
ORIGEN DE LA FILOSOFÍA EN GRECIA

por José Ortega y Gasset

«Pero es un hecho que los productos mejores de nuestra cultura contienen un equívoco, una peculiar inseguridad. En cambio, la preocupación que, como un nuevo temblor, comienza a levantarse en los pechos de Grecia para extenderse luego sobre las gentes del continente europeo, es la preocupación por la seguridad, la firmeza. Cultura –meditan, prueban, cantan, predicán, sueñan los hombres de ojos negros en Jonia, en Ática en Sicilia, en la magna Grecia– es lo firme frente a lo vacilante, es lo fijo frente a lo huidero, es lo claro frente a lo oscuro.

Cultura no es la vida toda, sino solo el momento de seguridad, de firmeza, de claridad. E inventan el concepto como instrumento, no para sustituir la espontaneidad vital, sino para asegurarla.» [Ortega y Gasset, José: *Meditaciones del Quijote* (1914), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1963, vol. I, p. 355]

De la mitología a la filosofía

«¿Qué hubo, antes de iniciarse la filosofía, como ocupación homóloga en el hombre? ¿Por qué empezó la filosofía, cuándo y dónde empezó?

El primer síntoma que hallamos en la historia de la filosofía es la dualidad de mundos con que se nos presenta el filosofar. Esto nos lleva a averiguar por qué no se contenta con el mundo habitual, sino que lo divide o duplica. [...]

El texto mismo de Parménides va a revelarnos cuáles son esos dos mundos y por qué la filosofía los separa. [...]

Ningún decir dice suficientemente lo que pretende, sino que lo expreso en él es solo una abreviatura y una indicación de lo que se *quiere decir*. Todo decir expreso subdice o da por dichas muchas cosas que en el pensador actúan, que *forman parte* de su pensamiento pero que o “por sabidas se callan” o él mismo, de puro serle evidentes, no ha reparado en ellas. El pensamiento de un pensador tiene siempre un *subsuelo*, un *suelo* y un *adversario*. Ninguna de estas tres cosas son lo que está expreso en el pensamiento de un pensador.

Queda fuera, y casi nunca el pensador alude a ello. Sin embargo, actúa en su pensar y forma parte de él. Todo texto es fragmento de un contexto inexpreso. [...] En fin, todo pensar es un *pensar contra*, manifiéstese o no en el decir. Siempre nuestro pensar creador se plasma en oposición a otro pensar que hay a la vista y que nos parece erróneo, indebido, que reclama ser superado. El

adversario no es nunca inefectivo pasado: es siempre contemporáneo que nos parece una supervivencia. [...]

Conviene hacerse presente la actitud respecto a la religión en que los iniciadores de la filosofía parece que se hallaron. El hombre se encuentra con dos formas de ocupación íntima –la religión y la filosofía– que no tiene que crear, sino simplemente adoptar, y esta adopción puede cumplirse según las ecuaciones más diversas.

Es lo que hay que diagnosticar si esa religión y esa filosofía, que conviven articuladas una en otra, son *sensu stricto* religión y *sensu stricto* filosofía.» [Ortega y Gasset, José: "Origen y epílogo de la filosofía", en *Obras Completas*, Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. IX, p. 393-395 y 397]

La actitud de Parménides y Heráclito

«Parménides y Heráclito debieron nacer en torno al año 520 a. C. ¿En qué *suelo* mental se encontraron? Parménides vuelca sus ideas en el molde de un poema solemne. Me parece improbable que llevase el título "De la Naturaleza", como dice Sexto Empírico.

Es mucho más verosímil que, de haber llevado un nombre, fuese este el de *Alétheia*. Parménides usa el poema mitológico-místico sin creer ya en él, como mero instrumento de expresión, como vocabulario.

La mitología es de una tenacidad terrible una vez muerta. Mientras una creencia que no es la nuestra sigue viva en otros, la tomamos en serio y combatimos con ella, por lo menos, cuidamos que nuestro decir no se confunda con el de los que la creen.

Parménides nos habla no solo de esas doncellas divinas, sino de una formidable Diosa que le va a enseñar la Verdad, y de un carro con los "caballos más diestros" que, guiados por las susodichas damiselas, le conducen a un Amadís de Gaula, por el "camino Polifemo" –por la "ruta famosa" que permite recorrer todo el universo a "la criatura que sabe" y le deja a las puertas del cielo.

Todo esto es guardarropía solemne que Parménides extrae de las viejas arcas y le sirve de disfraz, precisamente porque es para el disfraz. Y lo único que estamos obligados es a explicarnos por qué, para decir lo suyo este hombre, necesita un disfraz, es decir, cree oportuno fingir un decir religioso, mitológico y hacer que sus ideas nos lleguen retumbando como truenos desde lo alto, emitidas patéticamente, en tono de revelación, de apocalipsis por los labios de una diosa.

En Parménides todo es terriblemente serio – renuncia a hablar en prosa didáctica, evita decir simplemente desde sí mismo y traspone toda su elocuencia a personajes y figuras vagamente religiosas. Es una *necesidad estilística*. No es un capricho. [...]

Parménides siente lo que le ha pasado a él en su descubrimiento como un hecho trascendente y esto lo lleva naturalísimamente a emplear un vocabulario y una imaginería religiosa para expresar juntos su idea y su emoción. Y ello

precisamente porque no temía que sus lectores tomaran sus expresiones místicas en un sentido directo.

De suerte que el estilo de Parménides no solo nos declara que él no creía en los dioses, sino que tampoco en los grupos sociales a que se dirigía se hallaba vivaz la fe religiosa. A un auténtico creyente en los dioses le parecería el poema de Parménides pálido, tibio y fríamente alegórico.

Anaximandro, ochenta años antes, había inventado la prosa y había compuesto en ella la exposición de su física. Esta prosa primigenia no había podido consolidarse aún en "género literario" porque no estaba segura de sí mismo, de ser prosa y solo prosa.

Heráclito, en cambio, cita nombres. No se anda con reparos. Pide que a Homero y a Arquíloco les den de latigazos (frag. 42). Llama ignorante al maestro Hesíodo porque no sabe ni lo que son día y noche (frag. 57), a Pitágoras le acusa de farsante (frag. 129). No deja más títere con cabeza que Tales, del cual dice que "fue el primer astrónomo".

