

ORIGEN Y EPÍLOGO DE LA FILOSOFIA

José Ortega y Gasset

NOTA PRELIMINAR

En diversas entrevistas periodísticas, Ortega anunció en 1946 la próxima publicación de dos libros que denominaba Epílogo... y El origen de la filosofía, pero el filósofo murió en 1955 sin que llegaran a editarse. Sin embargo, unos «Fragmentos sobre el origen de la filosofía» aparecieron como aportación de Ortega al tomo de homenaje a Karl Jaspers, Offener Horizont (R. Piper Verlag, Munchen, 1953.)

Al compulsar los manuscritos para preparar la edición de sus obras póstumas advertí que, en rigor, ambos estudios se unifican pues la redacción del Epílogo... se prolonga en El origen de la filosofía, paradójicamente, puesto que el epílogo lo es a la historia entera de la filosofía. El propósito inicial del Epílogo... fue reflexionar al término de la lectura de una Historia de la filosofía –la de Julián Marias, editada por la Revista de Occidente-, pero esta meditación conduce al planteamiento de la mismidad de la filosofía, cuestión que sólo se esclarece en la génesis del filosofar, en el origen de la filosofía. Dada pues su continuidad publicamos el conjunto de los originales bajo un título editorial unificado.

«La razón histórica no acepta nada como mero hecho, sino que fluidifica todo hecho en el fieri del que proviene: ve cómo se hace el hecho», escribió Ortega. Las páginas que siguen ofrecen un ejemplo de razón histórica en pleno ejercicio frente al tema central de la filosofía: el de su propia raíz y justificación histórica: por tanto, desde más allá de ella misma. Uno de entre los múltiples quehaceres que el hombre ha ido realizando en su curso histórico ha consistido en hacer filosofía, que no ha sido ocupación permanente de la humanidad «sino que –afirma Ortega en este libro- surgió un buen día en Grecia y ha llegado ciertamente hasta nosotros, pero sin garantía ninguna de su futura continuación».

En la honda crisis y apresurada transformación del mundo contemporáneo la obra entera de Ortega y las páginas ejemplares de este inacabado estudio se abren serenamente, en absoluta franquía, como un pensamiento que –por su método- anticipa las huellas del porvenir.

PAULINO GARAGORRI.

Nihil invita Minerva
(Viejo decir latino, según Cicerón)

I. EL PASADO FILOSÓFICO

Y ahora, ¿qué más? Julián Marías ha acabado de hacer pasar ante nosotros la accidentada película que es la historia de la filosofía. Ha cumplido su tarea ejemplarmente. Nos ha dado dos lecciones de un solo golpe: una, de historia de la filosofía; otra, de sobriedad, de ascetismo, de escrupulosa sumisión a la tarea que se había propuesto, inspirada en una finalidad didáctica. Yo quisiera en este Epílogo aprovechar ambas lecciones, pero en la segunda no puedo ajustarme del todo a su ejemplo. Marías pudo ser tan sobrio porque exponía doctrinas que estaban ya ahí, desarrolladas en textos a que se pueda recurrir. Pero el *epílogos* es lo que viene cuando se ha acabado los *lógoi*, en este caso, las doctrinas o «decires» filosóficos –por tanto, lo que hay que decir sobre lo que ya se ha dicho-, y esto es un decir en futuro que, por lo mismo, no está ahí y en que apenas podemos referirnos a más amplios textos preexistentes. Es Marías mismo quien me ha impuesto esta tarea. También me someto a ella y procuraré cumplirla con la dosis de brevedad y, si es posible, de claridad que la intención que este libro exige.

El decir es una especie del hacer. ¿Qué es *lo que hay que hacer* al terminar la lectura de la historia de la filosofía? Se trata de evitar el capricho. El capricho es hacer cualquiera cosa entre las muchas que se pueden hacer. A él se opone el acto y hábito de *elegir*, entre las muchas cosas que se pueden hacer, precisamente aquella que reclama ser hecha. A ese acto y hábito del recto elegir llamaban los latinos primero *eligentia* y luego *elegantia*. Es, tal vez, de este vocablo del que viene nuestra palabra *int-eligencia*. De todas suertes, *Elegancia* debiera ser el nombre que diéramos a lo que torpemente llamamos *Ética*, ya que es ésta el arte de elegir la mejor conducta, la ciencia del quehacer. El hecho de que la voz *elegancia* sea una de las que más irritan hoy en el planeta es su mejor recomendación. Elegante es el hombre que ni hace ni dice cualquier cosa, sino que hace lo que hay que hacer y dice lo que hay que decir.

No es dudoso qué haya que hacer al terminar la lectura de la historia de la filosofía. Se nos ofrece casi automáticamente. Primero, dirigir una última mirada, como panorámica, a la ingente avenida de las doctrinas filosóficas. En el postrer capítulo del texto de

Marías termina el pasado y nosotros tenemos que seguir, el lector lo mismo que yo. No nos quedamos en ese continente en cuya costa aún estamos. Quedarse en el pasado es haberse ya muerto. Con una última mirada de viajeros que siguen su inexorable destino de trashumar, resumimos todo ese pretérito, lo calibramos y nos despedimos de él. Para ir ¿adonde? El pasado confina con el futuro porque el presente que idealmente los separa es una línea tan sutil que sólo sirve para juntarlos y articularlos. Al menos en el hombre, el presente es un vaso de pared delgadísima llenos hasta los bordes de recuerdos y expectativas. Casi, casi pudiera decirse que el presente es mero pretexto para que haya pasado y haya futuro, el lugar donde ambos logran ser tales.

Esa última mirada en que espumamos lo esencial del pasado filosófico es la que nos hace ver que, aunque lo deseáramos, no podemos quedarnos en él. No hay ningún «sistema filosófico» entre los formulados que nos parezca suficientemente verdad. El que presume poder instalarse en una doctrina antigua –y me refiero, claro está, sólo al que se da cuenta de lo que hace- sufre una ilusión óptica. Porque, en el mejor caso, quien adopta una filosofía pretérita no la deja intacta, sino que para adoptarla ha tenido que quitarle y ponerle no pocos pedazos en vista de las filosofías subsecuentes.

De donde resulta que esa postrera mirada hacia atrás provoca en nosotros, irremediadamente, otra mirada hacia delante. Si no podemos alojarnos en las filosofías pretéritas no tenemos más remedio que intentar edificarnos otra. La historia del pasado filosófico es una catapulta que nos lanza por los espacios aún vacíos del futuro hacia una filosofía por venir. Este epílogo no puede consistir en otra cosa que en dar expresión, aunque sólo sea elemental e insinuante, a algunas de las muchas cosas que esas dos miradas ven. En la presente coyuntura me parece que eso es lo que hay que decir.

Al concluir la lectura de una historia de la filosofía, se manifiesta ante el lector, en panorámica presencia, todo el pasado filosófico. Y esta presencia dispara en el lector, quienquiera que él sea –con tal que no se azore, que sepa darse cuenta, paso a paso, de lo que en él va pasando-, una serie dialéctica de pensamientos.

Los pensamientos pueden estar ligados con evidencia, uno con otro, de dos modos. El primero es éste: un pensamiento aparece como surgiendo de otro anterior porque no es sino la explicitación de algo que ya estaba en éste implícito. Entonces decimos que el primer pensamiento implica el segundo. Esto es el pensar analítico, la serie de pensamientos que brotan dentro de un primer pensamiento en virtud de progresivo análisis.

Pero hay otro modo de ligamen evidente entre los pensamientos. Si queremos pensar el cuerpo Tierra, pensamos un cuerpo redondo de determinado tamaño, un poco deprimido en la región de ambos polos y, según recientes averiguaciones, ligeramente deprimido también en la región del Ecuador, en suma, un esferoide. Sólo este pensamiento queríamos pensar. Pero resulta que no podemos pensarlo solitario, sino que al pensarlo yuxtapensamos o pensamos además el espacio en torno a ese esferoide, espacio que lo limita o lugar en que está. No habíamos previsto este añadido, no estaba en nuestro presupuesto pensarlo. Pero acontece que no tenemos más remedio, si pensamos el esferoide, que pensar también el espacio en torno. Ahora bien, es evidente que el concepto de este «espacio en torno» no estaba incluso o implicado en el concepto «esferoide». Sin embargo, esta idea nos impone inexcusablemente aquella, so pena de quedar incompleta, de que no logremos acabar de pensarla. El concepto «esferoide» no

implica pero si *complica* el pensamiento «espacio en torno». Este es el pensar sintético o dialéctico. (1)

(1) Como no podía menos, la filosofía ha ejercitado siempre el pensar sintético, pero hasta Kant nadie había reparado en su peculiaridad. Kant lo «descubre» y lo nombra, mas de él ve sólo su carácter negativo, a saber, que no es un pensar analítico, que no es una implicación. Y como en la tradición filosófica –sobre todo en la inmediata, en Leibnitz- sólo el nexo de unión entre dos pensamientos parecía evidente, cree que el pensar sintético no es evidente. Sus sucesores – Fichte, Schelling, Hegel- se hacen cargo de su evidencia, pero ignoran aún de dónde viene ésta y cuál es su régimen. Husserl, que apenas habla de pensar sintético, es quien más ha esclarecido su índole. Pero aún estamos al comienzo de la faena de tomar posesión de él y queda mucho por hacer, como se entreverá en este Epílogo, más adelante.

En una serie dialéctica de pensamientos, cada uno de éstos complica e impone pensar el siguiente. El nexo entre ellos es, pues, mucho más fuerte que en el pensar analítico. Al ejercitar éste podemos pensar el concepto implicado en el antecedente y una vez pensado, tenemos si que reconocer su «identificación» con éste, pero no nos era forzoso pensarlo. El primer concepto no echa de menos nada, se queda tranquilo y como si se sintiese completo. Pero en el pensar sintético no es que podamos, es que tenemos, *velis nolis*, que yuxtaponer un nuevo concepto. Diríamos que aquí la evidencia del nexo entre dos conceptos es anterior a haber pensado el segundo, puesto que es ella quien nos lleva imperativamente a él. La dialéctica es la obligación de seguir pensando, y esto no es una manera de decir, sino una efectiva realidad. Es el hecho mismo de la condición humana, pues el hombre, en efecto, no tiene más remedio que «seguir pensando» porque siempre se encuentra con que no ha pensado nada «por completo» sino que necesita integrar lo ya pensado, so pena de advertir que es como si no hubiera pensado nada y, en consecuencia, de sentirse perdido.

Este hecho enorme no entra en colisión con este otro menor: que, de *ipso*, cada uno de nosotros se para, se detiene y deja de pensar en determinado punto de la serie dialéctica. Unos paran antes, otros después. Pero esto no quiere decir que no *tuviéramos* que seguir pensando. Aunque nos detengamos, la serie dialéctica continúa, y sobre nosotros queda gravitando la necesidad de proseguirla. Pero otros afanes de la vida, enfermedades o simplemente la diferente capacidad para recorrer sin extravío y sin vértigo una larga cadena de pensamientos son causa de que *violentamente* interrumpamos la serie dialéctica. La cortamos y ella sigue dentro de nosotros sangrando. Porque el hecho bruto de suspenderla no significa dejar de ver con urgente claridad que tendríamos que seguir pensando. Acontece, pues, como en el ajedrez: un jugador es incapaz de anticipar sin confundirse un número igual de jugadas posibles que otro, partiendo ambos de una situación dada de las piezas en el tablero. Al renunciar a seguir anticipando más jugadas no se queda tranquilo: al contrario, presiente que en la jugada más allá de las previstas es donde le amenaza el jaque mate. Pero no le es dado poder más.

