

RAMÓN ROMÁN ALCALÁ
Universidad de Córdoba

La filosofía antigua como tradición literaria especial: oralidad y escritura

Ancient philosophy as a special literary tradition: orality and writing

Recibido: 8/1/25. Aceptado: 25/4/25

Resumen: Rastrear y dedicarse a la filosofía antigua presupone conservar la tradición (en lo que tenga de conservable), y fomentar la innovación cuando sea necesario. Estamos en trato con el pasado, con toda una tradición, pero sin nostalgia y sin tener que abandonar nuestro presente. La historia de la filosofía antigua, en sentido tradicional, tiene por objeto el conjunto de concepciones y teorías que, con pretensión de conseguir verdades para el ser humano, han elaborado los filósofos. La hipótesis de este artículo constata que los pensadores griegos generaron un lenguaje escrito, y una forma de pensar y actuar que conformaron una tradición literaria especial. Los filósofos dedicados a recoger las anécdotas, las sentencias y el pensamiento de sus antecesores generaron una literatura especial que se reconocerá con el nombre de “filosofía”: palabras solemnes que contrastaban con el lenguaje cotidiano.

Abstract: To trace and dedicate oneself to ancient philosophy presupposes preserving tradition (insofar as it can be preserved) and encouraging innovation when necessary. We are dealing with the past, with a whole tradition, but without nostalgia and without having to abandon our present. The history of ancient philosophy, in the traditional sense, has as its object the set of conceptions and theories that philosophers have elaborated with the aim of attaining truths for the human being. The hypothesis of this article states that Greek thinkers generated a written language and a way of thinking and acting that formed a special literary tradition. Philosophers dedicated to collecting the anecdotes, sentences and thoughts of their predecessors generated a special literature that will be recognized by the name of “philosophy”: solemn words that contrasted with everyday language.

Palabras clave: Filosofía, Géneros literarios, Historia, Filosofía Antigua, doxografía, escepticismo.

Keywords: Philosophy, Literary genres, History, Ancient philosophy, doxography, skepticism.

INTRODUCCIÓN

SI YA ES DIFÍCIL Y COMPLEJO penetrar y descifrar las teorías, opiniones o doctrinas de un filósofo en particular, aclarar y definir si pertenecen a una tradición literaria especial, única y específica que forma una unidad junto a otras opiniones de otros filósofos, es tarea ciclópea o colosal. Una vida, evidentemente, es corta para desentrañar este u otros misterios de la filosofía o de la historia de la filosofía. Goethe, por ejemplo, conocía bien esta limitación, así, cuando en su *Fausto* se quejaba por medio de su personaje Wagner, justamente, de la corta existencia de una vida para aprender el arte y la filosofía¹, acertaba en esta intuición. A pesar de ello, seguía diciendo, es una satisfacción poderse transportar, aunque sea parcialmente y de manera incompleta, a épocas antiguas, y ver cómo pensaron los sabios; ese conocimiento debes asimilarlo, apropiártelo y no partir de cero, y concluye en el mismo sitio: “lo que tus padres en herencia te dejaran, hazlo ganancia propia, que puedas poseer”.

Sirva esta introducción para justificar que, aunque la empresa que nos ocupa es abrumadora, reflexionar sobre esa “lógica de la recepción” filosófica, puede explicar el proceso de formación de una tradición abierta y fascinante. La fidelidad que reclama esa tradición no consiste, en este caso en su preservación conservadora, sino en su recuperación productiva y fascinante. Esta regeneración, que proponemos en este artículo, atiende a la apropiación precisa de la herencia y su introducción en un proyecto propio, persistente y longevo. Podríamos afirmar que no hay herencia sin futuro del mismo modo que no hay futuro sin herencia: el trabajo siempre es trabajo en el presente². Por eso, es tan difícil en esa recepción apropiadora, en ese “hacer mío”, lo que es filosofía,

¹ “¡Cuántas dificultades hay que superar para llegar a saber, mínimamente, la manera de remontarse a los orígenes de las cosas! Y cuando llegamos tan sólo a la mitad de nuestras investigaciones, bien puede suceder que siendo como somos unos pobres diablos, tengamos un pie metido en el sepulcro”, Goethe (1976, 24) (utilizo la traducción de Francisco Pelayo Briz, col. Austral).

² Mondolfo recoge magistralmente esta sentencia en su recuerdo de Giordano Bruno: “Tal como decía Bruno hay que *vivir de manera viviente* los años y las conquistas de las generaciones anteriores, los que viven muertos sus años propios —esto es, que no progresan activamente— dejan perder y morir también la herencia que han recibido de sus antepasados”, Mondolfo (1969, 15).

y encontrar en el origen de ese reflexionar la conformación de esa forma de hacer o pensar las cosas. En esa nueva tradición creada, no se me da lo que son las cosas, sino las posibilidades de reconocimiento de esas mismas cosas en un proyecto maravilloso desarrollado en el tiempo.

Así pues, dedicarse a la filosofía antigua, presupone tanto conservar la tradición (en lo que tenga de conservable), como fomentar la innovación cuando sea necesario. Nietzsche se atrevía a decir que el pecado original de los filósofos era su falta de sentido histórico³, y el de los historiadores el volver la espalda a la vida. Y Ortega advertía, que “la misión de la historia es hacernos verosímiles los otros hombres. Porque, aunque parezca mentira no lo son”⁴. Estamos en trato con el pasado, con toda una tradición en todo momento, pero sin nostalgia y sin tener que abandonar nuestro presente. La historia de la filosofía antigua, en sentido tradicional, tiene por objeto el conjunto de concepciones y teorías que, con pretensión de conseguir verdades para el ser humano, han elaborado los filósofos y pensadores, incluyendo en ellas los críticos de las mismas. Sin embargo, hay que añadir algo más, también debemos estudiar aquí las ideas como instrumentos que el ser humano utiliza en su lucha por la vida y en sus necesidades vitales por adaptarse al medio. En esa adaptación, la pretensión de “conseguir verdades” suena, quizá, pretenciosa hoy, pero puede ir pareja a la de “no decir mentiras”, más humana y honesta.

I. LA FILOSOFÍA ANTIGUA COMO TRADICIÓN

A partir del siglo XVIII la verdad dejó de considerarse categórica e incondicional, y su persecución parcial empezó a tener sentido como tal, es decir, lo que ocurrió con la filosofía dejó de entenderse como descripción de objetos, para convertirse en interpretación de acontecimientos. Desde entonces, muchos filósofos se han cuestionado la identificación del saber con la historia del saber⁵. De manera reduccionista, se podría decir que la filosofía del pasado, es decir la historia de la filosofía suele entenderse o bien como doxografía o bien como recreación del pensamiento anterior. Mondolfo intentó realizar una síntesis entre estas dos posiciones, y observaba que los problemas filosóficos

³ “La falta de sentido histórico es el vicio hereditario de todos los filósofos”, *Humano, demasiado humano*, I, 2, cf. *Crepúsculo de los ídolos*, “La razón en filosofía”, 1.

⁴ Ortega y Gasset (1964, Vol. 6, 385).

⁵ MacIntyre expone demasiado radicalmente esta situación cuando argumenta que, desdichadamente, es fácil caer en el siguiente dilema: o bien leemos las filosofías del pasado de tal forma que se vuelvan relevantes para nuestros problemas actuales, o bien nos tomamos gran cuidado en leerlas en sus propios términos como un conjunto de piezas de museo, cf. MacIntyre en Rorty (1990, 28 y ss).

sólo pueden enfocarse adecuadamente con una visión a partir de sus orígenes históricos: la consideración histórica sería, pues, imprescindible para centrar la propia reflexión⁶.

