en el programa de estudios de los historiadores. Trataremos de poner de manifiesto de qué modo la historia de la filosofía es algo que está en ese proceso de la evolución de las sociedades humanas que llamamos la historia, que es, entre otras producciones culturales significativas, como el arte, la literatura o el derecho, una forma de coagulación ideológica de las dinámicas de los procesos sociales y de las tensiones políticas propios de determinadas situaciones históricas. Es este carácter de las producciones culturales que llamamos filosóficas lo que hace necesaria, como se ha dicho tantas veces, la contextualización, es decir, la referencia articulada del contenido del texto a los rasgos más generales que caracterizan un determinado periodo histórico en su vida social, política y cultural, y a las concreciones más particulares que las tensiones sociales e ideológicas puedan

revestir en unas coyunturas determinadas. La contextualización, pues, es una tarea hermenéutica de interpretación que tiene diferentes niveles y que requiere, para restituir el sentido de los textos de la manera más adecuada y más viva, una cuidadosa articulación entre los mismos, de acuerdo con lo que llamaría Jean-Paul Sartre una jerarquía de mediaciones. ¿Qué debemos entender por una jerarquía de mediaciones? En principio, y vamos a aclararlo enseguida con algún ejemplo, hace referencia al hecho de que para remitir significativamente un texto a lo que se llama su contexto histórico, no vale sin más, pongamos por caso, decir que es la expresión ideológica del proceso político de la democracia ateniense o del modo de producción feudal. Hay que introducir niveles explicativos intermedios que lleven de las tipificaciones de la jerarquía de mediaciones a las jerarquías de mediaciones y de las modificaciones más generales y abstractas a las determinaciones más particulares y concretas.

Sartre, criticando en este sentido cierto tipo de marxismo reduccionista, decía, refiriéndose al caso del poeta francés Paul Valéry, Valéry es un intelectual pequeño burgués, sin duda, pero no todo intelectual pequeño burgués es Valéry, decía Sartre. La referencia a las coordenadas más generales que definen un periodo histórico en términos de las relaciones entre las clases sociales, dependientes a su vez del modo en que los hombres reproducen las bases materiales de su existencia social, como lo enfatizó Marx, así como al sentido que le dan a sus conflictos en sus vivencias y en sus representaciones ideológicas, es ineludible. Condición necesaria, si se quiere decirlo así, pero no suficiente para apurar la inteligibilidad del texto que nos hace frente. Parafraseando a Sartre, en nuestro ámbito específico de la historia de la filosofía, podríamos decir, Platón. Platón es un aristócrata, sin duda, pero no todo aristócrata es Platón. Platón es ininteligible.

inteligible sin la mediación del fenómeno socrático, que a su vez solamente es comprensible sobre la base del movimiento de la sofística como su punto de referencia polémico, y sin un proceso complejo y personal de elaboración reflexiva sobre las implicaciones del conflicto que llevó a Sócrates a la muerte. El sentido del proceso de la reflexión platónica se escapa en gran parte si no se tiene en cuenta, como otra importante mediación, el impacto de la geometría como el modelo de conocimiento científico canonizado que está planeando sobre y orientando en un determinado sentido la derivación de las implicaciones del drama socrático, precisamente en el sentido de la búsqueda de unas vigencias intemporales que regulen toda forma de sociedad con arreglo a un ideal de

justicia definido desde determinadas motivaciones ideológicas y determinadas pautas epistemológicas. No basta pues, y estamos todavía simplificando mucho las cosas,

cosas, saber cuáles podrían ser las motivaciones ideológicas de un aristócrata en el que funcionaban sin lugar a dudas sus reflejos de clase en el sentido de la sospecha con respecto a los principios mismos de la democracia. De ahí podían salir diversas formas de ideología reaccionaria sin más y no ese producto filosófico tan complejo y elaborado, así como tan cargado de elementos de ambigüedad como para haber hecho posible interpretaciones tan distintas como las que se han dado de Platón a través de la historia de la filosofía que es el platonismo. Tales motivaciones ideológicas genéricas reciben una determinada modulación biográfica para la cual el psicoanálisis aportaría interesantes elementos de explicación. Freud puso de manifiesto como el proceso psíquico de elaboración de una pérdida, la pérdida del objeto en la terminología freudiana, que en este caso se concretaría en la muerte de un maestro amado y admirado, lleva mecanismos de identificación.