Intentemos, pues, recorrer en sus estadios principales la serie dialéctica de pensamientos que automáticamente dispara en nosotros la presencia panorámica del pasado filosófico. El primer aspecto que a nuestra mirada ofrece es ser una muchedumbre de opiniones sobre lo mismo, que al ser muchedumbre se contraponen unas a otras y al contraponerse se incriminan recíprocamente de error. El pasado filosófico es, a nuestros ojos, por lo pronto, el conjunto de los errores. Cuando el

hombre griego hizo un primer alto en su trayectoria creadora de doctrinas y echó la mirada atrás en pura contemplación histórica (2), esa fue la impresión que tuvo, y al

-
- (2) Aristóteles repasa siempre las doctrinas precedentes, pero no con mirada histórica, sino con un interés sistemático, como si fuesen opiniones contemporáneas que hay que tener en cuenta. En Aristóteles, acaso, se anuncia sólo la perspectiva histórica cuando llama a ciertos filósofos «los antiguos» *-hoy palaioi-* y hace notar que aún son inexpertos *-apeiria*.
-

quedarse con ella y no *seguir pensando* dejó en él, como un precipitado, el escepticismo. Es el famoso *tropo* de Agripa o argumento contra la posibilidad de lograr la verdad: la «disonancia de las opiniones» *-diafonía tôn doxôn-*. Los sistemas aparecen como intentos de construir el edificio de la verdad que se malograron y vinieron abajo. Vemos, por lo pronto, el pasado como error. Hegel, refiriéndose, más en general, a la vida humana toda, dice que «cuando volvemos la vista al pasado lo primero que vemos es ruinas». La ruina, en efecto, es la fisonomía del pasado.

Pues ha de advertirse que no somos nosotros quienes descubrimos en las doctrinas de antaño la quebradura del error, sino que conforme leíamos la historia íbamos viendo que cada nueva filosofía comenzaba por denunciar el error de la antecedente y no sólo eso, sino que, de modo formal, por haber reconocido el error de ésta era ella *otra* filosofía (3).

-
- (3) Un hecho que debiera sorprendernos más de lo que suele, es que una vez iniciada la ocupación filosófica en forma, no parece haber habido ninguna filosofía que comience de nuevo, sino que todas han brotado partiendo de las anteriores. Nada sería más «natural» que la aparición, aquí y allá —a todo lo largo de la historia filosófica— de filosofías sin precedentes en otras, espontáneas y *a nihilo*. Pero no ha sido así, antes bien, ha acaecido en grado sumo lo contrario. Importa subrayarlo para que se vea la fuerza de la serie dialéctica que ahora desplegamos y de otras afirmaciones más posteriores, entre ellas las que se refieren a la filosofía como tradición
-

La historia de la filosofía, a la vez que exposición de los sistemas, resulta ser, sin proponérselo, la crítica de ellos. Se esfuerza en erigir, una tras otra, cada doctrina, pero una vez que la ha erigido la deja desnucada por obra de la subsecuente y siembra el tiempo de cadáveres. No es, pues, sólo el hecho abstracto de la «disonancia» quien nos presenta el pasado como error sino el pasado mismo quien se va, por decirlo así, cotidianamente suicidando, desprestigiando y arruinando. No encuentra uno donde guarecerse en él. Tal gigante experiencia del fracaso es la que expresa este magnífico párrafo de Bossuet, egregio ejemplo —sea dicho al pasar— del buen estilo barroco o modo en que se manifestó el hombre occidental en todos los órdenes de la vida desde 1550 a 1700: «Cuando considero este mar turbulento, si así me es lícito llamar a la opinión y a los razonamientos humanos, imposible me es en espacio tan dilatado hallar asilo tan seguro ni retiro tan sosegado que no se haya hecho memorable por el naufragio del algún navegante famoso» (4)

-
- (4) Sermón sobre la Ley de Dios, para el Domingo de Quinquagésima.
-

En la serie dialéctica éste es, pues, el *primer pensamiento*: la historia de la filosofía nos descubre *prima facie* el pasado como el mundo muerto de los errores.

SEGUNDO PENSAMIENTO

Pero no hemos pensado «completo» el primero. Decíamos que cada filosofía comienza por mostrar el error de la o las precedentes y que, merced a esto, es ella otra filosofía. Pero esto no tendría sentido si cada filosofía no fuera formalmente, por una de sus dimensiones, el esfuerzo para eliminar los errores anteriores. Esto nos proporciona una súbita iluminación que nos hace descubrir en el pasado un segundo aspecto. Seguimos viéndolo como consistente en errores, pero ahora resulta que esos errores, a pesar de serlo y precisamente porque lo son, se convierten en involuntarios instrumentos de la verdad. En el primer aspecto, el error era una magnitud puramente negativa, pero, en este segundo, los errores como tales errores adquieren un cariz positivo. Cada filosofía aprovecha las fallas de las anteriores y nace segura a *límene* de que, por lo menos, en esos errores no caerá. Y así sucesivamente. La historia de la filosofía se muestra ahora como la de un gato escaldado que va huyendo de los hogares donde se quemó. De modo que al caminar tiempo adelante va la filosofía recogiendo en su alforja un cúmulo de errores reconocidos que *ipso ipso* se convierten en auxiliares de la verdad. Los naufragios de los que habla Bossuet se perpetúan en la condición de boyas y faros que anuncian escollos y bajíos. En un segundo aspecto, pues, el pasado nos aparece como el arsenal y el tesoro de los errores.

TERCER PENSAMIENTO

Acostumbramos hoy a juzgar que la verdad es cosa muy difícil. La costumbre es razonable. Pero, a la vez, acostumbramos a opinar que el error es cosa demasiado fácil, y esto es ya uso menos discreto. Se da la paradoja de que el hombre contemporáneo se comporta frívolamente ante el hecho del error. Que el error exista le parece lo más «natural» del mundo. No se hace cuestión del hecho del error. Lo acepta, sin más. Hasta el punto de que, al leer la historia de la filosofía, una de las cosas que más le extrañan es presenciar los esfuerzos tenaces de los griegos para explicarse cómo es posible el error. Se dirá que esta habituación a la existencia del error, como a un objeto doméstico, es una y misma cosa con el escepticismo congénito del hombre contemporáneo. Pero yo me temo que decir esto sea otra frivolidad y, por cierto, reveladora de singular megalomanía. ¡A cualquier cosa se llama escepticismo! ¡Cómo si el escepticismo pudiera ser un estado de espíritu congénito, esto es, regalado, con que uno se encuentra sin esfuerzo previo de su parte! La culpa la tiene esa entidad, a la par deliciosa y repugnante, soberana y envilecedora que llamamos lenguaje. La vida del lenguaje, por uno de sus lados, es continua degeneración de las palabras. Esta degeneración, como casi todo en el lenguaje, se produce mecánicamente, es decir, estúpidamente. El lenguaje es un uso. El uso es el hecho social por excelencia, y la sociedad es, no por accidente, sino por su más radical sustancia, estúpida. Es lo humano deshumanizado «desespiritualizado» y convertido en mero mecanismo (5).

(5) La primera vez que expuse públicamente esta idea de la sociedad, base de una nueva sociología, fue en una conferencia en Valladolid en 1943, con el título «El hombre y la gente». Aventuras sin número me han impedido publicar hasta hoy

el libro que, con el mismo epígrafe, debe desarrollar toda mi doctrina sobre lo social. (Véase *El hombre y la gente*).

El vocablo «escéptico» es un término técnico acuñado en Grecia en la época mejor de su inteligencia. Con él se denominó a ciertos hombres tremebundos que negaban la posibilidad de verdad, primordial y básica ilusión del hombre. No se trata, pues, simplemente de gentes que «no creían en nada». Siempre y en todas partes ha habido muchos hombres que «no creían en nada», precisamente porque «no se hacían cuestión» de nada, sino que vivir era para ellos un simple dejarse ir de un minuto al siguiente, en puro abandono, sin reacción íntima ni toma de actitud ante dilema alguno. Creer en una cosa supone activo no creer en otras y esto, a su vez, implica haberse hecho cuestión de muchas cosas frente a las cuales sentimos que otras nos son «incuestionables» -por eso, creemos en ellas-. He aquí por qué hablo entre comillas de ese tipo de hombre, que hay y ha habido siempre, el cual «no cree en nada». Doy a entender con ello que es inadecuado calificar así su estado de espíritu porque no se da en él un efectivo no-creer. Ese personaje ni cree ni deja de creer. Se halla a sotavento de todo eso, no «embraga» con la realidad ni con nada. Existe en vitalicio duerme-vela. Las cosas ni le son ni no le son y, por lo mismo no pegan en él el culatazo de creerlas o no creerlas (6).

(6) El hombre, por supuesto, está siempre en innumerables creencias elementales, de la mayor parte de las cuales no se da cuenta. Véase sobre todo mi estudio *Ideas y creencias*. El tema de la no-creencia que el texto de arriba toca, se refiere al nivel de asuntos humanos patentes sobre los cuales los hombres hablan y disputan.

A este temple de vital embotamiento se llama hoy «escepticismo» por una degeneración de la palabra. Un griego no conseguiría entender hoy este empleo del vocablo porque lo que él llamó «escépticos» le eran unos hombres terribles. Terribles, no porque ellos «no creyesen en nada» -¡allá ellos!- sino porque no le dejaban a usted vivir; porque venían a usted y le estirpaban la creencia en las cosas que parecían más seguras, metiendo en la cabeza de usted, como buidos aparatos quirúrgicos, una serie de argumentos rigurosos, apretados, de que no había manera de zafarse. Y ello implicaba que previamente esos hombres habían ejecutado en sí mismos la misma operación, sin anestesia, en carne viva -se habían concienzudamente «descreído»-. Y además y en fin, que aun antes de esto se habían esforzado tenazmente para fabricar esos utensilios tajantes, esos «argumentos contra la verdad» con que practicaban su faena de amputación. El nombre revela que los griegos veían al escéptico como la figura más opuesta a ese hombre somnolente que se abandona y se deja ir por la vida. Le llamaban «el investigador», y como también ese vocablo nuestro está bajo de forma, diremos más exactamente que le llamaban «el perescrutador». Ya el filósofo era un hombre de extraordinaria actividad mental y moral. Pero el escéptico lo era mucho más, porque mientras aquél se extenuaba para llegar a la verdad, éste no se contentaba con eso, sino que seguía, seguía pensando, analizando esa verdad hasta mostrar que era vana. DE aquí que junto al sentido básico de «perescrutador» resuenan en la palabra griega connotan en la palabra griega connotaciones como «hombre hiperactivo» «heroico», pero con mucho de «héroe siniestro», «incansable» y por lo mismo «fatigante», con lo cual «no hay nada que hacer». Era el humano berbiquí. Adviértase que la voz «escéptico» sólo posteriormente pasó a denominar una escuela filosófica, una doctrina -primera degeneración semántica del término-(7).

(7) Razón de esto: el que es escéptico al modo y porque se pertenece a una escuela, lo es ya por recepción, no por propia creación y es, por tanto, un modo de ser escéptico «secundario», habitualizado y, en consecuencia, más o menos deficiente e inauténtico. Paralelamente y por razones no iguales pero sí análogas, la palabra va perdiendo vigor signifiante. La lingüística tradicional conoce el fenómeno en su manifestación más externa y habla de vocablos *fuertes* y *débiles*, y aun con respecto a un vocablo, de sus sentidos más, menos fuerte, débil, «vacío» (gramática china), etc. Pero claro es que si el lenguaje por uno de sus lados es degeneración de los vocablos tiene que ser, a la fuerza, por otra portentosa generación. Un vocablo cualquiera se carga súbitamente de una significación que él nos dice con una plasticidad, relieve, claridad, sugestividad, o como se lo quiera llamar, superlativa. Sin esfuerzo nuestro para vitalizar su sentido, descarga sobre nosotros su carga semántica como un chispazo eléctrico. Es lo que llamo la «palabra en forma» que actúa como una incesante revelación. Es perfectamente factible recorrer el diccionario y tomar el pulso de energía semántica, en una fecha dada, a cada vocablo. La clásica comparación de las palabras con las monedas es verídica y fértil. La causa de su homología es idéntica: el uso. Bien podían los lingüistas hacer algunas investigaciones sobre este tema. No sólo encontrarán muchos hechos interesantes –esto ya lo saben– sino nuevas categorías lingüísticas hasta ahora inadvertidas. Desde hace tiempo –y aunque de lingüística de poco más que nada– procuro, al desgaire de mis temas, ir subrayando aciertos y fallos del lenguaje, porque, aun no siendo lingüista, tengo, acaso, algunas cosas que decir no del todo triviales.