Al revés que Parménides, Heráclito habla desde su propia e intransferible persona. Sus sentencias salen fulgurando como rayos de un yo tremendo e individualísimo, de este concreto hombre que es Heráclito, nacido en la familia de los Códridas, fundadora de la ciudad, poseedor él mismo de la condición "real", en el sentido más alto que esta ha tenido nunca, la de un "hombre sagrado" y único capaz de "consagrar" porque lleva en su sangre la herencia inalienable y divina del "carisma".

Heráclito renuncia en su hermano el ejercicio de esta realeza religiosa porque hasta eso le estorba para ser el absoluto individuo, el unicísimo Heráclito que él se siente siendo.

Parménides, aunque oriundo de una familia prócer y dotado de la monumental confianza en sí mismo que alentaba en estos primeros pensadores, nutrida doblemente por la conciencia de su ser y de su pensar –su aristocrática herencia y la originalidad de su pensamiento–, impone dondequiera respeto con su presencia.

Heráclito, el "rey", se siente único y es por sí e irremediabilmente distante. De aquí que su vida sea materialmente una retirada. Se retirará de la vida pública renunciando a su sacra magistratura. Siente un desprecio electrocutante hacia el vulgo de sus conciudadanos y los considera incapaces de salvación porque no tienen la virtud fundamental de un hombre que consiste en ser capaz de reconocer una superioridad.

"Defecto absurdo en quienes, como acontece a estos hombres, no son más que un mísero rebaño que requiere un pastor" (frag. 11). Si Heráclito creyera aún en los dioses, creería que él era un Dios. Su doctrina va a explicarnos por qué él se siente dios –como, en principio, según él, cualquier hombre si no fuese lo insensato que suele ser, tendría derecho a sentirse. [...]

En Jonia, donde se inició el nuevo pensar, la vida "moderna", las cosas están más adelantadas incluso que en el otro extremo de la Hélade, en la magna Grecia y Sicilia. El alejamiento de la mitología es aún mayor y la prosa, el román

paladino, la simple enunciación didáctica, sin melodramatismo ni escenografía, se ha consolidado.

Cuarenta años antes, no lejos de Éfeso, había Hecateo escrito sus libros de geografía y de historia en pura prosa didáctica. Sin embargo, esta prosa no sirve aún adecuadamente para exponer este pensar tan extraño y trascendente que va a ser la filosofía.

Emitirá su pensamiento en forma de chispazos, en sentencias breves que, por lo mismo, obligadas a decir todo junto cada vez, son "comprimidos" de elocuencia y una especie de dinamita doctrinal. De aquí su famosa "oscuridad" [le llamaban "el oscuro": ὁ Σκοτεινός (ho Skoteinós)]. [...]

El estilo de Heráclito consiste en hablar en forma de sentencias fulminantes. Son apotegmas, esto es, "derechazos", y, sin embargo, en ellos hay un matiz que manifiesta cómo Heráclito se dejó influir por un *genus dicendi* muy en boga a la sazón y que tiene resonancia religiosa, trascendente.

Nada menos que los oráculos y las fórmulas de la sibila. Dada su convicción de que en el hombre que piensa lo que hay que pensar es la razón universal y no el privado cacumen quien piensa, será la expresión más adecuada *algo así* como los oráculos y los soplos sibilinos.

"La Sibila que dice con la boca delirante cosas sin chiste, sin ornato y sin perfume, llega con su voz a milenios porque Dios la insufla" (frag. 92). "El Señor, a quien el oráculo que hay en Delfos pertenece, ni declara ni oculta, sino que sugiere" (frag. 93).

Entiéndanse esas dos sentencias de Heráclito como emanadas de un hombre que es radicalmente hostil a la religión tradicional, a los "misterios", a los cultos (véanse los fragmentos 5, 14, 15). [...]

Para Parménides y Heráclito la mitología ha decaído hasta serles mero vocabulario y *modus dicendi*. La mitología, la religión tradicional y cuanto a esta es anejo les era ya un concluso pasado, algo que había caído más allá de su horizonte vital. Los ataques violentos de Heráclito que van dirigidos al culto de los dioses –a las estatuas– se refieren a las zonas populares en que aquella arcaica fe aún perdura.

Pero lo que él mismo y Parménides combaten son más bien formas nuevas de "religión" que no son las tradicionales, que no son ya las puramente mitológicas y que *aparecieron al mismo tiempo que el nuevo modo de pensar en que Parménides y Heráclito van a moverse*: la teología órfica y los "misterios dionisiacos".

La mitología, la religión tradicional de la ciudad griega es ya subsuelo para estos dos pensadores. No les preocupa, no la tienen a la vista y les es solo un viejo uso verbal, automatizado, habitualizado como los demás en que toda lengua consiste. Pero eso no le importa, cuando la frase lo reclama, sacar a plaza las Erinnias, y menos, claro está, habla de *Diké*.

En cambio, hará constar formalmente que los creyentes en la religión inveterada "no tienen la menor idea de lo que son en verdad los Dioses y Héroes" (frag.

5).» [Ortega y Gasset, José: "Origen y epílogo de la filosofía", en *Obras Completas*, Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. IX, p. 399-405]

Cambio de la vida griega entre 600-500 a. C.

«Su *suelo* está constituido por la tendencia intelectual que un siglo antes había surgido en toda Grecia, sobre todo en la forma más pura y acusada de esa tendencia que, por primera vez, hace su aparición en Tales de Mileto (624–546 a. C.). Lo que se llamó filosofía jónica. Solo a Bias y a Tales cita Heráclito sin insulto ajeno. Y lo que dice de este es simplemente que fue el primer astrónomo.

Por tanto, Heráclito estima el modo de pensar que Tales incoa, *pero* da a entender que, en comparación con su propio saber, el de Tales y sus continuadores es un saber especialista, *no es más* que astronomía. Para entender bien el efectivo *suelo* sobre que estos dos proto-filósofos se encuentran es preciso recordar que Tales florecía hacia 584.

Tenemos, pues, que representarnos con alguna claridad el profundo cambio de la vida griega en torno a 600, que en rápida expansión y veloz desarrollo llega hasta el año 500, fecha en que estos dos proto-filósofos inician su pensar.