Esta idea es aceptable, a condición de que admitamos también, que no se puede hacer historia (de la filosofía o de las ideas) sin partir de una determinada concepción filosófica. Y esto es cierto en el sentido que nada ocurre en la filosofía, que previamente no ocurra en la historia. Los problemas filosóficos no están aislados, están en la historia, y ni la más aséptica de las doxografías nace sin un determinado punto de vista filosófico. Guthrie en el tercer volumen de su *Historia de la filosofía antigua*, cita una frase de Gouldner, *Enter Plato*, que dice: describir es seleccionar, seleccionar es evaluar, evaluar es interpretar⁷. Cualquier selección (con el sentido etimológico de ἐκλέγω, de donde deriva ecléctico) es histórica, pues no hay que olvidar que la historia de la filosofía en sus más enriquecedoras líneas no es una creación *ex novo*, sino una síntesis innovadora de elementos preexistentes. Hay una cierta unidad de sentido identificable en el conjunto de la filosofía antigua, unidad que no pone el historiador, sino de la que eran conscientes los filósofos griegos y latinos. Esta unidad no es estática, y en los aproximadamente mil años de práctica, la cultura antigua experimentó profundas variaciones, reconocibles en los diferentes matices con que cada época y corriente entendía la actividad filosófica.

La filosofía fue principalmente una tradición novedosa (un hilo conductor) y específica, de enfrentarse con la realidad. Nada más ajeno a los filósofos griegos que la idea moderna del filósofo que inicia su tarea olvidando lo anterior. Algunos de los modos en que quedó fijada esta tradición, como las sucesiones⁸, responden a una clara conciencia de la dependencia de unos pensadores que le preceden y su influencia en los que vendrán después. La filosofía es un fenómeno cultural, un asombro de seres humanos que viven y que reflexionan entre otros seres humanos. Por mucha importancia y trascendencia que tenga el individuo, todo pensador ha sido influido por las circunstancias históricas de su mundo y de los que reflexionaron antes que él. Filosofar es así συμφιλοσοφῶ, filosofar junto a otros⁹.

Desde el principio, los filósofos griegos influyeron unos sobre otros, tuvieron discípulos, se agruparon en escuelas y en corrientes, discutieron. Sin embargo, hubo de pasar algo de tiempo para que el desarrollo histórico de la

⁶ Mondolfo (1969, 28).

⁷ Guthrie (1988, 15).

⁸ Esta idea se puede aplicar con bastante éxito a la tradición escéptica griega, cfr. mi libro Román (1994, cap. II).

⁹ Aunque Aristóteles fue el primero en utilizar este término, cfr. *Et. Nic.*, 1172 a 5, fueron los epicúreos quienes más valoraron la idea del filosofar en común, Epicuro, frag. 217, emplea también esta palabra y amplía su significado con el jardín.

filosofía, llegara a ser objeto de atención para los filósofos griegos. Es Platón el primero que pasa revista a la tradición antes de dar su respuesta a un problema en *el Sofista*, en donde relata¹⁰ una breve historia del problema del ser, seguida de un implacable análisis de las posturas pluralistas y monistas. Así, la tradición es, a partir de Platón, un elemento importante en la reflexión y no un mero artificio de conteo clasificatorio. Platón busca la verdad y por ello, la alternativa entre verdad e historia surge en esta primera página de la historia de la filosofía. Lo importante aquí es resaltar que el fundador de la Academia no rechaza, sin más, cualquier pensamiento pasado como erróneo, sino que es capaz de advertir que existe una diferencia entre las categorías empleadas, el planteamiento de los problemas, el sentido de esas doctrinas y la suya propia.

No obstante, parecería excesivo otorgar a Platón el título de primer historiador de la filosofía, por haber creado este pasaje del sofista¹¹. Ni esta obra es un tratado de historia de la filosofía, ni sabemos que Platón haya alentado en el seno de la Academia investigaciones históricas (al final por influencia del escepticismo académico, se impusieron para encontrar el verdadero rostro del maestro¹²). Más bien se reconoce a Aristóteles como el primer historiador de la filosofía, pues es el primero que conocemos que asume, de manera sistemática, el escrutinio de la tradición como parte de su metodología al enfrentarse con un problema. Así, hace preceder siempre a la exposición de sus doctrinas, un repaso a los pensadores anteriores¹³ que trataron los mismos problemas, repaso que no es casual, pues la comparación de los antiguos con soldados inexpertos, supone una confianza en que la propia doctrina es la solución definitiva a las cuestiones planteadas.

Tal procedimiento ha despertado siempre dudas sobre la fiabilidad del estagirita como historiador de la filosofía, sin embargo, aquellas no han impedido la aceptación de sus tesis fundamentales. La más vigorosa denuncia de la objetividad aristotélica la constituye la obra de Cherniss¹⁴, pero hoy alguna de sus tesis ha sido debilitada y corregida en muchos de sus aspectos. Por tanto,

¹⁰ Platón, *Sofista*, 242 c-243 a.

¹¹ Hay quien opina que este grado de conciencia de la tradición tuvo cierta preparación. Hemos de suponer que ya antes de Platón existía acceso a los libros de autores presocráticos, y podría existir una incipiente historia de la filosofía. Mansfeld y Cassertano (1986) cree que esta leve labor de sistematización y reflexión sobre el pasado filosófico se apoya con toda probabilidad en esbozos doxográficos realizados por la sofística, y que hoy no conocemos.

¹² Cf. Román-Alcalá (2007).

¹³ No cabe duda que la exposición que hace en el libro A de la *Metafísica* es el más amplio y el más influyente estudio de la filosofía presocrática en la historiografía posterior.

¹⁴ Cherniss con tono a veces exageradamente agresivo, enuncia siete procedimientos aristotélicos que deforman a su juicio la objetividad, en su reflejo de los autores anteriores, cfr. Cherniss (1935, 348 y ss). Esta idea es desarrollada con mayor virulencia en (1962 reed.), al acusar a Aristóteles de manipular deliberadamente la tradición para debilitar pensamientos rivales.

si pensamos más en el papel que jugaba la historia de la filosofía en su pensamiento que en aplicarle los cánones o estándares de la crítica actual, cabe realizar una valoración positiva del proceder aristotélico. Aubenque, por su parte, dedica un capítulo de su obra *El problema del ser en Aristóteles*, a revalidar al fundador del liceo¹⁵ como historiador, afirmando que «la profundidad de sus análisis históricos se debe a la búsqueda sistemática del “motivo verosímil”»¹⁶.

En efecto, la interpretación del pasado de la filosofía que ofrece el libro A de la *metafísica* presupone la posesión del *sistema perfecto*. Ello permite considerar los esfuerzos anteriores como contribuciones a una investigación colectiva, orientada por una íntima legalidad racional. Cada visión de la realidad ha de ser explicada, entonces, en función de lo que aportó a la *verdad* recién alcanzada, teniendo en cuenta que tales aportaciones son, a la vez, *necesarias e incompletas*. No hay, a juicio de Aristóteles, momento alguno desdeñable en el pasado de la filosofía, pues la conjunción de todos ellos ha posibilitado una coherente visión de la realidad¹⁷, la tradición va barriendo, acumulando y desechando las ideas.

De todas formas, nos encontramos en este esquema con un posible Aristóteles imprudente, profundamente seguro de sí mismo y crítico de la tradición, y otro maduro, “árbitro” de ella y dispuesto a permitir que el problema

¹⁵ Aristóteles es consciente de los inconvenientes propios de la filosofía, para él “No sólo es preciso exponer la verdad, sino descubrir la causa del error; pues tal modo de proceder contribuye a consolidar la confianza: cuando mostramos como verosímil (εὐλογος) el motivo que hace parecer verdadero lo que no lo es, reforzamos las razones para creer en la verdad”, *Et. Nic.*, 1154 a 22-24. Así, se sitúa en una buena posición para investigar el error en la articulación interna del pensamiento de los filósofos, y es a esto a lo que se deben sus incontestables logros como historiador.

¹⁶ Aubenque (1972, 86) (existe traducción castellana de Vidal Peña, *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, 19, pp. 84-85), esta frase es una casi declaración de metodología escéptica académica. Un prudente ejercicio de la actividad intelectual como siempre gustaba de decir Aristóteles, cf. Calvo (2024, 283-7).