Originariamente significó la ocupación vocacional e incoercible de ciertos determinados hombres, ocupación inaudita, que nadie antes había ejercitado, que aún no tiene, por lo mismo, nombre establecido y que es preciso llamar por lo que les vemos hacer: «preescrutar» las verdades, es decir, escrutarlas más allá que los demás, hacerse cuestión de las cosas allí donde el filósofo cree haber llegado, con su esfuerzo, a hacerlas incuestionables.

Conste, pues, que el verdadero escéptico no se encuentra su escepticismo en la cuna y donado, como el hombre contemporáneo. Su duda no es un «estado de espíritu» sino una adquisición, un resultado a que se llega en virtud de una construcción tan laboriosa como la más compacta filosofía dogmática.

En las generaciones anteriores a la actual –no precisemos ahora desde cuando ni por qué– se ha padecido una depresión de lo que Platón llamaba «ansia por el Ser», es decir, por la verdad. Ha habido, sí, enorme y fecunda «curiosidad» –de aquí la expansión y exquisito refinamiento en las ciencias–, pero ha faltado impetuoso afán por ponerse en claro respecto a los problemas radicales. Uno de éstos es el de la verdad y su correlato, el problema de la auténtica Realidad. Han vivido aquellas generaciones recostadas en la maravilla progrediente de las ciencias naturales que termina en técnicas. Se han dejado llevar en tren o en automóvil. Pero nótese de paso que desde 1880 acontece que el hombre occidental no tiene una filosofía vigente. La última fue el positivismo. Desde entonces solo éste o aquel hombre, este o aquel mínimo grupo social tienen filosofía. Lo cierto es que desde 1800 la filosofía va dejando progresivamente de ser un componente de la cultura general y, por lo tanto, un factor histórico *presente*. Ahora bien, esto no ha acontecido nunca desde que Europa existe.

Sólo quien está en actitud de hacerse cuestión precisa y perentoria de las cosas –de sí, en definitiva, son o no son– puede vivir un genuino creer y no-creer-. Esa misma astenia

en el ataque al problema de la verdad nos impide también ver en el error un bravísimo problema. Baste insinuar lo imposible que es un error absoluto. Es éste tan incomprensible que nos hace caer de bruces sobre otro espeluznante enigma: la insensatez. El problema del error y el de la demencia se involucran mutuamente.

Va ello al tanto de que al aparecernos, en su segundo aspecto, el pasado filosófico como el arsenal y el tesoro de los errores, hemos pensado sólo a medias este concepto del «error precioso», del error transmutado en magnitud positiva y fecunda.

Una filosofía no puede ser un error absoluto porque éste es imposible. Aquel error, pues, contiene algo de verdad. Pero, además, resultaba ser un error que era preciso detectar, es decir, que, al pronto, parecía una verdad. Lo cual patentiza que tenía no poco de ésta cuando tan bien la suplantaba. Y si analizamos ya más de cerca en qué consiste la «refutación» -como dicen en los seminarios con un vocablo horrendo- que una filosofía ejecuta sobre su antecesora, se advierte que es obra nada parecida a una electrocución, aunque la fonética de aquel vocablo promete no menos terrorífico espectáculo. A la postre se revela que no era error porque no fuese verdad, sino porque era una verdad insuficiente. Aquél filósofo anterior se paró en la serie dialéctica de sus pensamientos antes de tiempo: no «siguió pensando». El hecho es que su sucesor aprovecha aquella doctrina, la mete en su nuevo ideario y únicamente evita el error de detenerse. La cosa es clara: el anterior tuvo que fatigarse en llegar hasta un punto -como el aludido jugador de ajedrez-; el sucesor, sin fatiga, recibe esa labor ya hecha, la aprehende y, con vigor fresco, puede partir de allí y llegar más lejos. La tesis recibida no queda en el nuevo sistema tal y como era el antiguo, queda completada. En verdad, pues, se trata de una idea nueva y distinta de la primero criticada y luego integrada. Reconozcamos que aquella verdad manca, convicta de error, desaparece en la nueva construcción intelectual. Pero desaparece porque es asimilada en otra más completa. Esta aventura de las ideas que mueren, no por aniquilación, sin dejar rastro, sino porque son superadas en otras más complejas, es lo que Hegel llamaba *Aufhebung*, término que yo vierto con el de «absorción». Lo absorbido desaparece en el absorbente y, por lo mismo, a la vez que abolido, es conservado (8).

(8) La «absorción» es un fenómeno, tan claro y reiterado que no ofrece lugar a duda. Pero en Hegel es además, una tesis conexas con todo su sistema, y en cuanto tal no tiene nada que ver con lo dicho arriba, como no debe pensarse tampoco en la dialéctica hegeliana cuando he hablado y siga hablando de «serie dialéctica».

Esto nos proporciona un tercer aspecto del pasado filosófico. El aspecto de error, con que *prima facie* se nos presentaba, resulta ser una máscara. Ahora se ha quitado la máscara y vemos los errores como verdades incompletas, parciales o, como solemos decir, «tienen razón en parte», por tanto, que no son partes de la razón. Diríase que la razón se hizo añicos antes de empezar el hombre a pensar, y por eso, tiene éste que ir recogiendo los pedazos uno a uno y juntarlos. Simmel habla de una «sociedad del plato roto», que existió a fin del siglo pasado en Alemania. Unos amigos, en cierta conmemoración se juntaron a comer y a los postres decidieron romper un plato y repartirse los pedazos, con el compromiso cada uno de entregar al morir su trozo a otro de los amigos. De este modo fueron llegando los trozos a manos del último superviviente que pudo reconstruir el plato.

Esas verdades insuficientes o parciales son experiencias de pensamiento que, en torno a la Realidad, es preciso hacer. Cada una de ellas es una «vía» o «camino» -métodos- por el cual se recorre un trecho de la verdad y se contempla uno de sus lados. Pero llega

un punto en que *por ese camino* no se puede llegar a más. Es forzoso ensayar otro distinto. Para ello, para que sea distinto, hay que tener en cuenta el primero y, en este sentido, es una continuación de aquél con cambio de dirección. Si los filósofos antecesores no hubieran hecho ya esas «experiencias de pensamiento» tendría que hacerlas el sucesor y, por tanto, quedarse en ellas y ser él el antecesor. De esta suerte, la serie de los filósofos aparece como un solo filósofo que hubiera vivido dos mil quinientos años y durante ellos hubiera «seguido pensando». En este tercer aspecto se nos revela el pasado filosófico como la ingente melodía de experiencias intelectuales por las que el hombre ha ido pasando.

CUARTO PENSAMIENTO

Ese filósofo que ha vivido dos mil quinientos años puede decirse que existe: es el filósofo actual. En nuestro presente comportamiento filosófico y la doctrina que de él resulta, tenemos en cuenta y a la vista una buena parte de lo que se ha pensado antes sobre los temas de nuestra disciplina. Ello equivale a decir que las filosofías pretéritas colaboran en la nuestra, están en ella actuales y vivaces.

Cuando por vez primera entendemos una filosofía nos sorprende por la verdad que contiene e irradia —es decir, que, por lo pronto, si no conociéramos otras, nos parecería sin más la verdad misma—. De aquí que el estudio de toda filosofía, aun para el muy gastado en estos encuentros, es una inolvidable iluminación. Consideraciones ulteriores nos hacen rectificar: aquella filosofía no es la verdad, sino tal otra. Pero esto no significa que quede anulada e invalidada aquella primera impresión: la arcaica doctrina sigue siendo «por lo pronto» verdad —entiéndase, una verdad por la que habrá que pasar siempre en el itinerario mental hacia otra más plena—. Y ésta a que se llega es más plena porque incluye, absorbe aquella.

En cada filosofía están todas las demás como ingredientes, como pasos que hay que dar en la serie dialéctica. Esa presencia será más o menos acusada y, tal vez, todo un viejo sistema aparece en el más moderno sólo como un muñón o un rudimento. Esto es palmaria y formalmente así, si comparamos una filosofía posterior con las precedentes. Pero aun, viceversa, si tomamos una más antigua veremos al trasluz de ella, como gérmenes, como tenues perfiles, aún no encarnadas, muchas de las ideas posteriores —si se tiene en cuenta el grado de explicitación, de riqueza, de dimensiones y distinciones propio al tiempo en que aquella añeja filosofía fue pensada—. Ni puede menos de ser así. Como los problemas de la filosofía son los radicales, no hay ninguna en que no estén ya todos. Los problemas radicales están inexorablemente ligados unos a otros, y tirando de cualquiera salen los demás. El filósofo los ve siempre, aunque sea sin conciencia clara y aparte de cada uno de ellos. Si no se quiere llamar a esto ver, dígase que, ciego, los palpa. De aquí que —contra lo que el profano cree— las filosofías se entiendan muy bien entre sí: son una conversación de casi tres milenios, un diálogo y una disputa continuos en una lengua común que es la actitud filosófica misma y la presencia de los mismos biscornutos problemas.

Con esto damos vista a un *cuarto* aspecto del pasado filosófico. El anterior nos lo hacía ver como la melodía de experiencias intelectuales por la que, frente a ciertos temas, tiene el hombre que ir pasando. Quedaba así afirmado, justificado el pretérito. Pero quedaban allí —en la región de lo sido—. Embalsamado pero, entonces, muerto. Era una vista arqueológica. Mas ahora advertimos que esas experiencias hechas hay que rehacerlas siempre de nuevo, bien que con la benéfica facilidad de haberlas recibido ya

hechas. No quedan, pues, a nuestra espalda, sino que nuestra filosofía actual es, en gran parte, la reviviscencia en el hoy de todo el ayer filosófico. En nosotros recobran eficacia siempre nueva las viejas ideas y se hacen pervivientes. En vez de representarnos el pasado filosófico como una línea tendida horizontalmente en el tiempo, el nuevo aspecto nos obliga a figurarla en línea vertical porque ese pasado sigue actuando, gravitando en el presente que somos. Nuestra filosofía es tal cual es porque se halla montada sobre los hombros de las anteriores –como ese número de «la torre humana» que hace la familia de acróbatas en el circo-. O, si se prefiere otra figura, véase a la humanidad filosofando como un larguísimo camino que es forzoso recorrer siglo tras siglo, pero un camino que, conforme se va haciendo, se va enrollando sobre sí mismo y, cargado al dorso del caminante, de camino se transforma en equipaje.

Esto que acontece con el pasado filosófico no es sino un ejemplo de lo que acontece con todo pretérito humano.

El pasado histórico no es pasado simplemente porque no esté ya en el presente –esto sería una denominación extrínseca- sino porque *le ha pasado* a otros hombres de los cuales tenemos memoria y, por consiguiente, *nos sigue pasando a nosotros* que lo estamos de continuo *repasando*.