con el objeto perdido como forma de reapropiárselo y compensar así la pérdida por parte del sujeto. La identificación proyectiva de Platón en su maestro Sócrates, que se pone de manifiesto a través de los diálogos, podría responder, al menos en parte, a la elección probablemente inconsciente del propio Platón de dar un sentido, trascendiendo la anécdota y transponiéndola al plano de sus implicaciones en el terreno conceptual en el que la muerte no puede hacer su presa, a lo que de otro modo sería un hecho bruto e incomprensible e imposible de ser digerido vital y racionalmente. Habría que transponer el drama al plano de la comprensión de su necesidad. En esta transposición al ámbito de la necesidad, al de la derivación de las implicaciones lógicas que se desprenden del hecho de una condena injusta, la que llevó a la muerte al más honesto de los ciudadanos, y este ámbito no podría ser sino el de la crítica radical de las

premisas del tipo de organización social y política que han hecho posible que tal injusticia se cometiera, el modelo metodológico lo va a proporcionar la geometría por una parte y por otra la medicina. El propio Sócrates, en su idea del cuidado del alma, tomaba como modelo, trasplantándolo al dominio de la ética, la medicina griega, cuyo impacto en la sofística no podría tampoco minimizarse. Y este modelo médico de la salud del alma cobra en el pensamiento político de Platón el papel de una metáfora para definir la salud de la ciudad, concebida de acuerdo con un modelo organicista en el que los distintos estamentos sociales son pensados en su división jerárquica y funcional por analogía con las partes del cuerpo humano. Así, a la división tripartita entre gobernantes, guerreros y artesanos corresponde la división del alma en su parte rectora, su parte irascible y su parte concupiscible. La salud, concebida como armonía, es la que más se refiere a la salud de la ciudad.

de acuerdo con una idea recurrente a través del desarrollo de la medicina griega, consiste en el caso de la ciudad en que se cumpla el ajuste entre las partes adecuado a las respectivas funciones, que son pensadas a la vez como jerárquicas y complementarias. La geometría, por otra parte, como lo ha señalado Jean-Pierre Vernant, tiene una gran influencia en el proceso de desantropomorfización de las representaciones en la cultura griega al implantar un nuevo modelo de racionalidad. Nos referimos al proceso de racionalización en el que tuvieron sus orígenes en Grecia la filosofía y la ciencia y para el que se ha consagrado la célebre denominación Paso del mito San Lobos. En la medida en

que la geometría representa la negación del antropomorfismo y el antropomorfismo es fundamental en todo sistema mítico de representaciones, la constitución de un saber de estas características, tuvo que plantear una nueva teoría.

nueva forma de racionalidad y ser percibida como modelo o canon ideal de racionalidad que da la pauta reguladora para los otros dominios del pensamiento. Al mismo tiempo que impone un nuevo ideal de racionalidad, concebida como un conjunto coherente y formalizado de explicaciones inmanentes al propio ámbito que constituye como su objeto de conocimiento, define un nuevo ideal de abstracción despegado de las representaciones sensibles. Parece claro de este modo que la lógica interna de la geometría implanta nuevas exigencias de racionalidad y nuevas modalidades de abstracción que, al ser incompatible con ella, van erosionando y resquebrajando la eficacia del sistema mítico de representaciones como tipo de explicación de los procesos de la naturaleza y de la vida social. En la filosofía de Platón, que aparece en un momento en el que se encuentra en un momento en el que se encuentra en un momento en el que se encuentra en un momento histórico en el que el proceso al que nos hemos referido se encuentra en una situación más evolucionada,