¹⁷ Dice el propio Aristóteles, “Por otra parte, es justo estar agradecidos no solamente a aquellos cuyas opiniones uno está dispuesto a compartir, sino también a aquellos que han hablado más superficialmente. Éstos también, desde luego, contribuyeron en algo, puesto que ejercitaron nuestra capacidad intelectual”, Aristóteles, *Metaf.*, 993 b 12-15. Introduce aquí Aristóteles una perspectiva original para la comprensión de la historia de la filosofía. No se trata meramente de seguir un orden cronológico, haciéndose cargo de los pasos dados por el pensamiento desde el más remoto pasado hasta el presente. De ese modo, la secuencia de los “filosofemas” aparece en gran medida como producto del azar, como una penosa y balbuciente acumulación de interpretaciones cuyo sentido último aparece siempre vedado. Por el contrario, si vamos desde el presente —desde el definitivo *sistema del saber*— hacia el pasado, encontraremos que la secuencia entera estaba *orientada* por una férrea necesidad. Eso hace que incluso la más insignificante aportación *deba* ocupar su lugar propio, pues acaso sin ella se habría perdido un eslabón irremplazable en la cadena de esfuerzos por construir la verdad. El pasado de la filosofía sólo puede ser entendido desde un presente más fuerte que él, capaz de otorgarle un sentido. Hay, pues, una tradición en forma de literatura específica que analiza de una determinada manera la realidad.

marque la dirección de una solución no puesta de antemano. Ahora se recurre al pasado no para “justificar” el triunfo de la verdad, sino como imprescindible instrumento de búsqueda. La investigación queda orientada por la fuerza de la realidad; sin embargo —como indica Aubenque— “a este *diálogo* entre el filósofo y las cosas, se añade otro, que es el de los filósofos entre sí”¹⁸. La idea del *progreso necesario* de la filosofía cede su lugar a la de un progreso *tentativo*, no garantizado, lo cual reclama una *permanente* actitud de investigación. Aristóteles comete errores al enfrentarse a la tradición, es obvio. Pero afirmar que deformó deliberadamente el pensamiento de sus predecesores es acusarle, injustificadamente, de mala fe. Aristóteles no se desvió de los cánones de la objetividad histórica, sencillamente porque en su tiempo no existía tal objetividad. Lo que hoy entendemos por rigor histórico es algo que ha requerido un lento desarrollo y creación del significado de la palabra “historia”, (ἱστορίη).

En su origen¹⁹, ἱστορίη significa básicamente narración, relato. ἱστορίη es la indagación jonia sobre la estructura del cosmos²⁰, o también, el recuento o distinción de diferencias específicas de los animales, recuento previo al establecimiento de una taxonomía de los géneros, lo cual constituiría el objetivo de la obra de Aristóteles, cuyo título reza precisamente περὶ τὰ ζῷα ἱστορίη, o los estudios de Teofrasto sobre las plantas²¹; es decir, todo aquello que implica un tomar en cuenta a lo exterior a la hora de elaborar una teoría.

Es historia también, ciertamente, la obra de Jenofonte, Heródoto o Tucídides, y es este sentido el dominante, que ha influido en lo que hoy llamamos historia, modelada, a lo largo de los siglos, bajo el patrón de estos primeros tratamientos de los acontecimientos históricos pasados. Con todo, los cánones de autenticidad de los autores pasados y los de la actual «historia narrativa», que aún se inspira en ellos, difieren profundamente. A pesar del empeño de Tucídides por encontrar las causas de los sucesos, y atenerse a los hechos buscando la exactitud en los testimonios²², se permite algunas licencias (por ejemplo, los conocidos discursos puestos en boca de personajes relevantes), que ningún autor moderno se atrevería a tomar por el riesgo de traicionar el ideal objetivo histórico. El escollo más grave que ha de remontar el historiador moderno que

¹⁸ Aubenque (1972, 88). Así lo indica incluso el planteamiento mismo, en el libro Z, de la cuestión decisiva de la filosofía: τὸ τὸ ὄν, cfr. Aristóteles, Metaf., 1028 b 2-4: “Conque la cuestión que se está indagando desde antiguo y ahora y siempre, y que siempre resulta aporética, qué es ‘lo que es’, viene a identificarse con ésta: ¿qué es la entidad?”.

¹⁹ Sobre los sentidos del término puede confrontarse las páginas que le dedica Lledó (1978, 92 y ss).

²⁰ Platón, *Fedón*, 96 a, ἡ περὶ φύσεως ἱστορίη.

²¹ De ahí la fórmula consagrada “historia natural” que da título a las *Naturales historiae* de Plinio, quien se dedica al campo de las investigaciones biológicas.

²² Cfr., Tucídides, I, 22.

emplea los textos aristotélicos no son tanto los errores debidos a la falta de una tradición objetiva de rigor, sino la imprecisión en las citas o los anacronismos, o la confusión en el sentido y los fallos en la reconstrucción de los argumentos. Cuestiones sin importancia para él, y explicables en el seno de una cultura de discusión primariamente oral, donde lo que importa no es la literalidad de lo dicho sino el sentido de lo que se quiere decir.

Así pues, ni los medios materiales, ni el contexto cultural de la época, aglutinado en reducidos círculos de personas que tienen un conocimiento más o menos directo de los otros pensadores o de discípulos inmediatos suyos, requerían de mayores precauciones para asegurar el correcto desenvolvimiento de una reflexión abierta a los estímulos del diálogo con los demás. La dificultad más seria que presenta Aristóteles como historiador, reside, precisamente, en que hace realmente historia de la filosofía, y no es un mero editor o recensor de textos; en que interpreta, y toda interpretación, como hemos afirmado antes, proporciona un sentido nuevo a lo interpretado que hay que interpretar a su vez. Aristóteles reformula el pensamiento de sus antecesores en los términos de su doctrina, y les hace responder a las cuestiones que a él le interesaban. Esto es algo que en mayor o menor medida ha de realizar todo intérprete, si es que la historia de la filosofía ha de ser algo más que *letra muerta*.

Haciendo todas las salvedades que hemos indicado, sigue siendo fundamentalmente cierto que nuestra mejor fuente para el pensamiento presocrático es Aristóteles y la tradición que parte de él, y la historia de la filosofía hasta él, depende de su propia visión. Esto no es sólo consecuencia de su labor concreta como historiador, sino de su influencia en la historiografía posterior.

2. LOS INICIOS DEL PENSAR DE MANERA SINGULAR

Como hemos visto, la filosofía no surge en el vacío, sino sobre un fondo cultural y en una mentalidad determinada. El nacimiento de esta nueva manera de enfrentarse racionalmente a la realidad, y a lo que es el ser humano, constituyó, sin duda, un proceso gradual y complejo en el que los esquemas de argumentación lógica fueron distinguiéndose de un fondo anterior más teológico. Ese tránsito desde ese fondo anterior a la perspectiva filosófica, es lo que se ha dado en llamar, a veces como fórmula reductiva, el *paso* del mito al logos²³.

²³ No discuto aquí la polémica clásica entre Burnet, propugnando una *ruptura absoluta* entre mito y logos (cfr. BURNET 1892), Cornford sustentando, en respuesta a la desmesura apologética de Burnet, la idea de que hubo una *genuina continuidad* entre mito y logos (cfr. CORNFORD 1912 o su más madura obra póstuma (1952) o Hyland defendiendo que el origen de la filosofía debía encontrarse en *la naturaleza misma del ser humano*, HYLAND 1973). Toda esta polémica viene bien explicada en Molero (1983, 129-48).

La filosofía antigua surge y se desarrolla en este contexto cultural e histórico específico. Las circunstancias sociales, políticas y culturales representarán no solo la condición de posibilidad de la existencia de una tradición filosófica, sino también uno de los ejes ineludibles para su comprensión. Si atender a lo que Bréhier llamaba “historia externa”²⁴, es imperativo para cualquier historiador del pensamiento, en el caso de la filosofía griega resulta especialmente relevante por dos razones:

a) porque durante largos siglos no hubo una distinción neta entre la filosofía y otras manifestaciones culturales.

b) porque siendo la filosofía una actitud que se originó precisamente en Grecia, es en el mundo en el que se desarrolló, con posterioridad, dónde podemos encontrar las claves de su especificidad.

