

Capizzi, Antonio (2024): *La República cósmica. Apuntes para una historia no peripatética del nacimiento de la filosofía en Grecia*. Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 575 pp.

En la línea de la historiografía materialista con base en E. P. Thompson, cuyo espíritu recoge la Escuela de los Annales, el autor del presente libro, Antonio Capizzi (1926-2003), reputado historiador de la filosofía antigua (2016, 2018, 2019), formula una relectura crítica del inicio de la filosofía en Grecia. El subtítulo de su magna obra es harto elocuente: *una historia no peripatética del nacimiento de la filosofía*. Contra las lecturas canónicas de Platón y, sobre todo, Aristóteles, que hoy recogen (a la vez que ayudan a perpetuar) los libros de texto de la Educación Secundaria y Bachillerato [los cuales, sin duda, habría que revisar, dado que estos “manuales están bastante más convencidos de lo que estaba Aristóteles (p. 72)], Capizzi realiza un enorme esfuerzo historiográfico para rescatar diferentes aspectos que han sido ocultados o, mejor dicho, distorsionados, por aquellas. Como veremos a continuación, sus principales enemigos, que recorren transversalmente el libro, son, por un lado, la abstracción y, por otro, la separación de la filosofía del mito, la poesía, la ciencia y, sobre todo, la política. Así pues, el autor se empeña en estudiar a cada pensador atendiendo escrupulosamente a su contexto concreto, evitando generalizaciones y buscando en todo momento integrar los diferentes discursos en su ámbito socio-histórico para permanecer tan cerca de la historia efectiva como sea posible: “se trata, entonces, de liberarse de la mentalidad antihistórica de Aristóteles [...], del proceso de idealización y universalización [...] y de privilegiar [...] la relación entre cada autor en particular y su ciudad en particular” (p. 15).

El libro comienza tratando el problema *histórico* del nacimiento de la filosofía, articulando los discursos míticos con las diversas situaciones políticas en que se encontraban las ciudades donde habitaban los protagonistas de la historia, ahondando en el contexto en que vive cada uno de estos llamados presocráticos, cuyos discursos, en su mayoría orales, no pueden comprenderse aisladamente, sin tener en cuenta el auditorio al que iban dirigidos. Y es que el problema de la escritura también es leído en clave política, pues el alto índice de analfabetismo, superior en las clases aristocráticas y en las clases bajas, es mucho menor en las clases medias debido a la conexión entre escritura y comercio (p. 143).

Las otras tres partes del presente libro prosiguen cierto orden cronológico (desde la épica homérica hasta Aristóteles) y también geográfico, pues Capizzi distingue la periferia helénica (tanto jónica como itálica) del ámbito de Esparta y, sobre todo, Atenas. El historiador italiano usa una serie de paradigmas para dar cuenta de la cambiante realidad socio-cultural de los diversos territorios de la Antigua Grecia, que evoluciona desde la Monarquía cósmica a la República cósmica para arribar al clímax democrático en la Atenas de Pericles. El paso de la monarquía a la república comporta una resignificación de la arcaica épica homérica, de corte heroico, individualista y violento (p. 223), hacia una comprensión más colectiva de los

mitos, usados para legitimar cierto ordenamiento jurídico y su posterior disolución en pro de la ciencia, cuyo principal valedor será, en la Atenas periclea, “el gran” Anaxágoras (p. 430). En definitiva: “la isonomía cósmica, que con término quizás un poco anacrónico he querido llamar la *república cósmica*, no abre la filosofía, pero es su madre; no mata al mito, pero lo transforma en función paradigmática; no crea la ciencia, pero la utiliza para la *paideia* política” (p. 279).

