proposiciones entre sí con nexos necesarios, de forma que las conclusiones son el resultado obligado de las premisas. La coherencia lógica se fundamenta en esta consecuencialidad, según la cual la proposición antecedente es causa de las siguientes.

Así pues, un razonamiento mínimo (silogismo) debe estar formado, al menos, por tres proposiciones:

- premisa mayor;
- premisa menor;
- conclusión.

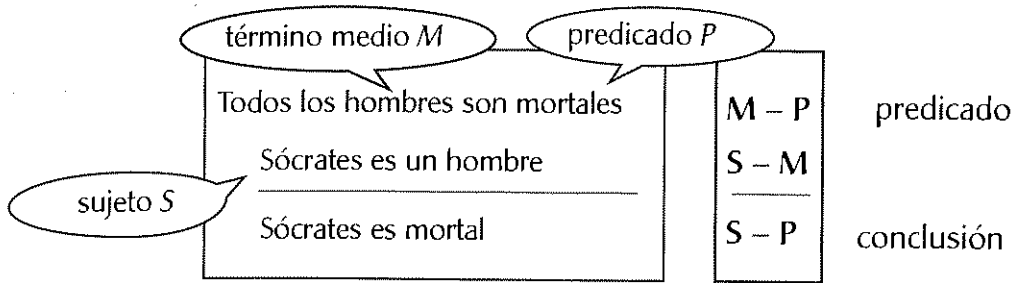
El ejemplo más clásico y conocido demuestra la mortalidad de Sócrates razonando de la siguiente manera:

- todos los hombres son mortales;
- Sócrates es un hombre;
- por lo tanto, Sócrates es mortal.

Las reflexiones aristotélicas partieron de la constatación de que en la conclusión no aparece un término que, en cambio, sí está pre-

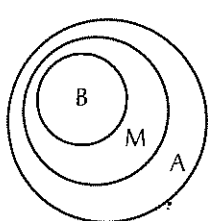
sente en ambas premisas (en el ejemplo, la palabra «hombre») y que constituye el punto principal de todo el razonamiento. La mortalidad de Sócrates (afirmada en la conclusión) se deduce necesariamente de su ser hombre y de la idea de que todos los hombres son mortales: «hombre» es, por tanto, el corazón operativo del razonamiento. Este término medio representa la *sustancia* (→) o razón del silogismo, ya que es aquello que comparten las dos premisas, y está implícito (aunque no expresado) en la conclusión. La relación correcta entre las dos premisas se establece cuando ambas comparten el término medio que las une entre sí.

El término medio puede ser sujeto o predicado de las proposiciones, lo que permite distinguir cuatro tipos de razonamiento llamados por Aristóteles *figuras del silogismo*. Aunque sea posible construir silogismos correctos en todas las figuras, Aristóteles consideró el procedimiento de *primera figura* (el relativo a la mortalidad de Sócrates es un ejemplo) como el *silogismo perfecto*, natural y dotado de evidencia notoria, pues no requiere más reflexiones. La primera figura representa el *fundamento intuitivo* de toda la lógica; los razonamientos expresables de esta forma son tan simples y verdaderos que no requieren el concurso de más confirmaciones. Por tanto, el trabajo del lógico aristotélico consiste en verificar la capacidad de transformación de una proposición cualquiera (incierto, complicada) en un silogismo de primera figura (o en otros equivalentes). Todo esto tenía un carácter de prueba: si la reducción era posible, el razonamiento debía necesariamente aceptarse.



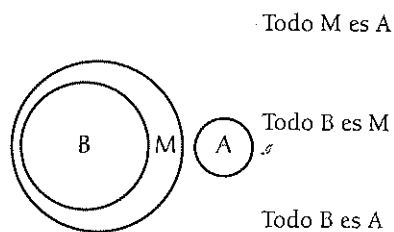
Cuando el término medio es el sujeto de la premisa mayor y el predicado de la menor, el silogismo, denominado de **primera figura**, se presenta en su forma perfecta. Obviamente, son también posibles otros tres tipos de razonamiento silogístico, tal como muestra la siguiente tabla.

	I figura	II figura	III figura	IV figura
prem. mayor	M sujeto	M predicado	M sujeto	M predicado
prem. menor	M predicado	M predicado	M sujeto	M sujeto
conclusión				



Todo M es A
 Todo B es M
 Todo B es A

El matemático L. Euler (1707-1783) propuso visualizar las relaciones entre los términos del silogismo con círculos para visualizar las relaciones de inclusión y de exclusión. De esto se deduce que, en el primer ejemplo, 1) todo



Todo M es A
 Todo B es M
 Todo B es A

hombre (M) es mortal (A); 2) Sócrates (B) es un hombre (M); 3) Sócrates es mortal. En el segundo ejemplo, 1) ningún hombre (M) es eterno (A); 2) todo griego (B) es un hombre (M); 3) ningún griego es eterno.



G. W. Leibniz propuso un sistema de visualización del silogismo en que las relaciones de inclusión se muestran por la incidencia de puntos en una recta. Las horizontales simbolizan la extensión de los conceptos y los punteados verticales, las relaciones de **inclusión** o de **exclusión**. Cuando caen en la línea inferior, resulta una proposición afirmativa; cuando caen fuera, una proposición negativa.

INFERENCIA

LÓGICA ■

Véase también Silogismo, Cuadrado de los opuestos

La utilización del silogismo ($\rightarrow$) en la práctica de la investigación científica planteó a Aristóteles una serie de dificultades importantes. Al pasar de la lógica (que se ocupa sólo de la coherencia interna del discurso) a la investigación científica, el *problema de la verdad de las premisas* se convierte en un elemento esencial: un silogismo científico, además de usar correctamente las reglas deductivas, debe partir de presupuestos totalmente justos. La idea de demostrar estos últimos a través de un nuevo silogismo desplaza el problema a un peldaño superior, creando una cadena que no puede convertirse en infinita. El conocimiento de las premisas (por definición, no demostrables) es la cuestión más delicada de la doctrina aristotélica de toda la ciencia.

Según Aristóteles, estas verdades fundamentales sobre las que se funda cada una de las ciencias pueden encontrarse mediante dos vías: la inducción y la intuición.

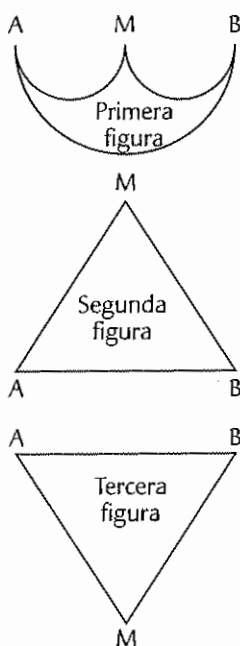
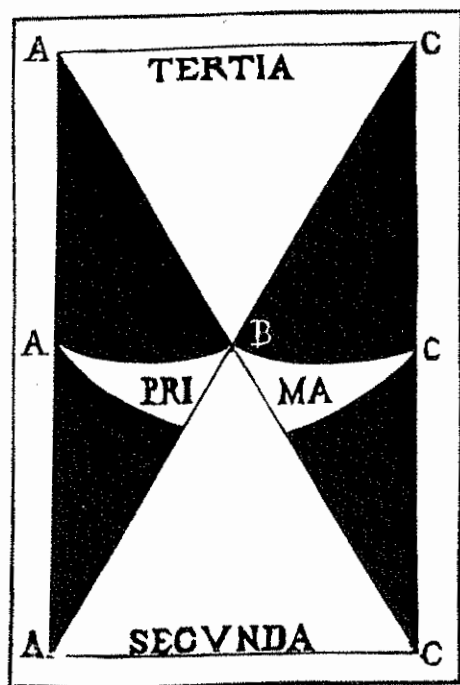
La inducción es el procedimiento mediante el que se generaliza una verdad general partiendo del análisis de varios casos particulares. Es una forma de racionalidad no silogística (ni siquiera lógica, en sentido estricto); es la constatación (universalizada) de innumerables verdades particulares. La intuición es la capacidad del intelecto de captar una verdad inmediata, tan obvia y evidente que no requiere ninguna demostración. El límite entre intuición y razonamiento discursivo queda marcado por el silogismo de primera figura, expresión en forma lógica de verdades evidentes.

De este modo, las matemáticas parten de la fundación, a través de la intuición, de sus objetos: el número, el par y el impar, las no-

ciones de adición (suma), sustracción (resta), etc. La *geometría* parte de los *cinco postulados de Euclides* y las diferentes ciencias de todos aquellos principios más generales que han sido admitidos universalmente por los estudiosos. En el ámbito de la biología, pueden considerarse válidas algunas premisas máximas como «*natura non facit saltus*» (es decir, «la naturaleza no hace saltos») o bien «todo viviente está destinado a la muerte».

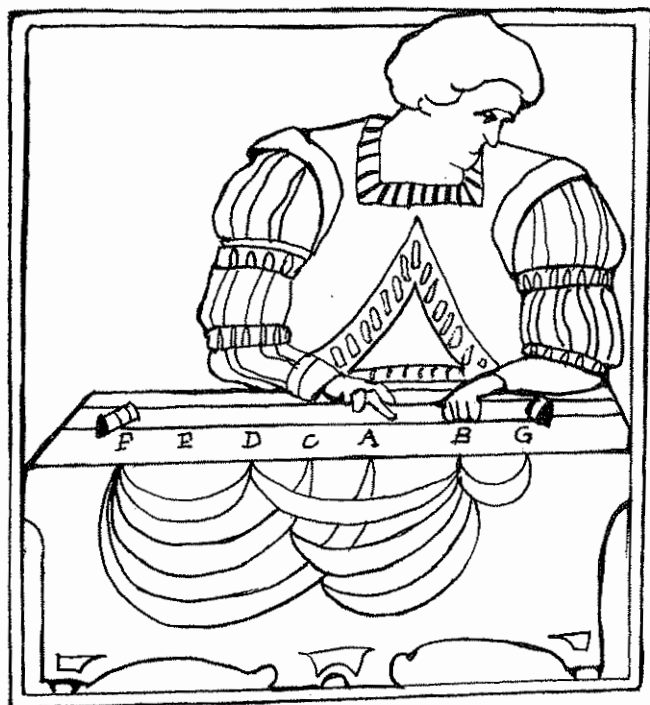
Algunos de estos axiomas son válidos para más de una disciplina científica: así, por ejemplo, la idea de que «si A es igual a B y B es igual a C, entonces C es igual a A» (principio de igualdad) se aplica no sólo a los números, sino que también es perfectamente aplicable a cualquier objeto. A partir de una generalización progresiva se puede llegar a un axioma universal, subyacente en todas las ciencias y en cualquier forma de pensamiento racional: esto es, el principio de no contradicción. Éste afirma que «es imposible que la misma cosa sea y, al mismo tiempo, no sea» (dado un A, entonces cada B será diferente de A). En cierto sentido, el principio de no contradicción es el elemento más obvio, de lo que se deriva que nadie sienta jamás la menor necesidad de explicarlo.

No obstante, su negación haría del todo imposible el pensamiento y el lenguaje, ya que todo concepto podría entonces aludir a una cosa y, simultáneamente, a otra, incluso su opuesta. El principio de no contradicción expresa, en el ámbito de la lógica, la metafísica aristotélica de la *sustancia* ($\rightarrow$): todo ser posee su propia naturaleza determinada, su propia esencia intransferible que le permite ser lo que es, y no otra cosa.



En el s. xvi, G. Bruno (*De lampade venatoria*, 1587) propuso una representación gráfica de los procesos de inferencia, en que las figuras del silogismo se expresan a partir de triángulos (los vértices indican la premisa mayor, la menor y la conclusión). Es muy notable la diversidad gráfica del silogismo de primera figura, representado por un triángulo de tipo curvilíneo. De hecho, según Aristóteles, los silogismos de primera figura representan las bases de cada tipo de razonamiento, verdades tan obvias que no pueden demostrarse más y que son aceptadas por la mente no a partir de una inferencia lógica, sino de una intuición inmediata.

La decisión de Bruno de representar la primera figura del silogismo con trazos curvilíneos puede explicarse a partir del hecho de que, por aquel entonces, era habitual indicar de esta manera las relaciones armónicas en el ámbito de la música. En otras palabras, significa que las verdades evidentes, a caballo entre intuición y razonamiento, que deben estar en la base de cualquier investigación científica, deben imponerse en la mente con inmediatez y simplicidad, sin necesidad de otras explicaciones, como la armonía de las notas musicales.



ESPACIO-LUGAR

FÍSICA, ASTRONOMÍA ■

Véase también *Plenum/vacuum*, *Átomo*

Aristóteles, oponiéndose a Demócrito, definió el espacio como el lugar ocupado por los cuerpos que coincide, de hecho, con su límite adyacente: es decir, con la superficie externa que los delimita. Las hipótesis básicas de esta teoría eran cuatro:

- el lugar espacial de todo objeto no es ni una de sus partes ni uno de sus componentes, sino aquello que abarca la propia cosa;
- el lugar de todo objeto no es ni mayor ni menor que la propia cosa;
- todo lugar puede ser abandonado por la cosa que lo ocupa;
- todo lugar tiene una propia orientación intrínseca, una parte superior y otra inferior establecidas definitivamente, y está definido por las tres dimensiones de longitud, anchura y profundidad.

A partir de estas premisas, Aristóteles llegó a la conclusión de que no sólo cada cuerpo ocupa un espacio, sino de que también cada espacio debe ser ocupado por un cuerpo. Sin embargo, espacio y cuerpo permanecen diferenciados: aunque cualquier extensión coincida siempre con un cuerpo, ésta no es en sí misma un cuerpo; de lo contrario, afirma Aristóteles, dos cuerpos estarían ocupando el mismo lugar.

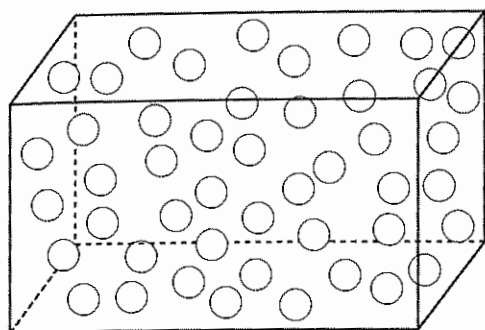
De este último punto se deduce que el espacio-lugar no es un ambiente inerte que pueda ser llenado según la voluntad de cualquier materia, sino una *estructura dinámica y diversificada*, sin homogeneidad y diferenciada en su interior, capaz de elegir, condicionar e influir sobre los cuerpos contenidos. Los lugares situados cerca del centro de la Tierra (que es, asimismo, el centro del cosmos) atraen a los cuerpos pesados y rechazan los ligeros; por el contrario, los

lugares «elevados» (el cielo) atraen aire y fuego, rechazando tierra y agua. Cada uno de los cuatro elementos naturales posee su propio lugar preferido, y hacia ese lugar se dirige avanzando con un *movimiento natural rectilíneo* (el más breve posible). Los cuerpos pesados descienden y los ligeros ascienden; la gravedad no actúa en una, sino en dos direcciones: hacia arriba y hacia abajo. El peso debe considerarse una cualidad absoluta, y no relativa, de los cuerpos. Pesado «es aquello que por naturaleza se aproxima hacia el centro; ligero, lo que se mueve en dirección opuesta; *lo más pesado de todo* es lo que está por debajo de todos; *lo más ligero de todo* es, en cambio, lo que se mantiene en las cumbres».

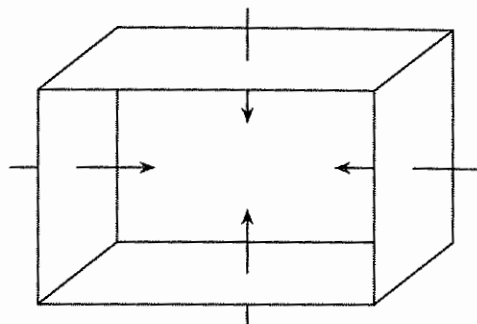
De esta forma, Aristóteles explicó la *aceleración gravitacional en términos antropomórficos* (→ *Antropomorfismo*) y finalistas como un instinto (el apetito) de la materia: el deseo de los cuerpos de regresar a su *lugar natural* determina su apresuramiento, cuya aceleración aumenta a medida que se aproxima la meta.

En la Tierra (→ *Mundo sublunar*), además del movimiento natural (gravitacional, rectilíneo), también es posible el *movimiento violento*, generado por alguna acción opuesta a la ley natural (por ejemplo, lanzar un objeto hacia arriba). Cuando se agota la energía producida por la acción humana, la naturaleza retorna a sus leyes normales (de ahí que la piedra, lanzada hacia arriba, descienda). En nuestro mundo, los movimientos circulares o cíclicos tienen siempre un carácter «violento», es decir, contra natura; por lo tanto, son siempre imperfectos, efímeros y temporales.

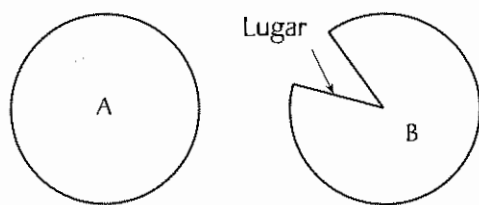
Demócrito



Aristóteles



Los dibujos permiten comparar la idea de espacio de Demócrito y la de Aristóteles. Para Demócrito, la extensión espacial no coincide con la materia, sino que la incluye, según un modelo que Einstein definió *espacio-caja*: un contenedor de materia y de objetos independiente e indiferente al tipo, a la cantidad y a la calidad de los cuerpos que en él residen. Por el contrario, según Aristóteles, el espacio coincide con la materia contenida y no puede subsistir sin ella. No puede, por tanto, existir un espacio vacío, porque el lugar y el espacio son la superficie necesaria para «envolver» una cosa.



En la teoría de Aristóteles se origina una paradoja: las cosas más pequeñas pueden ocupar un espacio más grande. Tal como muestra la ilustración, la parte de una totalidad, el objeto de la derecha (B), posee un lugar aristotélico mayor que la totalidad (A).



Para Aristóteles, el Universo está delimitado, es compacto y está contenido en el interior de un último lugar: el empíreo. Ya que no existe espacio sin materia, más allá del empíreo no hay espacio. Y si alguien, objetó el atomista Lucrecio, avanzase hasta el extremo del último margen y desde allí lanzase una flecha en el espacio, ¿dónde acabaría ésta?

PLENUM/VACUUM

ARISTÓTELES Y DEMÓCRITO ■

Véase también Espacio-lugar, Determinismo

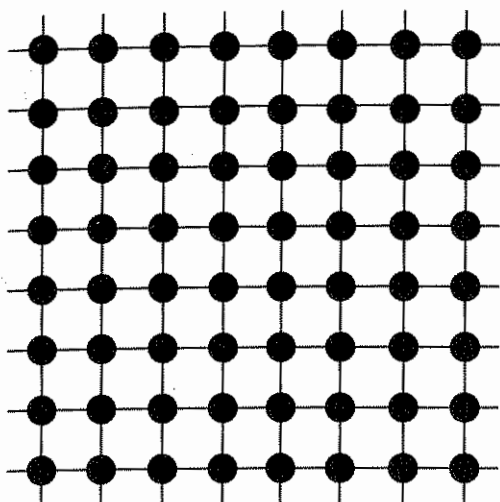
Los atomistas llegaron a la conclusión de que la única manera de resolver las *paradojas de Zenón* ($\rightarrow$) era negar la posibilidad de una divisibilidad infinita del espacio. Según ellos, mientras que en el campo de las matemáticas la divisibilidad no tiene límites, en la naturaleza existe un límite infranqueable. El fraccionamiento progresivo de la materia desemboca en el *átomo* ($\rightarrow$), una partícula indivisible (según el significado literal de la palabra) tan pequeña que no se puede dividir en otras menores.

A partir del rechazo de la divisibilidad infinita, se verificó otra consecuencia fundamental: la existencia del vacío. Como sintetiza Aristóteles en la *Metafísica*, «los Atomistas llamaron *ser a lo lleno* y a lo sólido; mientras que al vacío lo denominaron *no-ser*. Por esta razón, afirman que el *ser* no posee más realidad que el *no-ser*, ya que lo lleno no posee más realidad que lo vacío. Asimismo, consideran estos elementos, es decir, lo lleno y lo vacío, como las causas materiales de los seres».

Según Demócrito, si el vacío no existiera, todos los átomos estarían conectados íntima y totalmente entre sí, y ninguna forma de desplazamiento sería posible. Epicuro afirmaba que «si no existiera el vacío, los cuerpos no tendrían ni un lugar en que estar ni donde moverse». Por tanto, el vacío existe incluso en el interior de todos los cuerpos, los cuales deben ser considerados únicamente un conglomerado de átomos con una intensidad mayor con respecto al medio que los rodea. Por otra parte, Demócrito observa que la simple acción de cortar un objeto no sería posible sin separar sus partes; sin embargo, para separar dos elementos materiales es necesario insertar entre ellos algo que no sea material.

Para los atomistas, el espacio en que alternan átomos y vacío es isótropo (igual a sí mismo en todas las direcciones), homogéneo, modular, extensible a todo el infinito, carente de parte superior y de parte inferior, sin centro y sin direcciones privilegiadas. Es una estructura reticular, constituida tan sólo por dos sustancias: vacío y átomos. Puesto que el espacio es infinito en todos los aspectos, el número de mundos debe ser igualmente infinito.

La *teoría del plenum* de Aristóteles, según la cual la materia forma un todo continuo y compacto, sin la existencia de saltos, intervalos o ausencias, se opuso a la imagen de Demócrito de la naturaleza fundada en la existencia de lo vacío (teoría del *vacuum*); según Aristóteles, no existen en absoluto partículas fundamentales, átomos ni tampoco el vacío. Por consiguiente, el Universo no está estructurado de forma reticular, sino que su estructura se organiza a partir de un modelo que prevé la existencia de un centro y de la totalidad de lo lleno ($\rightarrow$ *Geocentrismo*). Aristóteles pensaba que el camino para resolver las paradojas de Zenón consistía en reflexionar sobre la *relación que une el espacio con el tiempo*. Una subdivisión sin límites del espacio implicaría una análoga división de los tiempos en unidades cada vez más pequeñas hasta el infinito; sin embargo, la dimensión temporal del ser humano avanza siempre según la ordenación de tiempos determinados. Por esta razón, existe una fractura entre lo que realmente es susceptible de experimentación y lo que sólo se puede pensar desde un punto de vista estrictamente abstracto (las paradojas de Zenón siguen siendo válidas en el ámbito matemático).



El modelo reticular de Demócrito

Existe la materia (átomos).

Existe el vacío.

El cosmos es infinito.

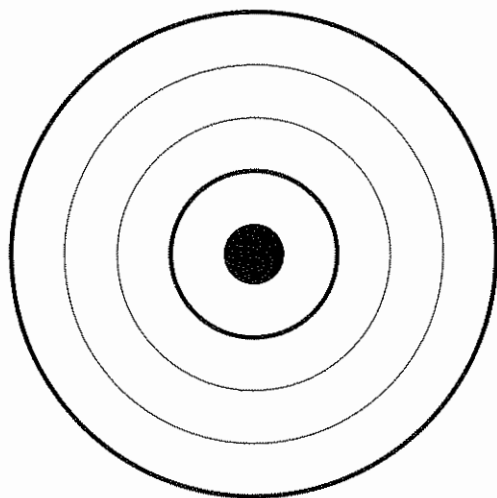
El cosmos no tiene fronteras.

No existe ningún centro.

El cosmos es homogéneo en todas partes.

Las leyes físicas son universales.

Lo «espiritual» es material.



El modelo cócntrico de Aristóteles

Existe únicamente la materia.

El vacío no existe.

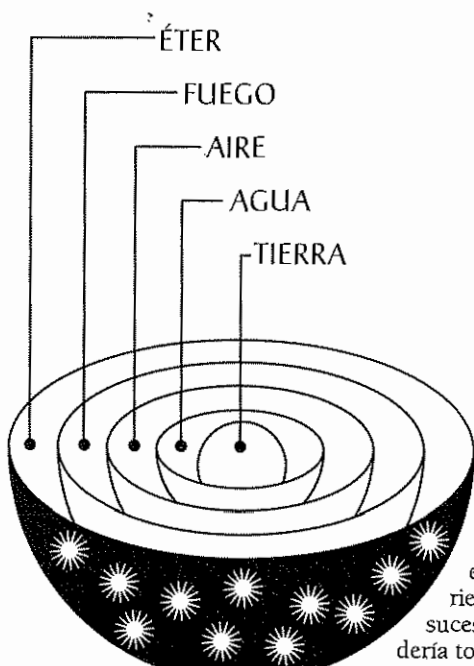
El cosmos es finito.