Resulta hoy insostenible aludir al “milagro griego” como explicación del nacimiento de la actitud filosófica²⁵. Es evidente, que hay que reconocer múltiples influencias orientales o de otro tipo en la constitución del pensamiento griego, pero también es indiscutible que la actitud de explicación racional frente al mundo y el ser humano, que hoy llamamos filosófica, es, básicamente, griega en su origen. La alusión al “genio griego”, vinculada al pasado romántico e idealista corre el riesgo de referir la cuestión a la excepcionalidad de unos hombres o de una raza, lo cual, por mucho que pudiera emocionar a quienes se sintieron herederos o descendientes de ella, no aporta solución alguna. Más que milagro hay que hablar de creación, creaciones que a veces tienen mucho de contingentes y gratuitas, lo cual no impide que no hayan sido preparadas y condicionadas²⁶. A esas condiciones, tanto de su origen como de su desarrollo, queremos aplicarnos ahora. Prácticamente, resulta innecesario prevenir de los intentos de hacer de esas condiciones el único elemento explicativo de los cambios en la historia de la filosofía, y las circunstancias necesarias y suficientes del surgimiento de las diferentes doctrinas.

En este explícito contexto histórico surgió la filosofía (φιλοσοφία)²⁷. Sin pretender realizar una completa historia del término, creo necesario presentar algunas breves notas sobre él. La primera vez que aparece este término es en los tratados hipocráticos (*VM de uetere medicina*, 20, φιλοσοφίην) donde alude a

²⁴ Cfr. Brehier (1950, 69).

²⁵ La exposición más completa sobre este tema es la de Mondolfo, en la obra clásica de Zeller (1966, 306-14).

²⁶ Cfr. Gernet (1980, 375).

²⁷ Término, como sabemos, compuesto, que proviene a su vez de otras dos palabras griegas: φίλος y σοφός. Esta palabra no se formó antes de las últimas décadas del siglo v a. C., y llegó a ser de uso corriente en la Atenas de los sofistas y Sócrates. Cuando Platón la usa en los *Diálogos*, no da muestras de estar empleando un término especialmente novedoso, aunque, como en otros muchos casos conocidos, la dota de una significación propia que trasciende y profundiza su significado habitual.

la investigación y estudio de las causas de las enfermedades²⁸. Es un término ya relativamente usual en Heródoto, quien lo emplea para referirse a las experiencias acumuladas por Solón en su viaje a Egipto²⁹. También, Tucídides la pone en boca de Pericles³⁰. En ninguno de estos usos puede advertirse el sentido preciso del que le dotamos hoy, sino que funciona más bien como una variante de σοφός, sabio, de un modo general.

Σοφός y σοφία sí son dos términos antiguos en la lengua griega. Homero habla de la σοφίη de un constructor de navíos³¹, que está bajo la protección de Atenea. La sabiduría es ya en el autor de la *Iliada* algo propio de la inspiración divina, que corresponde en especial a los dioses. También para Píndaro es el poeta σοφός, dueño de una técnica que, aunque de inspiración divina, no deja de ser un arte que el sujeto domina gracias a la especial configuración de su naturaleza³². La vinculación entre sabiduría y divinidad es el rasgo más sobresaliente en estos ejemplos. Esta vinculación se advierte asimismo en el término θεωρία, que alude a la contemplación de la divinidad, pero también a la vida de reflexión propia del filósofo. Variante importante de σοφός es σοφιστής, que conservó siempre un significado general como “sabio” junto al sentido más específico, acuñado a lo largo del siglo iv, de “sofista”³³. De hecho, es “sofista” y no “filósofo” la expresión que aparece en los textos de la comedia para referirse a lo que hoy llamaríamos, de modo más o menos vago, un “pensador”³⁴.

Estas observaciones previas ponen de relieve ya, una serie de matices importantes en el concepto griego de filosofía, necesarios para comprender en toda su magnitud los diferentes desarrollos de esta actividad en la antigüedad. En primer lugar, la fuerte vinculación entre φιλοσοφία y σοφία pone de manifiesto que la reflexión filosófica no es algo aislado de la cultura en general en el

²⁸ Hipócrates, *Vet. Med.*, 20, esta idea es comentada por Jaeger (1957, 800 y ss).

²⁹ Heródoto, I, 30.

³⁰ Tucídides, 2, 40.

³¹ Homero, *Il.*, XV, 410-413.

³² Píndaro, II^a *Olimpica*, vs. 86-87.

³³ *Sophists* se encuentra ya en Píndaro, *Ist.* 5, 28, con el significado de “experto en una técnica”, y es frecuente, con el sentido de “sabio”, en la tragedia (Esquilo, *Prom.*, 62, Sófocles, *Fr.* 101, y en múltiples lugares de Eurípides) Heródoto seguirá llamando *sophistai* a los 7 sabios (I, 29), y *sophistés* a Pitágoras (IV, 95). Por otra parte, que la palabra tiene ya para Platón un sentido específico, es indudable así, en *Protágoras*, 349 a, se refiere al mismo Protágoras como el primer sofista.

³⁴ En el siglo v, se añadió el prefijo —φιλο— a σοφός. Este refuerzo semántico, frecuente en muchas palabras griegas, no conlleva, en principio, el matiz de que la sabiduría sea algo inalcanzable. Por ejemplo, un φιλόστιτος es alguien que gusta de comer bien, y un φιλοπότης alguien que gusta más de lo conveniente de la bebida, pero ni uno ni otro son personas que tiendan al comer o al beber sin conseguirlo. Tampoco es un φιλόλογος alguien que desea construir discursos y no lo consigue. *Philós* indica el gusto por frecuentar algo, la confianza de su posesión. Indica el deseo o la tendencia hacia algo, pero sin el matiz obligatorio de inalcanzable.

pensamiento griego³⁵. Hay un concepto amplio de saber que resulta aplicado, entre otros a los pensadores que hoy —y ya en la antigüedad clásica— llamaríamos filósofos. Pero no es originariamente diferente la sabiduría de un Pitágoras o un Jenófanes, de la de un Solón o un Píndaro. En segundo lugar, el concepto griego de sabiduría implica una fuerte vinculación con aspectos de la religiosidad griega. El sabio, tanto el artesano, como el poeta, resultan inspirados por la divinidad, y es también divino quien posee el saber.

Es evidente que este término evolucionó en el pensamiento griego. Persisten todavía hoy dudas sobre si Heráclito usó esta palabra, y en qué sentido. El fragmento B 35, conservado por Clemente de Alejandría, observa que, según Heráclito, es necesario que los filósofos sean hombres instruidos en muchas cosas³⁶. El fragmento no ofrece demasiadas garantías de ser una cita textual, y ya Willamowitz, por ejemplo, mostró³⁷ sus reservas a admitirlo como auténtico. Aunque Diels lo defendió sobre la base de un paralelismo con Porfirio, no es muy probable que Heráclito le confiriera a esta palabra una significación especial. La tradición doxográfica es unánime en conceder el honor de haber acuñado el término “filosofía” a Pitágoras³⁸. En la forma canónica en que lo refiere Cicerón, Pitágoras habría comparado a los hombres en el mundo, con las actitudes de quienes acuden a los juegos en Olimpia. Unos irían a vender mercancías, otros a competir y otros sólo a ver³⁹. Estos últimos serían el equivalente de los filósofos, cuyo fin es la contemplación. Cicerón habría recogido esta anécdota de Heráclides Póntico, y con toda probabilidad, Heráclides la había inventado a partir del *Protréptico* de Aristóteles. Es esta obra de Aristóteles la que distingue entre tres tipos de vida, la de placer, la práctica y la teórica, propia del ejercicio de la φρόνησις. Y es también en esta obra donde se compara el acudir a los juegos olímpicos o a las representaciones dramáticas en las fiestas dionisiacas con el hecho de que la filosofía, en cuanto contemplación, es elegible por sí misma. Es imposible que Pitágoras hubiera distinguido entre los tres tipos de vida que menciona el *Protréptico*, que “presupone las ideas fundamentales de la última ética y metafísica de Platón”⁴⁰, pero Heráclides no inventó su cuento al azar. El mismo *Protréptico* muestra que Pitágoras entendía

³⁵ Adrados afirma que, si queremos estudiar el pensamiento griego, y, específicamente, a los que denominamos filósofos, debemos ampliar nuestro campo de investigación y no aislarlos del conjunto de la literatura, ni de la sociedad griega (RODRÍGUEZ ADRADOS 1989, 23).

³⁶ «Es necesario que los varones amantes de la sabiduría se informen de muchas cosas» (χρή γὰρ εἶ μάλα πολλῶν ἱστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι καθ' Ἡράκλειτον). Las dudas sobre este fragmento son muchas, en algunas ediciones se le considera apócrifo. Heráclito, DK 22 B 35.