la geometría canonizada ya como saber podría decirse que es tematizada hecha objeto de reflexión al menos en la medida en que se recurre a ella como modelo de conocimiento riguroso a la hora de buscar un fundamento para instituir un orden de vigencias en medio de la crisis de la polis las célebres ideas platónicas que por su estabilidad constituyen en contraste con el fluir del mundo sensible el fundamento necesario de toda forma de saber científico pues solamente puede haber ciencia para platón como es sabido de aquello que es ontológicamente estable tienen de este modo las propiedades de las figuras geométricas y en esa misma medida dan la garantía de que el filósofo rey dedicado a su contemplación organice la polis de acuerdo con un orden de valores permanente seguro y verdadero en el que se vuelve imposible que el error permanente se vuelva imposible y que el error permanente se vuelva imposible valorativo por incompetencia la contingencia o el azar dejen

fisura alguna que haga posible la injusticia, como ocurrió en el caso de la muerte de Sócrates. Así pues, la geometría, que se constituyó como saber en el mismo proceso de racionalización de las relaciones sociales por el que se organizó la polis griega, después de haber sido proyectada al cosmos configurando la imagen del mismo, como se pone de manifiesto en la concepción del mundo del filósofo milesio Anaximandro, es como si volviera valorada como el paradigma ideal del conocimiento, lo que equivale a su vez a garantía de estabilidad ontológica, para asumir las funciones de pauta conforme a la cual proceder en la reestructuración de valores que para Platón deberá salvar a la polis en quiebra. Quizá no sea demasiado arriesgado decir que en Platón, en cierto modo, la geometría se ideologiza, sirve como instrumento metódico de determinados intereses ideológicos y políticos,

en la medida en que las demandas ideológicas de recomposición de la polis se epistemologizan, es decir, necesitan de un fundamento y garantía de cientificidad y de rigor que las legitime. En este sentido, es muy significativo que en el diálogo platónico titulado Menón, que se considera perteneciente al llamado por los especialistas periodo de transición entre los primeros diálogos socráticos y los diálogos de la madurez del filósofo, Sócrates, en el contexto de la discusión acerca de si la virtud es o no una ciencia y en

relación profunda con este problema si es o no objeto de enseñanza, le hace descubrir al esclavo de Menón, orientándole por medio de unas preguntas precisas, una proposición geométrica fundamental como es el llamado teorema de Pitágoras. El experimento de Sócrates con Menón sirve significativamente dentro de la estrategia del platonismo como platón.

forma para la demostración de la existencia en el alma de un conocimiento innato de las ideas. Pero todavía no hemos acabado con las mediaciones. Emilio Lledó ha resaltado especialmente el papel del mito en la filosofía platónica. Dice, como si fuera un discurso dentro del discurso, aparecen en los diálogos esas narraciones independientes, los mitos, que nos conducen a un nivel de significación distinto de aquel sobre el que el diálogo se desplaza, dice Lledó. Pero la función que aquí cumple el mito no puede entenderse como una mera restitución de las funciones ideológicas que el mito asumía de forma plena en la sociedad griega arcaica. El hecho de que se haya producido un cambio de código, Lledó se refiere a como algunas de las claves del célebre mito de la caverna. Se intentan mostrar bajo un código epistemológico, con lo cual se lo sitúa por debajo de su enorme poder de alusividad, hacen que el mito tenga que descargarse