El cosmos tiene fronteras (empíreo).

La Tierra es el centro del cosmos.

El cosmos es sublunar e hiperlunar, con leyes físicas diferentes.

Existe una materia y un espíritu.



Si en el mundo sublunar cesara todo movimiento violento, cada uno de los elementos naturales, puesto que retornan a su propio lugar natural, acabarían adoptando esta disposición. El Universo se transformaría en una serie de estratos concéntricos y homogéneos, según la siguiente sucesión: tierra, agua, aire, fuego, éter (este último comprendería toda la parte hiperlunar del cosmos).

FIJISMO

CIENCIAS BIOLÓGICAS ■

Véase también Evolucionismo

El fijismo (es decir, la teoría biológica de Aristóteles) es la doctrina más longeva de toda la historia de la ciencia occidental: tras haberse integrado sin grandes variaciones en el cristianismo, puesto que se adaptaba perfectamente al concepto de *creación* (→) y a la narración del Génesis, sobrevivió a la revolución científica moderna y siguió siendo considerada todavía válida durante el s. XIX, hasta el nacimiento del *evolucionismo darwiniano*.

A continuación se detallan los tres principios fundamentales de la teoría biológica aristotélica.

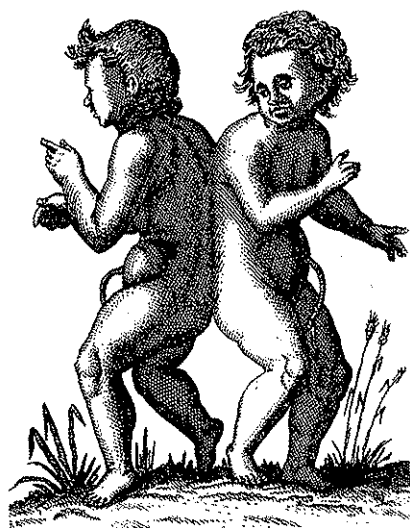
- Las especies son eternas, inmutables y se transmiten inalteradas de generación en generación. No existe ninguna evolución en la estructura orgánica de los animales, pues cada especie ha alcanzado ya el grado máximo de perfección posible. Por otra parte, todas las especies se pueden ordenar en función de una escala continua, desde la más simple hasta la más compleja. Esta *escala de los seres* (→) empieza con el mundo mineral y prosigue sin interrupciones hasta el mundo vegetal, animal y humano.
- La biología se interesa únicamente por las especies y nunca por los individuos. Se trata de una consecuencia lógica de la distinción realizada en la metafísica entre *sustancia* (→) y *accidente*: la biología estudia las conformaciones esenciales (típicas) y se desinteresa por las variantes individuales. La investigación científica de Aristóteles, a pesar de las críticas contra la doctrina platónica de las ideas (→ *Idea platónica*), tiene una gran deuda con la concepción, común en el mundo griego, según la cual los objetos de la investigación son siempre los universales, no los individuos concretos.
- La forma de los órganos siempre depende de las funciones. En la naturaleza no son determinantes el *azar* (→) ni tampoco las causas eficientes o materiales, sino la *finalidad*: por ejemplo, un pie posee una estructura determinada únicamente para permitir el movimiento.

En realidad, el fijismo no excluía a priori la posibilidad de procesos evolutivos, cuyas pruebas eran netamente evidentes también en el mundo antiguo. De hecho, ya por aquel entonces los ganaderos se servían de los cruces para mejorar las razas equinas, y se conocía la posibilidad de obtener nuevas especies de animales que no existían en la naturaleza mediante la domesticación y la selección (por ejemplo, el cerdo es el producto de una selección progresiva realizada a partir del jabalí salvaje). Sin embargo, todos estos fenómenos de transformación biológica se explicaban como el fruto de una acción humana que operaba en contra de las leyes naturales: esto es, una modificación violenta de la norma biológica. Aristóteles planteaba unas argumentaciones similares también para explicar otros fenómenos que habrían podido desmentir la teoría fijista. Explicaba la existencia de los fósiles mediante la hipótesis de que algunas especies habrían desaparecido debido a la acción de unas catástrofes cíclicas. Explicaba el nacimiento de individuos anómalos, con malformaciones orgánicas que los distinguían de la norma, ya sea como prodigios divinos, ya sea recurriendo al principio según el cual hay que centrarse necesariamente en las especies y no en los individuos; es decir, considerándolos excepciones, variantes no significativas desde el punto de vista biológico.



Los *hombres-árbol* según una ilustración del Renacimiento. En la *Historia de los animales*, Aristóteles afirmó que «con respecto a algunos seres que viven en el mar, nos podríamos preguntar si se trata de animales o bien de plantas, puesto que están pegados a la tierra y muchos de ellos mueren si son erradicados». A partir de estas afirmaciones, en la Edad Media se creyó en la existencia de seres híbridos: monstruos mitad vegetales y mitad animales.

La teratología, la ciencia que estudia las malformaciones orgánicas, fue un problema para todas las filosofías de la naturaleza hasta el surgimiento del darwinismo. Tanto en la época antigua como en la Edad Media, siempre se mataba al «monstruo» (ya fuese animal o humano) después de ser «interpretado» por un sacerdote.



El águila del *Bestiario de Harley*. Los bestiarios medievales eran compilaciones alegóricas de argumento ético-zoológico: cada uno de los capítulos estaba dedicado a un animal, real o fantástico; siguiendo el ejemplo de las obras de Aristóteles, después de una parte descriptiva se destacaban las analogías simbólicas con un precepto moral o una norma de comportamiento. Por ejemplo, el águila representa el peligro de volar demasiado alto, corriendo el riesgo de quemarse al entrar en contacto con el Sol.



IDENTIDAD SEXUAL

CIENCIAS NATURALES ■

Véase también Diferencia

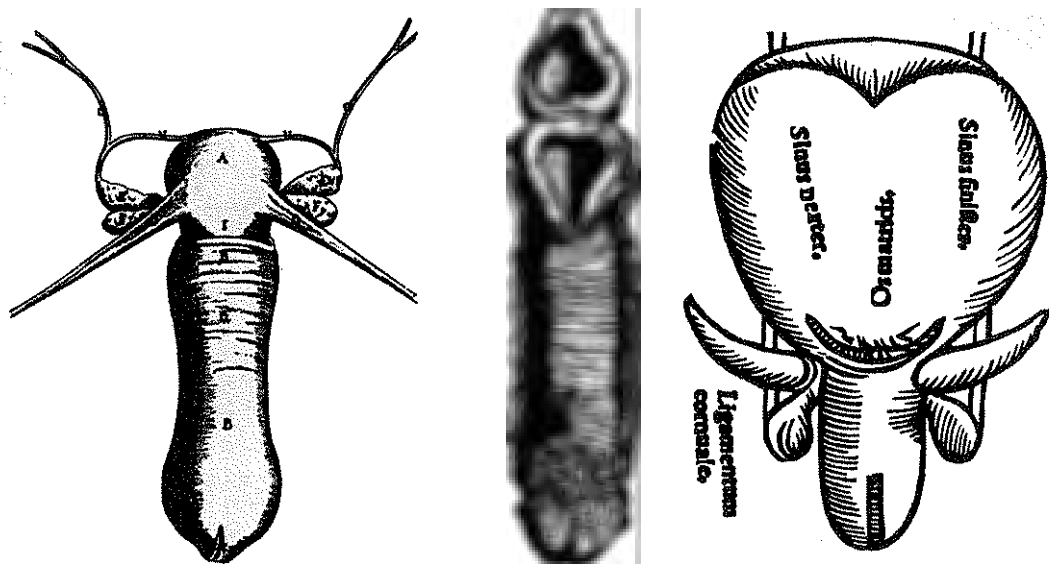
Nuestra forma de entender la sexualidad como una polaridad entre opuestos biológicos, lo viril y lo femenino, cada uno definido por contraste con respecto al otro, nació únicamente a partir de la época moderna. Para el mundo antiguo, la distinción sexual se situaba dentro de un marco de referencia, en el que no se subrayaban sistemáticamente las diferencias, sino sólo las similitudes entre los sexos (→ *Escala erótica*). Aristóteles, al trasladar esta mentalidad al ámbito científico, afirmó que *el macho es el prototipo único y absoluto del hombre* (de toda la humanidad); la hembra no es diferente, ni siquiera en el plano físico y anatómico, sino incompleta; es una copia que ha salido mal. La diferencia entre los dos sexos, dispuestos en un único eje en cuyo extremo superior está el ser humano varón, es sólo de cantidad, no de cualidad.

La fisiología aristotélica se fundamentó en el axioma según el cual la mujer «es un hombre al revés»: sus órganos de reproducción son exactamente iguales a los masculinos, con la única diferencia de estar invertidos; son internos y no externos. La única diferencia detectable entre los sexos no se halla en la anatomía, sino en la fisiología, en el mayor calor vital (→ *Pneuma*) del cuerpo masculino. La mujer es imperfecta porque internamente es más fría.

Mediante su fuego interior, el macho consigue transformar la sangre en esperma, mientras que en la mujer este proceso se detiene con la producción de la sangre menstrual (un esperma poco hecho). «El sexo masculino», según afirma Aristóteles, «es capaz de cocer su alimento hasta el máximo nivel, generador de la vida; el sexo fe-

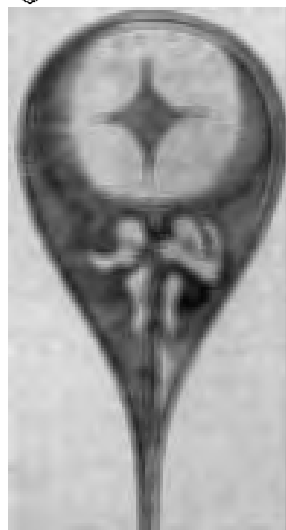
menino no posee esta capacidad. La chispa que puede despertar la materia muerta reside únicamente en el semen masculino.» Así pues, por lo que se refiere a la procreación, no se debe hablar de maternidad, sino únicamente de paternidad: el papel de la mujer se reduce al de ofrecer, de forma pasiva, un ambiente adecuado (el útero) para que el esperma pueda convertirse en feto. «No es la madre quien genera al que es llamado su hijo; ella sólo es la nodriza del semen que ha sido puesto en su vientre. Únicamente el hombre genera al fecundarla, y ella, como a un buen huésped, conserva el vástago». Éstas son palabras que el poeta Esquilo pone en boca de Apolo en la *Orestíada*; cabe destacar que se pronuncian en defensa de Orestes, el asesino de su madre, para demostrar que el asesinato de una mujer es mucho menos grave que el de un hombre.

Incluso las funciones fisiológicas típicamente femeninas se explicaban como desviaciones patológicas del modelo masculino. La medicina de los *humores* (→) y la metamorfosis de los fluidos que de ésta derivaba ofrecían el marco interpretativo necesario, permitiendo pensar que la sangre, al refinarse, se transformaba en esperma; o bien que, al decaer, daba origen a la leche. La menstruación se consideraba la eliminación de los residuos sanguíneos producidos por un exceso de alimentación; según Aristóteles, las mujeres embarazadas no tienen menstruaciones porque, durante la gestación, el alimento superfluo sirve como nutrición al feto. Según esta lógica, también un macho puede tener una forma de menstruación: por ejemplo, perdiendo sangre por la nariz.

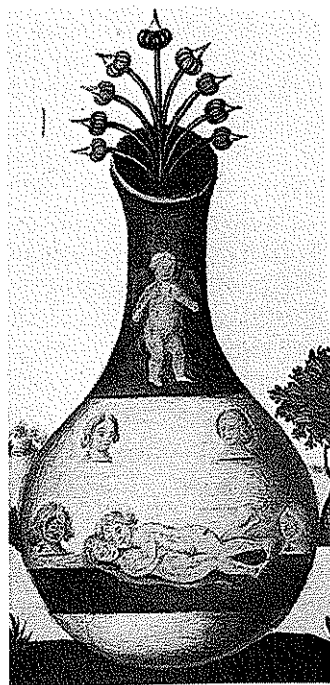


A pesar de las apariencias, estas tablas anatómicas de los ss. XVI y XVII no describen un pene, sino una vagina. A partir de la doctrina aristotélica, la vagina se interpretaba como un pene colocado al revés, cuyo proceso de crecimiento se ha interrumpido durante la gestación. Durante dos mil años no existió un término científico para designar los ovarios femeninos: en los tratados se hacía referencia a éstos empleando la misma palabra que se utilizaba para aludir a los testículos masculinos, *órkhis*, y el lector aclaraba la ambigüedad recurriendo al contexto.

En la terminología aristotélica, el padre desempeña el papel de causa formal y final en la generación, y la madre el de causa eficiente y material (→ *Sustancia*). La generación perfecta es la que da lugar a un hijo varón y sano; la imperfecta genera, en orden decreciente, varones sanos sin semejanzas con el padre, varones enfermos, hembras, hembras enfermas, etc. El defecto no se debía al esperma masculino,



sino a la mala nutrición que la madre ofrecía al feto en el útero. En función de las teorías aristotélicas, los alquimistas construían el jarrón alquímico a imitación de la forma del útero (a la derecha). Tras haber introducido el esperma en este último, intentaban cerrarlo «hermeticamente» para que los procesos de fermentación producidos por el calor no se corrompiesen por el ambiente. Las teorías aristotélicas llegaron a influir al primer pensamiento científico moderno. En 1677, el holandés A. Van Leeuwenhoek, al examinar por primera vez el esperma humano con un microscopio, aisló los espermatozoides (que denominó *animacula*) y los describió (los vio y los dibujó) como «pequeños hombres en miniatura [*homúnculos*] que se mueven con mucha gracia» (izquierda).



CARDIO/ CEREBROCENTRISMO

UBICACIÓN DEL ALMA ■

Véase también Alma,
Microcosmos/macrocosmos

El problema de la ubicación del alma (es decir, de la sede de las funciones vitales e intelectuales) en el cuerpo fue resuelto en la antigua Grecia por dos de sus principales escuelas de pensamiento.

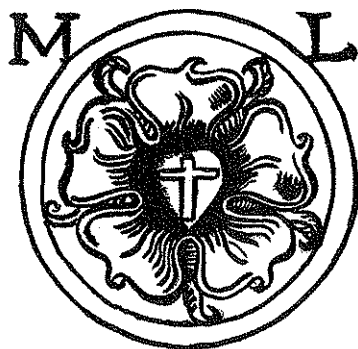
La hipótesis más antigua se remonta a la tradición mítica oriental; defendida primero por Empédocles y, en un segundo momento, por Aristóteles y por los estoicos, encontró una sistematización definitiva en el ámbito científico gracias a Galeno, el médico más importante de la Antigüedad (s. II d.C.). Esta hipótesis sostenía el **cardiocentrismo**: el corazón es el lugar en que, mediante un proceso de refinamiento producido gracias al calor, la sangre se transforma en *pneuma* (→), la materia de la vida y del espíritu que es la base de todas las acciones espirituales. Según esta teoría fisiológica, el hígado era el encargado de la función que actualmente consideramos propia del corazón (la distribución de la sangre), mientras que el cerebro se consideraba simplemente un órgano que enfriaba el cuerpo (autorregulación térmica). Se admitía que en el interior del cráneo tenían lugar algunas funciones psíquicas, pero se negaba que el cerebro estuviese implicado; las *facultades del alma* (→) se explicaban como el producto de la actividad del *pneuma* que circula entre los relieves (circunvoluciones) que surcan la materia cerebral. Por el contrario, el corazón, centro propulsor de la circulación neumática (a través de las arterias), se consideraba el lugar de encuentro entre la vida del *macrocosmos* y la del individuo, sede fisiológica de la sensación, del conocimiento y de las operaciones que hoy en día denominamos «cerebrales». Esta glorificación del corazón incluía también la sangre, la base fisiológi-

ca de la que procedía el *pneuma* por refinamiento. Por otra parte, la identidad simbólica entre sangre y vida queda testimoniada por numerosos mitos más antiguos que las reflexiones de Aristóteles. En la *Biblia* (*Deuteronomio*) se lanza la siguiente advertencia: «sólo debes evitar una cosa: perder la sangre, porque para ellos [los animales sacrificados], la sangre es como el alma». (A partir de este precepto bíblico, los judíos siguen, todavía en la actualidad, un método particular para el despiece de la carne que evita la posibilidad de alimentarse de la sangre-alma de los animales).

Con el descubrimiento de la circulación de la sangre en el s. XVII, se verificó que el corazón era simplemente un músculo; el médico mecanicista A. Borelli (1608-1679) negó la existencia de la «llama vital» (el *pneuma*) y consideró el corazón una simple bomba hidráulica sin relaciones directas con la respiración y con el calor corporal.

La hipótesis más reciente, el **cerebrocentrismo**, fue defendida por los médicos **hipocráticos** y por los **pitagóricos**. El pitagórico Alcmeón demostró, mediante la práctica de la disección de los animales, que todos los órganos de los sentidos están conectados con el cerebro, y dedujo correctamente que este último es el órgano encargado de elaborar las percepciones.

En este ambiente, la teoría de las **tres almas** de Platón se planteó como una posición intermedia: aunque aceptaba el cerebrocentrismo (el alma racional tiene su sede en el cerebro), Platón admitió que el corazón era la fuente de las emociones (alma pasional), y completó el esquema situando el alma concupiscente (instintiva) en el vientre y la imaginación, en el hígado.

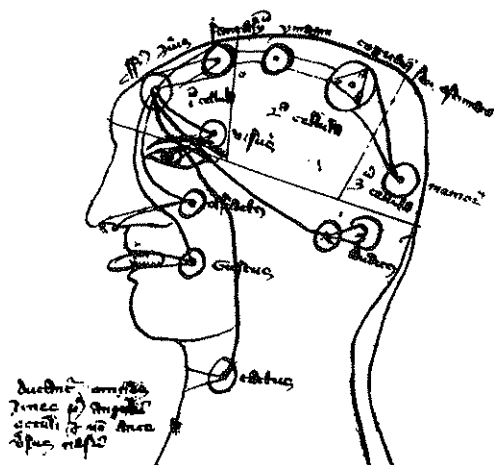


El sello de Martín Lutero. En la actualidad, el corazón sigue siendo un símbolo de los valores de la fe, de la pasión y del amor.

En la iconografía religiosa popular (por ejemplo, en los exvotos) subsiste la huella de la antigua sacralización del corazón, considerado el órgano vital por excelencia. Es significativo que el simbolismo teológico haya desarrollado la imagen del Sagrado Corazón de Jesús, pero que en cambio no haya elaborado ninguna con respecto a su cerebro.



Mapa del cerebro en un tratado de anatomía del s. xiv. Mientras que para el hombre moderno es obvio que las operaciones cerebrales son realizadas por la «materia gris», los antiguos no daban importancia a esta última; por el contrario, consideraban significativas las circunvoluciones cerebrales, los surcos (repliegues) que atraviesan la corteza. Por estas cavidades, según los defensores del cardiocentrismo, circulaba el *pneuma*, la «materia espiritual» responsable de las funciones psíquicas (*facultades del alma*).



FACULTADES DEL ALMA

PSICOLOGÍA

Véase también Holismo, Problema cuerpo-mente

La doctrina de las facultades del alma que Aristóteles definió en *De anima* y en *De memoria et reminiscencia* fue la teoría predominante en el campo de la psicología hasta el s. XVII, momento en que la distinción planteada por Descartes entre *res cogitans* y *res extensa* (→) inauguró la moderna dicotomía entre mente y cerebro. De hecho, como todos los griegos, también Aristóteles vinculaba íntimamente la dimensión física y la intelectual del hombre, imaginando las diferentes funciones de la psique (facultades) como habitaciones (compartimentos) del cerebro conectadas entre sí mediante un recorrido secuencial.

Esta división entre anatomía y psicología preveía cuatro áreas.

- El sentido común, en el que se encauzan, se unifican y se traducen como percepciones conscientes todos los estímulos procedentes de los cinco órganos de la *sensación* (→), tiene su sede en la parte frontal del cerebro. Aristóteles consideraba la sensación un proceso de grabación automática del mundo externo: «Como un sello deja su huella en la cera, así los estímulos procedentes del ambiente se imprimen en el cerebro, como una especie de dibujo».

- La imaginación. En este compartimento, el material bruto producido por la sensación es elaborado libremente por la *fantasía* y por la *imaginativa*, dando origen a imágenes mentales (denominadas por el filósofo *fantasmas*) que constituyen el fundamento del pensamiento intelectual. Según Aristóteles, también los conceptos abstractos se forman en la psique gracias al soporte de las formas visuales: «el alma no piensa sin una imagen mental».

- El intelecto. La *cogitativa* (los procesos racionales) y la *estimativa* (la capacidad de ju-

cio y de discriminación) realizan las conexiones oportunas entre los «fantasmas» (imágenes-pensamiento) producidos por la imaginación.

- Finalmente, en la parte posterior del cerebro se encuentra ubicada la memoria (la última de las instancias mentales), una especie de depósito donde se conservan colecciones de sensaciones e imágenes mentales. La hipótesis de que el pensamiento poseía una estructura eminentemente visual permitió a Aristóteles explicar el funcionamiento de la memoria a partir del principio de similitud, según el cual los recuerdos se asocian entre sí en función de unos criterios de contigüidad (vecindad) y de similitud (o de diversidad, en el caso exactamente opuesto). La evocación mnemónica funcionaría de la siguiente forma: el perro se asocia con el lobo en virtud de la similitud, el gato se asocia con el ratón en virtud de la diversidad, el establo se asocia con el buey en virtud de la contigüidad, etc.

La doctrina de las facultades contenía una serie de implicaciones de elevado relieve filosófico.

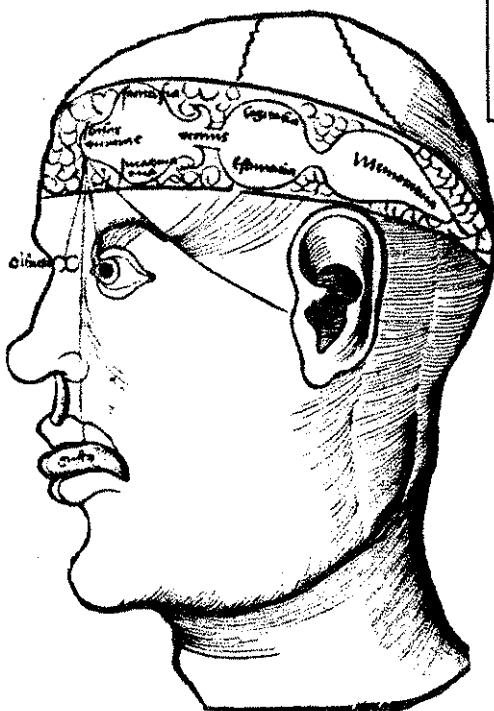
En primer lugar, la sensación se debe considerar un proceso totalmente pasivo.

En segundo lugar, todo el conocimiento procede, en definitiva, de una reelaboración de los estímulos ambientales. Por lo tanto, ningún pensamiento se puede considerar, en sentido estricto, «inventado desde la nada» en la mente.

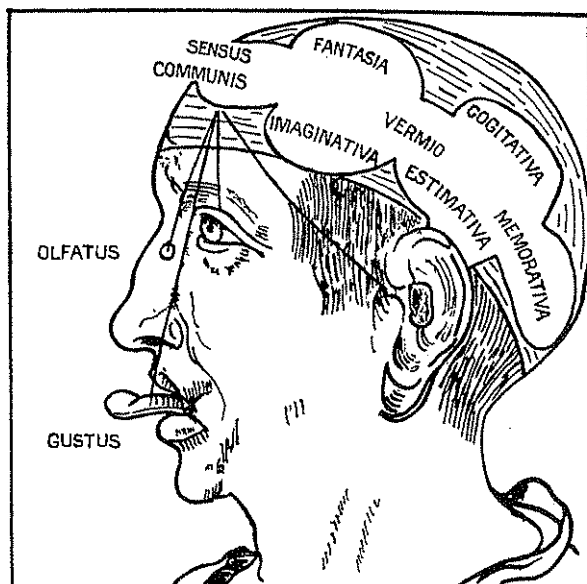
Finalmente, entre la percepción y el pensamiento se encuentra, en una posición central e intermedia, la imaginación, que Aristóteles consideraba el punto de contacto entre el hombre y el mundo, entre lo particular y lo universal.