³⁷ Cfr. Willamowitz-Moellendorf (1959, 108).

³⁸ Cfr. D.L., I, 12 y Jámblico, *Vit. Pyt.*, XII, 58.

³⁹ Cfr. Cicerón, *Tusculanas*, V, 8-10.

⁴⁰ Cfr. Jaeger (1984, 119).

que el hombre había sido hecho por la divinidad para conocer y contemplar⁴¹. Tanto Heráclito como Pitágoras pueden ser definidos, en vista de lo anterior, como filósofos, y aun cuando no emplearan esta palabra para identificar su concepción de la sabiduría, encarnan aspectos que quedarán luego profundamente vinculados con el sentido de este término, aspectos que apuntan ambos, sabiduría y contemplación, a una consideración racional de la realidad.

No serán ellos, sino Platón, Aristóteles y los filósofos helenísticos quienes confieran un sentido filosófico al término filosofía. Es evidente que no es nuestro proyecto hacer una historia pormenorizada y definitiva de los desarrollos del concepto “filosofía”. Simplemente advertimos que, aunque los griegos no desarrollaron el concepto de filosofía en una sola dirección unívoca, sí mantuvieron una peculiar unidad que conectaba *sophía* y *theoría* como actividad racional que incluía aspectos vitales. Es característico de la filosofía antigua que, hasta en los pensadores más especulativos, mantuvo una profunda vinculación con la necesidad del ser humano de *ser feliz*. La filosofía se presenta siempre en la Antigüedad como una actividad que busca una constante apertura a la realidad, una preocupación por la verdad y por el saber que solo puede darse cuando enraíza en las estructuras y necesidades vitales del ser humano. El hecho de que conservemos la palabra, indica que este tipo de actividad y de actitud ha tenido gran éxito, y que, por ello, se mantiene todavía hoy. Por tanto, podemos volver al pasado sin complejos, y entrar en diálogo rico y fructífero con él.

3. LA PLASMACIÓN LITERARIA DE ESE PENSAR

En el siglo IV a. C. se produjo una bendita fractura que va a cambiar la historia de la filosofía. Aquellos hombres que pensaban con imágenes en la antigua cultura oral, tuvieron que adecuarse al cambio de la escritura. Havelock vio este colosal enfrentamiento en todas las facetas de la cultura griega⁴². En la filosofía, es donde mejor se ve esta transformación: es decir, la sustitución de la plasmación de las ideas en una cultura de tradición oral, por otra en la que la escritura empezaba a hacer posible un nuevo enfoque de los problemas del mundo. El carácter propio de la filosofía como proceso de creación, transformó considerablemente la propia cultura griega, cuando cambió la comunicación oral por medio de la escritura. La filosofía no funcionaba en este periodo lite-

⁴¹ Aristóteles, *Prot.*, b 20.

⁴² Havelock llega a afirmar que “la introducción de la escritura en Grecia supuso un cambio no sólo del medio de comunicación sino de las formas de conciencia griegas” (1996, 37), para ampliar este tema ver todo el cap. I, Programa de Investigación (1996, 19-37) y el cap. 5 Colisiones Interculturales (1996, 61-71)

rario a partir de obras ya dadas, que pudiesen ser estudiadas y explicadas, sino en sentido inverso. El análisis, la crítica misma servía como base de propuestas, a partir de las cuales la escritura las perfeccionaba. Es decir, que en este caso los fundamentos teóricos (orales) servían para construir las guías prácticas mediante el trabajo con las palabras.

Este es el marco en el que desarrolla este trabajo, estamos demasiado acostumbrados a pensar con categorías ligadas a la escritura, olvidando la fórmula prioritaria en la que nos comunicamos, la oralidad. Así que, intentando ir a los orígenes nos asaltan algunas preguntas: por ejemplo, ¿Cuándo se aprende a escribir y por qué? ¿Cuándo se asocia el oído a la vista y forman una alianza singular que sigue fiel hasta hoy en día? Y ¿por qué creemos que es en la filosofía donde se produce esto?

Una de las dificultades de pensar el lenguaje es que hay que usar, paradójicamente, el lenguaje para pensarlo. Un acto lingüístico se debe dirigir sobre sí mismo. Una vez escrito, el acto podría adquirir la forma de una imagen mental. Es curioso que, en el último libro de *La república* de Platón, y siendo este un autor hábil y experto, permita que las ideas políticas expuestas en la obra se disuelvan al final en un análisis de la poesía, en el que se confunde al poeta y al pintor, y se acusa al artista de generar una versión de la experiencia dos veces apartada de la realidad. Allí, se dice que su obra es frívola, cuando no peligrosa, tanto para la ciencia como para la moral; que los grandes poetas griegos empezando por Homero y Eurípides han de ser excluidos del sistema educativo de Grecia, y esto resulta cuando menos sorprendente⁴³. Analicemos el tono y la índole del ataque platónico, cuyo primer paso consiste en equiparar el efecto de la poesía con un “estrageo de la mente” (Rep. 595b-608c), con una enfermedad que es necesario combatir con antídoto⁴⁴. Para Platón el antídoto es el conocimiento de las cosas, es decir, “qué son en realidad”. La poesía, por el contrario, es una especie de veneno mental enemigo de la verdad.

Esta idea no puede por menos que herir la sensibilidad del lector moderno, cuya incredulidad no disminuye, ante la perorata contradictoria del texto de Platón 608b4. Dado que a renglón seguido nos exhorta a enrolarnos en

⁴³ No hay que olvidar que la crítica a la poesía, va seguida de la teoría de la *mimesis*, lo cual nos pone en la pista de que esa crítica a la poesía siempre tiene que ver con la repetición, y no con la creación poética. Homero o Hesíodo no enseñan nada, pues el saber es verdad y la repetición siempre es copia, es errónea (PLATÓN, *Rep.*, 595a-608b). Platón critica la poesía homérica o hesiódica porque sus intenciones eran, por un lado, recreativas (un entretenimiento elevado), y por otro, funcionales, como método de conservación de la cultura sin cambios; pero en ningún caso creativas, ni educativas. Solo forjaba una visión memorizada de la tradición y del régimen cívico y social, ver Román Alcalá (2006, 65-8).

⁴⁴ Véase la extensa y extraordinaria nota I al capítulo X de la edición de Vallejo Campos (2012, 711).

una guerra justa contra la poesía, nos quedan dos posibilidades para explicar tamaña observación: o ha perdido el juicio y el sentido de la proporción, o el blanco de sus críticas no es la poesía, tal como nosotros la entendemos (la meticulosidad platónica parece que no deja duda “el que la escuche ha de guardarse temiendo por su propia república interior”). Platón parece que está negando la experiencia poética como tal, que nosotros llamaríamos experiencia estética y que para él es una especie de veneno.

La clave de este desacierto está en la advertencia siguiente. Lo que Platón estaba negando era más bien el mecanismo que servía para mantener una especial y errónea “educación”, mecanismo garantizado como transmisión de generación en generación, a través de la sociedad oral: a saber, la costumbre asiduamente cultivada de la íntima asociación diaria (συνουσία) entre adolescentes y hombres mayores que les servían de “guías, filósofos y amigos-amantes”. La institución, a juicio de Platón, que favorecía estas cosas, tenía que transformarse. La importancia del cambio propuesto por Platón, radicaba en sugerir que esa educación familiar y masculina se profesionalizara efectivamente, de modo que no fuesen ya la tradición poética y la práctica lo que determinaba su contexto, sino el examen dialéctico de “ideas”: lo cual no dejaba de ser, obviamente, una amenaza para el control político y social que hasta el momento venían ejerciendo los jefes de las “primeras familias” atenienses. Aquí, por tanto, estaba la revolución.

Platón atacaba a los poetas menos por su poesía que por la enseñanza que impartían, en lo cual consistía su papel aceptado por todos. Los poetas habían sido los maestros de Grecia. Ahí estaba la clave. La literatura griega había sido poética porque la poesía cumplía una función social, a saber, la de preservar la tradición conforme a la cual los griegos vivían, e instruirlos en ella. Esto podía significar únicamente una tradición que era enseñada y memorizada oralmente. Era precisamente a esa función didáctica y a la autoridad que la acompañaba a lo que Platón se oponía, introduciendo el pensamiento crítico como modelo. Hay una trabazón entre la oralidad y la escritura en la que la finalidad de la poesía oral era forjar una versión memorizada de la tradición y del régimen cívico y social.