El hombre es el único ente que está hecho de pasado, que consiste en pasado, si bien no sólo en pasado. Las otras cosas no lo *tienen* porque son sólo consecuencia del pasado: el efecto se deja atrás y fuera de la causa de que emerge, se queda sin pasado. Pero el hombre lo conserva en sí, lo acumula, hace que, dentro de él, eso que fue siga siendo «en la forma de haberlo sido» (9).

(9) Sobre esta categoría de la razón histórica que es el «ser en la forma de haberlo sido», véase mi estudio *Historia como sistema*.

Este *tener* el pasado que es conservarlo (de aquí que lo específicamente humano no es el llamado intelecto, sino la «feliz memoria» equivale a un ensayo, modestísimo sin duda, pero, al fin, un ensayo de eternidad –porque con ello nos asemejamos un poco a Dios, ya que tener en el presente el pasado es una de las características de lo eterno-. Si, en parejo sentido, *tuviéramos* también el futuro sería nuestra vida un cabal remedo de la eternidad –como dice Platón del tiempo mismo, con mucha menos razón-. Pero el futuro es precisamente lo problemático, lo inseguro, lo que puede ser o no ser: no lo *tenemos* sino en la medida que lo pronosticamos. De ahí el ansia, permanente en el hombre, de adivinación, de profecía. Durante la época moderna se ha dado un gran paso en la facultad de adivinar: es la ciencia natural que predice con rigor no pocos acontecimientos futuros. Y es curioso notar que los griegos no llamaban conocimiento *sensu stricto* a un método intelectual como nuestra ciencia física que, según ellos, se contenta con «salvar las apariencias», pero si acabaron por llamarle «divinatio artificiosa». Véase en el tratado *De Divinatione* de Cicerón la definición de ésta, probablemente tomada de Posidonio y dígase si no es la definición de la ciencia física.

El hombre puede adivinar cada vez más del futuro y, por tanto, «eternizarse» más en esa dimensión. Por otra parte, puede ir cada vez más tomando posesión de su pasado. Cuando den fin las luchas presentes es probable que el hombre, con furia y ansia hasta ahora desconocidas, se ocupe en absorber pasado en proporciones y con vigor y exactitud nunca vistos: es lo que llamo y anuncio desde hace tantos años como *aurora de la razón histórica*.

Se halla, pues, el hombre en posibilidad muy próxima de aumentar gigantescamente sus quilates de «eternidad». Porque ser eterno no es perdurar, no es haber estado en el pretérito, estar en el presente y seguir estando en el futuro. Eso es sólo perpetuarse, perennizarse –una faena, después de todo, fatigosa, porque significa tener que recorrer uno *todo* el tiempo-. Mas eternizarse es lo contrario: es no moverse uno del presente y lograr que pasado y futuro se fatiguen ellos en venir al presente y henchirlo; es recordar y prever. En cierto modo, pues, hacer con el tiempo lo que Belmonte logró hacer con el toro: en vez de azacanearse él en torno al toro logró que el toro se azacanease en torno a él. La pena es que el toro del Tiempo, en cuanto cabe concretamente presumir, concluirá siempre por cornear al Hombre que se afana en eternizarse.

La «eternidad» del Hombre, aun esa efectivamente posible, es sólo probable. Tiene siempre que decirse a sí mismo lo que aquel caballero borgoñón del siglo XV eligió como divisa: *Rien ne m'est sûr que la chose incertaine*: solo me es segura la inseguridad. Nadie nos ha asegurado que no persistirá el espíritu científico en la humanidad, y la evolución de la ciencia está siempre amenazada de involución, de retroceso y aun desvanecimiento.

Nuestra introspección nos ha puesto de manifiesto que *es indiferente calificar al pasado filosófico como conjunto de errores o como conjunto de verdades* porque, en efecto, tiene de lo uno y lo otro. Cualquiera de los dos juicios es parcial, y en vez de pelear más les vale, al cabo, juntarse y darse la mano. La serie dialéctica que hemos recorrido, no es, en sus puntos temáticos, una hilera de pensamientos arbitrarios ni solo personalmente justificados, sino el itinerario mental que habrá de cumplir todo el que se ponga a pensar en la realidad «pasado de la filosofía». No es arbitraria ni nuestra la responsabilidad de que, partiendo de su totalidad, lo primero que advirtamos sea la muchedumbre de opiniones contradictorias y, por tanto, erróneas; que luego veamos como cada filosofía sorteaba el error del precursor y así lo aprovecha, que más tarde caigamos en la cuenta de que eso sería imposible si aquel error no fuese parte de verdad y, por fin, cómo esas partes de la verdad se integran resucitando en la filosofía contemporánea. Lo mismo que el experimento normal, merced al cual el físico encuentra que las cosas pasan de un determinado modo, que al ser repetido en cualquier laboratorio idóneo da el mismo resultado, esa serie de pasos mentales se impone a cualquier meditador. Se fijará o detendrá más o menos en cada articulación, pero todas son estaciones en las cuales su intelecto se *parará* un instante. Según veremos, la función del intelecto es pararse y, al hacerlo, para la realidad que el hombre tiene ante sí. En la operación de recorrer la serie tardará más o menos, según sus dotes, según su temple físico, según el estado climático, según que goce de reposo o tenga disgustos. La mente adiestrada suele recorrer velocísimamente una serie dialéctica elemental como la expuesta. Ese adiestramiento es la educación filosófica, ni más ni menos misteriosa que la gimnasia o que el «cultivo de la memoria». Cualquiera puede ser filósofo sin más que querer –se entiende que querer ejercitarse-, sea rico o pobre, ya que la riqueza casi, casi estorba más que la pobreza (13).

(13) Véase en mi estudio *En torno a Galileo*, cómo la riqueza, la superabundancia de muchos bienes, es la causa de las grandes y, a veces, terribles crisis históricas.

Al percatarnos que el pasado de la filosofía es, en realidad indiferente a su aspecto de error y a su aspecto de verdad, nuestra conducta deberá no abandonar ninguno e integrarlos.

Una verdad, si no es completa, es algo que no se puede uno quedar –en que no se puede «estar»-. Recuérdese el ejemplo inicial del esferoide y el espacio en torno a él. Apenas se insiste en pensar bien aquél, nos echa fuera y nos dirige al «espacio en torno». Por esto, tiene gran sentido lo que nos dice por sí misma, si sabemos oír-la, la expresión corriente de nuestro idioma: «X está en un error.» Porque ella subentiende que el error es precisamente «aquello en que no se puede estar» (14)

(14) Para que se vea claro: esta expresión envuelve una intención reprobatoria: X hace algo que, por una u otra razón, no se puede hacer –estar en el error-. Pertenece a un tipo de expresiones como: X es un traidor, Y miente, Z confunde las cosas –que siendo positivas gramaticalmente, enuncian negatividades-. Lo negativo va en el predicado, positivo también en cuanto forma gramatical, pero que el dicente da por supuesto y admitido ser una realidad incuestionablemente negativa.

Si se pudiese estar en el error no tendría sentido el esfuerzo de buscar la verdad. Y, en efecto, nuestro mismo idioma usa otra expresión conexas donde manifiesta lo que en aquella estaba subentendido: «X ha caído en el error de...» El estar en el error es, pues, un caer –lo más opuesto al «estar»-. Otras veces se da a esta problemática «estancia» en el error un sesgo, siempre negativo pero de carácter moral. No sólo se cae sino que «se comete el error...», responsabilizando al caído de su caer.

Como las verdades pretéritas (15) son incompletas no se puede estar en ellas y por eso sólo, son errores. Si hay errores de otra clase, es decir errores que no son sino errores, cuyo error no consiste meramente en su carácter fragmentario, sino en su materia y substancia, no es cuestión que al presente necesitemos elucidar.

(15) Hablar de «verdad pretérita» parece indicar que la verdad tiene fecha, que data, cuando la verdad se ha definido siempre como algo ajeno al tiempo. Ya veremos: pero ahora quería sólo advertir que no se trata de un lapsus verbal y que si es un crimen no es impremeditado.

Interrumpamos aquí esta serie dialéctica no porque, en rigor, no debiéramos continuarla, sino porque la ocasión de este epílogo no consiente decir más y basta con lo dicho. Mas ¿no es el error, según todo lo antecedente, interrumpir una serie dialéctica, no «seguir pensando»? Lo sería si la diésemos como completa, pero lo que hacemos es simplemente darla por bastante para el horizonte y el nivel de temas que vamos a tocar. Es bien obvio que en esa serie, como en la mirada que la inició, no se ha intentado más que una enorme macroscopia. Pero, claro está, que quedan en esa misma dirección del pensamiento innumerables cosas por decir. Más aún, lo enunciado es sólo lo primario, y lo primario es siempre lo más tosco y grueso, aunque es forzoso decirlo y no es lícito saltárselo (16).

(16) Ni el espacio a que debe extenderme ni la finalidad didáctica del libro permiten más holgados desarrollos de este tema. Al hablar ahora me represento lectores no muy adiestrados aún en los modos de la Filosofía. Para facilitarles la tarea he dado a esta primera serie dialéctica una expresión y aun ciertos relieves tipográficos que acusan enfáticamente las articulaciones del pensamiento al avanzar en su progresiva complicación o síntesis. En el resto de estas páginas abandono procedimiento tal a fin de caminar más aprisa dando por supuestos y dejando tácitos muchos de los pasos intermediarios que el pensamiento da y el lector puede suplir.

Mas siempre que sea posible conviene evitar al lector la molesta depresión resultante de anunciarle vagamente que quedan tácitas cosas más interesantes, más enjundiosas, sin hacerle ver, siquiera como muestra, algún perfil concreto de lo silenciado. Mas como esto, a su vez, sería impracticable en la mayoría de los casos, so pena de expresarse herméticamente multiplicando el laconismo por el tecnicismo, sólo cabe, aquí y allá, por vía de ejemplo, presentar listas de temas precisos que se dejaron intactos. Con ello el lector cobra confianza en el autor, le abre crédito y se convence de que esos anuncios de profundidades taciturnas y de rigores aplazados, son cosas efectivas. En suma, conviene a ambos –lector y autor- que el callar de éste no pueda presumirse malignamente vacío, sino que se traduzca más lleno que su decir.

Por eso agrego aquí algunos de los muchísimos temas que la serie sólo iniciada de este capítulo encontraría más adelante si siguiese. Los escojo entre los que pueden enunciarse con brevísimos términos, entenderse sin ninguna especial preparación, pero que, además, son problemas abiertos cuya solución reclamaría largas investigaciones incluso de carácter empírico, de hechos y «datos».

1º Qué hubo, antes de iniciarse la filosofía, como ocupación homóloga en el hombre. Por tanto, si la filosofía es, no más que un paso dado por el pensamiento desde otro anterior que no sería filosofía. Esto significa que la filosofía toda, desde su iniciación a esta fecha, aparecería como mero miembro de una serie «dialéctica» enormemente más amplia que ella. Sobre este tema que es inexcusable tendré que decir algo más adelante.

2º Por qué empezó la filosofía, cuando y dónde empezó.

3º Si ese comienzo, por sus condiciones concretas lastró a la filosofía con limitaciones milenarias de que necesita liberarse.

4º Por qué en cada época la filosofía se para en determinado punto.