Ilustración del *Congestorium Artificiosae Memoriae*, de J. H. Romberg (1533). En términos modernos, la teoría aristotélica se basa en la idea de la localización, puesto que prevé que las diferentes actividades mentales (facultades) tienen lugar en áreas específicas del cerebro (*holismo*).

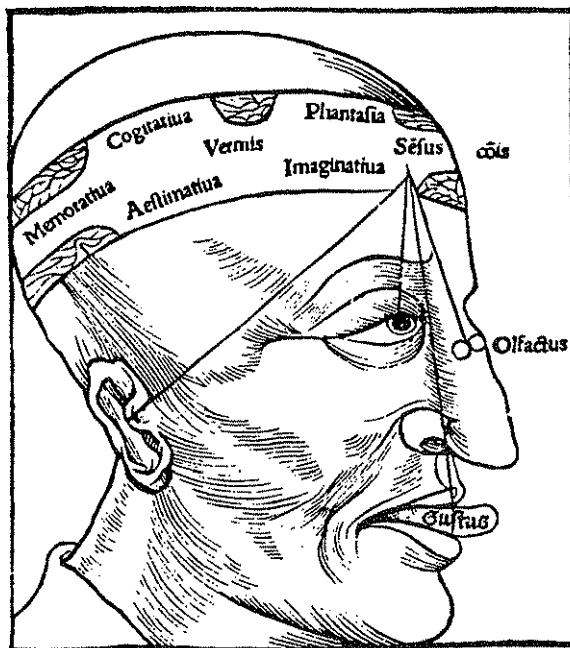
LIBER.X. TRAC.II. DE POTENTIS



La doctrina de las facultades, aunque con algunas variaciones (ya que, por ejemplo, Avicenas planteó la existencia de cinco habitaciones cerebrales), siguió siendo la teoría principal en el ámbito de la psicología hasta el Renacimiento. Ésta y las otras dos ilustraciones aquí reproducidas, plenamente aristotélicas, pertenecen a ese período.



El cerebro en un manual renacentista de mnemotécnica (*Ars Memorativa*, de G. Leporeus, 1520). La teoría de Aristóteles permitía pensar en la existencia de un vínculo íntimo entre la sensación y la memoria (considerada simplemente un archivo, un catálogo de percepciones y fantasmas de la imaginación). Por esta razón, a finales de la Edad Media la doctrina de las facultades se convirtió en el eje principal de la psicología de la *memoria artificial* (→).



RETÓRICA

COMUNICACIÓN ■

Véase también Sofistas, Figuras retóricas

Aristóteles, polemizando con Platón, afirmó que *entre la verdad y el error existe un espacio intermedio* en el que dominan la verosimilitud, la incertidumbre y la opinabilidad; es el caso de algunos problemas como, por ejemplo, los políticos o judiciales, que por su naturaleza no conocen soluciones definitivas, sino únicamente temporales y probables. En este campo queda plenamente legitimada la retórica (la técnica de la comunicación), que, favoreciendo la claridad meridiana de la exposición, evita los contrastes que nacen de la incomprensión recíproca.

Seguidamente se explican las *cinco etapas* en que Aristóteles subdividía los procesos operativos de la retórica.

- **Inventio.** El arte de encontrar los argumentos pertinentes. Fue la etapa más estudiada por el filósofo; de hecho, esta etapa pone el énfasis, más que las otras, en la elaboración intelectual, en la forma en que se pueden hallar las mejores argumentaciones. La intuición de Aristóteles, que se convirtió en el fundamento de toda la tradición retórica, fue que si el discurso pretende ser irresistible, debe partir de las mismas opiniones del interlocutor. El arma más importante del orador es convencer al oyente de que debe aceptar las conclusiones porque proceden, a través de argumentos indiscutibles, de sus mismas convicciones. Por tanto, la primera etapa de cualquier práctica retórica es la tópica, la recensión de los lugares comunes (*topoi* en griego), los puntos de vista generalmente aceptables o que, de todas formas, se supone que son universalmente compartidos. En nuestros días, sigue siendo un acercamiento eficaz; por ejemplo, en el mundo de la publicidad, las agencias de marketing son las encargadas de esta tarea. Investigan

los estereotipos sociales, los modelos y los gustos dominantes, sirviéndose de sondeos y entrevistas, para poder regular, en función de estos últimos, el mensaje promocional. Por otra parte, como observó Aristóteles, un discurso que se limite a repetir lo que todo el mundo sabe corre el riesgo de ser simplemente aburrido. Para atraer la atención del auditorio, es necesario, asimismo, que sea *informativo*, que contenga aspectos nuevos que maravillen e impresionen. Para alcanzar este fin, son útiles la *dispositio* y el *actio*.

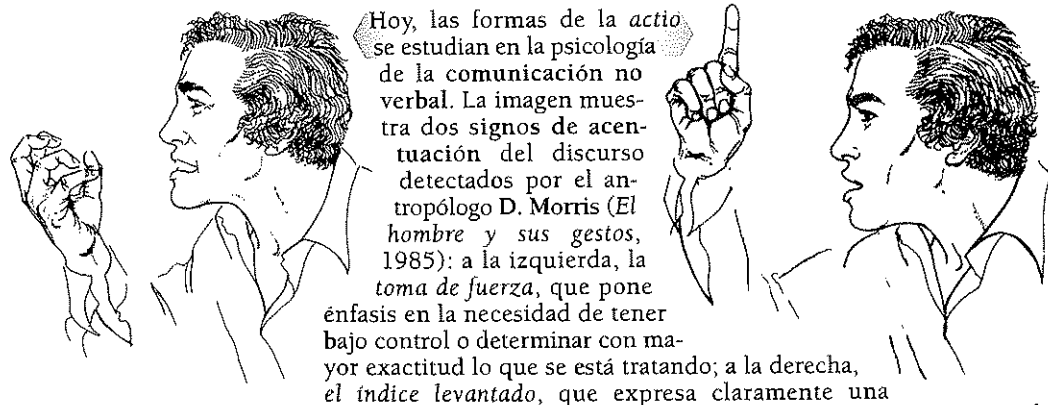
- **Dispositio.** La habilidad para estructurar la organización del discurso de forma adecuada a la oratoria. Aristóteles distingue en ella un total de cuatro partes: *esordium* (eventualmente precedido por un proemio), *narratio* (el hecho de informar sobre los hechos y explicitar la tesis), *confirmatio* (la producción de las pruebas) y *epilogum* o conclusión final.

- **Elocutio.** La elección de un estilo apropiado al argumento, al auditorio y al mismo orador. Determina la formación de las frases mediante la combinación de las *figuras retóricas* más adecuadas, los adornos y las modificaciones puramente formales del discurso, capaces de otorgarle un carácter nuevo, inusual y altamente informativo.

- **Actio.** El arte de recitar el discurso con las técnicas verbales (dicción) y no verbales más eficaces. En la Antigüedad era una fase poco elaborada pero hoy en día, gracias a la difusión de los medios de comunicación visuales (televisión, publicidad), ha alcanzado una gran actualidad.

- **Memoria.** La habilidad esencial para recordar los argumentos del discurso y su orden. A partir de esta concepción de la *memoria*, han nacido las *mnemotécnicas* (→ *Imágenes mnemónicas*).

El modelo de comportamiento (*actio*) del orador antiguo ha quedado fijado en las estatuas dedicadas a los grandes oradores; todas ellas presentan la clásica posición contenida del cuerpo (los brazos inmovilizados o las manos escondidas bajo la túnica). Este estilo escultórico corresponde a una evaluación negativa de la *actio* (la gesticulación vehemente era propia de los oradores de menor prestigio). El s. xx descubrió el valor seductor de la *actio*, sobre todo a partir de la dramática experiencia de los regímenes totalitarios. Hitler y Mussolini eran conscientes de su gran poder de fascinación.



Hoy, las formas de la *actio* se estudian en la psicología de la comunicación no verbal. La imagen muestra dos signos de acentuación del discurso detectados por el antropólogo D. Morris (*El hombre y sus gestos*, 1985): a la izquierda, la toma de fuerza, que pone énfasis en la necesidad de tener bajo control o determinar con mayor exactitud lo que se está tratando; a la derecha, el índice levantado, que expresa claramente una

posición autoritaria. La psicología experimental y la experiencia cotidiana enseñan que, en caso de contraste entre el significado del gesto y de la palabra (es decir, entre *actio* y *elocutio*), se tiende a dar más valor al gesto. En otras palabras, es más fácil mentir con las palabras que con el cuerpo.

FIGURAS RETÓRICAS

METÁFORA ■

Véase también Sofistas, Triángulo semiótico

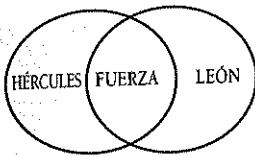
Tras la sistematización realizada por Aristóteles, la retórica (→) dejó de ser desarrollada de forma creativa: durante más de dos mil años, las investigaciones en este ámbito se limitaron a la catalogación de todas las posibles figuras del discurso, clasificadas en los diccionarios de retórica bajo centenares de voces.

El objetivo de las figuras es otorgar al discurso un carácter inesperado, según un principio que la moderna teoría de la información formula de la siguiente manera: «Cuanto más viola un mensaje las normas de comunicación adquiridas (incluso permaneciendo comprensible), más atrae la atención del espectador; su sistema de expectativas debe ser turbado de alguna forma para que el acto informativo se realice plenamente». Por tanto, la necesidad de sorprender al auditorio constituye el problema fundamental de cualquier retórica. En el pasado, esto generó formas grandilocuentes y ampulosas, pero la misma exigencia se encuentra en la base de las manipulaciones lingüísticas a las que la publicidad contemporánea somete tanto a la lengua como a la imagen.

Entre todas las figuras, destaca por su importancia la metáfora. Los antiguos la definían como *analogía abreviada* (*similitudo brevis*); de hecho, se obtiene substituyendo una palabra con otra para sugerir una relación de similitud entre las dos realidades. Si, por ejemplo, se afirma: «la tarde de la vida», se establece una relación entre la vejez y la vida, por un lado, y entre la tarde y el

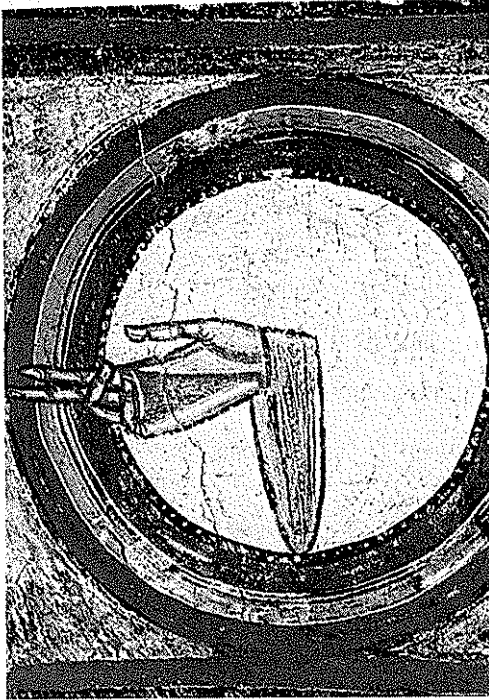
día, por otro. Como ocurre con el silogismo (→), la metáfora esconde un término intermedio que, aunque no aparece en absoluto en la formulación de la frase, es fundamental para entender su significado. En la metáfora «Hércules es un león», el término que no se ha expresado es «fuerte» o también «valiente», «audaz», «temerario», etc. El lenguaje metafórico siempre implica cierto grado de ambigüedad y, por esta razón, por su capacidad de aludir a un mínimo denominador común entre dos objetos diferentes a partir de una condensación, es algo más que una figura del arte retórico. En su *Retórica*, Aristóteles afirmó que «aprendemos mediante metáforas, pues dan lugar a un conocimiento mediante el género»; es decir, desvelan lo que es similar entre dos palabras o dos cosas. En este sentido, la metáfora constituye uno de los procesos del pensamiento y está dotada de su propio valor cognoscitivo.

La metonimia es similar a la metáfora, pero en ésta, la transferencia de significado entre dos términos se realiza a partir de una contigüidad lógica, espacial, temporal o material existente entre ellos. Como todo el mundo sabe que al trabajar se suda, todo el mundo comprende el sentido de la frase metonímica «ganarse la vida con el sudor de la frente». En este caso, el efecto (sudor) se intercambia con la causa (trabajo). En otros casos, en cambio, una relación metonímica puede substituir el continente con el contenido; por ejemplo, cuando se invita a alguien a «tomar un vaso» o a «vestir Armani».



El esquema de la metáfora elaborado por el lingüista R. Jakobson. En la frase «Hércules es un león» está implícita una común referencia de los dos términos al concepto no expresado de «fuerza» (término medio).

Un ejemplo de metonimia visual en la historia del arte religioso: la mano de Dios representa al mismo Dios. La parte está en lugar del todo.



Esta publicidad debe ser interpretada desde un punto de vista metafórico. La imagen y la frase «Ama esta Coca-Cola» sugieren la existencia de algo común entre la bebida y la belleza de la chica.



oggi e domani
LESSO GALBANI

Esta publicidad («Hoy y mañana, estofado Galbani») fue estudiada por R. Barthes como ejemplo de metonimia visual: implica una invitación a pasar del continente al contenido, a creer que en la lata hay realmente buey estofado. En la actualidad, el estudio de las formas visuales de la retórica es una tarea de la semiología (*triángulo semiótico*).



HELENISMO

FILOSOFÍA TERAPÉUTICA ■

Véase también Escuelas helenísticas

La expedición que entre los años 334-323 a.C. llevó a Alejandro Magno a conquistar gran parte del mundo conocido es uno de los acontecimientos más importantes de la historia universal. En la evolución de la sociedad griega representó una fractura irreversible, pues determinó, tanto en el arte como en la filosofía, el fin del período clásico y el inicio del helenístico. A continuación se resumen algunos elementos constitutivos de la nueva cultura.

- La función terapéutica confiada a la filosofía, cuya tarea fue siempre la de garantizar al hombre la tranquilidad del espíritu y producir una vida contemplativa, indiferente, por encima de las ocupaciones y de las emociones causadas por la vida ordinaria. El filósofo se convierte en el médico del espíritu (el «farmacéutico de las angustias», el «cirujano de las opiniones»).

- El desinterés por la política y por los problemas sociales determinado por el final de la *polis* (→). Fue una gran novedad respecto a la fase clásica y a Platón en particular, cuyo pensamiento, a pesar de la vasta complejidad de sus intereses, tenía en la utilidad política su principal hilo conductor y finalidad.

- La primacía del problema moral sobre el problema teórico y el cognoscitivo. Desde el punto de vista del individuo, el problema más urgente de la filosofía ya no era entender el orden del Universo, sino establecer normas de acción válidas.

- El valor adquirido por el individuo y la singularidad de la persona. El sujeto y sus problemas (la muerte, el sufrimiento y la

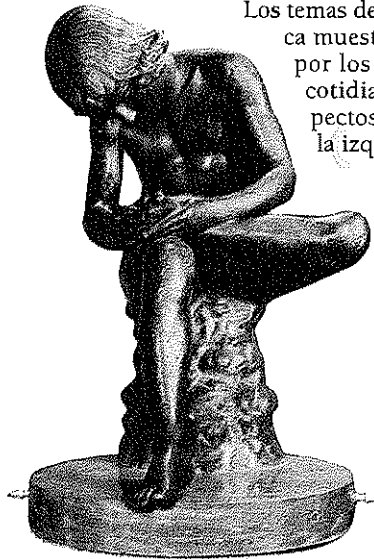
esperanza de la felicidad), antes subestimados o afrontados desde una óptica exclusivamente teórica, se convierten en protagonistas de la filosofía.

- La importancia adquirida por las ciencias, con la construcción del *Museo* (→) de *Alejandro*.

En el campo artístico, la transformación cultural se expresó con la imposición definitiva de la representación *naturalista*, ya perseguida por la generación de Aristóteles; de hecho, existe una directa correspondencia entre su *pensamiento horizontal* (→) y la poética del escultor Lisipo, que afirmaba: «Hasta ahora los artistas han representado a los hombres *como son*; yo, *como aparecen*». En el período helenístico, esta tendencia sufrió una drástica aceleración. De esta forma, nacieron los nuevos géneros del paisaje y de la naturaleza muerta, expresión de un interés por la naturaleza y por el ambiente de la vida cotidiana desconocido por completo en el mundo clásico. Se consolidó el arte del retrato, también hasta el momento desconocido. En época clásica, incluso las estatuas dedicadas a los vencedores de las Olimpiadas eran imágenes estereotipadas (no individualizadas) según los ideales de la *kalo-kagathia* (→). En el ambiente del teatro, el período de las grandes tragedias finalizó con la afirmación de la comedia. En la escultura prevalecieron los temas de la vida cotidiana y la representación de tipos sociales, a menudo muy cargada (la vieja borracha, el niño llorando, etc.). Asimismo, se dirigió la mirada hacia los grandes conjuntos con más figuras, fuertemente escenográficos y narrativos.

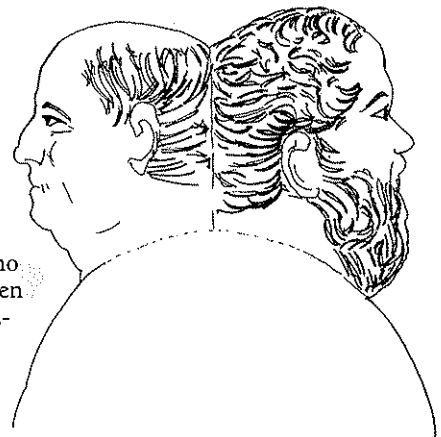


El individualismo, la atención por los problemas psicológicos o entender la filosofía como consuelo del ánimo son valores evidentes en los retratos helénicos, caracterizados por un énfasis particular en los ojos y en la mirada (el espejo que revela la intimidad de la persona).



Los temas de la escultura helenística muestran la nueva atención por los problemas de la vida cotidiana, incluso en sus aspectos banales o abyectos (a la izquierda, *Vieja borracha*, de Mirón de Tebas; al lado, *Niño quitándose una espina*).

Un rasgo típico de la nueva mentalidad fue el surgimiento de un interés por la vida personal de los filósofos y por su aspecto. La obra *Vidas de los filósofos* de Diógenes Laercio dio origen a un nuevo género literario, la biografía comparada, en que se confrontan dos vidas caracterizadas por un destino análogo. El interés biográfico influyó incluso en la escultura, en la que se impuso por primera vez el retrato realista. A menudo, los rostros se reunían en una herma, haciendo de esta forma visible el paralelismo. El retrato del estoico Séneca, a la izquierda, se une al de Sócrates, enfatizando el trágico destino de ambos (Séneca, el «Sócrates romano», se suicidó).



ESCUELAS HELENÍSTICAS

ACADEMIA, LICEO, STOÁ, JARDÍN ■

Véase también Hellenismo, Estoicismo, Epicureísmo

En el helenismo, el ocaso de la libertad política determinó una profunda transformación en los procesos de transmisión del saber. En el lugar de la *mayéutica* (→) socrática y del *diálogo platónico* (útiles para una idea de la filosofía entendida como libre búsqueda colectiva), se impuso la enseñanza en una nueva institución: la escuela. Esta circunstancia generó una rápida decadencia del espíritu de investigación; en un breve lapso de tiempo, las escuelas se transformaron en círculos cerrados y elitistas, con un mínimo espacio para la discusión en su seno y débiles contactos con el exterior (si se obvian las disputas con las escuelas adversarias). Este hecho acabó con el anquilosamiento de las respectivas posiciones, formalizándolas en tradiciones vinculantes. Esta evolución en un sentido dogmático y sectario afectó tanto a la Academia fundada por Platón como al Liceo de Aristóteles y a otras escuelas activas en Atenas tras Alejandro Magno: la *Stoa* (la escuela estoica) y el Jardín de Epicuro. En cambio, el cinismo (→ *Autarquía*) y el escepticismo dieron lugar a movimientos poco estructurados.

En el interior de estas sectas o confraternidades (en estos lugares se hacía vida en común como en un *college*) estaban vigentes relaciones jerárquicas precisas: sólo los estudiantes más dotados o avanzados en los estudios tenían un contacto directo con el fundador. Los diferentes niveles de prestigio y autoridad intelectual eran señalados incluso en los monumentos: las estatuas de Epicuro muestran al maestro sentado en un trono; Metrodoro, su discípulo predilecto, es retratado sentado en una silla más modesta; Ermarco, en un simple banquillo.

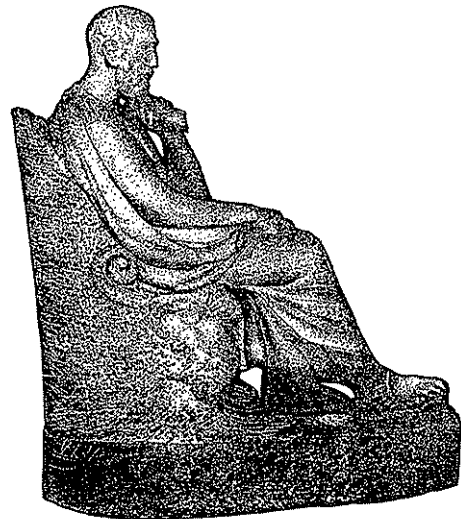
Para los niveles más bajos se elaboró un *currículum* de estudios cada vez más preciso, y de esta institucionalización nació el hábito de dividir la filosofía en sectores: lógica, física y ética (la más importante durante el período helenístico).

Lenta pero progresivamente, estas escuelas sufrieron una evolución en sentido religioso: de hecho, la helenización de Oriente verificada a partir de la expedición de Alejandro Magno produjo, como contrapartida el desarrollo de una tendencia hacia el orientalismo en Grecia. El tema en torno al cual se mueven tanto las doctrinas helenísticas como las teosofías orientales (donde es posible encontrar fuertes analogías entre los preceptos de vida budistas y aquellos estoico-epicúreos) es la idea de una función consoladora de la filosofía, entendida como la *terapia existencial* capaz de ayudar al individuo a convivir con sus tres miedos fundamentales: la muerte, el dolor, los dioses. La propensión hacia una interpretación en sentido religioso de la filosofía se acentuó durante el período del Imperio romano, y finalizó condicionando la estructura interna de las escuelas: *el maestro se convirtió en un verdadero objeto de culto* y los fundadores entraron en un proceso de auténtica divinización. Fue el epicureísmo en particular el que más desarrolló esta tendencia. Epicuro era considerado y llamado «el Salvador», aquel que conforta tan sólo con su presencia y con la mirada en particular; el efecto terapéutico de su visión alcanzaba virtudes mágicas, incluso en las estatuas que lo retrataban. El epicureísmo, anticipando un rasgo típico del cristianismo, consideró la vida y el ejemplo del maestro más importantes que la doctrina.



En el helenismo, junto a la figura del filósofo de profesión se desarrolló la del filósofo diletante, la del intelectual que cultivaba la sabiduría griega en familia, sirviéndose de maestros particulares e implicando incluso a las mujeres de la casa.

El filósofo sentado en el trono (signo de supremacía jerárquica) es un tema iconográfico típico del helenismo. La competencia entre las escuelas, asimismo, impulsaba formas de propaganda y de mitificación e incluso de sacralización del maestro fundador. Entre las primeras imágenes representando a Cristo con los Apóstoles y el tema del filósofo docente existe una directa y significativa continuidad.



Los arqueólogos han observado que la difusión del busto de Epicuro en el mundo romano es superior a la del busto de Sócrates. Epicuro (literalmente, *Salvador*) fue objeto de una creciente divinización en el interior de la escuela, que se dedicó sobre todo al proselitismo.

AUTARQUÍA (CINISMO)

DIÓGENES ■

Véase también Helenismo

Entre las escuelas helenísticas socráticas, una de las más interesantes fue la del cinismo, fundada por Diógenes de Sínope (413-323), llamado el *cínico* (término que en griego significa *perro*). Tal vez fue justamente Diógenes quien se definió de esta forma, presumiendo del epíteto que con toda probabilidad los atenienses bienpensantes le dirigían para expresar el desprecio que sentían por él.