Las musas debieron adaptarse, reconocer los tiempos adecuadamente, y aprender a escribir, no sólo a memorizar. Las musas presentadas por Hesiodo en la Teogonía, como las nueve hermanas hijas de Zeus y de su madre Mnemosyne (la memoria), componen en términos orales, un canto proferido mientras danzan, y que se transmite acústicamente a través del espacio a los oyentes. A medida que pasa el tiempo la revolución a la que se somete a la musa es muy profunda, sigue cantando y recitando, para la memorización, por un lado, y aprende a leer y escribir por el otro. Actitud ajustada a una cultura que paula-

tinamente se documenta y alfabetiza, empezando la propia musa a hacerse “la competencia”⁴⁵, y a entrar en colisión con ella misma.

Además, la nueva técnica de comunicación, definida por la palabra escrita, sufre todavía cierto estigma, cierta desconfianza por parte de todos (hasta para el propio Platón, el mejor escritor griego). Es una advenediza, y presenta un peligro inminente, pues, lo que se haya escrito (fijado) falsamente, no puede ya ser desafiado por la verdad del tradicional testimonio oral, sacado a la luz por el interrogatorio oral de los testigos. En el caso reseñado en nota, Hipólito, víctima de la acusación, insiste con vehemencia en este argumento y reprocha amargamente a su padre la preferencia que da a la palabra escrita frente a la oral. Así pues, la Musa nunca se convirtió en la amante abandonada de Grecia. Aprendió a leer y escribir mientras continuaba cantando.

Debatir sobre la poesía es debatir sobre el problema de la oralidad que plantea las siguientes tres cuestiones: una histórica: ¿qué significa para una sociedad (en este caso del pasado y su cultura) prescindir de los medios de comunicación (tradicionales) orales a favor de varios medios escritos? Otra actual: ¿Cuál es la relación precisa entre la palabra hablada y el texto escrito? Y una última lingüística: ¿qué le sucede a la estructura de una lengua hablada cuando se convierte en artefacto escrito? Ampliando el espectro de la pregunta a la actualidad, ¿qué le ocurre a una lengua que por inclusión de la razón instrumental -reducción del lenguaje en móviles y similares por la velocidad- comienza a sustituir su clásica estructura por otra que la modifica profundamente hasta su nivel filosófico.

Evidentemente, se produjo una colisión cultural entre el acto oral y el acto de escribir. En nuestros días se está produciendo una nueva colisión entre la escritura y la tecnología (televisión informática, móviles, internet, radio) hoy la colisión se da en el medio entre el escuchar algo y el leer algo, nuestra cultura tecnológica ha creado la colisión en sí misma. De hecho, la paradoja la tenemos como investigadores —aparte de la singularidad de utilizar el lenguaje para entender el lenguaje— nos enfrentamos a un dilema cuando tratamos de entender la oralidad, pues el principal material que se nos ofrece como fuente para la investigación es textual.

⁴⁵ Un ejemplo de lo que sucedía aparece en Eurípides en el 428 a. C. en su *Hipólito*, la trama se centra en la composición escrita de un mensaje dejado por una difunta esposa que incrimina (falsamente) a su hijastro. La tablilla escrita se encuentra sobre el pecho del cadáver, el marido descubre la desgracia, desata la tablilla y lee silenciosamente (para el público debía ser normal que el hombre supiera leer y la mujer escribir). Pero mientras lee, exclama espontáneamente “La tablilla grita, grita cosas terribles... Qué canto, qué canto he visto entonar por las líneas escritas (ἐν γραφαῖς)” vv. 877-880. Aquí está la contradicción en los términos, si el mensaje es un verso cantado en voz alta no lo vemos, si es un documento escrito no cantará, pero la lógica de lo uno o lo otro no es pertinente, aquí está el proceso de transición cultural recogido en la colisión y en la contradicción.

¿Cómo es, por tanto, posible que un conocimiento de la oralidad se derive de su opuesto? Es decir, cómo podemos reflexionar sobre la oralidad a partir de la escritura. Un estudioso norteamericano Milman Parry descubrió una respuesta: hay ecos en la *Ilíada* y la *Odisea* de lo que se llama literatura oral, es decir son textos, poemas que son literatura, pero literatura oral, la paradoja es reconocida aun en el nombre “literatura oral”. Kirk observó, al aplicar esta idea a la filosofía griega, que el acto de composición en Grecia se vio comprometido y corrompido cuando se empezaron a usar los recursos de la escritura. Por eso Platón criticaba la poesía, porque las intenciones de las epopeyas homéricas o “hesiódicas” eran recreativas; la poesía era, según esto, producto de un arte elaborado para entretener y fijar (memorizar) principios educativos: por un lado, un *entretenimiento elevado*; y por otro, como un método funcional para conservar como enciclopedia de costumbres sociales, leyes consuetudinarias y convenciones que constituían la tradición cultural griega de la época en que se compusieron los poemas. Así, el lenguaje de Homero era un lenguaje de almacenamiento confeccionado oralmente para fines de conservación moral.

Cuando Platón ataca, pues, a la poesía, lo que deplora es precisamente ese dinamismo repetitivo, esa fluidez y particularidad poética. Él quería sustituir esto por un lenguaje proposicional claro, filosófico, de conceptos y argumentos dirigidos a la razón y no a los sentimientos, aunque el mismo Platón tiene dudas en esta sustitución. La Grecia oral todavía no sabía qué era un objeto de pensamiento. Cuando la musa aprende escribir, tuvo que apartarse del panorama viviente de la experiencia y de su incesante fluir; eso es lo que consiguió la filosofía desarrollando el lenguaje escrito.

4. LA TRADICIÓN LITERARIA CONVERTIDA EN HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Los filósofos griegos, pues, generaron un lenguaje escrito y una forma de pensar y actuar de la que, todavía en algunos aspectos, somos deudores. Crearon conceptos que han cimentado, feliz o infelizmente, parte de la filosofía. Por primera vez, las leyes del pensamiento fueron observadas en la antigua Grecia y fueron expresadas y codificadas a través de la escritura. La filosofía antigua es, pues, tan importante para el pensador actual, que no debe pensar que está realizada a priori, ni de una vez por todas, sino que está siempre *in fieri*: en tanto realidad es cambiante, siempre en juego heredado. Los filósofos dedicados a recoger las anécdotas, las sentencias y el pensamiento de sus antecesores generaron una literatura especial. Estas colecciones se transmitían en las ciudades griegas como posesión tradicional común y se recitaban en los juegos y en las

fiestas, sustituyendo a los poetas. Son palabras solemnes que contrastaban con el lenguaje cotidiano.

Entre las venturas con éxito en esta transmisión del pensamiento anterior, hay que recordar la insuperable forma del *diálogo vivo*, propia de Platón con ideas de Parménides, Protágoras, Gorgias etc., la cual constituye por sí misma una forma particular de entender la historia de la filosofía, más intensiva que extensiva, más de un razonar activo en busca de conclusiones que reconstructora erudita y exacta de pensamientos pasados⁴⁶, situada en el límite entre una filosofía concebida y ejercitada como diálogo y el inicio de una historia de la filosofía como desarrollo del presente.

Respecto a Aristóteles anotemos la importancia del método doxográfico que comienza en él. La idea de la necesaria conexión del pensamiento con su pasado, carente de elaboración teórica, como algo natural (λέγειν τὰ λεγόμενα), comenzó a verse orientada por unos principios implícitos de interpretación con Aristóteles. Si bien fue Platón el primero que pudo sentirse inmerso en una tradición, Aristóteles arrancó de la actitud platónica y generó en su libro A de la Metafísica la primera historia de la filosofía en sentido estricto⁴⁷. El método doxográfico de Aristóteles tiene en Teofrasto un notable esplendor, pero queda sin sucesión plena. El método no se puede decir que sea sólo una mera yuxtaposición de los textos, sino que estos vienen a colación como argumentos de un tema que se está discutiendo. Es un comienzo de historia de la filosofía como historia de los problemas filosóficos y sus desarrollos en sucesivos autores. Pero este método careció de desarrollo ulterior, como hemos comentado.