De la obra de Capizzi se colige la disolución de una serie de tópicos instituidos por la filosofía aristotélica, así como la afirmación de varias tesis harto significativas. En cuanto al primer grupo, incidiendo en la dimensión política, se destruye el cliché del agua como *arché* de Tales, ya que este milesio pertenece a la aristocracia de los llamados *Siemprenavegantes* (pp. 291-296), cuyo poder (*kratos*, que no *arché*) proviene de su poderío naval (de ahí el agua) para luchar contra la tiranía y contra el acoso de los persas, así como contra las élites terratenientes (los llamados *Manicombatientes*, entre los que se situaría Anaximandro). De igual forma, la famosa ontología de Parménides no tiene sentido alejada del marco de su ciudad donde la formuló: el principio de unidad “no es el parto cerebral de un ilustre ciudadano sino [...] el espíritu de compacidad del pueblo entero” (p. 357), abogando por un “ordenamiento rígidamente isonómico” (p. 355). Asimismo, el archicitado *zoon politikon* aristotélico, esto es, el ser humano como animal naturalmente político, que remite a un concepto de corte universal, haría “referencia más al carácter griego que a la humanidad en general” (p. 131), pues en el mundo persa la tiranía mermaría el potencial político (participativo) de los ciudadanos. De nuevo: las fórmulas fuera de contexto, abstractas, pierden su contacto con la realidad y devienen palabras fatuas y vacías. Por otro lado, Capizzi nos anima a desacralizar “el milagro griego” (p. 88), otro tópico que recogen los manuales de filosofía, ya que las influencias externas (Egipto, Fenicia, Oriente...) que reciben las ciudades griegas, tanto las jónicas como las de la Magna Grecia, son mucho más intensas y más efectivas de lo que se suele afirmar. Tanto es así que la *primera* ciencia proviene de esta relación de corte comercial y económico. Sólo posteriormente, esta “ciencia para la vida” se convertirá en “ciencia para la ciencia” (p. 83), en lo que hoy conocemos como filosofía. Continuando desmontando estereotipos, sobre el peligroso terreno de la abstracción, que acerca muy mucho la filosofía aristotélica a la platónica (p. 54), se falsifica la historia (de nuevo) al obviar la genealogía fisiológica de los famosos cuatro elementos o de la manida dialéctica “Heráclito fluyente, Parménides inmovilizador” (p. 487), que provienen de la medicina, de Hipócrates e Hipón (p. 475), y no del ámbito cosmológico -genérico- en que los inscribe Aristóteles. Más que tratar de definir al ser humano, la medicina se ocupa de problemas concretos, de curar las enfermedades y comprender el funcionamiento cuerpo humano.

En suma, Aristóteles hace pasar las diversas doctrinas por su tamiz lógico y conceptual [así como especulativo (p. 61)], tan diferente (ciertamente incommensurable) de la época en que surgieron como indiferente en torno al ámbito político. Curiosamente, Antonio Capizzi tasa en un setenta por ciento el grado de culpabilidad del Estagirita, quien, nada más y nada menos, “logró hacer descarrilar más de un siglo de cultura” (p. 469), debido, entre otros factores, a su “mentalidad apodíctica” (*ibídem*) y a su afán escolástico. El treinta por ciento restante se encontraría ya inserto en las fuentes (de la época de Pericles y posteriores) que utiliza. Así pues, se le concede este atenuante, pues, a diferencia de los historiadores actuales, Aristóteles no disponía de los medios de los que hoy disponemos, instrumentos precisos para

entender “la sabiduría arcaica ni en los procedimientos generales ni en las razones particulares” (p. 174).

Tras el desmantelamiento de estos inveterados clichés, el presente libro no se reduce a una crítica negativa sino que propone varias tesis constructivas. La principal, de corte transversal, pues recorre el discurso de *La República cósmica*, supone la integración de la filosofía griega en otras prácticas, como las ya citadas poesía, mito o ciencia, mas siempre partiendo de su realización práctica, política. Por ende, hemos de afirmar, con Capizzi, que la filosofía que surge en Grecia es inherentemente política. El hecho de despolitizarla (idealizarla, abstraer el contexto concreto en que surge) supone su completa incompreensión, malinterpretación o directa falsificación (p. 471).

Otra de las tesis del libro (consecuencia de lo anterior) es la imbricación entre la democrática Atenas de Pericles y el surgimiento de la filosofía (p. 426). Sin democracia, no habría emergido este espíritu filosófico. Ambos se coimplican. Es precisamente en esta época, en la que Atenas recibe extranjeros (que son muy bien acogidos en el círculo de Pericles) que traen consigo diversos saberes científicos, donde se afianza la conexión entre filosofía y política con el uso de la inteligencia, allende los dogmas míticos. Pero estas influencias producen riqueza, potencial democrático, mas no merman la fuerte personalidad y el liderazgo incuestionable del propio Pericles. En este ámbito, la inteligencia que despliegan unos y otros, tanto en las artes como en otras técnicas (sean oratorias o artísticas), también deviene intrínsecamente política: “el hombre de ciencia, aquel que conoce todo de todas las cosas, no puede ya proponer al político paradigmas materiales: inteligencia política, la inteligencia dotada de poder y fuente de democracia, es el único paradigma que ya les sería afín” (p. 423). La Atenas de Pericles se nutre de diversas escuelas periféricas que enriquecerán no sólo su potencial científico sino también democrático. El mito comienza a desvanecerse, pues ya no resulta útil: “la ciencia ha pasado de ser mítica a metódica” (p. 428). Se presentan argumentos observables, que puedan ponerse en común, sobre la experiencia compartida, como ejemplifica Anaxágoras [“primer verdadero hombre de ciencia de la historia” (p. 430) con sus diferentes prácticas que serán retomadas y mejoradas por Demócrito [“rigor de la diagnosis, régimen alimenticio, práctica de la disección (p. 432)]. En definitiva, “sin Pericles y su mundo, ni Sócrates ni su método científico habrían visto la luz jamás” (p. 433).