En efecto, el estilo de vida excéntrico, antisocial y anticultural propuesto por el cinismo parecía una vuelta a la naturaleza, a la animalidad: se cuenta que, durante un banquete, algunos detractores lanzaron huesos a Diógenes, como si fuese un animal doméstico; el filósofo, en lugar de resentirse, orinó sobre los huesos tal como hace una bestia y abandonó el banquete. También se dice que en otra ocasión en que fue invitado a una casa suntuosa, se le rogó que no escupiese en el suelo por respeto hacia el anfitrión; entonces Diógenes, tras haberse aclarado a conciencia la garganta, escupió directamente a la cara del huésped y afirmó que no había encontrado en toda la casa un sitio peor.

Existen muchas anécdotas de este tipo atribuidas a Diógenes y a otros cínicos como su maestro Antístenes, el discípulo Crates o Hiparquía, una de las pocas mujeres introducidas en la filosofía. Sean verdaderos o falsos, son los únicos testimonios disponibles; de hecho los cínicos, además de que consideraban del todo inútil cualquier investigación lógico-científica, no escribieron ningún texto y no profesaron ninguna doctrina en particular.

De las vicisitudes de Sócrates, el cinismo dedujo la importancia del vínculo entre filo-

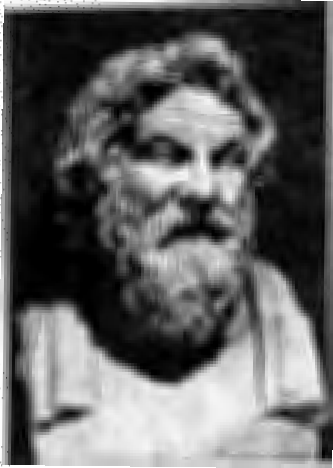
sofía y vida (→) y elaboró una propuesta que, durante siglos (incluso en la actualidad), se ha conservado como el prototipo y el ejemplo más radical de los innumerables movimientos (heréticos, anárquicos, contestatarios, existencialistas, etc.) que, a lo largo de la historia, han reivindicado como valores la excentricidad, la contestación del orden establecido, la libertad como eliminación de las necesidades superfluas y, en definitiva, el rechazo de la cultura para regresar a la naturaleza.

Diógenes persiguió estos ideales con un rigor que al final le valió el reconocimiento de todos los atenienses, quienes tras su muerte le erigieron un monumento (una columna que soporta un perro) con la siguiente inscripción: «Tú solo enseñaste a los mortales la doctrina de que la vida es suficiente por sí misma e indicaste el camino más fácil para vivir».

La coherencia de Diógenes permanece como paradigma de un perfecto y estrecho vínculo entre filosofía y vida, entre doctrina y práctica personal (para Diógenes, éste era el significado principal de la enseñanza de Sócrates y de su muerte).

Diógenes no poseía ni casa ni albergue fijo: los atenienses —decía indicando el pórtico del templo— le habían proporcionado un óptimo alojamiento. Al final de sus días decidió vivir en el célebre tonel que, con el tiempo, se convirtió en el símbolo de la idea de que las necesidades del hombre pueden reducirse al mínimo. Se cuenta que sólo poseía dos cosas: una capa para cubrirse y un cuenco para beber. Sin embargo un día, tras haber visto cómo un perro lamía el agua de un charco, entendió que incluso el cuenco, último testimonio de la vida civil, podía ser eliminado y se deshizo de él.

Esta viñeta irónica de H. Daumier ilustra el episodio más famoso atribuido a Diógenes (junto a éste se encuentra el de la linterna con que «buscaba al hombre»). Un día, Alejandro Magno fue a visitar al filósofo y le prometió satisfacer uno cualquiera de sus deseos. Diógenes le pidió que se apartase un poco para que no le hiciese sombra.



En la iconografía griega, el rostro del filósofo cínico contempla al observador con mirada insolente y provocadora; la barba y los cabellos están

desaliñados, despeinados y pegajosos, desafiando las normas de la vida civil.



Dos representaciones del «típico» filósofo cínico. La desnudez y el cuerpo ajado (en claro contraste con el ideal heroico de la *kalo-kagathia* →) subrayan la vida vagabunda, la indiferencia ante las necesidades, la rigidez del autocontrol moral, la capacidad de cuidar de sí mismo sin tener necesidad de nada ni de nadie. De las dos imágenes reproducidas, la de la derecha subraya la intolerancia frente a las normas sociales a través del aspecto descuidado (testimoniado por la forma de llevar la capa). La mano derecha, que sostiene un pergamino, es el resultado de la restauración de la fantasía (de hecho, el cinismo profesaba una actitud anticultural).



ESTOICISMO

ZENÓN

Véase también Helenismo, Autarquía

El estoicismo (de *stoá*, el pórtico donde los maestros impartían lecciones) fue fundado en Atenas en torno al año 300 a.C. por Zenón de Citio. En la historia de la que sin duda fue una de las más importantes escuelas helenísticas (→) pueden distinguirse tres periodos:

- en el estoicismo antiguo (ss. III-II a.C.) Cleantes, en primer lugar y Crisipo en segundo sistematizaron la doctrina del maestro fundador (hasta tal punto que es imposible distinguir el pensamiento de uno y de otro);
- en el estoicismo medio (ss. II-I a.C.) prevaleció el eclecticismo y la doctrina estoica asimiló elementos neoplatónicos, epicúreos y de derivación oriental (*magia, astrología*);
- en el período imperial (ss. I-III d.C.) el último estoicismo conoció un notable apogeo, regresando a los orígenes y asimilando elementos de la *ética cínica*; en este período se convirtió en la filosofía (la religión) de la élite intelectual romana. Mostraron esta orientación Séneca, el filósofo que prefirió el suicidio a faltar a su deber (como prevé la ética estoica), Marco Aurelio, el emperador «iluminado» de la antigüedad y Epicteto, el esclavo-filósofo que siempre permaneció estoicamente indiferente a su propia condición.

Según el helenismo, la enseñanza se dividía en tres partes:

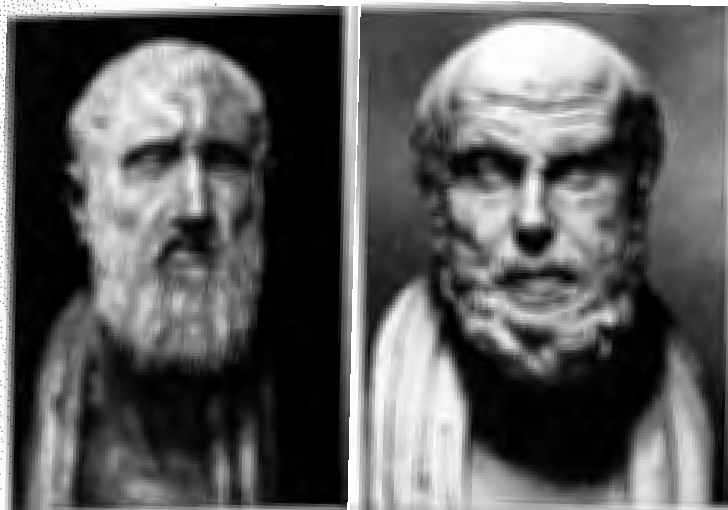
- física, fundamentada en el concepto de *pneuma*: (→);
- lógica, campo en donde los estoicos introdujeron por primera vez la *distinción entre signo, significativo y significado*, en una sugestiva anticipación de las teorías semióticas contemporáneas;
- ética, campo en el que rápidamente se concentró la reflexión.

La moral estoica prescribía «vivir según la naturaleza»: es decir, según el principio de racionalidad que los estoicos, con una optimista valoración de la realidad, consideraban esencial en el hombre y en el Universo. La misma lógica (ó *pneuma*, o Dios) que subyace en la inteligencia del hombre mueve asimismo la naturaleza, en la que *nada se origina por azar* (→) o por suerte.

Este racionalismo metafísico (cósmico, absoluto) según el cual cualquier acontecimiento ocurre por necesidad, junto con la visión cíclica del tiempo, dio origen a la doctrina del *eterno retorno* (→).

En el hombre, la vida en función de la naturaleza se expresa en el sentido del deber (la acción según el orden racional). En oposición al hedonismo epicúreo, que situaba en la felicidad el objetivo de la existencia, el estoicismo distinguió entre:

- comportamientos necesarios que siempre han de buscarse, como el empeño en la vida civil, el respeto a las obligaciones familiares, a la patria, a los pactos y a la amistad;
- comportamientos injustos o lo que es lo mismo, en contra de la razón; estos comportamientos siempre han de evitarse, incluso sacrificando la propia vida (en esta categoría entran todas las acciones dictadas por la emoción, considerada como una verdadera patología del alma);
- comportamientos indiferentes, ni virtuosos ni viciosos, de los que no se ocupa el sabio: salud/enfermedad, belleza/fealdad, riqueza/pobreza. El sabio no persigue el dinero y ni siquiera se lamenta por la indigencia: acepta simplemente, con absoluta indiferencia, su destino vital.

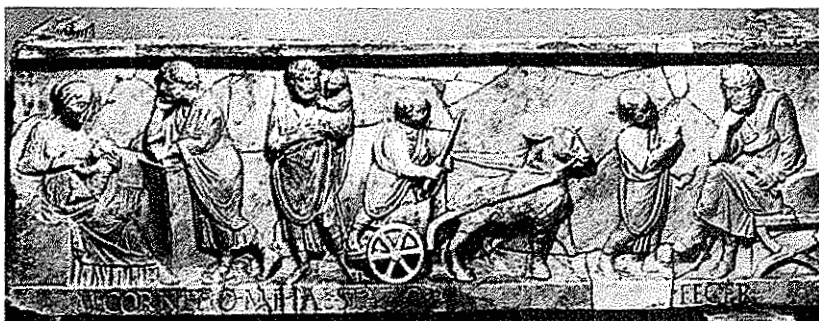


Zenón (333-262 a.C.), fundador de la escuela estoica y Crisipo (281-208 a.C.), el tercer maestro (tras Cleanthes). La estatuaria grecorromana tipificó la imagen del filósofo estoico insistiendo en las arrugas de la frente y en el entrecejo fruncido. La contracción de los músculos del rostro es una metáfora visual de una intensa actividad del pensamiento y de un gran empeño moral.



Fue mérito del estoicismo rechazar la institución de la esclavitud por primera vez en la historia del pensamiento, para afirmar la dignidad universal de todos los seres humanos (inclusiva la de los bárbaros). Un efecto más que evidente de la nueva mentalidad puede observarse en el monumento erigido en Pérgamo en el año 230 a.C. para celebrar la victoria sobre los gálatos. El grupo escultórico *Los gálatas suicidándose* no exalta al vencedor, sino la fuerza, el coraje e, incluso, la grandeza moral de los «bárbaros» derrotados. Aunque no idealice la rudeza de los gálatos, que combatían desnudos, la estatua retrata a un orgulloso guerrero que se suicida tras haber matado a la esposa para que no caiga en manos enemigas.

La noción estoica de comportamientos diferentes se convirtió en el elemento fundamental de la ética antigua. Aquí se reproduce el relieve de un sarcófago perteneciente a un joven muerto prematuramente (Ostia, 150 d.C.), cuyo padre se hizo retratar en una actitud impensable en la época clásica: cuida personalmente al niño,teniéndolo de forma afectuosa entre los brazos; se interesa por su educación; vigila el amamantamiento materno (aconsejado por los estoicos como la forma más «natural» de criar a un hijo, frente al recurso de un ama de cría).



ETERNO RETORNO

CONCEPCIÓN CÍCLICA DEL TIEMPO ■

Véase también Escatología

La idea de que el tiempo tenga una estructura cíclica, en analogía con la aparición periódica de las estaciones, de los ritmos biológicos naturales y de las constelaciones en el cielo, siempre permaneció como un patrimonio común de todo el mundo griego, ya sea en el período mítico, ya sea en el filosófico. La hipótesis moderna de un tiempo rectilíneo (→ *Tiempo cíclico/rectilíneo*) surgió con el cristianismo.

Entre los estoicos esta convicción conoció un desarrollo particular, dada la fundamental doctrina de su escuela: es decir, la fe en la absoluta y total racionalidad del mundo. En polémica con el resto de *escuelas helenísticas* (→), los estoicos afirmaron que el *azar* (→) simplemente *no existe*. Todo lo que es tiene una razón de ser y nada se produce de forma fortuita, ya que cualquier acontecimiento posee una causa propia (a pesar de que nosotros muy a menudo la desconozcamos) y es, por tanto, totalmente necesario. Cada estado temporal del Universo es, por consiguiente, el producto inevitable (el único posible) del precedente.

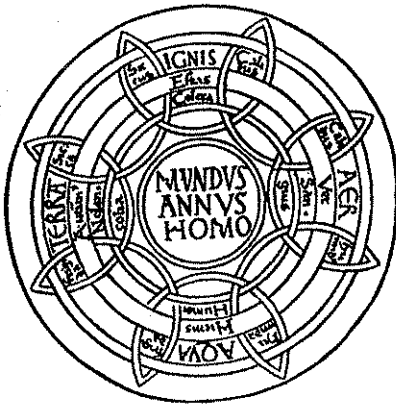
Así pues, si el tiempo cósmico se verifica a partir de tiempos vitales y si cada mundo que renace de los precedentes es perfectamente racional, se deduce que cada uno de estos mundos debe ser idéntico a los precedentes, incluso en los mínimos detalles, según el principio del eterno retorno de lo igual. Zenón (*Sobre el Universo y sobre el ser*) describió de esta forma el *gran año del mundo*: «En el transcurso de los períodos fatales, todo el Universo entra en ignición [*ekpyrosis*] y, por tanto, se inicia una nueva constitución mundial [*palingenesis*]. Todo termina con un

fuego primordial, el cual, como una semilla, tiene en sí todas las razones y todas las causas de los seres que fueron, que son y que serán. La formación del nuevo mundo [*apocatastasis*] a partir de la conflagración general de la materia se cumple cuando, gracias al fuego, a través del aire se producirá una conversión en agua y una parte de ésta se depositará para formar la tierra».

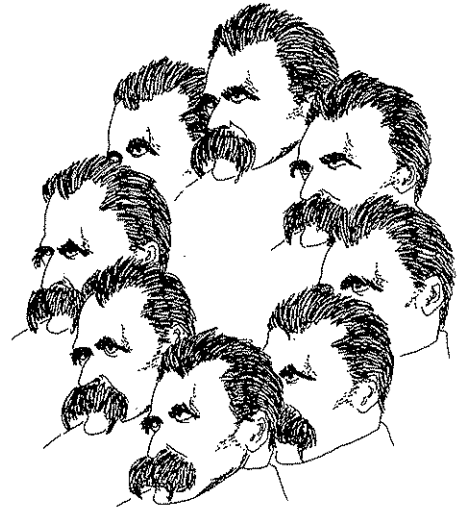
Tras la periódica conflagración cósmica todo se renueva y vuelve a empezar desde cero; en ausencia de estados caóticos o casuales, los mismos procesos físicos conducen a la formación del mismo número de astros en la misma posición y dotados del mismo movimiento.

Todas las cosas se repetirán incluso en los más mínimos detalles (ninguno de los cuales es insignificante): Heracles deberá seguir sosteniendo (infinitas veces) sus fatigas y otro Sócrates sufrirá la misma condena. Por tanto, según los estoicos existe el destino, orden prefijado que determina la concatenación necesaria de los acontecimientos. De este modo el pasado y el futuro parecen de alguna manera estar unidos entre sí, justificando así, por lo menos desde el punto de vista teórico, las prácticas adivinatorias de la magia (→).

Una vez superada por el cristianismo, que prevé un tiempo único, encaminado y tendente a un *objetivo* (no a un *final periódico*), la concepción cíclica volvió a ponerse de actualidad en la filosofía de s. xx después de que F. W. Nietzsche (1844-1900), retomando la doctrina estoica, hiciese del eterno retorno el punto cardinal de la doctrina del *superhombre* (→).

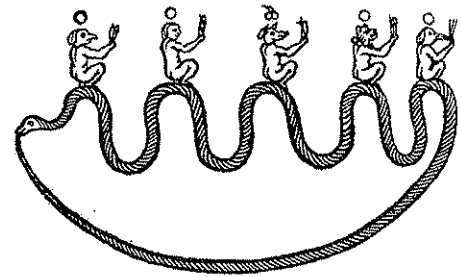


El gran año del mundo. En el centro, el tiempo (Annus) determina tanto al mundo como al hombre. Toda la naturaleza, representada por los cuatro elementos naturales (tierra, aire, agua y fuego), está implicada en sus espirales cíclicas.

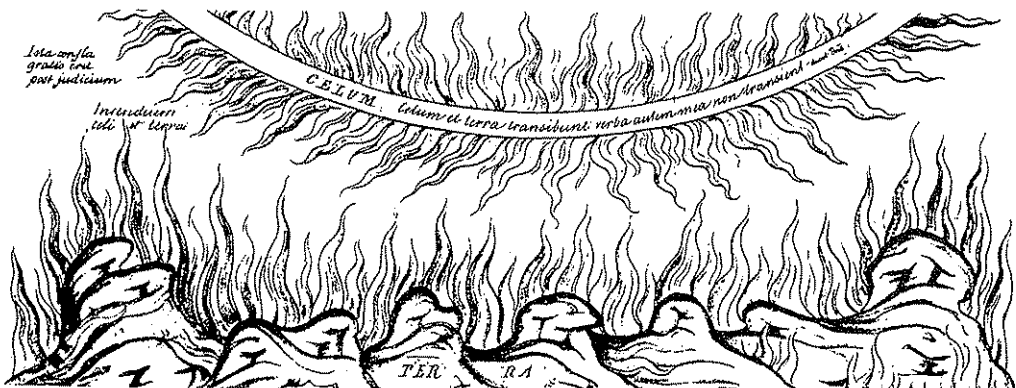


En época contemporánea, la idea del eterno retorno de los tiempos está representada en el pensamiento de F. W. Nietzsche (→ Nihilismo).

El fin del mundo en una descripción medieval (*Hortus Deliciarum*, s. XII). En la cultura estoica, el fuego desempeñaba una función particular. El mismo Dios, entendido como racionalidad que rige el mundo, es fuego, es el *pneuma* (→) o soplo vital que da la vida. Sin embargo el fuego es, asimismo, el destino del mundo, cuyo final (con el agotamiento de cada ciclo) se produce por combustión. Existe una continuidad iconográfica entre estas doctrinas paganas y la forma en que en el medioevo cristiano se imaginó el fin del mundo (único e irreversible) en el día del Juicio Final.



El retorno cíclico de los seres en un jeroglífico «inventado» (→ *Lengua sapiencial*) perteneciente al s. XVIII: la serpiente que se come la cola es un símbolo tradicional de la ciclicidad.



PNEUMA

ESPÍRITU/MATERIA ■

Véase también Alma, Inspiración

Fue Epicuro (*Carta a Herodoto*) quien intentó definir con precisión la escurridiza noción de *pneuma* (literalmente, en griego, *aire, soplo, respiración, espíritu, vida*): «Un cuerpo ligero, muy similar a un viento cálido, esparcido por todo el organismo», aquella sustancia invisible que anima los organismos, los llena de vida y, evidentemente, no está presente ni en los cadáveres ni en el reino mineral.

En la base de esta creencia (y de su duración hasta la edad moderna) se encontraba una experiencia médico-científica fundamental. La fisiología elaborada en el s. II d.C. por Galeno, el médico más famoso de la antigüedad y máxima autoridad medieval, distinguía entre el sistema venoso por el que circula la sangre (producida en el hígado mediante una filtración de los alimentos) y el sistema arterial, por el que circula el *pneuma*. El hecho de que la fuente más importante de informaciones anatómicas de la antigüedad fuese el sacrificio de animales con fines adivinatorios explica, por lo menos en parte, esta creencia; de hecho, primero se degollaba al animal para que muriese desangrado y, después, era diseccionado; de esta forma, la sangre ya había salido de las arterias y de los vasos sanguíneos más grandes, los cuales, por tanto, se presentaban aparentemente vacíos o llenos de aire. Según la medicina antigua, los «espíritus vitales» debían circular precisamente a través de éstos.

En el mundo antiguo, el *pneuma* vital fue una noción-puente entre lo físico y lo espiritual, según un acercamiento previo al cartesianismo que niega una contraposición absoluta entre espíritu y materia (→ *Res cogitans/res extensa*). De hecho, el *pneuma*,

por muy refinado que sea, no deja de ser un elemento material y puede considerarse el componente operativo-concreto de la vida y del espíritu.

La noción alcanzó una importante relevancia entre los estoicos, quienes en el *pneuma* vital de cada individuo únicamente vieron una articulación específica del *pneuma cósmico*, el espíritu universalmente difundido que anima y regula el mundo en toda su complejidad y cada cosa en particular. El *pneuma*, presente de forma activa en cada individuo viviente, existe también de forma pasiva en el mundo mineral e inorgánico: toda parte del Universo está, por así decirlo, impregnada de *pneuma*. Animismo, vitalismo y panteísmo son elementos que caracterizan a esta doctrina: el *pneuma* cósmico de los estoicos es una fuerza divina immanente (→ *Inmanentismo*) y difundida por toda la naturaleza. Debido a la simplicidad de su existencia, cada elemento posee por lo menos un poco de éste. Por tanto, cada elemento posee un alma y también la poseen los ríos, las grutas, el bosque o cualquier lugar: cualquier porción significativa del espacio tiene su *genius loci* (literalmente, «el espíritu», «el alma del lugar»).

En conexión con la teoría del *micro-macrocosmos* (→ *Microcosmos/macrocosmos*), el *pneuma* podría entenderse asimismo como el *alma del mundo* (→). En el s. XVI, y respondiendo a una visión más moderna e intelectual, G. Bruno llegó a hablar de una mente universal, una inteligencia difundida por todo lo creado de la que todas las mentes individuales serían un componente inconsciente.



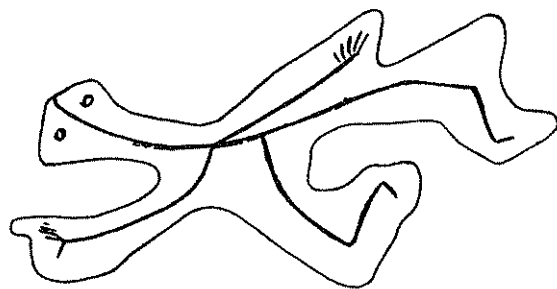
A imitación de la obra de Dios, los alquimistas también entendían la

obra (la transformación del vil metal en oro) a través del soplo o espíritu vital.



«Dios creó al hombre con barro de la tierra; espiró en su rostro el soplo de vida y el hombre fue convertido en alma viviente»; en este célebre pasaje del primer libro de la Biblia, el Génesis, el alma se describe metafóricamente como un aliento vital que Dios espiró en la nariz del hombre.

Geniecillo del aire según la visión de P. Klee.



La muerte representada como la salida del alma pneumática a través de la boca del moribundo.

El fenómeno de la inspiración también podía ser explicado como la acción de un *pneuma* divino, representable en forma de paloma.



INSPIRACIÓN

RESPIRACIÓN, ESPIRACIÓN, INSPIRACIÓN

Véase también Microcosmos/macrocósmos, Alma del mundo

A través del ciclo fisiológico de la inspiración-espiración del aire, el individuo lleva a cabo el intercambio continuo con el ambiente que le rodea. Según las doctrinas médicas dominantes hasta la época moderna, puesto que el *pneuma* (la energía vital difundida por el Universo: →) está contenido en el aire, a la función respiratoria a menudo se le han incorporado otros significados míticos y filosóficos.

Aristóteles, que dedicó al aspecto fisiológico del problema un breve texto específico (*Sobre la respiración*), refiere la doctrina de Demócrito según la cual «del acto de respirar deriva una importante consecuencia para aquel que respira: se impide que el alma sea expulsada del cuerpo». Para Demócrito, «el alma y el calor son la misma cosa y sus cuerpos básicos (→ *Átomo*) pertenecen al tipo esférico. En el aire hay un gran número de estos átomos esféricos y, por tanto, cuando se respira y el aire penetra en nosotros los átomos de este género, que entran junto con éste y se oponen a la compresión, impiden que el alma contenida en los seres vivientes se disuelva. Es ésta la causa por la que la vida y la muerte dependen de la inspiración y de la espiración».