Además de este método, está el de los biógrafos que reúnen los testimonios alrededor de un βίος. Dicearco y Hermipo de Esmirna son los más citados. Otro método de reunir testimonios es el método de las “sucesiones”

⁴⁶ Esta era también la idea heraclítica por excelencia: “Mucha erudición no enseña comprensión; si no, se la habría enseñado a Hesíodo y Pitágoras y, a su turno, tanto a Jenófanes como a Hecateo”, DK 22 B 40: D.L. IX, 1.

⁴⁷ La visión del mundo de Aristóteles puede clasificarse como “historicista” *avant la lettre*, cf. Mondolfo (1969, 33-8), ese punto de vista general, dice Molero, le permitió asumir las contradicciones como elementos integrantes de un decurso racional en el que cada término encuentra su lugar propio y su adecuada justificación. Para Aristóteles, la verdad es un proceso progresivo, no el resultado de una mera rememoración. Los fragmentos de la sabiduría perdida no requieren ya una lisa lectura que los rescate, sino toda una operación de hermenéutica tendente a integrarlos en un estadio más alto del conocimiento. Para ampliar la idea del progreso en Aristóteles, *vid.* Molero Cruz (1982, 45-61).

⁴⁸ Parece que las biografías griegas del siglo III, tienen un carácter peripatético, al menos anotamos el hecho de que es en Aristóteles donde encontramos por primera vez el uso del término διαδοχή para designar una sucesión de filósofos exponentes de una determinada τέχνη que hace progresar el pensamiento en una determinada dirección: cfr. Aristóteles, *Soph. el.*, 34, 183b 26 y ss.

(διαδοχαί)⁴⁸ de las escuelas filosóficas. Estas sucesiones hablan de las líneas de descendencia o ascendencia de los filósofos y aportan datos referentes a las tradiciones en las que se hallan inmersos. Por último, el método *herético* o selectivo en el que las doctrinas se precisan por su distinción y separación de otras teorías afines. Como se observa, en todos los métodos las doctrinas están personalizadas y las personas están incluidas en escuelas. *La relación vida-doctrina para dar fe, rara vez va a faltar en la historia de la filosofía.*

Poco a poco, las preocupaciones cronológicas empiezan a subrayar hiatos temporales que posibilitan influencias y reconstrucciones filosóficas. Así, comienzan a aparecer las recensiones del pasado a veces apologeticas, a veces polémicas que transmiten preciosas noticias de los filósofos anteriores. Merece especial mención en el ámbito latino Cicerón, que difunde la cultura griega y es el primer gran traductor de la historia de la filosofía. En el ámbito griego, por su parte, hay que destacar a Sexto Empírico, un historiador muy valioso que realiza una historia de la filosofía, algunas veces con una hermenéutica sesgada, pero que aporta una visión casi completa de la historia anterior, y también a Diógenes Laercio. Diógenes Laercio merece especial mención, pues su obra es la más influyente hasta el siglo XVIII. Es verdad que *Las vidas y doctrinas de los filósofos* no es una historia, en el pleno sentido de la palabra que solemos dar hoy al término. Es una obra de opiniones, unas filosóficas, otras anecdóticas, pero que transmite una cantidad ingente de datos sobre los filósofos, sus vidas y sus obras que de otra forma se hubiesen perdido⁴⁹.

Creemos fundamental para este artículo detenernos en esto último, pues no hay que olvidar que debemos a Diógenes Laercio y a sus colegas doxógrafos, una gran parte de nuestro conocimiento, en cierto modo neutral⁵⁰, de la filosofía antigua. La doxografía del final de la Antigüedad no interesa tanto como tal, sino porque de ella ha surgido una tradición moderna que ha generado dos maneras totalmente diferentes de abordar la filosofía del pasado: o como presentaciones de opiniones filosóficas sin valor (meros chismes o cotilleos), o como un cierto tipo de historiografía de la filosofía que, a juicio de Frede⁵¹, es de lo más fecunda e interesante.

⁴⁹ Braun resume su importancia diciendo que Diógenes representa la herencia de la historiografía anterior. Y refiriéndose al método de la biografía dice: que constituye el nudo privilegiado de numerosas tradiciones, la obra de numerosas generaciones... “Elle constitue le nœud privilégié de plusieurs traditions, l’œuvre de plusieurs générations. Les manières séculaires de l’historiographie philosophique s’y rencontrent et s’y croisent: les traditions biographique, doxographique, hérétique, diadochiste, etc.”, Braun (1973, 35).

⁵⁰ Un cierto escepticismo le hace difundir una evidente neutralidad a la hora de contar la filosofía griega, cf. Román-Alcalá (2012, 69-82).

⁵¹ Estas líneas toman como base y fundamento el artículo de Michael Frede (1992, 311-25). Ver también las introducciones a la traducción de los libros IX y X de Román-Alcalá (2020, 24-41 y 2021, 23-48).

Nuestro conocimiento de la filosofía antigua depende, en gran parte, de autores como Diógenes Laercio, el Pseudo-Plutarco, el Pseudo-Galeno o Estobeo, clasificados como doxógrafos. De hecho, nuestra servidumbre, a veces exclusiva, de estos doxógrafos, nos lleva a reconocer que no están a la altura de su responsabilidad (por eso el término “doxografía” siempre ha tenido una connotación peyorativa). El reproche es doble, por un lado, se les acusa de cierta insensibilidad histórica; y, por otro, de cierta insuficiencia filosófica (opiniones sin valor argumentativo). Además, todas esas doxografías no tienen conciencia de pertenecer a una tradición singular con una unidad de objetivos. Las opiniones filosóficas son así presentadas como coetáneas, pero no se hace ningún esfuerzo hermenéutico para su comprensión.

Es evidente que estos autores no pretenden escribir una “historia de la filosofía”, en el sentido que hoy damos al término “historia”. Sino que más bien intentan exponer aquellas opiniones o posiciones filosóficas del pasado, como si pudiesen ser recuperadas con provecho para los debates y discusiones coetáneas. De hecho, los doxógrafos tratan a los autores del pasado como colegas inmediatos con los que se discute. Ciertamente, para cumplir este objetivo, el doxógrafo debe traducir las opiniones del pasado a las estructuras conceptuales y al lenguaje técnico de su presente, es decir adaptarlas, travestirlas si queremos, para conseguir la mayor aclaración y precisión posible.

Por tanto, si nosotros queremos ser justos con los doxógrafos antiguos, tendremos que decir que su actitud aparentemente ahistórica y anacrónica es, en gran parte, debida al hecho de que ellos son doxógrafos, y que toda doxografía comporta un grado legítimo de deformación y de anacronismo. Esta actitud, que nos puede parecer reprensible, viene orientada por dos presupuestos que debilitan fuertemente estos inconvenientes. Estos dos presupuestos, que parecen guiar la doxografía de la antigüedad tardía, son: 1) Todas las opiniones o posiciones filosóficas importantes del pasado tienen un interés indudable en el contexto contemporáneo. 2) Las opiniones o las posiciones filosóficas no son una cuestión de argumentos continuados o de demostraciones lógicas, sino que son el resultado intelectual de una elección individual.

El presupuesto del que parten es evidente: una opinión filosófica no resulta nunca de una demostración irrefutable, sino más bien de un proceso literario mucho más complejo. Esta idea nos ayuda a explicar, por qué los propios doxógrafos no reproducían los argumentos sobre los que se apoyaban los filósofos, para defender su opinión; sino que más bien mostraban el nivel de reconocimiento literario de algunos de ellos por encima de otros, lo que caracterizaba a su filosofía, y lo acertado de su elección. Así pues, ese rasgo característico de la doxografía antigua, no es de ninguna manera la

marca de un espíritu poco filosófico, sino que se basa en la idea de que existe un número casi incontable de consideraciones y de argumentos que pueden ser utilizados en favor o en contra de cada opinión filosófica, argumento escéptico donde los haya. Es decir, los doxógrafos piensan que debemos contentarnos, al final, con aceptar lo que parece razonable, plausible y agradable, una tesis escéptica que valora toda la filosofía, aunque tendremos que elegir cuál nos parece más razonable.