Sin embargo, tras la muerte de Pericles, el esplendor económico ateniense se desvanece y emerge un clima de intensa tensión política entre diferentes bandos, enfrentando a los viejos aristócratas con los nuevos ricos, pasando por las clases medias. En este punto se inscriben las figuras de los sofistas, famosos enemigos de la filosofía platónica, que cobran por enseñar las artes oratorias, al contrario que Sócrates que lo hace en la plaza pública para todo aquel que lo requiera. Sin embargo, este aspecto no nos debe llevar a engaño, nos advierte Capizzi. No hemos de relacionar a Sócrates con prácticas políticas democráticas sino más bien todo lo contrario. Por lo menos, los efectos son nítidos: la importancia que otorga a la virtud separa al aristócrata filoespartano Sócrates de la política, convirtiendo la “eticidad pura” en un “formidable instrumento de justificación ideológica” (p. 454). De hecho, Capizzi señala que “precisamente esta *paideia* suya, minando desde la base el principio democrático de la participación universal en la vida política, había favorecido, de hecho, la tentativa de restauración oligárquica” (p. 463). También Platón se mueve en este ámbito aristocrático, postulando en su *República* una ciudad perfecta, que,

en realidad, se trata de una “Esparta idealizada y liberada de sus límites empíricos” (p. 465). De igual modo, Platón reduce la diversidad y la intensa relación entre las diferentes propuestas políticas y científicas a un prosaico maniqueísmo: “lógica socrática contra retórica sofística” (p. 465), identificando finalmente “filosofía con socratismo” (p. 437). Pero frente a Platón, aparecen otras figuras, como Isócrates, influenciado por los ecos del círculo de Pericles y su amigo Protágoras, que afirmaba preferir “una opinión razonable a la pretensión de una ciencia exacta” (p. 466). Sin embargo, este pensador y orador no consiguió crear escuela ni logró combatir la “fanática intensidad” platónica (p. 468), quien se llevó finalmente el gato al agua, construyendo la leyenda socrática después de su muerte y enarbolando el saber por el saber en lugar del saber para la vida (p. 467).

En conclusión, y en sintonía con su vigorosa apuesta por el espíritu democrático, Capizzi nos ofrece su lectura [“sin gafas deformantes” (p. 180)] como *un* relato, no como *el* relato que revela la verdad absoluta que había sido ocultada sino como un “método para desenterrarla en el futuro” (*ibidem*). Además, no sólo ofrece numerosísimas fuentes tanto primarias como secundarias (desde Heródoto hasta Vidal-Naquet) sino que construye ricos conceptos funcionales, como el de *república cósmica* que da título al libro, que ofrecen al lector marcos de comprensión no excluyentes para poder enmarcar a los protagonistas en sus contextos vitales específicos. En esta línea, superando la lectura de Jaeger (2017) que presentaba cierta unidad doctrinal del *corpus* aristotélico, trabajan otros importantes autores como Daniel W. Graham (2013) o André Laks (2010). El primero, Graham, resta importancia a los tratados de lógica en pro de una lectura más centrada en la física para no encerrar a los presocráticos en los constreñidos sistemas categoriales peripatéticos. El segundo, Láks, diluye las etiquetas que usa cierta historiografía canónica, como la de “presocráticos”, para poder apreciar en su justa medida la diversidad de los discursos (aunque fragmentarios) de los primeros filósofos que latan con fuerza a pesar de la autoridad del platonismo y aristotelismo.

Referencias bibliográficas

- Capizzi, A. (2016): *Introducción a Parménides*, PUZ, Zaragoza.
- Capizzi, A. (2018): *Heráclito y su leyenda: propuesta de una lectura diferente de los fragmentos*, PUZ, Zaragoza.
- Capizzi, A. (2019): *Platón en su tiempo. La infancia de la filosofía y sus pedagogos*, PUZ, Zaragoza.
- Graham, D.W. (1990): *Aristotle's two systems*. Clarendon Press, Oxford.
- Graham, D.W. (2013): *Science before Socrates*. Oxford University Press, USA.
- Jaeger, W. (2017): *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, Madrid.
- Laks, A. (2010): *Introducción a la filosofía “presocrática”*, Gredos, Barcelona.
- Vernant, J. P. y Vidal-Naquet, P. (2002): *Mito y tragedia en la Antigua Grecia* (2 vol.), Paidós, Barcelona.

Luis Ángel Campillos Morón
lacampillosmoron@gmail.com