5º Si en la melodía de experiencias intelectuales que es el pasado filosófico no han faltado determinadas experiencias. Esto tendría para mí la especial importancia de hacer reparar al lector que lo dicho en el texto no da por supuesto que el proceso histórico de la filosofía ha sido «como debía ser» que no hay en él imperfecciones, agujeros, fallas graves, importantes ausencias, etc. Para Hegel, el proceso histórico –el humano general y, en especial el filosófico- ha sido perfecto, el que «tenía que ser», el que «debía ser», la historia, nos afirma, es «racional», pero bien entendido, esta «razón» que según él tiene la historia, es una «razón» no histórica sino, con ligeras modificaciones, la que desde Aristóteles se conocía y desde entonces fue reconocida como lo opuesto a la historicidad: lo invariable, lo «eterno». Yo pienso que es urgente invertir la fórmula de Hegel y decir que, muy lejos de ser la historia «racional», acontece que la razón misma, la auténtica, es histórica. El concepto tradicional de razón es abstracto, impreciso, utópico y ucrónico. Mas, como todo lo que es tiene que ser concreto, si hay razón esa razón tendrá que ser la «razón concreta». (Véase del autor, *Historia como sistema*. 1935, y como prefórmula de la idea, *El tema de nuestro tiempo*, de 1923. Algo sobre la

historicidad de la razón en *Ensimismamiento y alteración, 1939.*)(*El trabajo «Ensimismamiento y alteración» es el capítulo I del libro El hombre y la gente.*)

En cambio vamos ahora –tras una breve reflexión sobre lo que acabamos de hacer, que nos rendirá un importante teorema ontológico- a inaugurar, partiendo del mismo asunto (el pasado filosófico), otra serie dialéctica y con ruta muy distinta.

II. LOS ASPECTOS Y LA COSA ENTERA

Si suspendemos por unos momentos nuestra ocupación con el pasado filosófico y, en su lugar, reflexionamos sobre lo que nos ha pasado con él al desarrollar la anterior serie dialéctica, podemos lograr una generalización importante. Ese pasado se nos fue presentando bajo diferentes aspectos, cada uno de los cuales quedó formulado por nosotros en lo que solemos llamar «concepto, noción, idea de una cosa». Por nuestro gusto, nos hubiésemos contentado con uno, con el primero. Era lo más cómodo. Pero la realidad que teníamos delante –el pasado filosófico- no nos dejó, sino que nos obligó a movilizarnos, transitar de un aspecto a otro y, paralelamente, de una «idea» a otra. ¿Quién tiene la culpa de que nos fuese inevitable tomarnos todo ese trabajo, la realidad, la cosa o nosotros, nuestra mente?

Veamos.

Si el lector mira con los ojos de su cara la superficie de la mesa o la pared que acaso tiene ahora delante y aun esta página del libro e insiste un rato en su inspección ocular notará una cosa tan trivial como extraña. Notará que lo que efectivamente ve de la pared en un segundo momento no es del todo lo mismo que lo visto en el primero. Y no es que la pared, en tan breve término, haya por sí cambiado. Pero puntos, formas, pequeñas grietas, menudas manchas, matices de color que primero no se veían *se revelan* en el segundo momento, donde *revelar* puede entenderse, por lo pronto, como en fotografía. En efecto, se presentan de repente y, sin embargo, con el carácter de que ya estaban allí antes, pero inadvertidos. Si el lector se hubiera obligado –lo que es prácticamente imposible- a formular en conceptos y, por tanto, en palabras lo que vio en cada uno de esos dos momentos notaría que las dos fórmulas o conceptos de la pared eran diferentes. La escena se reproduciría indefinidamente si continuara indefinidamente mirando la pared; ésta, como un hontanar inagotable de realidad, iría «manando» contenido siempre imprevisto que se iría, de momento a momento, revelando. La cosa, en este ejemplo, ha permanecido quieta: es nuestro ojo quien se ha movido dirigiendo el eje visual, ora a un trozo, ora a otro. Y a cada disparo de mirada

Que la pupila hacía, la pared, herida en sus entrañas, dejaba escapar nuevos aspectos de sí misma. Pero aun sin mover la pupila hubiera sido lo mismo, porque *la pared hace también moverse* nuestra atención. En el primer instante nos habríamos *fijado* en determinados componentes, en el segundo en otros, y a cada *fijación* nuestra la pared habría correspondido con otra fisonomía. Es éste un fenómeno de valor paradigmático que, a veces, resulta conmovedor. Si se toma la menuda hoja de un árbol y se la mira con insistencia, se ve primero sólo su forma general, y luego ella misma, la hoja, va solicitando nuestra mirada, moviéndola, itinerándola sobre su superficie, guiándola de suerte que se nos revela la maravillosa estructura de gracia geométrica, «constructiva», arquitectónica increíble que forman sus innumerables nerviecillos. Para mí, esta experiencia impremeditada ha sido inolvidable –lo que Gohete llama un «protofenómeno»- y a ella debo, literalmente toda una dimensión de mi doctrina: que es *la cosa el maestro del hombre*; sentencia de contenido mucho más grave que cuanto ahora se puede suponer. Pero necesito añadir esto: yo no he acabado nunca de ver una hoja.

Por ventura, es más claro ejemplo que nos propongamos ver una naranja. Primero solo vemos de ella una *cara*, un hemisferio (aproximadamente) y luego *tenemos que movernos* e ir viendo hemisferios sucesivos. A cada paso, el aspecto de la naranja es

otro –otro que se articula con el anterior cuando éste ha desaparecido ya, de suerte que nunca vemos junta la naranja y tenemos que contentarnos con vistas sucesivas-. En este ejemplo, la cosa reclama ser vista completa con tal vehemencia que tira de nosotros y nos hace materialmente girar en torno a ella.

No tiene duda que es la naranja, la realidad, quien, por su parte, es causa de que pasemos de un aspecto a otro, quien nos obliga a desplazarnos y fatigarnos. Pero es claro que esto lo hace porque, en cada momento, nosotros sólo podemos mirarla desde un punto de vista. Si fuésemos ubicuos y, a la vez, pudiéramos verla desde todos los puntos de vista, la naranja no tendría para nosotros otros «aspectos diversos». DE un golpe la veríamos entera. Somos, pues, también causantes de nuestro propio trabajo.

Nuestro movimiento de traslación en torno a la naranja para ir viéndola, si no fuese mudo, sería un ejemplo cabal de serie dialéctica. La condición de nuestro pensar por la que suele llamársele «discursivo», es decir, que corre a brincos discontinuos, hace que tengamos que *recorrer*, paso a paso, haciendo altos, la realidad. A cada paso tomamos una «vista» sobre ella y estas vistas son, de un lado –el *sensu stricto* intelectual, los «conceptos» o «nociones» o «ideas»; de otro –el intuitivo, los «aspectos» correlativos de la cosa- Este recorrer supone tiempo y cada hombre dispone de poco y la humanidad hasta la fecha no ha dispuesto de más que, aproximadamente, un millón de años. De aquí que no sean fabulosamente muchas las «vistas» que hasta ahora se han tomado sobre la Realidad. Se dirá que podría haberse aprovechado más el tiempo porque es palmario que se pierde mucho. Ciertamente, mas para corregir esto último fuera menester, entre otras cosas, averiguar antes por qué la historia pierde tanto tiempo, por qué no marcha más deprisa, por qué «los molinos de los Dioses muelen tan despacio», como ya sabía Homero (Iliada, IV, 160.). En suma, hay que dar razón, no sólo al tiempo histórico, sino de su diverso *tiempo*, de su ritardando y de su acelerando, de su adagio y su allegro cantabile, etc. De donde resulta la extravagante pero evidente consecuencia de que, encima de haber perdido los hombres todo ese tiempo, tienen que gastar otro en dedicarse «a la recherche du temps perdu» (5)

(5) También aquí el lector, que no suele ver las cosas de las que está hablando el autor sino quedarse fuera, mirando las palabras con las que habla, como los zapatos de un escarapate, juzgará petulantísimamente que es esto sólo un juego de palabras. Le emplazo hasta la aparición próxima de un libro mío, donde hallará un ejemplo concretísimo y compacto de cómo es lo arriba dicho literalmente verdad y, en ocasiones, no hay más remedio que ocuparse en «buscar el tiempo perdido» por sí mismo o por otro, por una nación o por la humanidad entera.

No es la presente ocasión oportuna para intentarlo. Ahora se trata de que, en cada momento, tenemos de la realidad sólo un cierto número de vistas que se van acumulando. Estas vistas son, a la vez, aspectos de la cosa».

El «aspecto» pertenece a la cosa, es –si queremos decirlo crudamente- un pedazo de la cosa. Pero no es sólo de la cosa: no hay «aspectos» si alguien no mira. ES, pues, respuesta de la cosa a un mirarla. Colabora en ella el mirar porque es éste quien hace que en la cosa broten «aspectos», y como ese mirar tiene en cada caso una índole peculiar –por lo pronto mira en cada caso *desde un punto de vista determinado*-, el «aspecto» de la cosa es inseparable del vidente. Mas déjese insistir: como, al fin y al

cabo, es siempre la cosa quien se manifiesta a un punto de vista en algunos de sus aspectos, éstos le pertenecen y no son «subjetivos». De otra parte, dado que son sólo respuesta a la pregunta que todo mirar ejecuta, a una inspección determinada, no son la cosa misma sino sólo sus «aspectos». Con un modismo de sobra vernacular, diríamos que el «aspecto» es «la cara que nos pone» la realidad. La pone ella pero nos la pone a nosotros. Si cupiese integrar los incontables «aspectos» de una cosa, la tendríamos a ella misma, porque la cosa es la «cosa entera». Como eso es imposible, tenemos que contentarnos con tener de ella sólo «aspectos» y no la cosa misma como creían Aristóteles o Santo Tomás.

Lo que por parte de la cosa es «aspecto», por parte del hombre es la «vista» tomada sobre la cosa. SE le suele llamar «idea» (concepto, noción, etc.). Pero éste es un término que hoy tiene solo significado psicológico y el fenómeno radical que ahora nos ocupa no tiene nada de psicológico. Sin duda, para que la cosa nos ofrezca sus «aspectos» y – lo que es igual, sólo que considerado desde el «sujeto» que tiene la cosa delante- el hombre puede tomar sobre ella sus «vistas», tienen que funcionar todos los aparatos corporales y psíquicos. La psicología, la física y la fisiología estudian estos funcionamientos, mas esto quiere decir que esas ciencias parten como de algo previo, que está ahí antes que ellas y que era causa de que ellas existan, del fenómeno radical y primario que es la presencia de la cosa ante el hombre en la forma de «aspectos» o «vistas». El funcionamiento de esos aparatos y mecanismos no interesa nada a la cuestión que nos ocupa. Tanto da que funcionen de un modo como que funcionen de otro, pues lo único que importa es el resultado: que el hombre se encuentra con que ve cosas.

No se trata de psicología ni de cien leguas de ella. Se trata de un hecho metafísico o, con otro nombre, ontológico. Y los hechos metafísicos –que no son misteriosos ni ultracelestes sino los más simples, los más triviales y los más «perogrullescos»- son los hechos más de verdad «hechos» que existen, anteriores a todos los «hechos científicos», los cuales suponen a aquellos y de ellos parten.

De aquí que conviniera desalojar de la terminología filosófica el vocablo «idea», palabra en último grado de degeneración y envilecimiento, puesto que ni en psicología significa ya nada preciso, auténtico, unívoco. En Grecia –pues se trata de una palabra griega, no latina y menos aún románica- tuvo su gran momento, su hora de estar en forma. Con Dion, amigo y discípulo de Platón, llegó a reinar literalmente, aunque sólo unos días, en Siracusa, y en Atenas fue algún tiempo casi la opinión «reinante». Fue nada menos que la *Idea, las Ideas platónicas*. Al trato con ellas, llamó Platón «dialéctica» de la cual dice que es el «arte real». ¡Quién lo diría, contemplando su grisiento, desdibujado y nulo papel actual! *Diable, qu'il a mal tourné ce mot «idée»!*

Pues bien, la versión más exacta del término Idea, cuando Platón lo usaba, sería «aspecto». Y él no se ocupaba de psicología sino de ontología. Porque, en efecto, pertenece a la Realidad tener «aspectos», «respectos» y, en general, «perspectiva», ya que pertenece a la Realidad que el hombre esté ante ella y la vea (8)

(8) Esto es lo que vamos a ver más adelante. En este capítulo se trata sólo de precisar una terminología, no de fundamentar la verdad de lo que ella enuncia. Por qué hablamos de Realidad, por qué últimamente aseguramos que tiene «aspectos», lo cual supone que alguien lo está siempre viendo, etc., son temas radicales de que luego nos vamos a ocupar; sin embargo los ejemplos dados –pared, mesa, página de libro o bien la hoja del árbol- se bastan a sí mismos para justificar *por el pronto y en esos casos* cuando menos,

la terminología, puesto que ésta enuncia eficazmente lo que, por lo menos, en esos casos efectivamente pasa.