Heráclito nos habla de Homero (800 a.C.) y Arquíloco (712-664 a. C.), juntos. Habla de Hesíodo, Pitágoras, Jenófanes y Hecateo (frag. 40). Heráclito escribe sus relámpagos hacia 475. Hecateo, el más próximo a Heráclito, había muerto cuando este andaba por los veinte años. Jenófanes era unos pocos años más viejo que Hecateo y Pitágoras, debió nacer hacia 572. Son, pues, tres hombres que "estaban ahí" cuando Heráclito comenzó a vivir.

Tras ellos se alza en lejanía que ya no es tangible, con carácter de totalmente pasado, Hesíodo, el cual compuso su *Teogonía* hacia el año 700. Cincuenta años antes está Homero y cincuenta años después, Arquíloco. Hesíodo representa la bisagra en que se articulan dos series de nombres: los absolutamente "antiguos" y los absolutamente modernos. Son dos grandes términos del pasado para Heráclito.

En cuanto al pasado religioso, hay una "antigüedad" religiosa que, con la tenacidad característica de lo religioso, pervive en el pueblo, es la tradición mitológica homérica y prehomérica, los dioses populares vetustísimos y los dioses de la ciudad.

Pero hay, además un pasado "moderno de lo religioso que está, a la sazón, muy en boga en los grupos socialmente intermedios: los misterios dionisiacos y órficos. Ambos comienzan a inundar el mundo griego en torno al 600. El culto a Dionysos tiene una oscura prehistoria. No se sabe bien cuándo ni cómo este Dios de Tracia se alojó en puntos, muy distantes entre sí, del orbe helénico. Pero el hecho es que no llegó a ser fuerza histórica hasta el 600.

El orfismo, sobre todo, *culminó hacia* 550 en una forma que era para Grecia algo completamente nuevo: la teología. La religión mitológica había sido siempre directa. No incitaba a crear esa forma segunda de religión que consiste en la reflexión sobre la primaria y que es la teología. La mitología es, por su condición misma, ingenua, y la teología es todo menos ingenuidad. El orfismo y sus

teologías son un hecho intelectual de máximo calibre en la opinión pública de Grecia cuando Parménides o Heráclito comienzan a pensar.

Pero el caso es que toda esta gran masa de pasado intelectual, "antiguo" y "moderno", personal e impersonal aparece, en Heráclito y Parménides, negada. Están en contra de todo eso, mas su oposición es de dos grados: frente a la religión tradicional, frente a la "poesía" (Homero, Arquíloco) la actitud de Heráclito es sumaria. No lucha contra ello seriamente porque sabe que para toda la gente alerta de su tiempo nada de eso existía ya como *creencia*.

Solo pervive en el "pueblo". En cambio, frente a lo "moderno" adopta posturas de boxeador. La prueba está en el hecho de que a los dioses y el culto a las estatuas y a Homero y Arquíloco opone solo unas frases sueltas, pero el combate contra los "modernos" constituye íntegra toda su doctrina. En Parménides no hay signo alguno de lucha contra lo "antiguo".

Tales necesita superar la mitología aún reinante y se enfrenta cronológicamente con ella, Parménides no y la deja intacta. En cambio, su doctrina es como la de Heráclito, un ataque constitutivo y formal a lo "moderno".

Jenófanes nos es un ejemplo y un dato de que en pocos años toda la "antigüedad" griega había sido superada y no estaba ya, ni como adversario, en el *horizonte de lo actual*. Jenófanes debió nacer en 565, medio siglo antes que Heráclito y Parménides. Los trozos que de sus poemas nos quedan nos presentan su lucha denodada y cuerpo a cuerpo con los dioses y con Homero. Ello significa que estos *se hallaban aún ahí*, cuando él vivía. Son su *adversario*.

Medio siglo después, las cosas han cambiado. Los dioses y Homero no son ya cuestión para las minorías alerta. Han traspuesto el horizonte. El nuevo *adversario* está constituido, de un lado, por formas nuevas de religión que sustituyen al imperio indiviso de la vetusta mitología y el homerismo; de otro, por formas nuevas de tipo no religioso y aun antirreligioso; en suma, "científicas", pero que a estos dos hombres les parecen radicalmente insuficientes. [...]

Hasta ahora solo hemos encontrado en los textos de estos dos hombres un *pasado negativo*. ¿Es que no les parece bien nada, absolutamente nada de lo que en el orden mental había creado el pretérito? Parménides y Heráclito son dos gigantes del descontento y dos fabulosos héroes del desprecio.

El poema de Parménides, no obstante su solemnidad y su hieratismo, está todo él hirsuto de impropiedades, y Heráclito apenas burila una línea en que no deslice una verbal puñalada. Son gente cerrada a todo compromiso y cuyo pensamiento procede con su radicalismo como no ha habido otro igual. [...]

Tales no es solo uno de los Siete Sabios sino que es, como hace constar el propio Heráclito, el "primer astrónomo", es decir, el iniciador de la *fisiología* o *física jónica* –de la primera figura de pensar "científico" que ha existido en el planeta. Periandro [siglo VII a. C.] es el *primer* tirano. La "tiranía" es un invento coetáneo de la "ciencia".

Solón fue el legislador de Atenas. Porque *también* en torno al 600 se inventa esa forma de creación intelectual que es la legislación emanada de un individuo y

ese género literario que es "escribir leyes". Platón consideraba con cierta ironía las leyes escritas como género literario.

La única cosa de este mundo humano que, aparte de la razón, considera Heráclito estimable es la ley y, más precisamente, la ley forjada por el hombre. La fisiología jónica y sus derivaciones –tiranía y legislación– constituyen las dos terceras partes de la "modernidad" que informa la vida mental de los griegos entre 600 y 500 a. C.

El *suelo* con que Parménides y Heráclito se encontraron estaba formado por el extraño convoluto de iniciativas intelectuales que súbitamente, como una erupción, rompieron la costra de la vida "tradicional" griega hacia el año 600 a. C.

Este convoluto está integrado por los siguientes temas: misterios dionisiacos, orfismo, proto-geografía y proto-historia, física jónica, aritmética, misticismo y ética pitagóricos, tiranía y legislación.

Una porción de ese *suelo* se levanta ante Parménides y Heráclito como el *adversario*, porque nuestro *adversario* es siempre un contemporáneo nuestro y esto quiere decir, planta del mismo *suelo* y algo con quien tenemos no poco de común. Con lo que nos es totalmente ajeno no combatimos. [...]