Platón relacionó la inspiración fisiológica con la inspiración espiritual, pues veía en la respiración una de las formas en que el individuo puede acceder a una condición de divino entusiasmo (→), una de las formas de la locura positiva. Según su parecer, pueden considerarse inspirados el chamán, el brujo, el profeta, el oráculo, el

poeta el amante, pero no los héroes, los grandes políticos o los filósofos, quienes deben esforzarse en aprovechar con la máxima lucidez sus capacidades racionales. De hecho, la inspiración artística (poética, erótica, adivinatoria) es un tipo particular de locura: aquella que deriva del estar ocupado por una entidad externa, literalmente *poseídos* por la divinidad, de la que el *pneuma* aéreo es el vehículo físico.

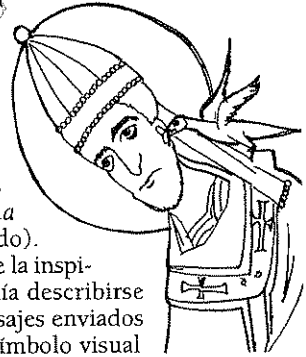
La reflexión cristiana encontró en el Génesis bíblico una irrevocable confirmación de esta teoría; de hecho, el momento propiamente creativo de la obra divina se verifica a través de un soplo, un aliento, que Dios insufla en las narices de Adán otorgándole, de esta forma, alma y vida.

Un eco de las antiguas doctrinas estoicas se encuentra en las palabras de Nietzsche, quien en *Ecce homo* se pregunta: «¿Existe alguien en las postrimerías del s. XIX que tenga una idea bien clara de aquello que los poetas de una época más enérgica llamaban *inspiración*? Si no existe, la describiré yo. Si en nosotros permaneciese el más pequeño vestigio de superstición, sería absolutamente imposible liberarse completamente de la idea de ser una simple encarnación o el portavoz o el vehículo de una fuerza omnipotente». Es posible potenciar la aparición de este estado mental, pero no determinarlo o controlarlo completamente. «Se oye», afirmaba Nietzsche; «no se busca, se toma; no se pide, se tiene: un pensamiento brilla de repente como un relámpago, llega necesariamente, sin vacilaciones.»



Según la antigua medicina, el *pneuma*, la parte más ligera del aire, puede entrar en el interior del cuerpo humano incluso a través de las orejas (el *pneuma* transporta el sonido).

Así, el momento de la inspiración divina podía describirse mediante los mensajes enviados por una paloma, símbolo visual del espíritu pneumático inmaterial (o Espíritu Santo).



En el medioevo, la función físico-espiritual de la respiración proporcionó algunas explicaciones a los fenómenos de la posesión demoníaca y a la consiguiente práctica del exorcismo. La potencia diabólica, que penetraba en el individuo a través de la respiración, era forzada a salir por la boca.



La creencia medieval de que las orejas también constituían una vía de tránsito para el *pneuma* sugirió la posibilidad de curar determinadas enfermedades (en particular las inexplicables agitaciones nerviosas que Freud denominó «histerias») con la música. A veces la música terapéutica era tocada (soplada) directamente sobre los pabellones auriculares de la paciente, tal como ilustra el detalle reproducido de un cuadro de Bruegel.



EPICUREÍSMO

EPICURO

Véase también Helenismo, Escuelas helenísticas

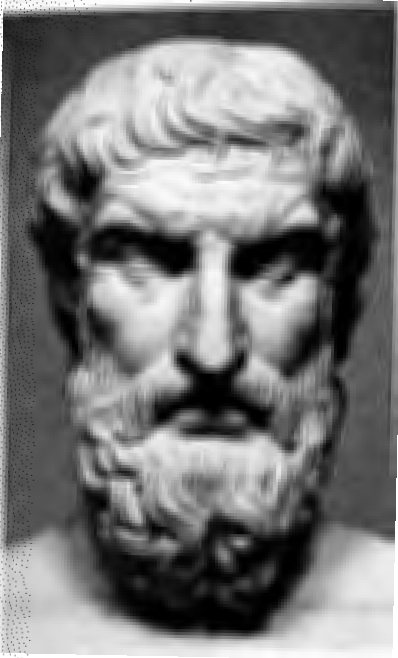
Los seguidores de la escuela fundada por Epicuro en Atenas en las postrimerías del s. IV a.C. fueron denominados «los del jardín», ya que el maestro, con una elección que indicaba la nueva mentalidad, gustaba de enseñar en un tranquilo jardín fuera de la ciudad (lejos del tumulto de la política), donde los filósofos y los estudiantes podían meditar en silencio y en contacto con la naturaleza. A diferencia de las otras dos escuelas helenísticas, el epicureísmo se caracterizó por la escasa importancia que otorgaba al pensamiento científico racional (la física epicúrea se limitó a recuperar el *atomismo materialista* de Demócrito) y por el énfasis puesto en el problema de la existencia. Con una orientación similar a la del budismo, Epicuro consideró la filosofía como un *fármaco*, una práctica consolatoria, un método para evitar el sufrimiento y hacer más soportable la vida. *El filósofo es el médico del alma*, el cirujano de las pasiones capaz de liberar al hombre de sus tres miedos fundamentales (los dioses, la muerte y el dolor), devolviéndole la ansiada paz interior.

Ya en época antigua los epicúreos fueron acusados de buscar el hedonismo (aquella filosofía de la vida que impulsa a satisfacer de forma inmediata cualquier placer con cualquier medio). Sin embargo, la idea de Epicuro era mucho más sutil y requería un férreo control de las pasiones. Ciertamente la búsqueda de la felicidad es el principio y el fin de la vida (pues el hombre tiende, por naturaleza, a evitar el dolor y a buscar el placer); no obstante, es necesario distinguir entre el placer inestable, la alegría momentánea y efímera y el placer estable que nace de la ausencia de cualquier dolor (el único capaz de llevar a la *ataraxia*, la anhelada con-

dición de imperturbabilidad espiritual). Para alcanzar este modelo de felicidad es necesario un cálculo racional y objetivo que establezca una comparación entre los sacrificios y las ventajas que cada acción implica. Según Epicuro, conviene distinguir tres diferentes necesidades.

- Las necesidades primarias, naturales y necesarias, tales como comer y beber, se deben satisfacer siempre, puesto que son esenciales para la tranquilidad del alma.
- Las necesidades no naturales y no necesarias (belleza, riqueza, poder) se deben rechazar siempre, porque están en el origen del turbamiento emotivo.
- Las necesidades naturales no necesarias, intermedias entre los dos extremos anteriores (alimentarse bien, vestirse con prendas refinadas, etc.) se deben satisfacer mientras no se conviertan en tareas demasiado dificultosas, calculando exactamente el coste (presente y futuro) que implican. El objetivo final de esta matemática del placer es el hábito de la autodeterminación racional del comportamiento: en ningún caso el hombre debe convertirse en un esclavo de sus propios deseos, impulsos o emociones (ni siquiera de aquellos que sean positivos desde un punto de vista ético, como el amor, la generosidad, etc.).

En realidad, la escuela epicúrea debió su fama al prestigio de su fundador. Séneca afirmó que «las grandes almas epicúreas no las creó la doctrina, sino la asidua compañía de Epicuro», a quien se tributaron en vida honores divinos. El buen epicúreo, anticipando la mentalidad que durante la edad imperial se convirtió en la característica de las sectas religiosas (también del cristianismo), moldeaba su conducta a partir del ejemplo (más que a partir de las teorías) del maestro.



La imagen popular aquí reproducida, que retrata al típico filósofo epicúreo, ilustra cómo las acusaciones de hedonismo lanzadas contra la secta no eran del todo infundadas. En la pose asimétrica con las piernas abiertas y alineadas (absolutamente inusual en la estatuaria griega), el pensador epicúreo demuestra la desenvoltura típica del hombre de mundo. Asimismo, una gruesa barriga (que exhibe con satisfacción) y los músculos flácidos del tórax hacen pensar en una vida repleta de placeres mundanos.

La máxima fundamental de la escuela epicúrea era: «Compórtate siempre como si Epicuro te estuviese viendo». Por otra parte, la contemplación de su rostro, en que la capacidad intelectual, simbolizada por una frente crispada y musculosa está unida a una expresión serena, se consideraba un *incitamentum animi*, una fuente de alivio y de crecimiento espiritual.



El tema de la danza del esqueleto ilustraba la invitación epicúrea a superar el miedo de la muerte, la emoción más devastadora de la naturaleza humana. Asimismo era una manera de ironizar sobre los filósofos que «piensan siempre en la muerte».



La imagen popular del filósofo estoico y del epicúreo enfrentados está tomada de la decoración de una taza del s. I a.C. Incluso tras la muerte, los dos filósofos no dejan de discutir: el hedonista Epicuro, acompañado por el proverbial cerdo, toma una porción de pastel; cerca de su calavera se puede leer la inscripción «El objetivo supremo es el placer», una máxima contra la que Zenón argumentaba con la vehemencia dialéctica propia de los estoicos.

MÁQUINAS MARAVILLOSAS

CIENCIA/TECNOLOGÍA

Véase también Helenismo, Museo

Muchos filósofos griegos reflexionaron sobre la condición psicológica de la maravilla. Aristóteles afirmaba que «sólo quien está en la incertidumbre y en la maravilla cree estar en la ignorancia» y, por tanto, se interroga, planteándose a sí mismo las preguntas de las que nace la sabiduría.

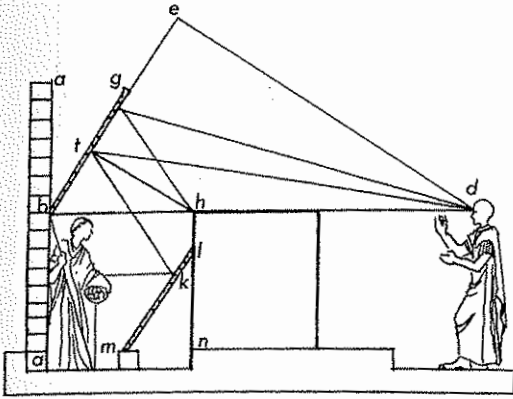
En la base de la tecnología que desarrollaron los más ilustres ingenieros del Museo de Alejandría de Egipto y del mundo antiguo se hallaba un idéntico objetivo: maravillar. Herón, el más célebre entre ellos, presentó su teoría de los espejos (*Catóptrica*) con estas palabras: «Se trata de una ciencia que produce un sentimiento de estupor y de maravilla en el espectador. Con su ayuda, se construyeron espejos que reflejan la derecha y la izquierda en su justa posición [en cambio, los espejos normales invierten la imagen]. En otros espejos es posible ver lo que ocurre detrás de quien se mira, o bien verse al revés, con dos narices, con tres ojos o con un aspecto completamente alterado: por ejemplo, afligidos por un gran dolor. Además, no cabe duda de que todas las personas consideran interesante y divertido observar mediante un aparato óptico lo que hace la gente en la calle, permaneciendo tranquilamente sentado en su casa sin ser visto.»

Todos los griegos, filósofos o ingenieros, coincidían en un punto: *lo que es realmente maravilloso, no puede ser útil*. Si es cierto, como dijo Aristóteles, que «los hombres empezaron a filosofar con el objetivo de salir de la ignorancia, es evidente asimismo que aspiraban a esta ciencia únicamente para saber y no para alcanzar algún objetivo práctico». Así, el ingenio griego desembocó en la construcción de máquinas cuya úni-

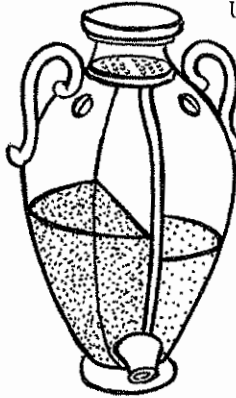
ca finalidad era la de suscitar sorpresa, estupor y gran admiración en el público. Según la mentalidad griega, el interés por la tecnología sólo podía justificarse, desde un punto de vista moral, por la inutilidad de sus productos, por la finalidad puramente lúdica y la ausencia de provecho. Por otra parte, el mismo principio de inutilidad práctica es típico de toda la ciencia griega: por ejemplo, la geometría se especializó en el estudio de las complejas secciones cónicas que, en la época, no ofrecían ningún beneficio práctico. Pese a ello, cuando en el s. XVII Galileo descubrió que los proyectiles describen una parábola y Kepler que los planetas describen una órbita elíptica, la enorme obra teórica que los griegos realizaron impulsados por el amor puro a la especulación se convirtió en la clave del arte bélico y de la astronomía.

En definitiva: lo que los griegos pedían a la ingeniería era sólo un espectáculo de ingeniosidad, la demostración concreta de la capacidad inventiva del proyectista. En la *Mecánica*, Herón ilustró el mecanismo de los engranajes, de la polea y de la rueda dentada. Sin embargo, sería del todo inútil buscar aplicaciones ventajosas para tanta sabiduría: no se iba más allá de relojes de agua (con alarma a una hora prefijada), órganos de aire comprimido, máquinas para imitar el ruido del trueno, pájaros silbadores, muñecas prodigiosas y autómatas con cierta capacidad de movimiento; nada que estuviese en relación con el trabajo productivo o que sirviese para aliviar el esfuerzo en los campos o en las minas.

Al considerar esta situación, algunos historiadores han hablado de un *fracaso tecnológico* (→) del mundo antiguo.

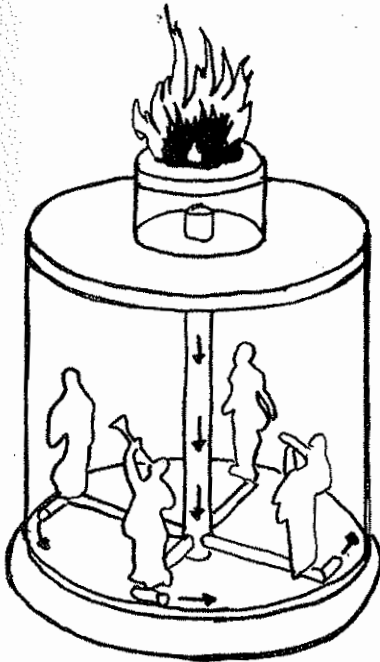


La ilusión del espectro (Herón). La estatua situada a la izquierda de la ilustración queda oculta al observador; sin embargo, su imagen aparece en el espejo colocado arriba, creando un efecto realmente sugestivo en la penumbra del templo.

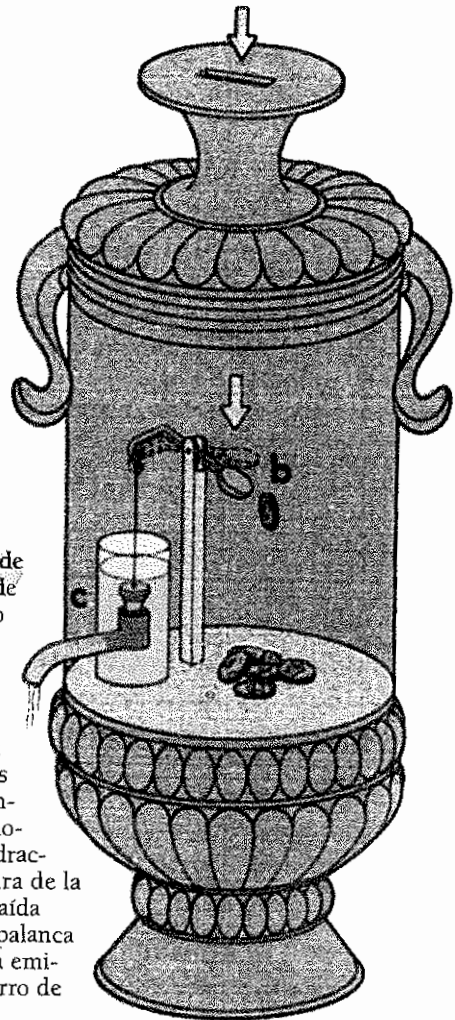


Una de las máquinas de Herón: el mezclador automático de agua y vino. Si con los dedos se regula la abertura de los dos agujeros situados en la parte superior del ánfora, se controla la entrada de aire y la salida de los líquidos y su mezcla.

El carrillón de aire caliente. Cuando el fuego está encendido, el aire se calienta, se expande y sale a través de los instrumentos musicales de las figuras, poniéndolas, de esta forma, en movimiento.



El distribuidor de agua bendita (de pago). Colocado en el interior de los templos, funcionaba como una verdadera máquina de monedas: los fieles debían introducir una moneda de cinco dracmas en la ranura de la tinaja y en su caída accionaba una palanca que permitía la emisión de un chorro de agua bendita.



FRACASO TECNOLÓGICO

HELENISMO, TECNOLOGÍA/CIENCIA

Véase también Museo, Máquinas maravillosas

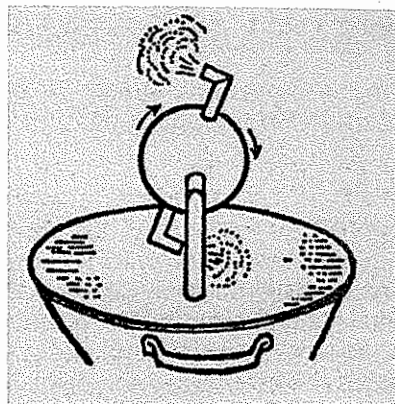
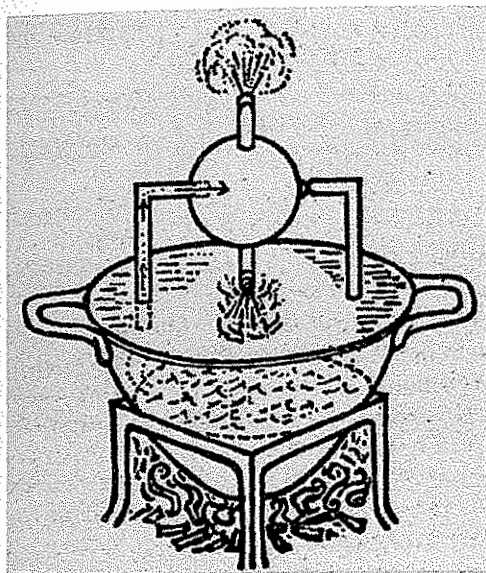
Según el historiador de la ciencia E. J. Dijksterhuis (*El mecanicismo y la imagen del mundo*, 1980), los hombres del mundo antiguo poseían, en el ámbito teórico, una cantidad de conocimientos no muy inferior a la que en el s. XVII constituirá el fundamento de la denominada «revolución científica». Esta afirmación encuentra su demostración práctica más acertada en una de las máquinas maravillosas de Herón, la *eolopila*, que presupone el conocimiento del principio del vapor.

Sin embargo, los griegos no supieron extraer ningún provecho práctico de estos conocimientos. La fuente de energía más importante siguió siendo la animal, que además se aprovechaba de la peor forma: el yugo adaptado a los bueyes y a los caballos, que evitaba su estrangulamiento por la tensión, fue inventado en la Edad Media; hasta aquel entonces se utilizaba el basto, pensado para el burro y que comprimía la tráquea en el momento del esfuerzo. Muchos inventos de pequeño valor, aunque muy útiles (el herrado, el estribo para los caballos, el molino de agua y de viento, la garlopa, la brújula, las lentes, las gafas, los relojes mecánicos, la balanza, etc.) no fueron producidos por el ingenio griego, sino durante los «siglos oscuros» de la Edad Media. Para indicar esta diferencia entre la teoría científica y las aplicaciones prácticas, Dijksterhuis habla de un fracaso tecnológico del mundo antiguo.

Sin embargo, según una interpretación alternativa hay que hacer una clara distinción entre los principios teóricos y las aplicaciones prácticas. R. Lloyd (*La ciencia de los griegos*, 1978) sostiene que «es absurdo afirmar que todos los elementos de la máquina de vapor ya están potencialmente presentes en

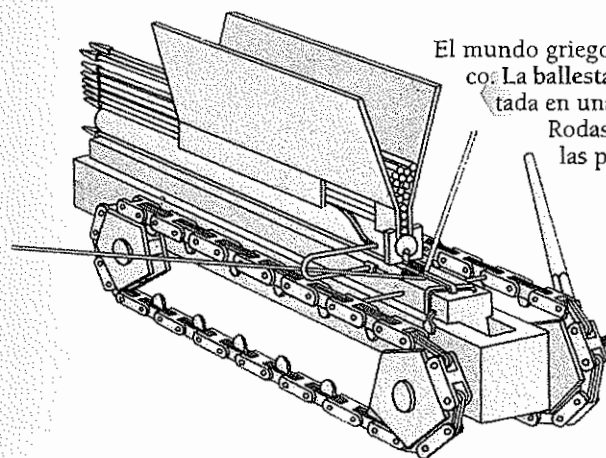
la eolopila de Herón, puesto que el control de esta energía depende de la capacidad de forjar con precisión grandes cilindros de metal, de obtener entre el pistón y el cilindro un juego tan sutil que evite la huida del vapor cuando aumenta la presión y de proyectar un método eficaz para transformar el movimiento rectilíneo en movimiento rotatorio. Para construir una verdadera máquina de vapor había que superar unos problemas que no eran exclusivamente de naturaleza teórica, sino que estaban relacionados también con los necesarios niveles estándar de calidad y de precisión. Sólo a finales del s. XIX se adquirió la capacidad para forjar los metales en construcciones que fuesen colosales y, al mismo tiempo, suficientemente precisas, como lo fueron las primeras máquinas de vapor modernas».

Por otro lado, los historiadores de tendencia marxista sugieren la existencia de una relación entre el fracaso tecnológico y la difusión de la esclavitud. Esta última habría reducido la necesidad de mejorar las condiciones de trabajo en el campo y, en general, en las actividades más duras, pues era más fácil y conveniente la explotación intensiva de la mano de obra servil. En el fondo, los esclavos eran la fuente de energía más difundida y económica. Esta tesis, aunque se preste a algunas críticas (ya que los esclavos, cuya vida media en las minas no superaba los cinco años, fueron siempre un recurso escaso), adquiere valor por la constatación de que en los sectores donde el trabajo esclavo no representaba una solución (por ejemplo, en la gestión de los recursos hídricos y en el arte de la guerra), los progresos técnicos fueron destacables ya en la Antigüedad.



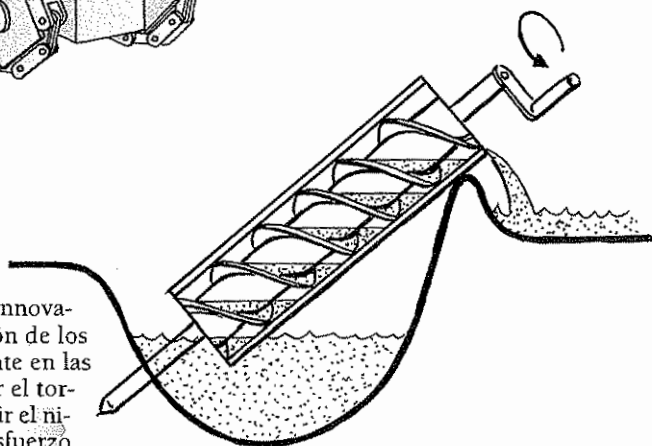
La eolopila de Herón consistía en una esfera vacía y sujeta por dos soportes doblados en ángulo recto y apoyados en una caldera. El soporte era hueco y funcionaba como respiradero para la caldera. Cuando se encendía el fuego, el agua empezaba a hervir y el

vapor, pasando por este soporte hueco, entraba en la esfera y salía por los respiraderos. En ese momento, la esfera empezaba a girar.



El mundo griego realizó enormes progresos en campo bélico. La ballesta automática, aquí reproducida, estaba montada en una oruga y fue construida en los arsenales de Rodas; tenía una capacidad destructiva superior a las primeras armas de fuego.

En las actividades productivas en las que el uso de los esclavos no constituía un factor decisivo, se registraron innovaciones técnicas importantes. La gestión de los recursos hídricos (un problema urgente en las áridas islas griegas) fue favorecida por el tornillo de Arquímedes, que permitía subir el nivel de agua en un embalse con poco esfuerzo.