Casi son equivalentes los términos perspectiva y conocimiento. Es más, lleva aquel la ventaja de avisar por anticipado que el conocimiento no es sólo un «modus cognoscentis» sino una positiva modificación de lo conocido –cosa que Santo Tomás no aceptaría-; que es la cosa transmutada en meros «aspectos» y sólo «aspectos», a los cuáles es esencial constituirse en una perspectiva. El conocimiento –y aludo a él ahora no más que de soslayo- es perspectiva, por tanto, ni propiamente un ingreso de la cosa en la mente como creían los antiguos, ni un estar la «cosa misma» en la mente *per modum cognoscentis*, como quería la escolástica, ni es una copia de la cosa, ni una construcción de la cosa como supusieron Kant, los positivistas y la escuela de Marburgo, sino que es una «interpretación» de la cosa misma sometiéndola a una traducción, como se hace de un lenguaje a otro, diríamos del lenguaje del ser, que es mudo, al lenguaje decidor del conocer. Este lenguaje al que es traducido el ser es, ni más ni menos, *el* lenguaje, *el logos*. Conocer, en su postrera y radical concreción, es dialéctica, ir hablando precisamente de las cosas. La palabra anuncia las vistas en que nos son patentes los aspectos de la Realidad (9).

- (10) Siendo el conocimiento un asunto que el hombre tiene con las cosas, habrá que referirse a él contemplándolo unas veces desde el hombre y otra desde las cosas. El asunto, la realidad que se contempla –el fenómeno «conocimiento»- es, en ambos casos, el mismo y sólo nuestro punto de vista el que ha variado. De aquí que convenga poseer un doblete de términos, «vista» y «aspecto». En fin, tienen ambas denominaciones la ventaja de recordar constantemente que pensar es últimamente «ver», *tener presente* la cosa, es decir, *intuición*. Téngase en cuenta que al lenguaje, la palabra, el nombre, atañen a parte otras que no hacen al caso dos funciones: *una* permitirnos manejar una cantidad enorme de conceptos, de ideas en forma «económica», ahorrándonos efectuar realmente el acto de pensar que esos conceptos e ideas son. En la mayor parte de los casos, lo que descuidadamente llamamos pensar no lo es propiamente, sino sólo su abreviatura. En esta función cada palabra es sólo un «vale» por la efectiva ejecución de un pensamiento, y con ella el lenguaje nos permite «abrirnos un crédito» intelectual con que fundamos, como grandes industrias, las ciencias. Pero el negocio bancario no puede consistir sólo en abrir créditos. Esta función es correlativa de otra y la reclama: realizar los créditos hechos. De aquí, la otra función del lenguaje que es la decisiva: cada palabra nos es una invitación a ver la cosa que ella denomina, a ejecutar el pensamiento que ella enuncia. Porque pensamiento, repito y repetiré sin cesar en estas páginas, es en postrera y radical instancia un «estar viendo algo y de eso que se está viendo, fijar con la atención tal o cual parte». Diremos, pues, que es pensar «fijarse en algo de lo que se ve».
-

Pero esta nueva terminología nos permite hacer ver con claridad un equívoco muy perjudicial que se perpetúa en la antigua. Han solido llamarse «ideas verdaderas» aquellas que representan o a que corresponden realidades. Pero esta denominación, aparte otras muchas deficiencias, es contradictoria porque lleva dentro un empleo equívoco, dual del término «realidad». Por una parte, es éste un concepto epistemológico y, en cuanto tal, no significa más sino que hay efectivamente en lo real aquello mismo que el pensamiento piensa o, en otro giro, que la idea efectivamente idea

lo que hay en la realidad. Si digo que la nieve es blanca, digo verdad porque efectivamente encuentro en la nieve eso que llamo «blancura». Si digo que es negra, pasa lo contrario. En este sentido se alude, pues, a la «realidad de la idea» y se desatiende la «realidad de lo real». Este es un concepto «ontológico» y significa la cosa según es –y la cosa no es sino la «cosa entera», su integridad-. Pues bien, la mayor parte de nuestras «ideas verdaderas» no representa sino uno de los componentes de la cosa que en aquel momento nuestra mente halla, ve y aprehende –por tanto, un mero «aspecto» parcial, arrancado a la cosa, *abstracto*, aunque «real» en el primer sentido del término-. Ésta es la causa más frecuente de nuestros errores porque nos lleva a creer que asegurarnos de si una idea es verdad se reduce a confirmar ese único carácter «real» de la idea que es enunciar un «auténtico aspecto» -a no buscar su integración confrontando la idea no sólo con el «aspecto» que ella enuncia, sino con el decisivo carácter de la realidad que es «ser entera» y, por lo mismo, tener siempre «más aspectos» (10).

- (11) Dado el paralelismo forzoso entre los problemas de la Realidad y los problemas de la Verdad, era inevitable que se reprodujese el mismo equívoco al usar el término «verdad». Se olvida demasiado que esa palabra, aun en el lenguaje más vulgar, significa primariamente «lo que es completamente verdad» y sólo secundariamente tiene un segundo sentido más modesto, resignado y parcial: «aquello que, aun no siendo *toda* la verdad, lo es en parte porque no es un error». Que «la nieve es blanca» es, en parte, verdad porque en la nieve hay blancura, pero, primero, existen muchas cosas blancas cuya blancura es de distinto matiz que la de la nieve –luego el predicado «blancura» dicho de la nieve solo es verdad si lo tomamos con su especial matiz que en la proposición no consta y hace de ella una verdad incompleta, parcial, en peligro de ser falsa. Segundo, de hecho hay nieves que, aun recién caídas, no son blancas. Tercero, la nieve es innumerablemente otras cosas aparte de ser blanca. El vocablo «es» en «la nieve es...» tiene también un sentido máximo que sólo se llenaría si el predicado dijese todo lo que la nieve es; pero, como «realidad» y «verdad», el *es* posee sentidos secundarios y deficientes.
-

III. SERIE DIALÉCTICA

El ejemplo de la naranja y, de otro lado, nuestra misma conducta al recorrer los cuatro aspectos primeros que nos presenta el pasado filosófico, son dos «series dialécticas». La reflexión que acabamos de hacer sobre los que en esos «discursos» o desarrollos mentales nos había pasado, nos permite tener una primera comprensión de lo que es una «serie dialéctica». Esa primera comprensión es suficiente para que manejemos y aprovechemos este término en todo lo que viene a inmediata continuación. Más tarde, al enunciar el tema «pensar» tendremos que entrar en los entresijos de la realidad que con ese nombre denunciábamos.

No vaya el lector a quedarse se muestra delante del término «serie dialéctica», creyendo que por fuerza hay tras él gran pieza, por su teatral prestancia que recuerda la guardarropía terminológica de los antiguos sistemas románticos alemanes, propios de un tiempo en que los filósofos eran solemnísimos y ante el público actuaban como ventrílocuos del Absoluto. Se trata de cosa muy poco importante y muy casera, pero que resulta cómoda.

El término se limita a denominar el siguiente conjunto de hechos mentales que se producen en todo intento de pensar la realidad.

Toda «cosa» se presenta bajo un primer aspecto que nos lleva a un segundo, éste a otro y así sucesivamente. Porque la «cosa» es «en realidad» la suma o integral de sus aspectos.

Por tanto, lo que hemos hecho ha sido:

1º Pararnos ante cada aspecto y tomar de él una vista.

2º Seguir pensando, o pasar a otro aspecto contiguo.

3º No abandonar, o conservar los aspectos ya «vistos» manteniéndolos presentes.

4º Integrarlos en una vista suficientemente «total» para el tema que en cada caso nos ocupa.

«Pararse», «seguir», «conservar» e «integrar» son pues, las cuatro acciones que el pensar dialéctico ejecuta. A cada una de esas acciones corresponde un estado de nuestra investigación o proceso de comprensión o pensamiento. Podemos llamarlas las articulaciones en que va armándose nuestro conocimiento de la cosa.

Ahora bien, todo el quid está en que cada «vista» de un «aspecto» reclama que avancemos para ver otro. La cosa, como hemos dicho, tira de nosotros, nos fuerza a marchar de nuevo después de habernos parado. Esa nueva «vista» reclamada por la primera, será la de otro «aspecto» de la cosa –pero *no uno cualquiera* sino el aspecto que en la cosa está *contiguo* al primero-. En principio, el pensar dialéctico no puede saltarse ningún aspecto, tiene que recorrerlos todos y, además, uno tras otro. La contigüidad «lógica» de las «vistas» (vulgo, conceptos) proviene de la contigüidad real de los «aspectos». Es, pues, distinta de la contigüidad por implicación. El concepto 1 es contiguo al concepto 2, porque está en éste inmediatamente implicado. La contigüidad dialéctica es como la del concepto «espacio en torno» reclamado por el concepto «tierra». Es una contigüidad de complicación. Como Hegel llamó ilustramente al pensar

sintético o complicativo «dialéctica», yo busco con este término continuidad con la tradición. Pero nótese lo poco que tiene que ver con la dialéctica de Hegel.

Pero un camino que se hace de un punto al punto contiguo es lo que en geometría constituye la línea recta. Tenemos pues, que el pensar dialéctico *marcha sólo en línea recta* y viene a ser como los *fen shui*, o espíritus peligrosos que tanto preocupan a los chinos. Porque es el caso que estas entidades, fautoras del bien y del mal para los hombres, sólo pueden desplazarse rectilíneamente. Por eso, el borde de los tejados chinos está encorvado hacia arriba. De otro modo, un *fen sui que se instale en el tejado se deslizaría en línea recta cayendo sobre el huerto o el jardín, proximidad de gran peligro, pero al encontrar rizado hacia lo alto el borde del tejado no tiene más remedio que salir disparado con rumbo al firmamento*.

Esta contigüidad de los pasos mentales hace que el pensar constituya una *serie* y del tipo más sencillo. Conste, pues, que si hablo de «serie dialéctica» es desgraciadamente nada más que porque se trata de una serie cualquiera y vulgar, como lo es una «serie de números», una «serie de sellos» o una «serie de disgustos». Que en este caso la serie lo sea de pensamientos, de conceptos, ideas o «vistas» no es cosa para armar gran estrépito.

Supóngase que nos ponemos a pensar sobre un tema cualquiera, grande o chico, y que apuntamos en una cuartilla, uno debajo de otro, los pensamientos a que vamos llegando guiados por la intuición o visión de la cosa, hasta que juzguemos oportuno hacer alto. Eso será la «serie dialéctica X», donde X = sobre tal tema. El título de este tema podemos ponerlo encabezando la cuartilla y archivar ésta en un fichero, para tenerla a mano cuando sea menester. Esto es lo que yo he hecho mientras escribía estas páginas a fin de no olvidar lo que se me ocurría.

De donde resulta que el término tremendo, prometedor de profundidades, descubre a la postre su humildísima condición de mero instrumento de catalogación, para no olvidarse el autor, y de guía, para no perderse el lector. Este libro es una serie de series dialécticas. Podía haberse llamado la cosa de muchas otras maneras. Búsquelas el lector y verá que la escogida por mí, pese a su perfil grandilocuente, es la más sencilla y trivial.