Lo que Grecia fue del 600 al 500 tiene su raíz en este preciso hecho: que hacia 650 alcanza sus últimas fronteras la colonización helénica en dirección a los cuatro puntos cardinales. La marea viva de la expansión nacional griega ha llegado a su máximum.

La ampliación que produjeron las campañas de Alejandro fue más bien estatal que nacional. Inmediatamente la periferia colonial empieza a actuar sobre la Grecia continental y metropolitana. Había precedido Homero, un siglo antes, que es ya un típico producto colonial.

La cultura griega, lo que va a constituir nuestro "clasicismo", empieza, con larga anticipación, en las colonias. Sobre todo, ciencia y filosofía fueron en su origen una aventura colonial. Siempre que se ha hablado de filosofía lo primero en que se piensa es en Atenas.

La verdad está más cerca de ser todo lo contrario y convendría una vez preguntarse si Atenas no fue *más bien* una rémora para la filosofía, porque su tenaz reaccionarismo, consustancial con su democratismo, fue la causa de la evolución patológica que siguió el pensamiento griego y no le dejó llegar a su propia madurez.

Pero ya esto último –suponer que el pensamiento griego quedó canijo y, por tanto, que su desarrollo fue anormal– es cosa que suena como blasfemia no solo a los beatos del helenismo sino, más en general, a cuantos piensan que con los hechos históricos, a fuer de tales, no hay nada que hacer sino anotarlos.

Este es el *positivismo* histórico.» [Ortega y Gasset, José: "Origen y epílogo de la filosofía", en *Obras Completas*, Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. IX, p. 406-411]

Los dioses se han degradado en causas

«¿Qué sentido puede tener la sentencia de Tales de Mileto (624–546 a. C.) según la cual “todo está lleno de Dioses? No es posible que Tales emplee aquí la palabra dioses en sentido normal y directo –que es el de la tradición religiosa– sino en algún sentido oblicuo y nuevo. El atributo primario de los dioses que son dioses *sensu stricto* era el de representar lo extraordinario frente a lo ordinario, la realidad privilegiada e insólita frente a lo cotidiano y habitual.

En ciertos puntos y en ciertos instantes de la realidad el Dios actuaba contrastando con el resto de la realidad donde el dios no aparecía. La división más antigua en la mente humana es entre lo sacro y lo profano. Parecían existir en el mundo ciertos hechos excepcionales, diríamos aristocráticos, en que el Dios actuaba y aparecía. ¿Qué sentido puede tener esta democratización, esta universalización de lo divino que la frase de Tales parece proponernos?

Evidentemente que los dioses dejan de ser lo excepcional y extraordinario para convertirse en lo ubicuo y trivial, es decir, que en la mente de Tales lo que él llama dioses ha perdido su atributo primario, que han dejado de ser propiamente dioses y se han transmutado en meras cosas o, mejor dicho, en algo que reside en cada cosa y es el principio de su realidad y de sus comportamientos. Los dioses se han degradado en causas. [...]

La frase de Tales de Mileto (“todo está lleno de Dioses”) tiene un aspecto esencialmente dialógico, en contraposición a un teorema, que no presenta nunca el carácter de ser un trozo de un diálogo. La frase de Tales de Mileto rectifica, corrige una opinión preexistente, precisamente la “opinión pública” o *doxa* común, según la cual solo en algunos fenómenos privilegiados residen dioses.

Por la frase de su enunciación la frase de Tales pertenece al estilo de los apotegmas de los Siete Sabios. Estos dialogaban con la opinión pública y con los otros sabios. [“Apotegma” (del griego ἀπόφθεγμα apóphthegma): Dicho breve, sentencioso y feliz, especialmente el que tiene celebridad por haberlo proferido o escrito alguna personalidad o por cualquier otro concepto].» [Ortega y Gasset, José: “Origen y epílogo de la filosofía”, en *Obras Completas*, Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. IX, p. 418-419]

Un Dios único como principio teórico

«Según Bruno Snell (*Das neue Bild der Antike*, I, p. 113, 1942), “la idea de que los dioses acaso pudieran no existir, solo ha podido ser expresada, en general, a mediados del siglo V a. C.”. Según Snell, Protágoras de Abdera (485-411 a. C.) es el primero que de una manera expresa niega la existencia de los dioses.

En verdad, Protágoras dice solo que no se puede saber si hay o no hay dioses ni cuáles sus formas, dado que los haya. Pero Protágoras no sustituye a los dioses por ninguna otra realidad mientras Jenófanes (580-475 a. C.) y Heráclito (540-480 a. C.) desalojan el Pantheon y en vez de la pluralidad de dioses constitutiva de la religión griega, hablan de un Dios cuyo primer atributo es ser único. Lo mismo había hecho Anaximandro, que desde luego fue considerado como ateo.

El Dios que aparece al extremo de un razonamiento no es, claro está, un Dios de la religión sino un principio teórico. El hombre que lo descubre tiene que haberse previamente desarraigado de la creencia religiosa y al encontrarse perdido en un mundo al que han sido extirpados sus fundamentos tradicionales, verse obligado a buscar por libre elección de su mente un nuevo fundamento.

Esta libre elección de los principios es lo que se ha llamado "racionalidad". Si a esa libre elección de los principios se le da el nombre de filosofía no parece dudoso que la creación de la filosofía suponga una etapa de ateísmo.

Durante el siglo XI para ciertos grupos de entre los griegos coloniales dejó de ser la religión una forma de vida posible y, por ello, tuvieron que inventar una actitud ante la existencia diferente y contrapuesta a la religiosa. En nada se manifiesta más claramente esta contraposición como en el uso de llamar "Dios" a entidades cuyos atributos hacían imposibles a los "dioses populares" que eran la religión de los griegos. Cicerón nos transmite que Antístenes en su *Física* dice: "*Populores Deos multos, naturalem unum esse*" (*De natura deorum*, I, XIII).

Desde muy antiguo el vocablo Dios tiene en Grecia una gran movilidad semántica. Plutarco, en su ensayo sobre *Cómo debe el joven escuchar la lectura de los poetas*, dice que "es preciso saber, y no olvidarlo nunca, que los vocablos *Zeus, Zin*, designan en los poetas –y se refiere a Homero– unas veces al Dios mismo, pero otras la Fortuna, y a menudo también el Destino (§ 6).