sus alusiones en otro sistema conceptual hasta alcanzar el nivel del logos. Hasta aquí lledo. Como toda mitología restaurada de acuerdo con un programa consciente para hacer servir al mito como nuevo cemento ideológico de una sociedad desgarrada, José María Ripalda se ha referido a este proceso de reivindicación nostálgica de la mitología por parte del romanticismo europeo en su libro sobre Hegel, La nación dividida, y este proceso no deja de presentar algunas significativas analogías con el sentido de la instrumentalización platónica del mito, la mitología que aparece en los diálogos platónicos es una mitología desnaturalizada con respecto a sus funciones originales y degradada metáfora. Al hablar aquí de degradación no hacemos en absoluto, como es obvio, un juicio de valor respecto a la calidad literaria de los relatos míticos en los diálogos platónicos. Nos referimos a que el mito, cuando funciona en una sociedad como el sistema representativo organizado por cellulistas o excluidos o de円adeo de lasanticas movies y don José Basculac讲 en su hunting club matatz Aggro stepp smith la art uuh clear austere en el andalusia los mehr mathematician Hoeverl блая laddie Madalessia

referencias, que da sentido a la inserción del hombre en la naturaleza y a su vida en la sociedad, es a la vez mucho más y mucho menos que una metáfora. Menos porque no hay otro sistema ideológico de referencias al que metaforizar, más porque cada capa significante del mito, como diría Claude Lévi-Strauss, no remite unívocamente a un nivel de significados, sino que se comporta como significada a su vez por otra capa, la llamada estructura ojaldrada del mito por el mismo autor, en un sistema en el que la forma y el contenido del mito remiten el uno al otro en forma giratoria, organizando de este modo la imagen del mundo como una totalidad de sentido. En estas condiciones, quizá podría interpretarse la maniobra platónica de la reintroducción del mito, además de como una expresión de las nostalgias de un aristóteles, Sócrata, por aquella vieja sabiduría de los antiguos, como una forma de instaurar un lenguaje

lenguaje presentándolo como lenguaje común a todos los estamentos de la comunidad, como un lenguaje imaginativo que en su calidad de tal todos comprenden y puede constituir por tanto un medio o ámbito significativo común que haga posible el consenso ideológico

entre los miembros de la polis. Pero en realidad esta reaparición del mito en la escena montada por el logos, en este caso en la forma de diálogos, parece ser más bien un modo de asegurar un sistema de traducción destinado a determinados estamentos de la sociedad, los no filósofos y no rectores, de determinados mensajes en las claves sensibles e imaginativas que son las que se supone que el pueblo puede entender y controlar de este modo el consenso ideológico. Pero a su vez esta traducción solamente es posible en la medida en que la propia filosofía, en su código epistemológico, ha reacuñado, viejos patrimonios de valores de la ideología arcaica aristocrática.

La reacuñación en clave filosófica de las viejas concepciones aristocráticas no cumple siempre las mismas funciones ideológicas. A veces se vuelve contra estas concepciones mismas, como lo hizo la sofística con la antigua concepción heroica del areteo excelencia, democratizándola y volviéndola accesible a todos los ciudadanos por medio de una adecuada educación, en lugar de hacer de ella un patrimonio de la nobleza de sangre. Otras veces sirve precisamente para poder conservarlas en una nueva forma cuando la vieja choca con las nuevas condiciones sociales. En este sentido, la idea socrático-platónica del areteo excelencia, en su transposición ética y entendida a la vez como conocimiento en el sentido de competencia, confiere de nuevo al areteo el sentido restrictivo, es algo que sólo alcanzarán unos pocos, que tenía para la vieja nobleza homérica. Si bien redefinida, asentada y legitimada sobre fundamentos diferentes.