NEOPLATONISMO

PLOTINO

Véase también Trascendencia, Angelología

El neoplatonismo fue un movimiento filosófico fundado en el s. III d.C. por Ammonio Sacca en Alejandría de Egipto, y floreció en las metrópolis del Imperio romano hasta el s. VI (es decir, hasta el cierre de la Academia de Atenas, ordenado por Justiniano, en el año 529).

La escuela neoplatónica más importante fue fundada en Roma por Plotino (205-270 d.C.), el filósofo más destacable de esta tendencia. Con su discípulo Porfirio y, después, con Giamblico (quien vivió en Siria entre el 245 y el 325) y Proclo (Atenas, 410-485), el neoplatonismo perdió su originalidad, asumiendo ideas del pitagorismo, del estoicismo, del aristotelismo, del hebraísmo y de las religiones orientales. A causa de la fusión de enfoques tan diversos, típica de un período cosmopolita y que se vio densamente atraído por la cultura oriental, como sucedió en el Imperio tardío, nacieron la gnosis, la literatura hermetica (→ *Hermetismo*), la astrología y la magia (→), prácticas orientales en gran parte desconocidas en el mundo griego. Los últimos filósofos neoplatónicos, en los que la práctica de la filosofía se confundía con la sabiduría del mago y del sacerdote, recibieron la denominación de carismáticos o teurgos (→ *Carisma* y *Teúrgia*).

Lo que caracteriza a los neoplatónicos, y a Plotino en particular, es una (libre) relectura de Platón llevada a cabo desde un punto de vista religioso. Las tesis cristianas, que conocían muy bien, les parecían inaceptables y demasiado toscas desde un punto de vista filosófico; en particular, la idea central del cristianismo según la cual Dios es un ser dotado de voluntad propia les parecía una forma banal de *antropomorfismo* (→) teológico

(imaginar a una divinidad a partir de un modelo idealizado del hombre).

Según los neoplatónicos, una noción correcta de la divinidad desde un punto de vista filosófico debía implicar el principio de su trascendencia absoluta: así, Dios es el ser infefable, inalcanzable, inefable. Para explicar cómo pudo haber sido generado el mundo por un dios con estas características, Plotino elaboró, polemizando con la idea cristiana de la *creación*, la noción de emanación (→), un proceso de producción involuntaria, automática y no responsable.

Los conceptos de emanación y de *hipóstasis* (→), junto con la teoría de la posibilidad de volver a unirse con Dios a través de los diferentes grados de purificación hasta alcanzar el *éxtasis* (→), fueron extraordinariamente fecundos en la historia de la filosofía, mucho más allá de los límites marcados por la escuela neoplatónica.

Los elementos principales de la influencia de las doctrinas neoplatónicas en el pensamiento europeo son tres.

- En la Edad Media influyeron fuertemente el *misticismo* (→) cristiano, hasta tal punto que la *teología negativa* (→) del pseudo Dionisio se puede considerar una fusión entre neoplatonismo y cristianismo.

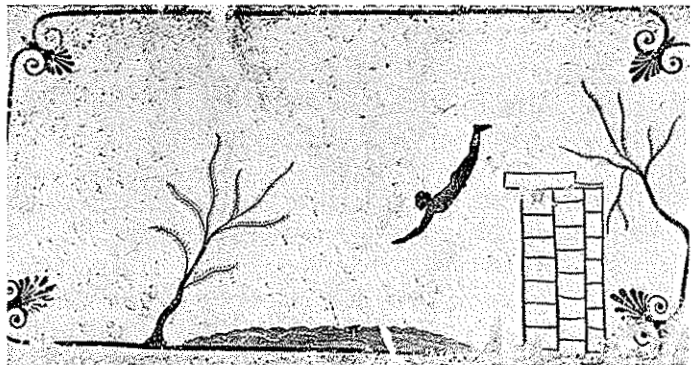
- Durante el Renacimiento inspiraron a los humanistas (Cusa, Ficino, Pico), quienes leyeron las obras de Platón a partir de la interpretación de Plotino. Algunas nociones fundamentales del renacimiento cultural del s. XVI (→ *Arquetipo* y *Matesis*) derivan del neoplatonismo.

- En la filosofía moderna, el *sistema hegeliano* (→) de la *dialéctica* (→) (tesis, antítesis, síntesis) recupera a conciencia el esquema triádico de Plotino (permanencia, emanación, retorno).



filósofos sin identidad del periodo imperial. El cambio rumbo religioso del pensamiento tardoantiguo modificó sensiblemente la figura del filósofo. El inspirado, divino», siempre era retratado con la frente amplia, la cabeza orientada hacia arriba y la mirada dirigida hacia el cielo, que no hacia el interlocutor. En la imagen reducida a la izquierda (Ostia, 395 d.C.), el filósofo sináptico, con los ojos enfáticamente abiertos y brillantes, está rodeado por un nimbo (la aureola de luz alrededor de la cabeza, un símbolo que en un segundo momento se hizo habitual en el cristianismo). De esta forma expresaban la fuerza espiritual interior y el carácter insólito del filósofo divino.

El saltador de trampolín de Paestum, pintado en la cubierta de un sarcófago, es la imagen más expresiva de la espiritualidad tardoantigua. No existe ninguna pretensión de objetividad naturalista: en un espacio vacío e irrealista, sólo se observan formas tan abstractas y simplificadas que asumen un claro valor simbólico; el mar (que está dibujado en relieve) al que se lanza el saltador representa la muerte o, también, la vida, el destino.



HIPÓSTASIS

PLOTINO, NEOPLATONISMO

Véase también Emanación, Arquetipo

En la filosofía del neoplatonismo, el término **hipóstasis** designa tres niveles del ser que proceden de Dios mediante el proceso de la *emanación*.

- La primera hipóstasis, en el vértice supremo, es Dios mismo: Plotino supera el politeísmo tradicional de la religión grecorromana y subraya con fuerza la unicidad de Dios (el «Uno» es el único sinónimo posible), aceptando, de esta forma, el monoteísmo cristiano. Dios constituye la unidad a partir de la cual todo se genera: de la misma manera que la luz se degrada progresivamente a partir de una fuente, así del Uno proceden varios escalones del ser, progresivamente más alejados del centro y, por tanto, desde un punto de vista ontológico, con una tendencia progresiva dirigida hacia la imperfección.

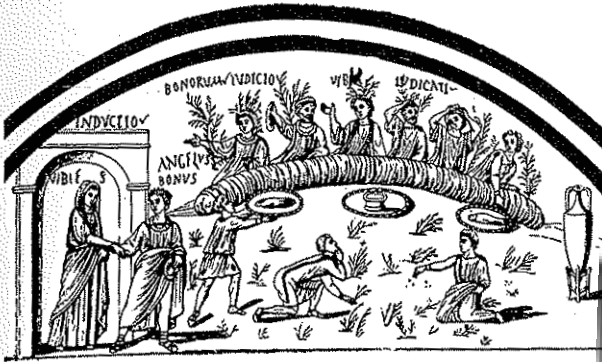
- Desde el Uno-Dios emana la segunda hipóstasis: el espíritu (intelecto, inteligencia), una noción que la escuela de Plotino declinó de varias formas, al entenderla como la mente o el alma del mundo (→) y también como una forma de inteligencia en estado puro, una especie de mundo de las ideas platónico (→ *Idea platónica*) en que todas las nociones son preexistentes con respecto al (eventual) descubrimiento humano. Es en este nivel del ser donde se encuentran todo el saber humano y todo el conocimiento y todas las verdades posibles, incluidas las que el hombre adquirirá en un futuro lejano. En este estadio se sitúan todas las imágenes de Dios elaboradas por todas las religiones del mundo. La voluntad de Plotino era la de realizar un Olimpo unificado, en el que encontraran una representación todas las formas de lo divino inventadas por todas las religiones: el Zeus

griego puede de este modo convivir con el egipcio Osiris y con los dioses orientales de aspecto monstruoso, puesto que todos son simples representaciones, nombres del Dios único y desconocido, un intento humano de describir lo inimaginable.

- La tercera hipóstasis designa el nivel del alma, el principio de la vida eterna y espiritual presente en cada individuo humano (no en las plantas ni en los animales).

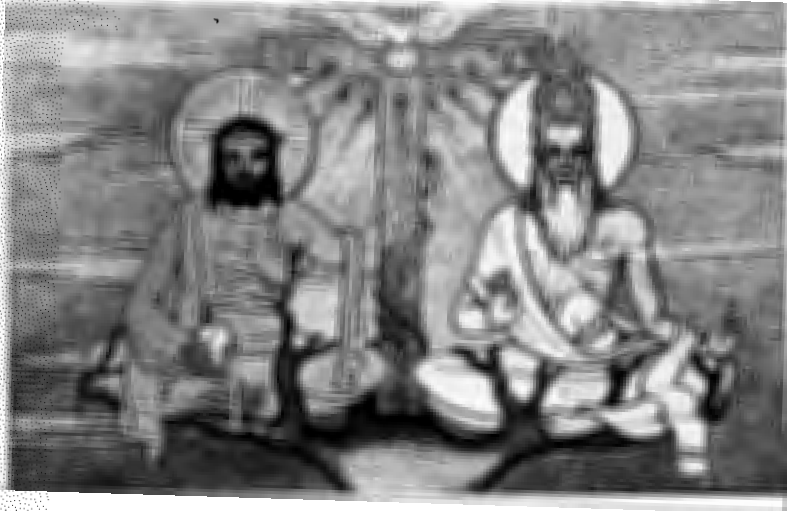
Plotino sintetizó su doctrina recurriendo a la metáfora de la luz (recuperada después por san Agustín): Dios, la primera hipóstasis, se puede representar como una fuente de luz eterna e inagotable; la segunda, como la luminosidad que sale de ella; y la tercera, como la zona de penumbra que separa el haz de luz de las tinieblas. De hecho, el alma humana presenta dos tendencias: una dirigida hacia lo alto y a la luz, hacia la contemplación del Espíritu y del Uno, y otra dirigida hacia lo bajo, hacia el cuerpo y la materia del mundo.

Con el alma termina la escala de los seres: el mundo de la materia, representado por las tinieblas, es un no-ser (así como las tinieblas son ausencia de luz). La materia, que contiene el mal y la imperfección, no posee propiamente existencia, es como la oscuridad con respecto a la luz: una condición de ausencia. Plotino afirma un concepto que después repetirán todas las formas del idealismo filosófico: las sensaciones, los fenómenos y la materia sólo existen en el alma que los genera. Por tanto, el hombre está entre el ser y el no-ser: aunque su corporeidad pertenezca completamente al mundo ilusorio de las cosas, su alma puede, si lo desea con fuerza, prescindir de la materia e iniciar un proceso de regreso hacia Dios.



La espiritualidad neoplatónica representó el anillo de conjunción entre la espiritualidad pagana y la cristiana. La descripción del más allá aquí reproducida, situada en la tumba de una mujer pagana, prevé la existencia de un ángel bueno (a la izquierda) que, a través de una puerta del juicio, lleva el alma de la mujer al Paraíso. En estos Campos Eliseos, los justos disfrutaban de placeres muy paganos: se come en compañía, se juega sobre la hierba y la gran ánfora situada a la derecha alude a la abundancia de vino.

La metáfora de la luz de Plotino. Dios, el Uno, es una fuente de luz eterna e inagotable (como el Sol). La inteligencia y el alma son las dos hipóstasis que surgen de ella. La materia es oscuridad, un puro no-ser. Por tanto, en el hombre conviven la negatividad de la materia y la posibilidad, otorgada al alma, de iniciar un regreso hacia Dios (→ *Misticismo*).



Cristo y Brahma en una imagen popular hindú. También Plotino soñó con un Olimpo unificado en el que los dioses de todas las religiones estarían situados en el mismo nivel.

EMANACIÓN

PLOTINO, NEOPLATONISMO

Véase también Hipóstasis, Trascendencia

Plotino (205-270 d.C.) polemizó con el cristianismo al afirmar que una idea perfecta de la divinidad implica su absoluta *trascendencia*, es decir, una absoluta diversidad e incongruencia con respecto a nuestra realidad. De Dios se puede decir únicamente que es Uno y Bueno; cualquier otro atributo es fruto de un *antropomorfismo indebido* (→). En las *Eneadas*, obra que recopila todos sus tratados, Plotino criticó particularmente el concepto cristiano de *creación* (→) del mundo por parte de Dios y propuso sustituirlo por el concepto de *emanación*: un proceso no voluntario, espontáneo y necesario al mismo tiempo, mediante el cual el mundo «mana de Dios por sobreabundancia», sin su intervención directa.

La producción del Universo a partir del Uno no puede ser un «proyecto» dictado por la razón o por el amor, que son sentimientos humanos no atribuibles a Dios. Además, Dios no puede haber deseado el mundo: de lo contrario sería el responsable de su imperfección (el mal, el dolor); en fin, Dios no puede ni siquiera pensar el mundo, porque se encuentra más allá de cualquier voluntad y pensamiento. Para explicar el proceso de emanación, Plotino sugirió una serie de metáforas célebres: los grados inferiores del ser (*hipóstasis*) proceden de Dios como la luz emana del Sol (sin disminuirlo de ninguna forma), como el perfume es exhalado por una rosa o como el agua se desborda de un jarrón, de la misma forma en que las ondas se expanden en un estanque después de que alguien haya tirado una piedra. Plotino describe este proceso de producción involuntaria

del ser, que se transmite de una hipóstasis a otra, como la conexión de tres momentos distintos según un esquema circular.

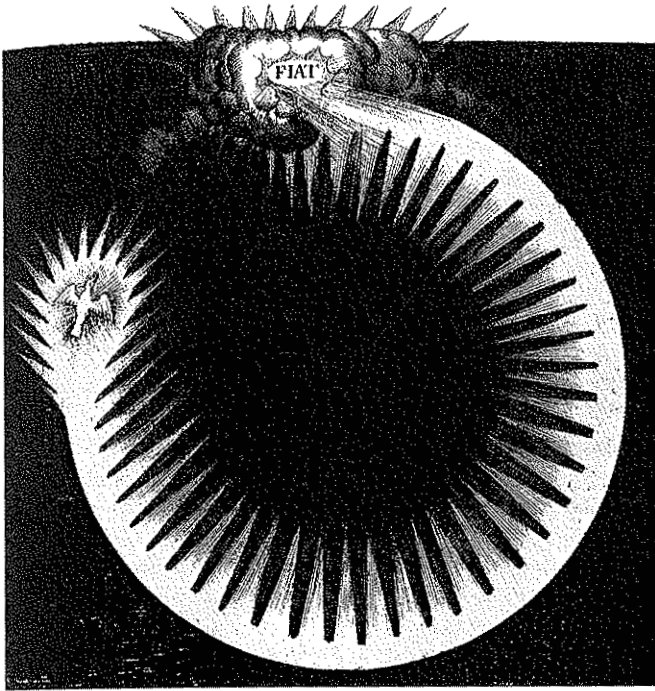
- La *permanencia* indica la perfecta inmutabilidad del Uno, que permanece eternamente igual a sí mismo.

- La *procesión* es el momento en que los seres «salen» del principio sin disminuirlo en forma alguna.

- La *conversión* es el momento del retorno: la fase en que cada ser, después de haber afirmado su propia existencia, tiende a volver a la fuente originaria.

Este esquema, denominado *procedimiento dialéctico*, no debe entenderse como una sucesión cronológica sino como una coexistencia lógica de los tres momentos. Otros filósofos lo recuperarán en contextos diferentes (→ *Sistema hegeliano y Dialéctica*).

El tercer lugar metafísico (es decir, la conversión) reviste una particular importancia para la condición humana. De hecho expresa la tendencia del alma a abandonar la corporeidad, el no-ser material en que se encuentra, para volver a la perfecta espiritualidad de las hipóstasis superiores. Por primera vez, Plotino delimita el proceso de la *ascesis* (→ *Misticismo*); de hecho, afirma que la conversión (o sea, la necesidad y el deseo del alma de unirse íntimamente a Dios) implica una superación de la dimensión racional. El acceso a un nivel más alto de trascendencia se realiza mediante una transformación total del individuo, pues lo que impulsa el alma hacia el *éxtasis* (→) es el amor de Dios, un deseo que supera los límites de la razón.



El espíritu divino traza con la luz los confines del ser, de *Utriusque cosmi historia* (1617), debida al filósofo y mago inglés R. Fludd. El proceso dialéctico triádico se describe como un proceso circular en el que un punto está, en primer lugar, en sí (permanencia); después, fuera de sí (emanación); y, finalmente, una vez completada una vuelta, vuelve a estar en sí (conversión), en el punto inicial.



En la miniatura reproducida del s. XII, el concepto de la divinidad de Cristo es expresado mediante símbolos que remiten directamente a la tradición neoplatónica. Dios está situado en el centro de un sistema de círculos concéntricos, que recuperan la metáfora del estanque de Plotino.

GNOSIS

PAGANISMO/CRISTIANISMO ■

Véase también Neoplatonismo, Teúrgia

La gnosis o gnosticismo fue una tendencia filosófica (no una escuela organizada) difundida por el Imperio romano desde el s. II hasta el s. IV d.C. y caracterizada por un fuerte sincretismo (fusión de teorías diferentes sin que el todo se amalgame en una nueva síntesis).

Es fácil reconocer en las doctrinas gnósticas elementos procedentes del mito, del cristianismo, del neoplatonismo, del hebraísmo y de Oriente. Lo que de alguna manera unificaba ideas tan diferentes era el énfasis en el conocimiento que los gnósticos, influidos por la teoría de la *emanación* (→) de Plotino, concibieron como una iluminación, una especie de *éxtasis* (→) cognoscitivo reservado a unos pocos elegidos, a partir del cual sería posible alcanzar la intuición inmediata de lo divino y de la verdadera realidad del mundo.

El fuerte dualismo que marcó las tesis gnósticas deriva del maniqueísmo (→) de origen oriental (persa): el mundo se considera el producto de la lucha entre dos principios equipolentes, el bien y el mal, en eterno e irresoluble contraste. La consecuencia de ello fue una elevada tensión ética, una visión dramática de la vida y una concepción heroica de la santidad. Ya que en cada individuo se desarrolla una lucha sin posibilidad de acuerdo entre el mal (el cuerpo, la vida cotidiana) y el bien (el espíritu), la gnosis predicó comportamientos muy ascéticos. Sin embargo este dualismo ético tan riguroso, que excluía cualquier forma de compromiso, condujo a una desvalorización de la moral corriente y de las normas codificadas, consideradas netamente inferiores respecto a la gnosis, y aca-

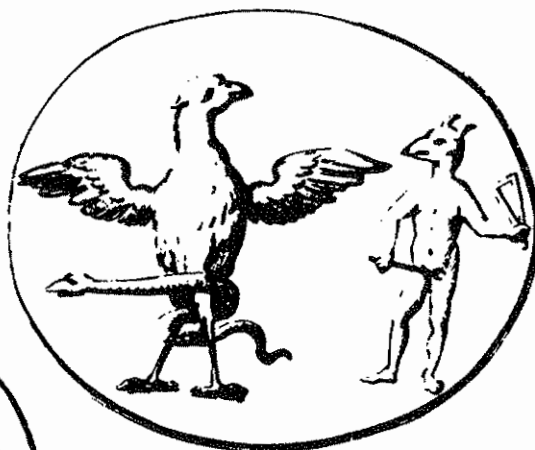
bó con la justificación de *comportamientos excéntricos* o *socialmente reprobables*, como los excesos sexuales (→ también *Magia y Teúrgia*).

A estos motivos de origen pagano se yuxtapusieron las influencias de un cristianismo interpretado plenamente a la luz de Plotino. Los gnósticos vieron en la encarnación de Jesús únicamente un símbolo del proceso de emanación: Dios no ha creado el mundo y no es el padre de Jesús, sino un Ser abstracto y perfecto del que descienden (emanan), sin la intervención de su voluntad, sucesivos eones o áreas de realidad cada vez más degradadas (de donde deriva el término «evo», ya que los eones aparecen en la historia como eras temporales en sucesión). Según algunos gnósticos, los eones son treinta y la encarnación de Jesús no es más que el símbolo de la llegada del último eón, con el que se abre la era de la salvación (a través de la gnosis).

Un elemento en común con la mentalidad de los primeros cristianos fue la fuerte *tensión escatológica* (→ *Escatología*). También los gnósticos veían en la encarnación de Jesús el anuncio de un inminente fin de los tiempos, aunque después dirigieron la necesidad derivada de esta consideración hacia fines muy diferentes de aquellos perseguidos por los cristianos. Como el mundo está a punto de acabar, argumentaban, no sirve de nada construir nada; la única vía para la salvación se encuentra en la penetración del misterio de Dios: en el conocimiento, que debe adquirirse con cualquier medio, del significado verdadero (todavía sin esclarecer) de la encarnación de Cristo.

Se distingue entre una gnosis docta, desarrollada sobre todo en Alejandría de Egipto, y una gnosis vulgar, dividida en numerosas sectas esparcidas a lo largo de todo el Imperio, en la que predominaron los elementos mágicos, simbólicos y astrológicos. La gnosis vulgar veneraba el angüipédo (literalmente, «con pies de serpiente»), un ser divino monstruoso y dual formado por la contraposición de dos animales diferentes y opuestos: en la parte superior, el gallo y el león, símbolos solares; en la inferior, la serpiente, animal «nocturno». El dualismo entre el bien y el mal, con la consiguiente abnegación heroica exigida al adepto, quedaba subrayado por el aspecto marcial del angüipédo, un dios de la guerra armado con lanza y látigo. La influencia del

hebraísmo es muy evidente en el nombre hebraico de Dios, Yahvé, que siempre acompaña al angüipédo.



En las sectas de los ofitas o socios serpentinos se practicaba el culto de la serpiente y se preparaban amuletos, como los que aquí se reproducen, en que la idea dualista se expresa a través de la contraposición de formas biológicas incongruentes desde un punto de vista naturalista.

CARISMA

PLATONISMO TARDÍO ■

Véase también Gnosis, Neoplatonismo, Teúrgia

A pesar de la fortísima polémica que enfrentó al cristianismo y a las últimas manifestaciones del paganismo, existieron notables puntos de contacto entre estas dos orientaciones de pensamiento; no podía ser de otra forma, dado que ambos habían nacido de la misma exigencia, universalmente compartida, de espiritualidad religiosa.

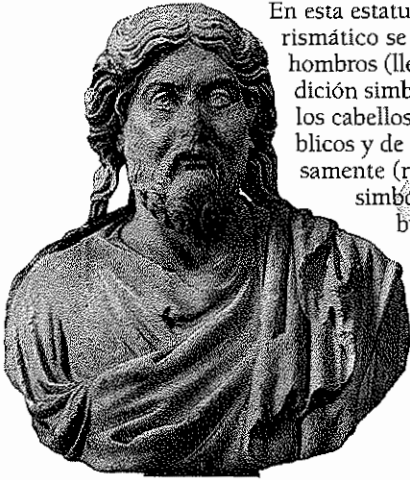
El concepto de carisma fue una noción puente entre ambos mundos. Al principio, según la teología cristiana, «carismáticos» eran los tres dones especiales concedidos por el Espíritu Santo a los Apóstoles, con el objetivo de que cumpliesen mejor su obra de proselitismo: la *profecía*, el poder de realizar *milagros* y la *glosolalia* (la capacidad de hablar lenguas desconocidas). Seguidamente se empezó a llamar carismático a aquel *poder que nace del conocimiento* y que se expresa en la *capacidad de dominar la naturaleza* de forma nada ordinaria.

Esta ecuación entre posesión de la verdad y adquisición de potencia ya estaba presente en la última cultura pagana, que cada vez más había entendido la filosofía como contemplación del misterio, dejando de esta forma espacio, por primera vez en la historia de Occidente, a la *gnosis*, a la *meditación*, a la *magia* (→), a las *prácticas oraculares* (→ *Oráculo*) y a la *teúrgia*.

En las últimas escuelas paganas estaba vigente una clara distinción entre los doctos tradicionales, quienes merecían el título de filósofos en el sentido etimológico (es decir, el que busca la sabiduría) y los «héroes», los filósofos divinos, el reducido grupo de maestros que ya no buscaban más porque habían logrado encontrar en una experiencia mística y religiosa los secretos últimos de la sabiduría.