Este «chisme» o utensilio de taller que es la serie dialéctica sirve inclusive para facilitar su tarea perforante al crítico, porque se pueden adjudicar números 1,2,3... a letras A,B,C... a los pasos del pensar en que ella consiste y así permitir con toda precisión y comodidad señalar el punto que no se entiende o lo que parece erróneo o menesteroso de alguna corrección o complemento (2).

(2) Sin que pueda detenerme ahora en ello, hago notar la graciosa coincidencia que esta enumeración de las «ideas» en la serie tendría con los famosos y enigmáticos «números ideales» de Platón. Porque también allí se trata de que la serie dialéctica de las Ideas desde la primera y envolvente (la idea del Bien) hasta la última y concreta –la «especie indivisible»– se pone paralelamente a la serie de números, de suerte que a cada Idea corresponde un número –porque ambas series son «isomorfas», que hoy dicen los matemáticos–. Débese a Stenzel haber comenzado a descifrar este enigma de los «números ideales» o «Ideas-números» en Platón, viejo de veintitrés siglos, en su libro *Sal und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, 1924.

IV. LA MISMIIDAD EN LA FILOSOFIA

Imaginemos una pirámide y que nos instalamos en un punto de ella situado en una de sus aristas. Luego damos un paso, esto es, pasamos de uno a uno de los puntos contiguos a derecha o izquierda de la arista. Con estos dos puntos hemos engendrado una dirección rectilínea. Seguimos pasando de punto a punto, con lo cual nuestro andar habrá dibujado una recta en esa cara de la pirámide. De pronto, por motivos cualesquiera de arbitrio, conveniencia u oportunidad, nos detenemos. En principio podíamos seguir mucho más adelante en la misma dirección. Esa recta es símbolo estricto de nuestra primera serie dialéctica que llamamos Serie A.

Ahora, sin abandonar la recta en que estábamos, retrocedemos y nos reinstalamos en el punto de partida situado en la arista. Una vez allí, decidimos seguir, *siempre en línea recta*, pasando al otro punto contiguo, que siendo nuestro camino actual de retroceso, por tanto, con dirección inversa, nos llevará más allá de la primera recta. Pero he aquí que hallándonos en un punto de la arista, el otro punto continuo, aun buscando en la misma dirección, no se halla ya en la misma cara de la pirámide que los anteriores. Sin proponérselo pues, el andar hacia atrás y recobrar con itinerario inverso el mismo punto de partida pasamos, no solo a otro punto, sino a otra cara de la pirámide.

Esto es lo que vamos a hacer ahora. Con estricta continuidad en nuestro pensar, al volver a ver, con marcha de dirección opuesta, el hecho inicial –el pasado filosófico-, vamos a verlo por otra de sus caras y la serie de aspectos que ahora van a surgir ante nuestros ojos van a ser muy distintos de los anteriores. Partiendo, pues, otra vez del propio panorama que es la historia de la filosofía, vamos a engendrar una nueva recta mental, una segunda «serie dialéctica», que llamaremos serie B.

Se recordará que, «al primer aspecto», el pasado filosófico nos pareció como «una muchedumbre de opiniones sobre lo mismo». Era la primera vista que sobre aquella realidad tomábamos, y la primera vista es normalmente tomada desde lejos (1).

- (1) Cuando no es así se trata de un encuentro anormal con una realidad que nos la presenta desde luego como inmediata, clara, precisa. Esto produce en el hombre un choc tan grande que provoca en él fenómenos anómalos –en bueno y en mal sentido-. Uno de ellos es la extraña crisis súbita que se llama «conversión», otra es el «éxtasis repentino», otra el «deslumbramiento», etc.
-

Solo se ve confusión. Ya veremos como es la «confusión» un estado primerizo de todo conocimiento, *sin el cual no se puede ir saliendo a lo claro*. Lo importante en el que quiera de verdad pensar es no tener demasiada prisa y se fiel en cada paso de su itinerario mental al aspecto de la realidad que la sazón tiene a la vista, *evitando despreciar los primeros, distantes y confusos aspectos* por una especie de nov urgencia que le hace desear llegar en seguida a los más refinados.

Pero ante esa «muchedumbre de opiniones sobre lo mismo», lo que nos llamó primero la atención fue el momento «muchedumbre». Vimos el pasado filosófico como una gota de agua donde pululaban caóticamente los infusorios de las doctrinas, sin orden ni concierto, en franca divergencia y universal guirigay, peleándose los unos con los otros. Era un paisaje de infinita inquietud mental. La historia de la filosofía tiene, en efecto, y no hay por qué ni para qué ocultarlo, un divertido aspecto de dulce manicomio. La filosofía que, si algo parece prometernos, es la máxima sensatez –«la verdad», «la

razón»- se nos muestra, por lo pronto y tomada en su conjunto histórico, con rasgos muy similares a la demencia. Conviene que el lector se vaya acostumbrando a estas metamorfosis porque en este libro va a asistir a muchas (2).

- (2) La razón de ello es simplicísima. Siendo propio a la realidad presentar aspectos distintos según desde dónde y cómo se la mire, cada uno de ellos es una «forma» o figura, o morfé que la realidad toma y, al irlos nosotros advirtiendo, presenciamos su «transformación», «transfiguración» o «metamorfosis».
-

Obsesionados por ese carácter de muchedumbre y divergencia, a él solo atendimos y él nos llevó inevitablemente en la dirección de la serie A. Pero ahora, habituados ya a la aparente pluralidad y discrepancia de las filosofías, dominadas intelectualmente éstas por nuestro pensamiento y convencidos de que «no hay tal» a la postre, nos desinteresamos, al menos por un rato, de ese momento y entonces salta a nuestra vista el otro, a saber: que, si bien muchas y discrepantes, son opiniones sobre *lo mismo*. Esto nos invita a buscar mirando al trasluz la muchedumbre de las filosofías, la unidad, más aún, la unicidad de la filosofía; a descubrir a través de las diferentes doctrinas lo que en ellas hay de *lo mismo*. De otro modo no tendría sentido llamar a esas doctrinas, pese a sus divergencias «filosofía» o nombres afines. Ello implica que, bajo sus caretas de antagonistas, todas son la *misma* filosofía, es decir, que las filosofías no son mera muchedumbre, no son sólo ésta y aquella y la de más allá, sino que tienen últimamente una *mismidad*. Entiéndase: esperamos, sospechamos, presumimos que la tengan.

Partimos, pues, jovialmente al arriscado viaje en busca de la *mismidad* de la Filosofía. Inmediatamente vamos a notar que esa nueva andanza nos lleva en dirección hacia lo interior de las filosofías, nos lleva a sus entrañas, a un «dentro», intimidad y reconditez, en comparación con el cual todo lo visto en la serie A era extrínseco, corteza, dermatoesqueleto.

Bien, ¿y cómo procederemos? Pensará acaso el lector que debemos comenzar por tomar una a una, en sucesión cronológica, cada filosofía y mirar «lo que tiene dentro». Luego compararíamos esas entrañas de cada una y veríamos si coincidían o no, si eran las *mismas* entrañas que habían servido a muchos cuerpos distintos.

Pero eso en primer lugar no sería ya una mirada panorámica de resumen sobre el *conjunto* del pasado filosófico, que a éste dirigimos al acabar la lectura del libro de Marías, y que, según dijimos, era como una despedida a ese continente pretérito. En segundo lugar, detenernos a fondo en cada doctrinal equivaldría a ser infiel con la primera vista que ahora tomamos sobre la *mismidad* de la filosofía, en la cual se nos ofrece un aspecto modestísimo de ella, pero que no hay por qué saltarse. La ciencia se ha formado y ha progresado gracias a no saltarse los aspectos modestos. La física existe porque existe la astronomía matemática y ésta, a su vez, porque Kepler vivió años detenido respetuosamente ante una ridícula diferencia de cinco minutos de arco que había entre los datos de observación sobre colocación de los planetas, anotados con minucia prodigiosa por Tycho-Brahe, y su «primera solución» al sistema de sus movimientos en torno al Sol. En esa errónea solución los planetas describían aún órbitas circulares. Al oprimir Kepler durante un apasionado trabajo de años esas circunferencias sobre los datos de Tycho que de ellas divergían, las circunferencias se ablandaron, se alargaron un poco y resultaron las ilustres elipses de que ha vivido la humanidad hasta

Einstein. Esas elipses, combinadas con las leyes mecánicas de Galileo, con ciertos métodos generales de Cartesio y algunas otras cosas posteriores, hicieron posible la idea de gravitación y con ello la «filosofía de Newton», el primer sistema auténtico, es decir, *logrado* de pensamiento sobre algo real que ha poseído el hombre, es decir, la primera ciencia efectiva.

Y, no digamos nada, si paramos la atención en las diferencias mínimas –emparejados con las cuales los «cinco minutos» de Kepler resultan gigantescos- de cuya religiosa contemplación, del respeto a las cuales ha surgido la teoría de la relatividad. Y, lo mismo, si tomamos la cosa por su otro lado, aún más modesto, y hacemos reparar que la obra de Kepler, hombre genial, hubiera sido imposible si antes Tycho-Brahe, un hombre sin genio –a no ser que, en efecto el genio sea la paciencia- no hubiera dedicado su vida entera a la modestísima faena de reunir las medidas más exactas posibles entonces, sobre los desplazamientos siderales, cosa que, a su vez, no hubiera sido posible, si en una nación de fabulosos imprecisos como es Portugal, no hubiera nacido un hombre, más modesto todavía, un maniático de la precisión, el buen Núñez que se emperró en inventar un aparato para medir decimales de milímetro, el ingenioso, famoso *nonius* que conserva para siempre, momificado en latín, el modesto nombre de nuestro vecino Núñez.

Prestemos, pues, la atención debida, siquiera en lo más esencial, al primer *aspecto* del pasado filosófico que en este nuevo *respecto* o cara –la «mismidad» de las filosofías- nos ofrece.

De las cosas definitivamente pasadas la primera *vista* que logramos no suele ser de carácter visual; ni es visión ocular, ni la visión mental que más adelante estudiaremos bajo el término «intuición». Visión sólo se puede tener de lo que, en una u otra forma, de más cerca o de más lejos, «está ahí delante de nosotros en persona». La visión es relación inmediata de nuestra mente con la cosa, y desde que la columbramos lejana al final del horizonte hasta que la tenemos casi tocando la pupila, no hacemos sino pasar por formas cada vez más precisas y claras de relación inmediata con ella. Pero el pasado radical es lo que no «está ahí delante». Es lo que se ha ido y, por excelencia, el ausente. Y la primera y más elemental noticia que de él tenemos no es *verlo* sino un *oir* hablar de él. Así, de la filosofía, lo primero con lo que todos los hoy vivos nos hemos encontrado, si es con algo, es con la serie de sus nombres y con los títulos de sus libros y con la denominación de los hombres que *andaban* en eso del filosofar. El pasado nos llega en nombres y decires que hemos oído decir de él –tradición, conseja, leyenda, narración, historia, decir, mero decir-. DE la filosofía topamos primero con lo que de ella «se dice». A «lo que se dice» llamaron los griegos «fama» -en sentido de nuestra frase vulgar «es fama que...»