Parejamente, Cicerón, en el libro primero de *De natura deorum*, se muestra sorprendido, al parecer ingenuamente, con que los filósofos han aplicado los nombres *théos, theion, daimon*, etc., a las más diversas cosas, por tanto, que los usan contradictoriamente. Así en Aristóteles, encuentra que Dios es el entendimiento [voũç (noũs) 'espíritu', 'inteligencia'] pero también los astros que andan rondando en incesante movimiento.

Al leer el *Timeo* nos sorprende la repetida rectificación que Platón se ve obligado a hacer cuando en este diálogo habla de los "Dioses". Primero entiende la palabra con su pleno sentido porque esos dioses no son más que los astros y la tierra en cuanto cuerpo sidéreo. Esto le fuerza a corregirse y entender el término "Dioses" como término físico. Véase la clara distinción y hasta burla de este doble sentido cuando distingue entre "los dioses giratorios u orbiculares y los que se aparecen cuando les da la gana" (*Tim.* 40 d-41 a).

Esto muestra que aquellos vocablos apenas significaban ya un cierto carácter de realidad que tendría que ser determinado y no toleraría contradicciones, sino que se habían convertido más bien en títulos de nobleza ontológica que pueden otorgarse a los seres más diversos. Burnet sugiere que este empleo equívoco del término Dios por los filósofos –como puede advertirse en *Las nubes* de Aristófanes– fue causa de la reacción violenta contra ellos que en la opinión pública ateniense se produjo.

Pero más que cualquier sentencia en que se negase paladinamente la existencia a los dioses de la religión, aparece manifiesto el ateísmo de la fisiología jónica en el modo de pensar que la engendra. Este modo de pensar representó la inversión completa del *logos* mítico en que los dioses surgen. La realidad

humana, el "mundo habitual", se caracteriza por una potencialidad limitada, contingente y azarosa.

Esta experiencia de la impotencia humana –que es la vida misma– provocando un culatazo mental obliga por "necesidad dialéctica" a pensar otra realidad caracterizada opuestamente: una realidad de potencialidad ilimitada, sin azarosidad, segura de sí misma. Esta realidad es "lo divino", la materia numinosa en que se van tallando poderes y dioses particulares, especializados, desde los dioses momentáneos hasta el Dios con perfilada biografía.

El *logos* mítico, pues, para "explicar" o fundamentar la realidad humana, que es la realidad *presente*, imaginaba otra realidad anterior, en un absoluto *antes*, constituida precisamente porque en ella era posible lo que en el presente humano es imposible. [...]

Así en Hecateo nace la *teoría* histórica como *construcción* intelectual del pasado *mediante* el presente. La opinión tradicional queda invalidada, estigmatizada como patraña, y en contraposición aparece la nueva opinión como la firme –es decir, la verdadera. Parece, pues, esencial a la verdad destacarse sobre un fondo de errores reconocidos como tales.» [Ortega y Gasset, José: "Origen y epílogo de la filosofía", en *Obras Completas*, Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. IX, p. 419-421]

los Primeros pensadores y sus impropiedades

«Importa notar la diferencia radical de estilo entre los fisiólogos jónicos y los pensadores que fundaron la filosofía –Heráclito, Parménides, Jenófanes. Aquellos exponen tranquilamente sus opiniones, al paso que estos se revuelven iracundos contra el vulgo y llenan de insultos nominativa y genéricamente a sus predecesores. La cosa es tan palmaria que sorprende la ausencia de algún estudio sobre ella. ¿Por qué la filosofía comienza insultando?

Durante el siglo V a. C. se había ido formando un tipo de hombre nuevo: el "pensador". [...] Qué sea propiamente el pensador, no va a precisarse hasta un siglo después en la Academia platónica. [...] La generación de Heráclito y Parménides encuentra ante sí formada, aunque *flo*, esa nueva figura humana con carácter típico y como una profesión. [...]

Bien entendido, estos "pensadores" no se dirigen todavía al pueblo que no tenía aún la menor noticia acerca de este nuevo tipo de hombre. Hablan a ciertos grupos minoritarios que han prestado atención a las peculiares producciones intelectuales del tiempo –que comentan a Homero y Hesíodo, que se informan de las teologías órficas, pero últimamente siguen adscritos a las opiniones tradicionales.

Estos grupos representan el vulgo para Heráclito y Parménides, y contra ellos disparan buena parte de sus impropiedades. El insulto al vulgo es la tonalidad propia del "pensador" porque la misión de este es poseer ideas "propias" opuestas a la *doxa* u opinión pública. De ahí que la conciencia clarísima que Heráclito y Parménides tenían de que al pensar frente y contra la *doxa*, su

opinión era constitutivamente *paradoxa*. Este carácter paradójico ha perdurado a lo largo de toda la evolución filosófica. [...]

Atenas, única ciudad favorecida por la luz de la información, vivía retrasada, con respecto a la periferia del mundo griego, en cuanto se refería al "pensamiento". Siglo y medio llevaba este urdiendo doctrinas y aún no habían los atenienses tenido la experiencia del "pensador". Fue preciso que Pericles, con el buen *snobismo* de todo buen aristócrata, hiciese venir a Anaxágoras en torno a 460. [...]

En el pueblo ateniense continuaba vivaz la actitud religiosa, y de ella forma parte la convicción de que en el mundo hay secretos que el hombre debe respetar precisamente porque saberlos es el privilegio de los dioses. Intentar escrutarlos y no creer en los dioses eran, pues, para el ateniense normal una misma cosa.

Cuanto acontece en el cielo es divino y, en consecuencia, la "meteorología", que aspiraba a penetrar en el secreto de su origen, constitución y comportamiento, tenía que parecer una ocupación blasfema. La irritación del *demos* no podía tardar.

Y, en efecto, en el último tercio del siglo IV, los tres filósofos que aparecieron destacados en Atenas –Anaxágoras, Protágoras y Sócrates– o fueron expulsados o como este último "liquidados".» [Ortega y Gasset, José: "Origen y epílogo de la filosofía", en *Obras Completas*, Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. IX, p. 422-424 y 426]

La pregunta por el Ser

«Ciertos síntomas nos sugieren que durante algún tiempo pareció que iba a consolidarse la palabra *ἀλήθεια* [*alétheia*] como nombre de la filosofía. No es sólo que, según Platón, el libro fundamental de Protágoras se llamase así. Más interesante es observar cierta incomodidad en Aristóteles frente al nombre "filosofía", que le obliga a denominar "filosofía primera", lo que a su juicio constituye la filosofía propiamente tal.