Pues bien, en la medida en que su reacuñación en clave filosófica es una posibilidad que tiene una ideología para reimplantarse y recuperar su vigencia social, lo es asimismo la retraducción de la filosofía así elaborada, después de pasar, como hemos visto por otras mediaciones, como lo son los modelos epistemológicos y metodológicos que proporcionan los saberes científicos canonizados, a su código de origen. Así, debe ser posible verter de nuevo en el molde del viejo sistema de imágenes la sustancia nutricia de las elaboraciones filosóficas. Claude Lévi-Strauss ha puesto de manifiesto cómo, en las transformaciones que sufren los sistemas de relatos míticos, se cumple, como lo saben por lo demás los teóricos de la información, lo que podría llamarse la ley de modificación inversamente proporcional del mensaje y el código. Cuanto en mayor grado cambia el...

código o sistema de signos en que es emitido un mensaje, en menor grado varía el contenido del mensaje. Cuanto más se modifica el propio mensaje, más tiende el código a permanecer constante. Así, los relatos míticos pueden tolerar gran cantidad de variaciones en sus mensajes, siendo estos transmitidos en los mismos tipos de códigos simbólicos. Ahora bien, si un contenido-mensaje determinado, por ejemplo, el de la idea de Arete, al que ya nos hemos referido, pasa de un código social, como aquel en el que era definida en el ideal heroico aristocrático, como privilegio de unos individuos en función de su pertenencia a un determinado estamento social, a un código que podríamos llamar ético-epistemológico, como lo es el socrático platónico, en el que el Arete es concebida como virtud-ciencia, como competencia de unos pocos, aunque en base no a su extracción social, sino a la competencia de unos pocos, aunque en base no a su extracción social, como en base a la competencia de unos pocos, sino a su superior esfuerzo moral y a la calidad de sus dotes naturales, la transformación de la idea de la idea de la realidad se puede hacer en el sentido de que la realidad es una realidad, y la realidad es una realidad.

La formación del código es tan notable y responde a un proceso tan elaborado que precisamente por ello hace posible que el contenido de la idea misma de Arete sea bastante parecido a sus connotaciones elitistas a través de las diferentes codificaciones que ha recibido en dos situaciones históricas diferentes como la sociedad griega arcaica y la sociedad ateniense en la crisis de la democracia. Pues bien, precisamente estos pasadizos ocultos, como hacen posible la comunicación entre dos sistemas de claves, las claves filosóficas, las que poseen los filósofos reyes contempladores de las ideas y definidores legítimos a título de tales del bien de la comunidad, y las claves míticas, decodificables por los demás, aseguran la circulación de un mismo sistema de mensajes de tal manera que pueda ser compartido por los distintos estamentos de la comunidad. Y garantizar así la eficacia y la legitimidad del poder sobre el poder de la comunidad.

la base de la persuasión del pueblo. Sin embargo, no por ello el platonismo consiste sin más en una operación que sería algo así como poner vino viejo en pellejos nuevos. La transposición de códigos no deja de tener sus tensiones, sus desajustes. Cada mediación, sea la del mito, la de la geometría o la de la medicina, introduce, junto con su lógica propia, una redefinición de las otras y una modulación específica de las motivaciones ideológicas y políticas de Platón, de manera tal que hace imposible que su pensamiento se estabilice en un sistema y de ello da fe el constante proceso de replanteamiento y autocrítica de la empresa platónica de reflexión. No nos proponíamos tanto en este espacio hablar de Platón como del enfoque metodológico de nuestra materia, pero hablar de metodología en abstracto, sin ilustrar los planteamientos generales, a la luz de la realidad, es un proceso de reflexión. de un ejemplo significativo en el que se los pueda contrastar

Sería seguramente inadecuado como introducción a nuestra historia de la filosofía. Quizás ahora convenga recapitular en términos generales la concepción de la filosofía y de su relación con la vida social, económica y política, así como con otros aspectos de la cultura, relación cuya profundidad es precisamente lo que hace de ella un producto histórico que hemos tratado de exponer. Vamos a dejarle la palabra al filósofo contemporáneo Karl Popper. La degeneración de las escuelas filosóficas, dice Popper, es consecuencia de la errónea opinión de que se puede filosofar sin haber sido obligado a ello por problemas que surgen fuera de la filosofía, en la matemática, por ejemplo, o en la cosmología, o en política, o en la religión, o en la vida social. En otras palabras, mi primera tesis es esta. Los genuinos problemas filosóficos tienen siempre sus raíces en problemas urgentes que están fuera de la filosofía. Y aquellos mueren si esta raíz es la que está fuera de la filosofía.