Se puede pensar erróneamente que esta actitud refleja, en pureza, la ausencia de sentido histórico⁵². Pero esta suposición sería incoherente. Consideremos a Diógenes Laercio: su prefacio muestra evidentemente que posee una perspectiva muy detallada de la historia de la filosofía. La primera mitad del prefacio está dedicada al origen de la filosofía. Allí descarta su origen bárbaro, así como rechaza la idea de una sabiduría original, más bien reconoce un proceso de desarrollo en el que los sabios primitivos como Solón crearon las bases del posterior progreso de la filosofía.

Ahora bien, si existe entonces ese sentido histórico, ¿porque presentan las opiniones de la forma en que lo hacen? Frede considera⁵³ que esta concepción de la historia es el resultado de factores muy diferentes, el más importante entre ellos puede ser el pesimismo cultural de esa época que va paralelo a una perspectiva pesimista, y escéptica (añadimos nosotros) de la historia. Después de Platón y Aristóteles se podría pensar que la filosofía presocrática había fracasado y había quedado obsoleta, pero se aceptaba como tradición, y por ello, los filósofos helenísticos, aunque tomaban distancia con relación a los filósofos clásicos, aceptaban las opiniones de todos los filósofos, hasta de los presocráticos, por el valor que pudiesen tener en el momento histórico preciso en el que vivieron. Así se producía una manera de concebir la historia de la filosofía que explicaba por qué los doxógrafos podían proceder como si las opiniones antiguas, al menos las más importantes entre ellas, no hubiesen perdido para nada su oportunidad filosófica.

La historia de la filosofía antigua es, pues, un mundo de significaciones, que expresa, entre otras cosas, una inacabada serie de propuestas, una inusitada riqueza de perspectivas que, más allá de las objetivaciones propias de los textos, aluden a los problemas que recorren invariablemente la historia, y que son transmitidos a través de una tradición especial literaria. Es más, la diversidad y riqueza de esas propuestas permite un diálogo inacabado con aquellos problemas no resueltos de la filosofía, llegando a convertirse en

⁵² No se puede dudar que Aristóteles tenía bastante desarrollado un sentido de historia de la filosofía, de la misma forma en la academia platónica algunos discípulos de Platón se ocupan de la tradición histórica de la misma, ver Román-Alcalá (2007).

⁵³ Frede (1992, 319).

⁵⁴ Lledó (1990, 22).

un diálogo con nosotros mismos y con nuestros contemporáneos. Por eso, “la lectura —como dice Lledó— de la filosofía y la interpretación de sus mensajes tiene que ser continuamente renovada”⁵⁴. Una tradición singular que es el mejor enfoque para conocer la realidad, nuestra situación ante ella y las consecuencias de esa interacción.

⁵⁴ Lledó (1990, 22).

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV. 1989, *Historia, Lenguaje, Sociedad*, Barcelona: Editorial Crítica.
- AUBENQUE, P. 1972, *Le problème de l'être chez Aristote*, París: Presses Universitaires de France. [Existe traducción castellana de Vidal Peña, 1974, *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid: Taurus.]
- BRAUN, L. 1973, *Histoire de l'Histoire de la philosophie*, París: Edition Ophrys.
- BREHIER, E. 1950, *La philosophie et son passé*, París: Presses Universitaires de France.
- BURNET, J. 1892, *Early Greek Philosophy*, Londres: Adam and Charles Black.
- CALVO, T. 2024, *El pensamiento de Aristóteles. Temas y cuestiones*, Madrid: Abada Editores.
- CHERNISS, H. 1935, *Aristotle's Criticism of presocratic philosophy*, Baltimore: Johns Hopkins Press. [Existe traducción española, 1991, *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*, México: Editorial: Universidad Nacional Autónoma de México.]
- CHERNISS, H. 1962, *Aristotle's Criticism of «plato and Academy*, New York: Garland.
- CORNFORD, F. M. 1912, *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation*, Nueva York: Dover Publications.
- CORNFORD, F. M. 1952, *Principium Sapientiae. A Study of the Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- DIÓGENES LAERCIO 2020, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres y cada escuela filosófica IX*. Traducción, introducción y notas de Ramón Román Alcalá, Córdoba: Almuzara.
- DIÓGENES LAERCIO 2021, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres y cada escuela filosófica X*. Traducción, introducción y notas de Ramón Román Alcalá, Córdoba: Almuzara.
- FREDE, M. 1992, "Doxographie, historiographie philosophique et historiographie historique de la philosophie", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3: 311-325.
- GERNET, L. 1980, *Antropología de la Grecia Antigua*, Madrid: Taurus.
- GOETHE, J. W. 1976, *Fausto*, Madrid: Austral (traducción de Francisco Pelayo Briz).
- GUTHRIE, W. K. G. 1969, *A History of Greek Philosophy*, vol., III, *The Fifth-Century Enlightenment*, Cambridge: Cambridge University Press. [Existe traducción castellana, *Historia de la Filosofía Griega, Siglo V. Ilustración*, 1988, vol. III, Madrid: Tecnos.]
- HAVELOCK, E. A. 1996, *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente*, Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós.
- HYLAND, D. A. 1973, *The Origins of Philosophy, its Rise in Myth and the Pre-Socratics*, Nueva York: Putnam edition.

- JAEGER, W. 1944, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlín: De Gruyter. [Existe traducción castellana de Xirau y Rocas, 1957, México: F.C.E.]
- JAEGER, W. 1923, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlín: Weidmansche Buchhandlung. [Existe traducción castellana de J. Gaos, 2002, *Aristóteles. Bases para la historia del desarrollo intelectual*, México: F.C.E.]
- LLEDÓ, E. 1978, *Lenguaje e Historia*, Barcelona: Ariel.
- LLEDÓ, E. 1990, "La temporalidad del texto", *Quaderns de Filosofia i ciència*, 17: 119-36.
- MACINTYRE, A. 1990, "La relación de la filosofía con su pasado", RORTY, R., *La filosofía en la historia*, Barcelona: Paidós.
- MANSFELD, J. 1986, "Aristotle, Plato, and the Preplatonic doxography and chronography", CASSERTANO, G. (ed.), *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, Turín: Tirrenia-Stampatori.
- MOLERO CRUZ, J. 1983, "En los orígenes de la filosofía: una tarea imposible", *Pensamiento*, 39, 154: 129-48.
- MOLERO CRUZ, J. 1982, "Aristóteles, Historiador de la Filosofía", *Estudios filosóficos*, 86, XXXI: 45-61.
- MONDOLFO, R. 1969, "La concepción historicista de Aristóteles", *Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía*, Buenos Aires: Eudeba.
- NIETZSCHE, F. 1984, *Humano, demasiado humano*, Madrid: Edaf.
- NIETZSCHE, F. 1996, *Crepúsculo de los ídolos*, "La razón en filosofía", 1, Madrid: Alianza.
- ORTEGA Y GASSET, J. 1964, "A 'Historia de la Filosofía' de Emile Bréhier", *Obras Completas*, Vol. 6., Madrid: Revista de Occidente.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. 1989, "La filosofía griega como género literario", AA. VV., *Historia, Lenguaje, Sociedad*, Barcelona: Editorial Crítica.
- ROMÁN-ALCALÁ, R. 1994, *El escepticismo antiguo: posibilidad del conocimiento y búsqueda de la felicidad*, Córdoba: Servicio de Publicaciones de Universidad de Córdoba.
- ROMÁN-ALCALÁ, R. 2006, "La musa aprende a escribir de nuevo (reflexiones sobre oralidad y escritura)", *Creatividad y Literatura Potencial*, Córdoba: Servicio de Publicaciones de Universidad de Córdoba: 61-71.
- ROMÁN-ALCALÁ, R. 2007, *El enigma de la Academia de Platón. Escépticos contra dogmáticos en la Grecia clásica*, Córdoba: Ed. Berenice.
- ROMÁN-ALCALÁ, R. 2012, "Evidencias del escepticismo de Diógenes Laercio en el libro IX de sus Vidas", *Estudios Filosóficos*, vol. LXI: 69-82.
- VALLEJO CAMPOS, A. 2012, *La República de Platón*, Trad. C. Eggers Lan, Introducción y notas de Álvaro Vallejo Campos, Milán: Mondadori.