Pues acontece que cuando quiere diferenciar de modo estricto el modo de pensar que lleva a la ciencia de los principios, es decir, a la ciencia prototípica y le interesa separarla de los otros modos de pensar que se habían seguido en Grecia –poesía, cosmogonías y teologías órficas, "fisiología"–, señala la línea de los *φιλοσοφάντες περὶ τῆς ἀλήθειας*, los que han filosofado acerca de la verdad (*Met.* 3.983 b 3).

Esta versión, que es la usual, no tiene sentido. Verdad no significa aquí una verdad cualquiera sino un género de verdad radical y firmísima a que sólo se puede llegar por un determinado modo de pensar o método. Designa a la vez el resultado de la investigación y la manera intelectual de llegar a él.

Ahora bien, esto era cosa ignorada de los tiempos antiguos. Había sido iniciada pocas generaciones antes, y por eso, más explícitamente, hablará ya en su *Protreptikós* de "la ciencia –*φρόνησις*– de esta verdad, que es la que Anaxágoras y Parménides iniciaron" (Frag. 52).

Una y otra vez en los escritos aristotélicos el *περὶ τῆς ἀλήθειας* significa formalmente el nombre de una ciencia, precisamente de la filosofía en el sentido más estricto.

Aunque la verdad para Aristóteles reside en el juicio, este residir ha de entenderse sólo como alojamiento, porque la verdad no es originariamente la verdad de un juicio sino la verdad de los seres mismos o los seres en *su* verdad. Los seres por sí no aparecen en su verdad, lo cual no implica por fuerza que su modo de presentarse sea el error. Simplemente no es "verdadero".

La verdad de los seres es por sí oculta y necesita revelarse, ser descubierta. Lo propio acontecía a los dioses, pero éstos se revelaban por su propio arbitrio y no había medio para controlar la autenticidad de su epifanía. La filosofía, en cambio, se presentó como el procedimiento metódico para obtener la revelación –la ἀλήθεια.

Si se quiere hablar de vivencia (*Erlebnis*), esta metódica revelación fue la "Erlebnis" básica de los primeros filósofos, y ἀλήθεια, por tanto, el nombre que visto desde su personal intimidad correspondía a su ocupación.

Ahora tenemos que hacer nosotros también una radical separación entre la filosofía y lo que no lo es, para intentar entrever cómo surgió, no sólo diferenciándose de la religión, sino también de los otros modos de pensar. Es decir, tenemos que retroceder a la hora en que Parménides comenzó a hablar de algo sobremanera extraño y que llamó "ente". ¿Cómo y por qué aconteció tan sorprendente aventura?

Se repite con excesiva facilidad que la filosofía es pregunta por el Ser. Como si preguntarse por tan heteróclito personaje fuese lo más natural del mundo. Nosotros necesitamos tomar esa pregunta un poco antes de que hable del Ser. No es posible que esto fuera lo que los hombres que habían perdido la fe en los dioses y no se contentaban con la φύσις [*physis*], comenzaron por buscar.

Tal vez el Ser fuera algo que no significaba ya la pregunta inicial. Tal vez el Ser era ya respuesta. Cuando se dice que la filosofía es pregunta por el Ser se subentiende que ella va a procurar descubrir los atributos constitutivos del Ser o del "ente". Pero esto implica que se tiene delante ya el Ser. ¿Cómo llegó a estar delante de las mentes? ¿No parece más verosímil que los hombres, perdido el fundamento de su vida, se preguntaran por algo X que debía tener ciertos atributos *previos* –precisamente los que justificaban que fuese buscado?»

[Ortega y Gasset, José: "Origen y epílogo de la filosofía", en *Obras Completas*, Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. IX, p. 433-434]



«Imagínese a Platón delante de una ley científica. No habría manera de hacerle convenir que esto es ciencia. "Eso no es más que *doxa* –opinión", diría. En cambio, nos propondría como ejemplo de verdadero conocimiento su fórmula: lo real es la idea. Y el físico moderno diría entonces:

"Eso no es ciencia, sino especulación, vaga opinión sinóptica sobre un vago universo." Sólo una mínima y subalterna porción del pensamiento griego

coincide con nuestro conocimiento científico. Por ejemplo: Arquímedes y los puros matemáticos. El resto, la gran vena intelectual de la Hélade, fluye ante nosotros con un carácter paradójico.

Nos induce a desconocer esto el hecho de que entre esa enorme masa de pensamiento podemos recoger algunos trozos, muy reducidos y muy toscos, de algo que se parece un poco a nuestra investigación científica.

Pero es inadmisibles olvidar que Grecia no se reconocería en esos fragmentos seleccionados por nuestra preferencia. Para ella, ciencia es, ante todo, Parménides, el cíclope de la paradoja.

Para nosotros, conocer es buscar ideas que se ajusten a la realidad y la transcriban. Para Parménides, por el contrario, conocer es descubrir que la realidad única es la idea, lo pensado. No cabe contraposición más radical. Al revés que nosotros, el griego no investiga las cosas, sino las ideas. Su ciencia es un movimiento en sentido inverso que la nuestra.

La causa de esta diferencia está en que el heleno tiene una interpretación mágica de la idea, del *logos*, según la cual basta que éstos existan para que sean reales y actúen. Sobre esta convicción radical de los griegos, que aclara soberanamente lo específico de la cultura griega, puede verse el admirable ensayo de Max Scheler, *La Idea del hombre y la historia*, publicada en noviembre de 1926 por la *Revista de Occidente*.

Es un error considerar el realismo de las ideas como algo peculiar a Platón. En verdad, no hace sino heredar a Parménides y preceder a Aristóteles. En éste, la realidad máxima es la sustancia; pero la sustancia no es sino una idea que, como tal, tiene el poder mágico de plasmar la materia y de encarnarse. Cuando el Cristianismo sostiene en el Evangelio de San Juan que el verbo, el *Logos*, se hace carne, resume toda la Grecia clásica.»