Estas tendencias se acentuaron en el neoplatonismo del bajo Imperio. Junto a una cada vez más escasa producción especulativa, se afirmó una literatura apologética de la antigua religión politeísta en oposición al monoteísmo hebraico-cristiano, y la práctica mágica empezó a ser considerada parte integrante de la filosofía. Es una tendencia que ya está presente en Proclo (410-485), el último autor original de la antigüedad pagana, y es dominante en Porfirio y Giamblico, con quienes se cierra la época antigua (la fecha oficial que marca el final de la filosofía antigua es 529, año en que el emperador Justiniano prohibió a los filósofos no cristianos el acceso a cualquier cargo público y, con ello, incluso a enseñar y poseer escuelas). En estos últimos autores, todo el complejo discurso de Plotino relativo al concepto de *hipóstasis* (→) se transforma en un *intento de demostrar racionalmente el politeísmo y la magia* (con un claro retraso respecto a las posiciones monoteístas del mismo Plotino).

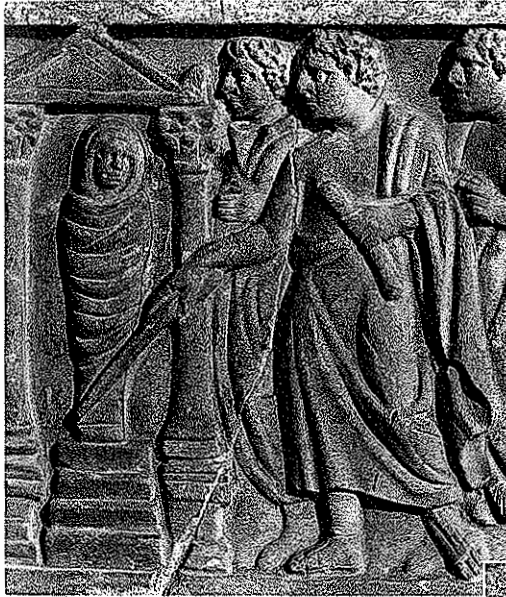
Esta evolución de la filosofía antigua en sentido religioso transformó la figura del filósofo, quien se convirtió en el depositario de un saber oculto, cada vez más similar a la figura del sacerdote y del mago. Fue una evolución perfectamente visible en el plano iconográfico: la venda y la corona en el cabello, que en el mundo griego indicaban la pertenencia a la clase sacerdotal, llegaron a ser un atributo usual en los retratos de los filósofos carismáticos, y es significativo que los artistas del bajo Imperio suelen subrayar en la iconografía del filósofo los mismos caracteres típicos que después se atribuirán habitualmente a la imagen de Cristo.



En esta estatua de un filósofo pagano desconocido del 400 d.C., el poder carismático se expresa por el énfasis en los cabellos recios y largos hasta los hombros (llegarán a ser característicos de la imagen de Cristo). Una larga tradición simbólica (que se remonta al mito de Sansón) situaba la potencia en los cabellos. A diferencia de las cabelleras de los cínicos, de los profetas bíblicos y de los ascetas cristianos, las de los filósofos teúrgos están cuidadosamente (racionalmente) peinadas. La certeza de que tenía un significado simbólico es evidente, ya que en muchos retratos estas melenas se atribuyen a personas ancianas, probablemente calvas en la realidad.



La imagen reproducida aquí arriba pertenece al s. XIX e intenta describir la práctica de la antigua teúrgia pagana, el arte mágico (fundado sobre una teoría del politeísmo) de infundir vida a las estatuas. La de la izquierda, muy similar, es una imagen cristiana que ilustra la *resurrección* de Lázaro por obra de Jesús. Entre las muchas semejanzas, debe notarse el uso del bastón (la varita mágica de los prestidigitadores deriva de estas prácticas teúrgico-cristianas).



Lección de un carismático (Ostia, finales del s. II d.C.). El filósofo tiene gestos solemnes y la mirada dirigida hacia arriba, hacia el mundo divino del que extrae su *inspiración* (→). Su rostro no muestra concentración ni esfuerzo intelectual, pero está iluminado por la verdad: su superioridad sobre los comunes mortales está expresada por la tarima, que lo sitúa en un plano superior. La vehemencia de los oyentes alude a su *entusiasmo* (→), mientras que los dos escribas no osan perder ninguna de las valiosas palabras del maestro.



TEÚRGIA

GNOSIS, NEOPLATONISMO

Véase también Máquinas maravillosas

La teúrgia, literalmente «fabricación de los dioses», es el arte, situado a mitad de camino entre *magia* (→) y *misticismo* (→), de conferir vida a las estatuas de los dioses a través de ritos adecuados y misteriosos. Nacida durante el período imperial en el ámbito de la *gnosis*, fue practicada por los *filósofos carismáticos* (→ *Carisma*), el más famoso de los cuales fue *Juliano* (llamado justamente «el Teúrgo»), autor en el s. II d.C. de los *Oráculos caldaicos*, un texto que fue descubierto en el Renacimiento y tuvo una gran influencia sobre el *hermetismo* (→) del s. XVI. Se desconoce el funcionamiento de esta ciencia oculta, pero no hay que excluir que recurriese asimismo a «efectos especiales», utilizando los descubrimientos de ingeniería más recientes llevados a cabo por los científicos del *Museo* (→) de *Alejandro* y capaces de dotar de movimiento a autómatas o de producir apariciones mediante un uso sofisticado de los espejos.

El neoplatónico *Porfirio* elaboró una argumentación filosófica en defensa de la teúrgia. Incluso si los paganos —afirmó en su texto *Contra los cristianos*— «fuesen tan ingenuos que creyesen que los dioses viven en el interior de los ídolos, su pensamiento se mantendría siempre más puro que el de los cristianos, quienes creen que la divinidad ha entrado en el seno de la Virgen María, se ha convertido en feto, ha sido generada y envuelta en vestimentas, llenada de sangre, de membranas, de bilis y de muchas otras cosas todavía más viles».

En el plano filosófico, la teúrgia se vio favorecida por la llegada a Roma de una gran cantidad de cultos orientales y por la difusión del neoplatonismo, que enfatizaba la función sacra de la imagen como *ar-*

quetipo de la divinidad. No obstante, la teúrgia sólo puede llegar a entenderse reconstruyendo la actitud antigua con respecto a las estatuas: en una religión idólatra, el ídolo *no es un símbolo* (→) —es decir, no remite a otra realidad a la que intenta dar significado comprensible— sino que él mismo es la *sede de lo sagrado* y del poder que de éste deriva.

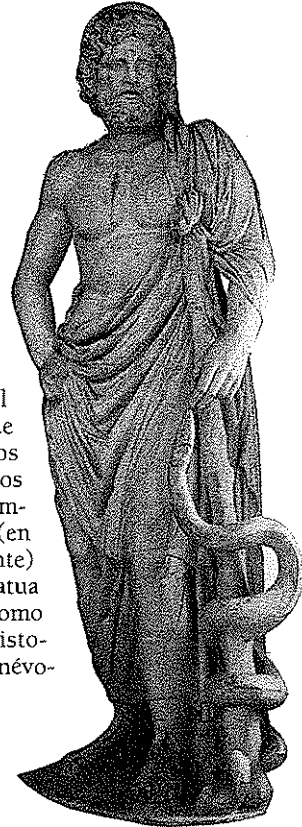
En el mundo griego todas las esculturas sagradas, sin excepción alguna, eran pintadas con colores brillantes y muy naturalistas (como las estructuras y los bajorrelieves del templo): piel rosa, labios rojos, cabellos negros, vestimentas coloridas o con una pátina de oro, abundancia de accesorios, corona, hojas de laurel, ropajes realistas, etc. Con toda probabilidad el efecto era verdaderamente turbador, capaz de producir aquella particular sugestión que aún hoy en día atrae a millones de personas a los museos de cera. Se intentaba reproducir cada uno de los detalles del aspecto humano. En los ojos se incrustaban piedras brillantes para imitar la intensidad de la mirada real. La escultura se sometía de forma cotidiana a un aseo típicamente humano: era lavada, rociada, embadurnada, vestida, engalanada, coronada y refrescada con agua en la estación calurosa. Después de haberle suministrado alimentos era alegrada con representaciones, espectáculos y danzas; periódicamente se le ofrecía la posibilidad de moverse, llevándola en procesión.

Así pues, existía una relación intensa y muy fisiológica, casi carnal, con la imagen: algunos ritos arcaicos preveían además que en determinadas ocasiones se procediese a la fustigación ritual de las estatuas.



Este exvoto, dejado por un paciente atendido por Asclepio, el dios griego de la medicina, reproduce el miembro enfermo y sanado.

Estatua de Asclepio encontrada en Epidauro y realizada en época romana. Uno de los hechos más difíciles de explicar de la terapia de incubación practicada en Epidauro es que el dios, según se deduce de las inscripciones de los sueños conservadas en los archivos del templo, siempre aparecía ante el fiel (en compañía de su serpiente) bajo el aspecto de la estatua que aquí se reproduce: como un anciano de porte aristocrático, de expresión benévola y simpática.



El rito de incubación se practicaba en Epidauro en el templo dedicado al dios al que se atribuía el poder de salvar a los enfermos incurables. Como atestiguan los bajorrelieves, esculpidos en los muros del templo como exvoto, Asclepio se aparecía en sueños al enfermo para sugerirle la terapia adecuada, cuando no (aunque más raramente) para realizar inmediatamente una curación milagrosa.

MANIQUEÍSMO

DUALISMO TEOLÓGICO ■

Véase también Pesimismo antropológico

La existencia del mal es el problema fundamental de toda religión, en particular de las monoteístas. San Agustín planteó la cuestión con gran claridad: *Si Deus est, unde malum?*; es decir, *Si Dios existe, ¿de dónde viene el mal?* Si Dios quiere erradicar el mal, pero no puede, es un Dios impotente; si puede, pero no quiere, es un Dios maligno que se divierte atormentando a sus criaturas. Ya se entienda el mal como un principio absoluto contrapuesto al bien (mal metafísico), ya como sufrimiento, dolor y muerte (mal físico) o incluso como pecado (mal moral), el problema permanece: ¿cómo es posible conciliar la realidad del mal, en cualquiera de sus formas, con la bondad de Dios? Es decir, ¿hay que admitir la existencia de dos principios de igual potencia, un Dios bueno y positivo enfrentado a otro malvado y negativo?

Esta última es la solución más frecuente en las religiones arcaicas y politeístas. En el hinduismo, la idea de Kali, la de los rasgos horripilantes, la diosa del mal cósmico, se contraponen a Shiva, formando una polaridad de fuerzas antagonistas pero ambas mutuamente necesarias.

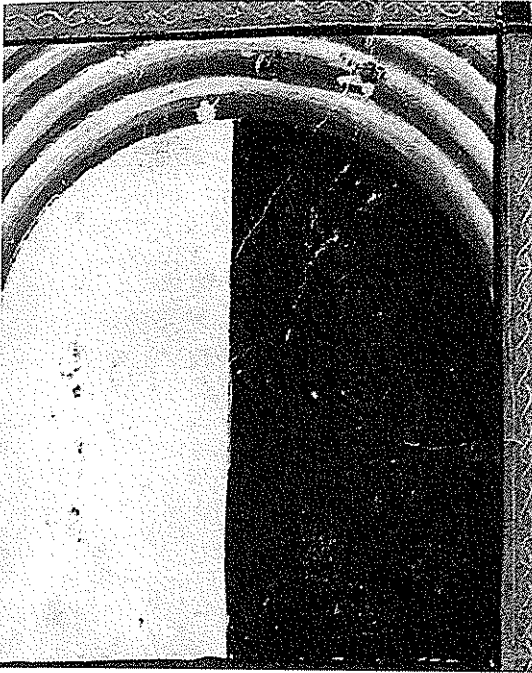
En el tiempo de san Agustín, una variante de este dualismo teológico era sostenida por el maniqueísmo, una religión de origen iranio fundada por el príncipe persa Mani (216-277 d.C.). Según los maniqueos, el cosmos, la naturaleza y el alma del hombre son el campo de batalla entre dos principios divinos, cuyas naturalezas y sustancias son «diferentes y adversas, pero al mismo tiempo eternas y coherentes, eternamente en lucha, pero mezcladas entre sí». Son palabras

del propio san Agustín, quien conocía muy bien las teorías maniqueas, ya que él se había acercado a esta secta a la temprana edad de diecinueve años.

En efecto, la resolución maniquea del problema del mal presentaba dos ventajas notables. La primera consistía en que ofrecía una descripción simplificada pero de gran sugestión: el contraste psicológico entre bondad y maldad se asumía como esquema de lectura de todo el Universo. El segundo punto de fuerza residía en la heroica búsqueda de la perfecta santidad a la que eran llamados los fieles. De hecho, los maniqueos, tal como reconoció con honestidad intelectual el propio san Agustín, «purgaban el bien no sólo a través de una vida pura, de castidad y de renuncia a la familia, sino que asimismo se abstendían incluso de los trabajos manuales y seguían una alimentación particular». En la visión dualista no había espacio para la incertidumbre, ni era posible compromiso alguno entre verdad y error, entre virtud y perdición. Los maniqueos, al identificar en el espíritu el componente bueno del hombre y en la carne el malo, afirmaban la necesidad de purificar el primero mediante los sufrimientos del segundo.

El movimiento medieval de los cátaros, la secta religiosa que se difundió por el sur de Francia desde el s. XI hasta el s. XIII siguiendo las doctrinas del mensaje maniqueo, llegó incluso a practicar la *endura*, el rito que lograba la victoria definitiva del espíritu a través de la más terrible y lenta consunción de la carne: es decir, a través de la muerte voluntaria por hambre.

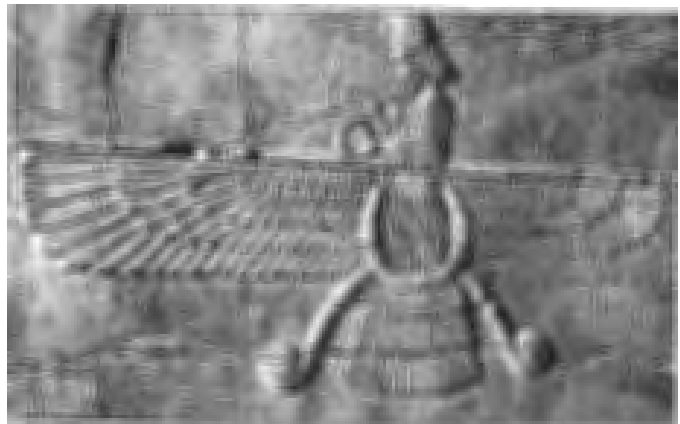
El dualismo teológico es típico de las religiones y de las filosofías orientales, que prevén la existencia de un principio del mal contrario pero equipolente al principio del bien. La divinidad del mal del hinduismo es la diosa Kali (en la ilustración), cuya tremenda potencia destructiva se simboliza representándola en una multiplicidad de brazos.



El cosmos en su totalidad (representado por los cielos en semicírculo) está dividido diametralmente por la oposición entre blanco y negro (luz y tinieblas, bien y mal, espíritu y materia, alma y cuerpo, etc.) sin ninguna zona intermedia o posibilidad de acuerdo. La moral maniquea vivía dramáticamente esta contraposición, pues consideraba posible la salvación sólo a través de una rigurosa vía ascética orientada a la separación del cuerpo (la «gran calamidad») del espíritu: los elegidos maniqueos profesaban el voto de castidad y practicaban una dieta vegetariana que comportaba, entre otras cosas, la renuncia a las bebidas alcohólicas y el ayuno.



Aunque Mani considerase como sus predecesores a Buda en Oriente y a Cristo en Occidente, su doctrina muestra profundos vínculos con el zoroastrismo, la antigua religión irania que preveía la existencia de dos dioses: Angra Mainyu, dios del mal, y Ahur Mazda, dios del bien, representado por un genio alado, mitad hombre y mitad animal, según algunas de las formas recuperadas en la *gnosis* (→).



TIEMPO CÍCLICO/ RECTILÍNEO

CRISTIANISMO, HEBRAÍSMO ■

Véase también Eterno retorno, Escatología

En las culturas arcaicas y en el mundo griego predominaba una *concepción cíclica del tiempo*. Probablemente la observación de la regularidad temporal en el movimiento de los astros y de la constancia de los ritmos biológicos fue la que confirió, por extensión, una estructura cíclica análoga al tiempo en su conjunto. Ya que las estaciones se manifiestan siempre de igual forma, nada puede ocurrir que no haya ocurrido otras veces; el futuro perpetúa el pasado y no existe un acontecimiento que no vuelva a producirse: todo se reproduce de forma uniforme y periódica, según la antigua máxima «Nada nuevo bajo el Sol».

De esta concepción se deducen dos consecuencias inmediatas:

- la *historia* como la entiende el hombre moderno, es decir, la sucesión única e irreversible de hechos irrepetibles, *no existe*;
- la periódica ciclicidad implica la *racionalidad fundamental de los acontecimientos*. Igual que existe una razón por la que el otoño sucede al verano, así una necesidad intrínseca determina cada aspecto de lo que se verifica. Es una idea que ayuda a vivir porque, si para cada individuo la muerte es dolorosa, existe por lo menos el consuelo de su utilidad; de hecho, únicamente el final de cada organismo permite el relevo generacional y la perpetuación del ciclo biológico. Además: al igual que la vegetación renace cada primavera, es posible asimismo que en el hombre haya algo destinado a revivir. La creencia en la *metempsicosis* fundada en los *misterios* (→) —es decir, la reencarnación cíclica del alma— deriva con toda probabilidad de antiquísimos cultos de

la primavera en que se celebraba el renacimiento cíclico de la naturaleza.

Por el contrario, la concepción rectilínea del tiempo, producto de la cultura hebraica y, a partir de ésta, trasladada al cristianismo, se basa en la convicción de que sólo existe un sentido único del tiempo, un significado ya escrito a partir del origen del mundo y que se realiza en la historia. Su símbolo más lleno de significado es la *cruz*, cuya acentuada direccionalidad hacia las alturas expresa la idea del camino de la humanidad hacia la salvación.

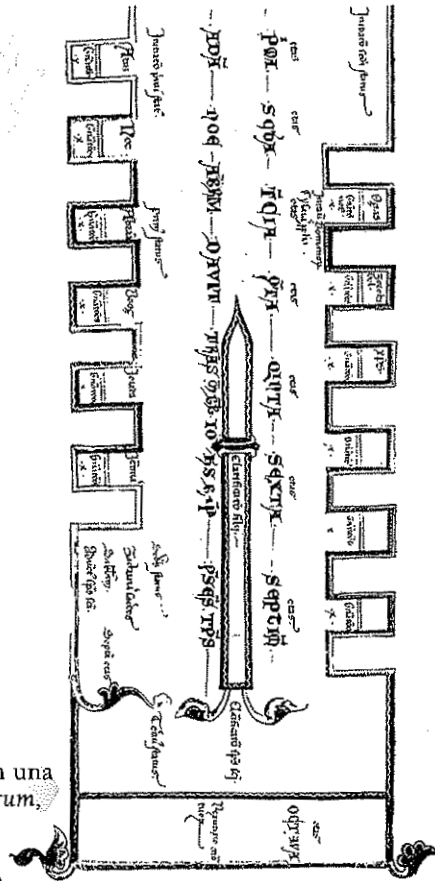
Según san Agustín, el teórico de esta nueva concepción, el tiempo posee una estructura lineal y progresiva: ha tenido un principio porque ha sido creado con el mundo y terminará con éste el día del Juicio Universal. Dios está fuera del tiempo; la eternidad que le es propia se encuentra en el hecho de existir antes y después del tiempo, además de su existencia durante su curso.

Así pues, la noción cristiana de tiempo implica la de *historia* (una secuencia de eventos decisivos e irrepetibles, etapas que marcan irreversiblemente la sucesión de las épocas) y sugiere la idea del *progreso* (→): un concepto fundamental en toda la civilización occidental, no sólo en el ámbito religioso. De hecho, el término «progreso» puede llenarse de contenidos diferentes: para los medievales era la salvación espiritual de la humanidad a través de un retorno a Dios; para el hombre contemporáneo puede significar la realización de un ideal laico (progreso científico o social).

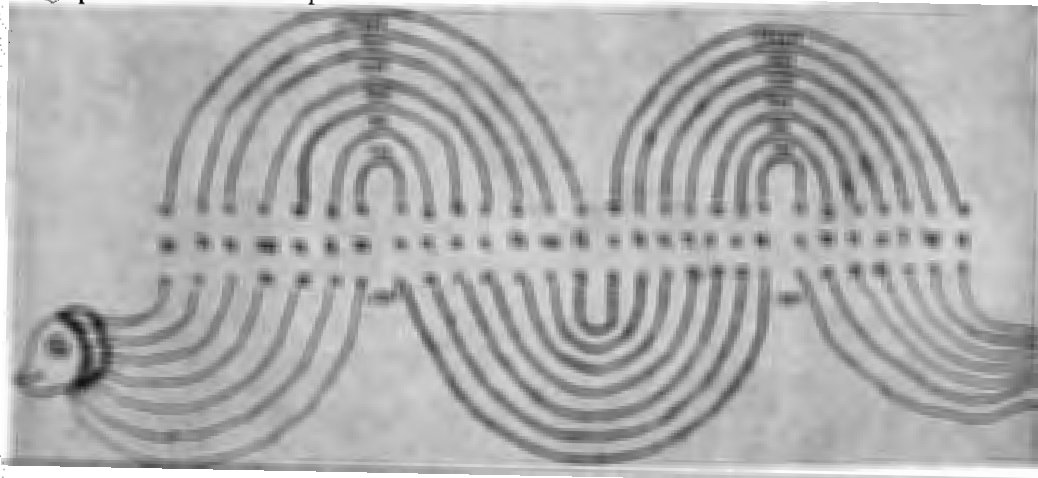


La serpiente que devora su propia cola, denominada Ouroboro, imagen del tiempo que retorna eternamente sobre sí mismo, es un símbolo recurrente en muchas civilizaciones.

San Agustín fue el primero que parangonó el tiempo con una flecha. En la ilustración, reproducida del *Liber figurarum*, de Gioachino da Fiore (s. XIII), a cada rectángulo le corresponde una época de la historia; y las dos partes en la flecha del tiempo indican la actualidad, el punto alcanzado por el tiempo en su inexorable e irreplicable avance.



Las imágenes del tiempo que retorna no siempre presentan una forma circular; sólo es esencial la regularidad rítmica. La ilustración, de origen oriental, utiliza la sinuosidad de la serpiente para denotar el aspecto rítmico del tiempo.



ESCATOLOGÍA

TEOLOGÍA CRISTIANA

Véase también Tiempo cíclico/rectilíneo, Creación, Fundamentalismo

La escatología es la ciencia de las cosas últimas: es decir, la previsión del destino final del hombre y del mundo.

El primer pensamiento escatológico nació en el ámbito hebraico en los *Apocalipsis* (literalmente, del griego «revelación»), término utilizado como título para numerosas obras redactadas en el ambiente judaico desde el s. II a.C. hasta el s. II d.C., algunas de las cuales están incluidas en el *Viejo Testamento* (*Libro de Enoc*). Todas juntas forman un típico género literario caracterizado por una gran cantidad de símbolos misteriosos e imágenes muy impresionantes, un estilo literario difícil de desenmarañar y todavía más complicado por las revelaciones sobre el fin último de los tiempos (noticias que los profetas habrían divulgado en su época sólo en el seno de un círculo restringido de iniciados).

El *Apocalipsis* canónico y del Nuevo Testamento escrito por Juan, el apóstol del *Cuarto Evangelio*, no se aleja mucho de esta tradición. De hecho, este breve y extraño libro está construido a partir de la repetición obsesiva del número siete, una repetición tal que incluso la redacción se presenta bajo la forma de siete cartas enviadas a las primeras comunidades cristianas. La primera visión de Juan hace referencia a un libro con siete sellos que sólo el *ángel de Dios* (Cristo) podrá abrir, determinando, de esta forma, una serie de acontecimientos excepcionales. A continuación habla de siete toques de trompeta, que están en correspondencia con siete alucinaciones estáticas de Juan (el dragón, la bestia que sale del mar, etc.). La

profecía continúa describiendo los siete ángeles que enviarán siete calamidades sobre la Tierra, tras las cuales aparecerá el Verbo de Dios e iniciará el milenio escatológico, una era de absoluta paz y justicia garantizada por el retorno de Cristo a la Tierra. Sólo al final de estos mil años tendrá lugar el Juicio Universal, con el descenso desde los cielos de la Jerusalén Celeste.