veces se resecan. Hasta aquí Popper. Las raíces de los problemas filosóficos son extrafilosóficas, lo cual no es sino una manera de decir que son históricas. La historia de la filosofía está en la historia, pero a su vez la historia está en la historia de la filosofía. Y para completar el planteamiento de Popper podríamos añadir que lo está en un sentido que podríamos precisar algo más y no genéricamente como en cualquier producto cultural. De la historicidad de la filosofía no se deriva sin más que la filosofía carezca de toda sustantividad. Porque ciertamente en su historia, y por ello tiene la filosofía una historia, acusa los cambios históricos que se producen fuera de ella. Pero los acusa como tal filosofía, los acusa podríamos decir filosóficamente. Y esta afirmación no es una tautología, ya que con ello queremos decir que en el propio mecanismo de desplazamiento por el que problemas de raíz extrafilosófica llegan a la filosofía...

filosofía sufren como consecuencia de este mismo desplazamiento un proceso de elaboración que los transforma profundamente y es la forma misma de esta transformación la que los convierte en problemas filosóficos. Ahora bien, ¿cuál es esa forma? Aquí entrarían en juego las mediaciones a las que hemos hecho referencia al comienzo de este espacio. Mediaciones entre los rasgos más generales de la vida social de donde brotan las motivaciones ideológicas y la plasmación de éstas en esos peculiares productos culturales que son los textos filosóficos son, por una parte, las formas de conocimiento canonizadas en una situación histórica determinada y que proporcionan el esquema de referencia o la pauta reguladora a determinados procesos de reflexión desencadenados por tales motivaciones, como por ejemplo hemos visto que funcionaban como tales la geometría y la meditación. Y así se ha convertido la medicina en el pensamiento de Platón.

Por otra parte, las motivaciones ideológicas que reciben fundamentales elementos de explicación de la inserción del hombre en su clase y de la situación de su clase en relación con el conjunto de la sociedad en una coyuntura histórica determinada, reciben modulaciones muy concretas dependiendo de la biografía individual, modulaciones para las que el psicoanálisis puede aportar interesantes claves interpretativas. A su vez, determinados legados culturales, que son cristalización de ciertas representaciones colectivas, proporcionan determinados lenguajes o medios expresivos en los que cobran forma los procesos de reflexión que a su vez han sido mediados por las formas de conocimiento vigentes, como ocurre, como hemos visto, con la función del lenguaje mítico en Platón. Podríamos decir, quizás, que la filosofía dentro de la historia es como Edipo producto de la filosofía de Platón. De las situaciones en las que se conjuga, por una parte, la elevación de la tensión histórica y la tensión académica.

y por otra están disponibles determinadas formas socialmente canonizadas de saber que pueden servir como modelo metodológico a los procesos de reflexión que tales tensiones suscitan, propiciadas probablemente a su vez por ciertas crisis biográficas, produciéndose como resultado un nivel mayor de conciencia de sí de momentos históricos determinados. La filosofía trata de pensar su época histórica, de expresarla en conceptos, decía Hegel, contando para ello con el material ideológico y el instrumental metodológico que su época le brinda. En esa forma peculiar que tiene el filósofo de dar testimonio de la historia, de su historia, en la medida en que es juez y parte, se autoengaña, generalmente no por mala fe. Pero también, en alguna medida, surgen chispas y atisbos de lucidez en tales esfuerzos tensos para reincidir. La filosofía trata de pensar su época histórica, de ser un modelo metodológico, propiciada por tales chispas y atisbos de lucidez en tales esfuerzos tensos para reincidir.

hacerla pensable.