[Ortega y Gasset, José: "Espíritu de la letra" (1927). En: *Obras completas*, vol. III. Madrid: Revista de Occidente, 1962, p. 539]



«Me sorprende no haber leído nunca que la filosofía propiamente tal se constituye en Grecia – con Platón y Aristóteles – como continuación inmediata de la época en que floreció la tragedia.

Nietzsche escribió un magnífico ensayo sobre *La filosofía en la época trágica de los griegos*; pero el título mismo revela que no vio la cuestión. Esos presocráticos preforman, sin duda, la filosofía; peor no la son aún. Eran, en efecto, de la época trágica y por eso son ellos mismos, casi *sensu stricto*, trágicos, autores de tragedias.

Pero la filosofía es justamente lo que sigue a la actitud trágica, la cual consiste en que la tragedia se acepta y se queda uno en ella, esto es, ante ella. La filosofía vive hasta su raíz la tragedia; pero no la acepta, sino que lucha con ella para dominarla. Y esta lucha antitrágica es la nueva tragedia, la filosófica.» [Ortega y Gasset: *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. En *Obras completas*, 1962, vol. VIII, p. 82-83]



«No se puede comprender lo que es la realidad histórica llamada "filosofía escolástica" si no se comienza por construir la idea de "escolasticismo" como categoría histórica. Es decir, que hace falta ver la filosofía escolástica sobre el fondo de muchos otros escolasticismos. El Escolasticismo es solo un caso particular europeo y medieval del escolasticismo, estructura histórica con el carácter genérico que se ha dado y se sigue dando en muchos lugares y tiempos.

Llamo "escolasticismos" a toda filosofía recibida y llamo recibida a toda filosofía que pertenece a un círculo cultural distinto y distante de aquel en que es aprendida y adoptada. Recibir una filosofía no es exponerla, cosa que revierte a otra operación intelectual diferente de la recepción y se reduce a un caso particular de la habitual interpretación de textos.

En la teología cristiana se llama Escolasticismo al empleo de la filosofía para el mejor entendimiento de los dogmas. Pero siempre se ha hecho notar que esa definición del Escolasticismo era demasiado vaga y viene a extenderse sobre toda la historia de la teología desde los comienzos de la Patrística.

No se suele percibir lo que tiene de trágico toda "recepción", porque es una intervención inexorable e irrevocable del Destino. Los que ignoran de qué ingredientes están hechas las "ideas" humanas creen que es fácil su transferencia de un pueblo a otro y de una a otra época. Se desconoce que lo que hay de más vivaz en las "ideas" no es lo que se piensa claramente y a flor de conciencia al pensarlas, sino lo que se *sotopiensa* bajo ellas, lo que queda subterráneo al usar de ellas. Estos ingredientes invisibles, recónditos, son a veces vivencias de un pueblo, viejas de milenios. Este *fondo latente* de las "ideas", que las sostiene, llena y nutre, no se puede transferir, como nada que sea de verdad vida humana. La vida es siempre intransferible. Es el Destino histórico.

Resulta, pues, ilusorio el transporte integral de las "ideas". Se transporta solo el tallo y la flor, y acaso, colgando de las ramas, el fruto de aquel año: lo, en aquel momento, inmediatamente útil de ellas. Pero queda en la tierra de origen lo vivaz de la "idea", que es su raíz. Es este un principio general histórico. Todo transporte de "ideas" es un cortar la planta sobre la raíz y es un tomar el rábano por las hojas.

El escolasticismo es una especie del género "recepción histórica" y esto equivale a que es una especie de tragedia. Pero en lo humano no se da nunca la tragedia sin su sombra, que es la comedia. El hombre es trágico-cómico.

Los frailes de la Edad Media reciben la filosofía griega; pero no reciben, claro está, los supuestos, las peripecias históricas que obligaron a los griegos a crear la filosofía. Esta no comienza con ninguna doctrina. La filosofía empieza por ser un surtido de problemas. Si estos no existen de verdad en los hombres, no pueden tener para estos auténtico y *radical* (ya está aquí la "raíz") sentido las doctrinas con que a aquellos se responde. Pero la recepción es un fenómeno histórico inverso de la creación. El receptor comienza por tener ante sí las soluciones, las doctrinas y su problema es entender estas.

De aquí las dos fallas principales de la filosofía escolástica: una es que no pudo nunca entender hasta la raíz las nociones griegas; la otra, más decisiva y últimamente grave, que no podía plantearse por sí los problemas y como eso es formalmente lo primero, y quién sabe si lo único, que la filosofía es, la filosofía escolástica solo con bastante dosis de impropiedad puede llamarse filosofía. De aquí su estabilización, la lentitud tardígrada de su desarrollo. Contrasta con esto, y contribuye a subrayarlo, el prodigio de escrupulosidad, tenaz labor, agudeza, seriedad, perspicacia insigne, continuidad que los frailes medievales pusieron en su ocupación con la filosofía. En toda la historia de Occidente, incluyendo la propia Grecia, no ha existido un esfuerzo intelectual tan serio y continuado como lo que el Escolasticismo. Solo podría compararse con él la labor de matemáticos y físicos desde el siglo XVI hasta hoy.

Confieso que no he podido nunca asistir sin pena, sin temblor de humana compasión, al espectáculo ofrecido por estos cristianos medievales que viven hasta la raíz de su creencia religiosa, que chorrean fe en Dios, extenuándose en ver si logran pensar a su Dios como *ente*. Se trata de una fatal mala inteligencia. Porque el Dios cristiano y el Dios de toda religión es lo contrario de un ente, por muy *realissimum* que le se quiera decir. La Ontología es una cosa que pasó a los griegos y no puede volver a pasar a nadie. Solo cabrán homologías. Poco después de 600 años antes de Cristo, algunas minorías excelentes de Grecia comenzaron a perder la fe en Dios, en el "Dios de sus padres". Con esto el mundo se les quedó vacío, se convirtió en un hueco de realidad vital. Era preciso llenar ese hueco con algún sustitutivo adecuado.