El *Apocalipsis* de Juan es el ejemplo más elevado de una concepción escatológica del tiempo, centrada en la espera de un cambio más radical o incluso de un inminente fin de la historia. La idea de que la definitiva instauración del Reino de Dios estuviese próxima se hallaba muy difundida en las comunidades de la Iglesia primitiva (→). A partir de numerosos pasajes de la predicación de Jesús, se consideraba ya cercana la *parusía*, el segundo viaje de Cristo a la Tierra, su definitivo regreso para unirse a los fieles en el Juicio Universal. La creencia, que además era una esperanza, de un próximo final de los tiempos, empezó a declinar con la llegada del s. IV a partir de las grandes transformaciones inducidas por la legalización de la Iglesia cristiana. De todas formas, esta circunstancia no determinó la desaparición del espíritu apocalíptico, que ha sido representado en otras ocasiones a lo largo de la historia: por ejemplo, en el milenarismo del s. XIII, cuya figura más descollante fue el monje cisterciense G. da Fiore, nacido en Calabria en el año 1130 y muerto en 1202, quien no gozó del tiempo suficiente para asistir al fin del mundo que él mismo no dudó en profetizar para el año 1260.



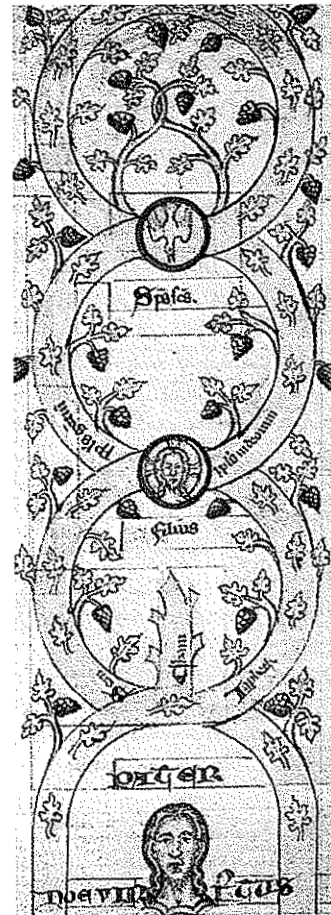
El ángel del Juicio en la versión musulmana: las creencias escatológicas del islam son muy similares a las bíblicas.

Uno de los monstruos descritos por Juan en una de las innumerables ediciones medievales del *Apocalipsis*. La influencia de las visiones de Juan (de carácter fuertemente alucinatorio) en el imaginario medieval superó en gran medida a las ejercidas por otros textos.



El *Apocalipsis* de Juan, un texto perteneciente a la literatura visionaria, influyó profundamente en el arte medieval. En la original solución iconográfica aquí reproducida, el fin del mundo (anunciado por los siete toques de trompeta y aprobado por la mano de Dios) es representado por el espacio vacío.

Esquema de la predicación apocalíptica de G. da Fiore. Los tres círculos representan las tres edades del mundo, del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (los ramos aluden a las dos tradiciones diferentes y contrapuestas de la humanidad: la de los cristianos y la de los infieles). Según el monje calabrés, el momento actual del mundo está situado en la inminencia del segundo nodo, que señala el advenimiento del Espíritu Santo en el mundo (el primero representa la llegada de Cristo a la Tierra). A partir de la suma de la edad de los profetas, estableció que la primera edad del mundo (la bíblica, concluida con Cristo) habría durado 1.260 años y, por ende, concluyó que la segunda fase de la humanidad debería tener también la misma duración.



IGLESIA PRIMITIVA

RELIGIOSIDAD CRISTIANA ■

Véase también Sacerdocio universal, Gracia

Se denomina «primitiva» a la iglesia cristiana de los tres primeros siglos hasta el edicto de Constantino (313 d.C.), que estableció el final de las persecuciones contra los cristianos y la concesión de la misma libertad de culto de que gozaban numerosas religiones difundidas a lo largo y ancho del Imperio. Desde ese momento, la relación entre creyentes cristianos y paganos se invirtió en poco tiempo: en primer lugar, el edicto de Tesalónica (380) declaró el cristianismo religión de Estado, prohibió los cultos paganos e inició la persecución de las herejías; después, san Ambrosio (339-397), obispo de Milán y Padre de la Iglesia, reivindicó para la Iglesia cristiana el papel de guía de toda la sociedad. Con el transcurrir de dos generaciones, una secta perseguida se había transformado en la estructura fundamental del Estado. El paso de la marginación al poder provocó grandes y profundas transformaciones, que todavía hoy en día son objeto de argumentaciones controvertidas. De hecho, Martín Lutero, Calvino y los protagonistas de la Reforma protestante en el s. XVI observaron una fractura sustancial entre la Iglesia primitiva (a la que, según ellos, era necesario volver) y la tradición posterior.

En primer lugar cambió la composición social, pues la Iglesia, que hasta aquel momento era una asociación secreta de héroes destinados al martirio, llegó a ser una organización de masas y las consecuencias tuvieron un gran alcance: se verificó una relajación de la tensión moral, surgieron disputas doctrinarias, nacieron formas diferentes de religiosidad (monaquismo, ascetismo, devoción popular), se formalizaron definitivamente los ritos y se llevó a cabo una com-

paración más rigurosa con la herencia pagana. La explosión de las herejías cristológicas (→) a partir del s. V también puede explicarse por la adhesión en masa de la elite aristocrática, propensa a interpretar la nueva confesión usando los instrumentos del racionalismo filosófico clásico.

También cambió la liturgia, porque los primeros cristianos sólo admitían tres sacramentos, los únicos con una sólida base en los escritos evangélicos: el bautismo, la eucaristía y la confesión (en algunos casos, celebrada de forma pública, una práctica capaz de provocar un clima de gran participación comunitaria).

A pesar de que Tertuliano, uno de los Padres de la Iglesia, afirmase que «los cristianos deben compartir todo excepto a sus mujeres», es bastante dudosa la existencia de un verdadero comunismo de los bienes en la Iglesia primitiva. Por el contrario, y a pesar de las condiciones de clandestinidad, seguramente fue cierto el compromiso con los indigentes y la creación de las primeras formas de asistencia a los pobres, desconocidas en el mundo pagano. Existía un clero, pero sus tareas, a excepción de las de la figura central del obispo, jefe de la Iglesia local, no estaban bien definidas.

Sin embargo, el cambio de mayor relevancia y a partir del cual se desencadenó el drástico juicio de Lutero, se produjo en la espiritualidad profunda: los primeros cristianos estaban convencidos de que al mensaje de salvación anunciado por Cristo le quedaba muy poco tiempo y, creyendo inminente el día del Juicio Universal, vivían en una *dimensión escatológica* (→ Escatología).



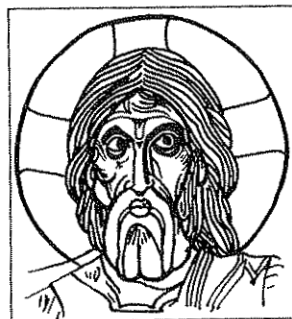
En los primeros siglos del cristianismo se rezaba con las manos abiertas; el modo actual (de rodillas y con las manos unidas), más íntimo y personal, se impuso después del año 1000.



Tras el edicto de Tesalónica se desarrolló la imagen del Pantocrátor, el Cristo Soberano, Amo y Señor del mundo, expresión simbólica de la Iglesia políticamente dominante. Con una cuidada inexpresividad en el rostro, ininóvil y petrificado en un gesto ritual de bendición o dominio, en las muchas variantes del tema el Dios del triunfo se sienta sobre el cosmos circundado por los símbolos del poder: una vestimenta ostentosa, el trono, el cetro, la corona, la aureola y una profusa corte de ángeles y Apóstoles.



Antes de fijar el rostro de Cristo en la iconografía hoy en día notables. En los primeros siglos como un adolescente (a la izquierda encontrar una imagen convencional representando a un hombre con una edad aparente de treinta años. La imagen de Dios Padre (abajo), algo más tardía, se obtuvo simplemente envejeciendo los rasgos de Cristo.



FUNDAMENTALISMO

REVELACIÓN/PAGANISMO

Véase también Escatología

El fundamentalismo es aquella postura religiosa que enfatiza una *vuelta a la pureza originaria*, al «fundamento» de la fe, que debe realizarse mediante la lectura directa del texto de la revelación: la *Biblia* para el hebraísmo, el *Viejo* y el *Nuevo Testamento* para el cristianismo, el *Corán* para el islam. Debido a su naturaleza, el fundamentalismo es posible únicamente en el seno de estas tres religiones reveladas, fundadas en un libro sagrado a través del cual la divinidad se manifiesta directamente a los hombres. A partir del principio según el cual la palabra de Dios no puede estar vinculada a un período histórico y tiene que ser verdadera (perfecta) bajo todos los puntos de vista, el fundamentalismo niega la posibilidad de una interpretación alegórica o simbólica del texto sagrado, afirmando la necesidad de asumirlo en el sentido literal.

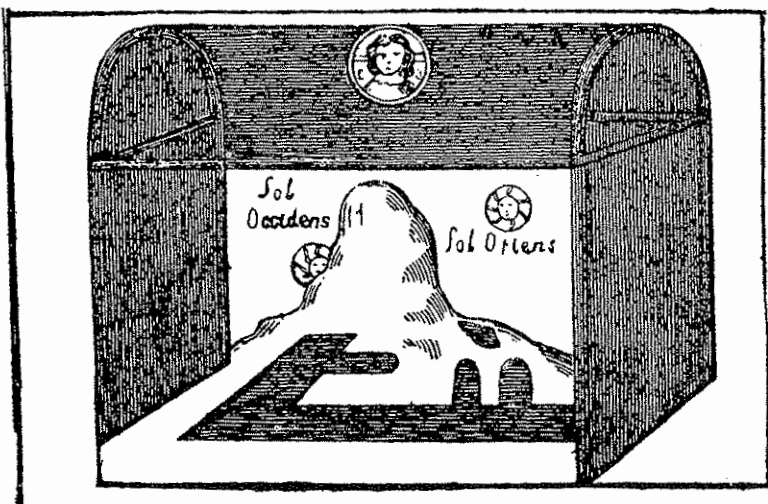
Invariablemente, todos los fundamentalismos desembocan en una postura de *rigor*, de *clausura* ante cualquier tradición interpretativa que acaba por dar más relieve a las razones del mundo, debilitando la radicalidad revolucionaria del mensaje originario. A menudo sucede que el fundamentalismo se une al *milenarismo* (la creencia en un fin del mundo venidero) y al *integrismo* (la concepción según la cual todos los aspectos de la vida deben ser regulados por normas religiosas, con la consiguiente abolición de la idea de una esfera laica de la existencia).

El fundamentalismo es un fenómeno que ha estallado con gran violencia en la época moderna, en particular a finales del s. XIX, después de la difusión del evolucionismo (→) darwiniano. Una parte mi-

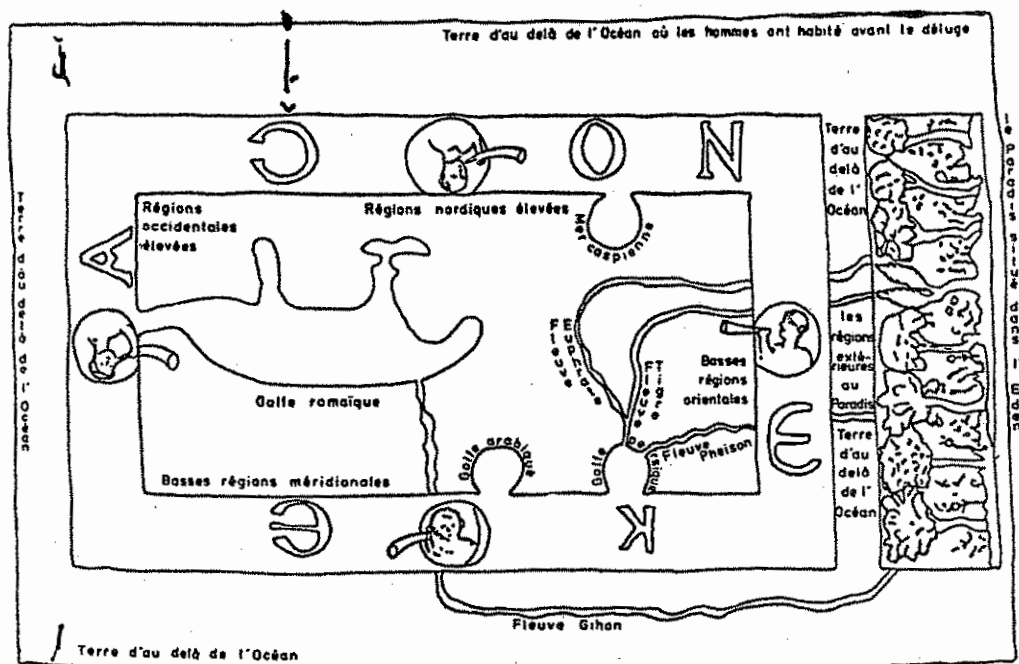
noritaria, pero muy activa, del mundo protestante estadounidense (en particular las Iglesias evangélicas), al juzgar esta teoría incompatible con el contenido del *Génesis* y manifestando su hostilidad hacia todas las expresiones de la modernidad (laicismo, liberalismo, modernismo), reafirmó la verdad literal de la revelación; asimismo, la historia del *Génesis*, donde se narra que Dios creó el mundo en seis días para descansar el séptimo, se debía aceptar literalmente incluso como verdad científica. A principios de la década de 1920 fue famoso el proceso promovido contra un profesor de biología, culpable de enseñar el evolucionismo contraviniendo las leyes de Tennessee, un Estado en que los fundamentalistas habían conseguido declarar fuera de la ley cualquier doctrina científica «anticristiana».

Aunque no se clasificasen con este término, algunas formas de fundamentalismo surgieron también durante los primeros siglos de la era cristiana cuando se trató de regular las relaciones entre el cristianismo y la ciencia del mundo pagano. La posición de san Agustín, orientada hacia una recuperación del saber científico para insertarlo hasta donde fuese posible en el marco de la nueva fe, se reveló predominante a largo plazo, pero por supuesto no faltaron los detractores. También por aquel entonces el centro de la polémica estaba en el significado que se debía atribuir a la narración del *Génesis*, y tampoco faltaron quienes sostenían la validez de una adhesión literal al texto. A este respecto es significativa la figura de Cosma Indicopleuste, quien en el s. VI apoyó, por motivos exclusivamente teológicos, la teoría de que la Tierra era plana.

En la *Topografía cristiana*, Cosma Indicopleuste afirmó que la forma del cosmos es la de un tabernáculo (como se deduce de muchos fragmentos de la *Biblia*), una especie de caja con el cielo como tapa y la tierra como base. Cabe destacar que el autor de tales afirmaciones fue uno de los viajeros más activos de la Edad Media y que llegó en nave hasta las costas de la India, razón por la que recibió el sobrenombre de «Indicopleuste». Cosma, acercándose a las opiniones de los primeros cosmólogos presocráticos, afirmó por detrás de las montañas los grandes ríos del m



mólogos presocráticos, afirmaba que el Sol por la noche no pasa por debajo de la Tierra, sino que gira por detrás de las montañas septentrionales. Las líneas negras que se pueden observar en la ilustración son los grandes ríos del mundo.



El mapa de la Tierra, tal como fue representado en la *Topografía cristiana*. A pesar de escribir en el s. VI d.C., Cosma confutó la teoría científico-pagana de la esfericidad de la Tierra. A partir de la lectura de la Biblia dedujo que la Tierra es plana (rectangular) y que está rodeada por todas partes por el océano. Como se puede observar en la ilustración, a la derecha (es decir, al este, donde nace el Sol), están el Paraíso terrestre y las míticas «tierras de allende el océano», en la que habrían vivido los primeros hombres hasta el diluvio.

HEREJÍAS CRISTOLÓGICAS

TEOLOGÍA CRISTIANA

Véase también Iglesia primitiva

Las herejías que se desarrollaron entre los ss. IV y V, cuando acabó la clandestinidad que había sufrido la Iglesia primitiva, fueron denominadas sectas cristológicas porque atañían esencialmente a la figura de Cristo y tenían el objetivo de entender su relación con Dios, por un lado, y con la humanidad, por otro. Seguidamente se enumeran las más difundidas.

- El **arrianismo** afirmaba que Cristo, a pesar de ser una criatura de orden superior, no tiene la misma naturaleza que el Padre. Arrio (256-336), sacerdote de Alejandría de Egipto, sostuvo la inferioridad del Hijo con respecto al Padre a partir de la asunción de que quien es generado no puede poseer la misma potencia de su creador. El arrianismo, un cristianismo simplificado por el rechazo de la divinidad de Cristo y, por consiguiente, de la Trinidad, se convirtió en la religión de las poblaciones bárbaras, demasiado atrasadas desde un punto de vista cultural para aceptar la sutil doctrina trinitaria establecida por el Concilio de Nicea a través del *Credo* (325 d.C.).

- El **monofisismo**, fundado durante el s. V por Eutiques, sostenía la hipótesis opuesta al arrianismo: la naturaleza exclusivamente divina de Cristo.

- El **modalismo** consideraba las personas de la Trinidad como tres *modos*, tres funciones o aspectos de un ser único.

- El **nestorianismo** afirmaba la existencia de dos naturalezas y dos personas en Cristo, pero distintas y conectadas entre sí mediante una unión puramente espiritual (una «viviendo» en la otra, como en un templo). Por consiguiente, Nestorio, el patriarca de Constantinopla, negaba que María fuese la madre de Dios y etiquetaba como un cuen-

to pagano la idea según la cual había existido un Dios que fue envuelto en vendas y que sufrió la pena de la crucifixión.

- El **adopcionismo** no consideraba a Jesús un hijo «engendrado», sino adoptado por Dios Padre.

El elemento común de todas estas herejías era la dificultad para conciliar la potencia divina con el sufrimiento de Cristo y la infamia de la crucifixión. La mentalidad del tiempo no podía aceptar que la persona muerta en la cruz (un suplicio degradante) fuese realmente Dios. La *imposibilidad de sostener el pensamiento del sufrimiento de Cristo* queda demostrada por la historia iconográfica: durante el primer milenio, Cristo nunca fue representado muriendo en la cruz. Para acabar con las herejías, el Concilio de Calcedonia (451) estableció la doctrina ortodoxa de la consustancialidad: Cristo es «Dios verdadero procedente de Dios verdadero», consustancial con el Padre, es decir, de su misma esencia; en Cristo coexisten dos naturalezas, fusionadas en la misma sustancia y vinculadas por una *unión hipostática*, o sea, indisoluble, similar a la que funde el alma con la envoltura corpórea en un ser humano.

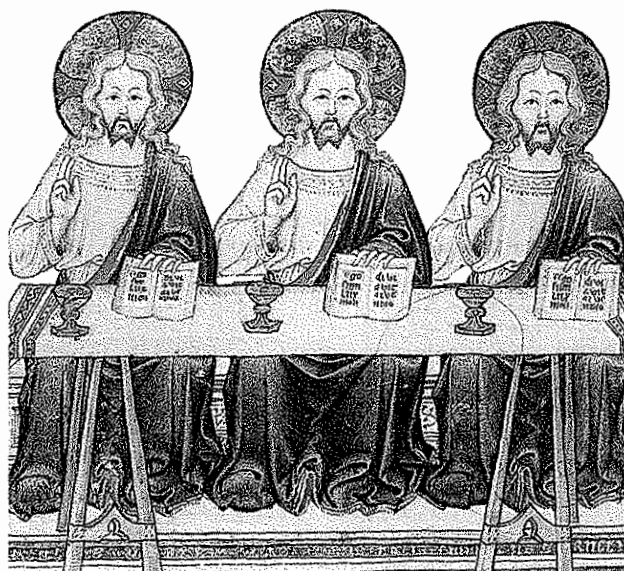
Las controversias cristológicas tuvieron un fuerte impacto en la historia del arte. Contra el nestorianismo se difundió la representación de la Virgen con el niño Jesús en el regazo, pues el hecho de representar la infancia de Cristo significa evocar evidentemente su trayectoria histórica. Para subrayar la doble naturaleza de Cristo, la humana y la divina, en contra el monofisismo, se decidió colocar las letras *alfa* y *omega*, la primera y última letra del alfabeto griego, al lado de la aureola.



La solución que reúne tres rostros en un único ser fue condenada por la autoridad eclesiástica ante la sospecha de modalismo, es decir, la herejía consistente en sugerir una idea falsa de la Trinidad, como si las tres personas fuesen los rostros de una sola entidad.



La doble naturaleza de Cristo en una imagen simbólica muy elocuente.



La representación de la Trinidad como la unión de tres figuras absolutamente idénticas lleva a una confusión acerca del papel del Padre y del Hijo. A los modalistas, quienes consideraban irrelevante y transitoria la distinción trinitaria, se les acusaba de poner en la cruz al mismo Padre y no al Hijo.

CREACIÓN

TEOLOGÍA CRISTIANA ■

Véase también Maniqueísmo, Pesimismo antropológico

En el lenguaje de la teología, la creación es el acto libre y voluntario (no necesario) de una divinidad trascendente (→ *Trascendencia*) que otorga existencia al Universo a partir de la nada (no transformando una materia precedente). Esta noción, central en la especulación cristiana sobre Dios, es de origen bíblico (la narración del Génesis en que Dios da existencia a las cosas mediante el acto de nombrarlas). El mundo griego no llegó a conocerla y se enfrentó al problema del origen del mundo a través de dos soluciones principales.

- El demiurgo. Según Platón, el Universo no fue creado sino *construido* literalmente por un dios artífice, el demiurgo, una divinidad de rango inferior que había plasmado la materia (preexistente en estado caótico) tomando como modelos las *ideas* (→ *Idea platónica*). Por tanto, no se trata de un acto propiamente creativo, sino que de tipo técnico y artesanal: el demiurgo no inventa los seres sino que los copia, con un grado más o menos alto de perfección, de los prototipos ideales (eternos, no creados). Además su acción queda limitada por la resistencia de la materia, que según Platón no ha sido creada y existe desde siempre. Los griegos nunca asumieron la idea de una creación *ex nihilo*, es decir, que algo pudiera nacer de la nada (ni siquiera por voluntad divina). Incluso Aristóteles, quien imaginaba a Dios como el *motor inmóvil* del que procede el movimiento del Universo, consideraba la materia eterna como el mismo Dios.

- La emanación (→). Plotino elaboró el concepto de emanación, según el cual el mundo procede de Dios mediante un proceso

objetivo y necesario que no implica un acto voluntario y responsable de Dios. Los diferentes grados del ser (→ *Hipóstasis*) «proceden» de Dios automáticamente, como la consecuencia inevitable de su ser. Según Plotino, la materia no forma parte de este proceso; por el contrario, es lo que se opone a su realización y no tiene nada que ver con la divinidad.

Lo que caracteriza la solución hebraico-cristiana (y los griegos la conocían) es la idea de Dios como persona: es decir, de un ente, un ser individual dotado de una voluntad propia y autónoma, distinto y separado del mundo, preexistente al tiempo y a la materia (la cual es fruto de su acto creativo, absolutamente *ex nihilo* y sin demiurgos intermediarios).

La noción de creación, al ser concebida como un acto de pura voluntad divina, planteó al cristianismo el dramático problema de la responsabilidad de Dios con respecto al producto de su obra, el mundo, en el que existen evidentes imperfecciones (el dolor, las injusticias, las catástrofes). Se trata de un problema que el mundo griego no conocía, puesto que todas las soluciones elaboradas por los filósofos antiguos intentaban separar al máximo posible la divinidad de la realidad del mundo y, de esta forma, era posible «excusar» de varias maneras sus múltiples defectos (posibles errores del demiurgo, resistencia de la materia). Por el contrario, el concepto cristiano de creación a partir de la nada estableciendo un vínculo estricto entre Dios y su obra, planteaba dramáticamente el problema de la existencia del mal en el mundo: si Dios es el todopoderoso creador del mundo, ¿por qué no ha creado un mundo perfecto?