Son una serie de generaciones ateas hasta 440 a.C., en que empieza su nuevo apostolado Sócrates. No veo que se haya hecho notar cómo uno de los rasgos que caracterizan la crisis sufrida por la "filosofía" en Sócrates consiste en un cambio de actitud con respecto a la religión. Esas generaciones ateas, para llenar de realidad el mundo, vacío de Dios, inventan el Ente. El Ente es la realidad no divina y, sin embargo, fundamento de lo real. No cabe, pues, mayor *quid pro quo* que querer pensar a Dios como ente. Como esto es imposible, en el pensamiento medieval, Dios, comprimido dentro del Ente, rezuma, rebosa, estalla por todos los poros del concepto de ente. Dios que se había ausentado, vuelve a instalarse en el hueco que él mismo dejara; pero se encuentra con que su hueco está ya ocupado por su propio hueco. Este Dios habitando el vacío de Dios es el *ens realissimum*. Esta es la tragedia que se titula "filosofía escolástica". Boecio de Dacia, averroísta, distinguiría lo uno de lo otro, el "ens primum secundum philosophos et secundum sanctos deus benedictus".

Una de las cosas más expresivas del lado grotesco que el imitativismo, ineludible en toda recepción, trae consigo, fue que la filosofía escolástica se manifestase en forma de *disputatio*, hasta el punto de que, todavía a última hora, su obra culminante y primer tratado de Metafísica que ha existido, la de Francisco Suárez, se llame *Disputationes*. Es decir, que los frailes medievales no solo recibieron de la remota Grecia el Ente, sino también el modo griego de hablar sobre él, que era la discusión o dialéctica.

En la vida griega, sobre todo del ateniense acomodado, la ocupación más importante consistía en conversar. El griego no supo nunca estar solo. Para él,

vivir era *formalmente* convivir. La existencia de Atenas era una tertulia infinita. De aquí el triunfo de los sofistas, que eran los técnicos de la conversación. El clima dulce, la diafanidad de la atmósfera, la belleza del cielo invitaban a vivir y convivir al aire libre. En la plaza pública, en los gimnasios, los varones se juntaban sin que las mujeres pudiesen cumplir su perenne misión de interrumpir las conversaciones. En esa faena coloquial hubo una figura superlativa, un héroe de la charla, un Hércules del parloteo: Sócrates, del barrio de las Zorreras, o Alopeke.

La obra conjunta de Platón, en que la filosofía se constituye, es una inmensa epopeya dedicada a esta Aquiles de la verbipotencia, y por ello está compuesta de puros diálogos, y por eso el "modo de pensar" filosófico fue llamado desde Platón "dialéctico". Todo ello es una aventura única del hombre griego, insusceptible de exportación. Quien sepa pensar concretamente, no puede pensar "filosofía griega" sin ver a un grupo de hombres, jóvenes unos, viejos otros, entregados al deporte de discutir conforma a ciertas reglas de juego.

No quiere decir esto que los diálogos platónicos, incluso los llamados "socráticos" –y lo mismo los diálogos de Jenofonte, Antístenes y otros–, se propusieran nunca exponer y transmitir pensamientos efectivamente enunciados por Sócrates.

La incompreensión de lo que en el siglo IV significaba –y tenía que significar– el género literario "diálogo socrático" ha esterilizado la afanosa labor filológica del último siglo para reconstruir la figura de Sócrates.

El diálogo socrático da por supuesto a Sócrates, y no lo "repito", como, por análogas causas, Tucídides no reproduce los discursos auténticos de Pericles, que casi seguramente oyó, o de que, por lo menos, tuvo transcripciones de sobra fieles.

Si algún hecho o expresión históricamente socráticos aparecen es con finalidad de mera técnica literaria, como marco del diálogo y "color local".» [Ortega y Gasset, José: "La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva" (1958). *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente, vol. VIII, 1962, p. 214 ss]



«Los romanos, los auténticos romanos, los romanos de la Monarquía y de la República eran hombres estupendos, geniales, pero eran incultos. Así, después de la batalla de Pidna (168 a.C.), en que fueron vencidos los persas, Grecia hizo soplar con toda fuerza un viento espiritual sobre las cabezas macizas, toscas, de los romanos. Grecia significa, ante todo: poetas, retóricos y pensadores. Sobre todo, estos últimos.

En la campaña de Macedonia, bajo el mando del gran Paulo Emilio, padre nada menos que de Escipión Emiliano –tal vez el romano más perfecto–, los romanos se contagiaron de la cultura helénica. Descubrieron que en el mundo hay unas cosas deleitables que se llaman "ideas", pero también que en el mundo hay otra cosa que se llama "homosexualidad". También esto pertenecía a la cultura griega, no al lado, sino esencialmente. Los grandes pensamientos de Platón – algunos de los cuales son los más geniales que el ser humano ha pensado– nos

llegan envueltos en homosexualidad, aunque los profesores alemanes se esfuerzan en ocultarlo, con lo cual falsifican a Platón y a todo el helenismo.

Los problemas decisivos de los antiguos están aún en barbecho, porque no pueden ser tratados en el marco de esta filología burguesa, mansa, domesticada. Por eso yo sueño desde hace muchos años con una filología jabalí.» [Ortega y Gasset, José: "Un capítulo sobre la cuestión de cómo muere una creencia" (1954), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. IX, p. 719-720]



Las relaciones entre Aristóteles y Alejandro debieron de ser cordiales mucho tiempo. A petición del filósofo, Alejandro reedificó Estagira, ciudad natal de Aristóteles, destruida por Filipo en 348, y le enviaba material para sus estudios de Historia natural y grandes cantidades de dinero para sus investigaciones. Es probable que Aristóteles formase a su discípulo en los principios de la política realista de Hermías y en el concepto de lo que la unión de todos los griegos podría significar para una empresa común. Pero nunca compartió las aspiraciones universalistas de Alejandro, considerando absurda la fusión de helenos y persas en un plano de igualdad.

Tampoco llegó a comprender la transformación revolucionaria que implicaba el concepto imperial de Alejandro respecto de la *polis* helénica tradicional. En este sentido la *Política* de Aristóteles, basada en el antiguo concepto de Estado-Ciudad, queda retrasada respecto de la nueva modalidad política que se acababa de iniciar. Al igual que su maestro Platón, Aristóteles siguió creyendo que la *polis* seguía todavía intacta y que se podía restaurar.

Aristóteles fue testigo de la transformación del mundo helénico, que pasó en su tiempo, y por obra de su discípulo Alejandro, de la multiplicidad de ciudades independientes a la unidad de un gran Imperio territorial, el efímero imperio macedónico, pronto roto en los reinos de los Diádocos, pero que mantuvo desde entonces la idea de la monarquía de gran extensión, sin volver a la atomización de las ciudades.