Hay, sin embargo, frente a ese radical pasado, frente al pasado propiamente «histórico», hecho de ausencia y allende horizonte, un relativo pasado, pasado un tantico presente –como si dijéramos, que no ha acabado de irse-. Con este pasado sí tenemos aún cierta relación visual: aunque turbiamente, todavía lo estamos viendo. En las arrugas de la cara del anciano vemos que es un *pasado* viviente, *presente*. NO necesitamos *oir decir* que aquel hombre *fue*: su *haber sido antes* nos es con energía presente. Lo mismo acontece con el paisaje poblado de ruinas, con el traje desteñido y transpillado, con la vieja montaña volcánica de que queda sólo su interior esqueleto pétreo, con nuestro río Tajo, prisionero en su cauce angosto y tajado profundamente dentro de la dureza de las rocas. Vemos con los ojos de la cara, si somos un poco fisonomistas, que el Tajo es un río muy viejo, un caudal senescente, cuyo débil flujo corre por un álveo encallecido, córneo –en suma, presenciemos un espectáculo de

fluvial arteriosclerosis. (Quien no se angustie o, al menos, se melancolice al contemplar en su curso cabe Toledo este río decrepito, es que es un ciego de nacimiento y no vale la pena de que exista o, si ha de existir, que mire el mundo. Es inútil: no ve nada.)

Pero, repito, del pasado histórico la más normal e íntima noticia (5) es la que nos llega en nombres. La aventura no le es peculiar. El nombre es la forma de la relación distante, radicalmente distante, entre nuestra mente y las cosas. De la mayor parte de éstas la primera comunicación y, de muchísimas, la única que nos llega son sus nombres, sólo sus nombres.

(5) Donde del pasado quedan sólo residuos materiales, cosas, utensilios, piedras y no residuos verbales, falta siempre para nosotros la presencia de su intimidad. De aquí que nos encontremos –sobre todo, merced a los recientes avances de la investigación- con civilizaciones enteras que son mudas y cuyos restos están ahí como un jeroglífico a que tenemos nosotros que *encontrarle un sentido*. Esta es la diferencia entre prehistoria y arqueología de un lado y filosofía de otro.

Aparecen súbitamente ante nosotros, se deslizan en nuestro oído cuando aún las cosas que ellos denominan se hallan remotísimas de nosotros –tal vez para siempre invisibles y allende el horizonte-. Son pues, los nombres como esos pájaros que en alta mar vuelan de pronto hacia el navegante y le anuncian islas. La palabra, en efecto, es anuncio y promesa de cosa, es ya *un poco* la cosa. Hay mucha menos extravagancia de lo que parece en la teoría de los esquimales, según la cual el Hombre es un compuesto de tres elementos: el cuerpo, el alma y... el nombre. Lo mismo pensaban los arcaicos egipcios. Y no se olvide aquello de: «Donde dos o tres se junten *en mi nombre*, yo estaré en medio de ellos.»)Math. 18, 20).

El nombre es sólo «referencia a la cosa». Está por ella, en lugar de ella. La lengua es, por eso, símbolo. Una cosa es símbolo cuando se nos presenta *como* representante de otra cosa que no es presente, que no tenemos delante. *Aliquid stat pro aliquo* –es la relación simbólica-. La palabra es, pues, presencia de lo ausente. Esta es su gracia –permitir a una realidad seguir estando, de algún modo, en aquel sitio de donde se ha ido o donde no estuvo nunca-. La palabra «Himalaya» me pone aquí, en Estoril (Población vecina de Lisboa, donde Ortega residía entonces), donde sólo se ve la serrezuela de broma que es Cintra –me pone «algo así como» el Himalaya, la vaga, tenue, espectral forma de su enorme mole-. Y *hablando* aquí con ustedes del Himalaya lo tenemos, un poco, lo paseamos, lo tratamos –esto es, tratamos de él.

Pero la presencia que la palabra da al ausente no es, claro está, ni compacta ni genuina. El representante no es nunca el representado. Por eso cuando el jefe del Estado llega a un país extranjero, su embajador en ese país deja de existir. ¡Qué le vamos a hacer! De la cosa que nombra, el nombre nos presenta, en el mejor caso, sólo un esquema, una abreviatura, un esqueleto, un extracto: su concepto. ¡Eso *si* lo entendemos bien, que no es faena tan mollar!

DE donde resulta que el mágico poder de la palabra, cuando permite estar a la cosa simultáneamente en dos remotísimos lugares –allí dónde efectivamente está y allí donde se habla de ella- ha de aforarse muy por lo bajo. Porque lo que tenemos de la cosa, al tener su nombre, es una caricatura: su concepto. Y, si no andamos con cuidado, si no desconfiamos de las palabras, procurando ir tras de ellas a las cosas mismas, los

nombres se nos convierten en máscaras que, en vez de hacernos, en algún modo, presente la cosa, nos la ocultan. Si aquello era la gracia de la palabra, su don mágico, esto es su desgracia, lo que siempre está a punto de ser el lenguaje –mascarada, farsa y rimbombancia.

Mas, queramos o no, cada uno de nosotros no *tiene* de la mayor parte de las cosas sino sus mascarillas nominales -«palabras, palabras, palabras»-, venteo, airecillos, soplos que nos vienen de la atmósfera social donde respiramos y que, al alentar, nos encontramos dentro. Y nos creemos por ello –porque tenemos los nombres de las cosas- que podemos *hablar* de ellas y *sobre* ellas. Y luego habrá quien nos diga: «Vamos a hablar en serio de tal cosa.» ¡Como si eso fuera posible! ¡Como si «hablar» fuese algo que se puede hacer con última y radical seriedad y no con la conciencia dolorida de que se está ejecutando una farsa; farsa, a veces, noble, bien intencionada, inclusive «santa», pero, a la postre, farsa! Si se quiere, de verdad, hacer algo *en serio* lo primero que hay que hacer es callarse. El verdadero saber es, como rigurosamente veremos, mudez y taciturnidad. No es como el hablar algo que se hace en sociedad. El saber es un hontanar que únicamente pulsa en la soledad.

V. EL NOMBRE AUTÉNTICO

Oigamos o leamos los nombres de esta ocupación a que los hombres se han dedicado en Occidente desde hace veintiséis siglos y los títulos de los libros en que esa ocupación se perpetúa y las calificaciones o motes que el lenguaje dedicó a los hombres que en ello andaban.

La filosofía propiamente tal empieza con Parménides y Heráclito. Lo que inmediatamente la precede -«fisiología» jónica, pitagorismo, orfismo, Hecateo- es preludio y nada más. *Vorspiel und Tanz*.

Parménides y otros de su tiempo dieron a la exposición de su doctrina el nombre de *alétheia*. Este es el nombre primigenio del filosofar. Ahora bien, el instante en que un hombre nace, en que por primera vez se *llama* a una cosa con un vocablo es un instante de excepcional pureza creadora. La cosa está ante el Hombre aún intacta de calificación, sin vestido alguno de nombramiento; diríamos, a la interperie ontológica. Entre ella y el Hombre no hay aún ideas, interpretaciones, palabras, tópicos. Hay que encontrar el modo de enunciarla, de decirla, de trasponerla al elemento y «mundo» de los conceptos, *lógoi* o palabras. ¿Cuál se elegirá? Notemos ya algo que va a ocuparnos a fondo mucho más adelante. *Se trata de crear una palabra*. Ahora bien, la lengua es precisamente lo que el individuo no crea sino que halla establecido en su contorno social, en su tribu, en su *polis*, urbe o nación. Los vocablos de la lengua tienen ya su significación impuesta por el uso colectivo. Hablar es, por lo pronto, usar una vez más ese uso significativo, *decir lo que ya se sabe*, lo que todo el mundo sabe, lo consabido. Mas ahora se trata de una cosa que es nueva y, por lo mismo, no tiene nombre usual. Hallarle una denominación no es «hablar», porque no hay aún palabra para ella —es «hablar uno consigo». Sólo uno mismo tiene a la vista la «nueva cosa» y, al elegir un vocablo para nombrarla, sólo uno entiende éste. Asistimos, pues, a una función del lenguaje que es lo contrario de la lengua o hablar de la gente o decir lo consabido (1)

- (1) Sobre el lenguaje me ocupo, sistemáticamente, en mi obra por publicar; el lado social de él va estudiado en mi doctrinal sociológico: *El hombre y la gente*. El resto de las categorías del lenguaje van estudiadas en mi doctrinal historiográfico: *Aurora de la razón histórica*.
-

Ahora es menester que el que *ve por vez primera* la cosa se entienda él mismo al llamarla. Para ello buscará en la lengua, en aquel vulgar y cotidiano decir, un vocablo cuya significación tenga *analogía* —ya que no puede ser más— con la «nueva cosa». Pero la analogía es una trasposición de sentido, es un empleo *metafórico* de la palabra, por tanto, poético. Cuando Aristóteles (En rigor, antes de él se produjo el término) se encuentra con que todo está «hecho de algo», como sillas y mesas y puertas están hechas de madera, llamará a este ente *de qué* están hechas todas las cosas, la «madera», se entiende, la «madera por excelencia, la última y universal madera» o «materia». Nuestra voz *materia* no es sino la madera metaforizada.

De donde resulta -¡quién lo diría!- que el hallazgo de un término técnico para un nuevo concepto riguroso, que la creación de una terminología no es sino una operación de poesía.

Viceversa, si reavivamos en nosotros el significado del término técnico, una vez que está constituido, y nos esforzamos por entenderlo a fondo, resucitaremos la situación vital en que se encontró aquel pensador cuando por vez primera *vio* ante sí la «nueva cosa».

Esta situación, esta experiencia viviente del nuevo pensar griego, que iba a ser el filosofar, fue maravillosamente denominada por Parménides y algunos grupos alertas de su tiempo, con el nombre de *alétheia*. En efecto, cuando al pensar meditando sobre las ideas vulgares, tópicas y recibidas respecto a una realidad, encuentra que son falsas y le aparece tras ellas la realidad misma, le parece *como* si hubiera quitado de sobre ésta una costra, un velo o cobertura que la ocultaba, tras de los cuales se presenta en cueros, desnuda y patente la realidad misma. Lo que su mente ha hecho al pensar no es, pues, sino *algo así como* un desnudar, descubrir, quitar un velo o cubridor, re-velar (=desvelar), descifrar un enigma o jeroglífico (Véase *Meditaciones del Quijote*). Esto es literalmente lo que significaba en la *lengua vulgar* el vocablo *a-létheia* – descubrimiento, patentización, desnudamiento, revelación. Cuando en el siglo I d. C., vino un nuevo radical descubrimiento, una nueva y grande revelación distinta de la filosofía, la palabra *alétheia* había gastado ya su nuevo sentido metafórico en siete siglos de filosofía y hubo que buscar otro término para decir «revelación»: éste fue, como correspondía a los tiempos ya asiáticos, un vocablo barroco: *apo-kálipsis* –que significa exactamente lo mismo, sólo que recargadamente.

En tanto que *alétheia*, nos aparece, pues, la filosofía como lo que es –como una faena de descubrimiento y descifre de enigmas que nos pone en contacto con la realidad misma y desnuda-. *Alétheia* significa *verdad*. Porque *verdad* ha de entenderse no como cosa muerta, según veintiséis siglos de habituación, ya inercial, nos lo hace hoy entender, sino como un verbo -«verdad» como algo viviente, en el momento de lograrse, de nacer; en suma, como acción-. *Alétheia* = verdad, es, dicho en términos vivaces de hoy: *averiguación*, hallazgo de la verdad, o sea de la realidad desnuda tras los ropajes de falsedad que la ocultaban. Por una curiosa contaminación entre lo descubierto = la realidad, y nuestra acción de des-cubrirla o desnudarla, hablamos con frecuencia de la «verdad desnuda», lo que es redundancia. Lo desnudo es la realidad y el desnudarla es la verdad, averiguación o *alétheia*.

Este nombre primigenio de la filosofía es su verdadero o auténtico nombre (5) y, por

(5) Es increíble que la lingüística actual ignore todavía que las cosas tienen, en efecto, un «nombre auténtico» y crea que esto es incompatible con el carácter esencialmente mudadizo y hecho casi de puros accidentes que es el lenguaje.

lo mismo, su nombre poético. El nombre poético es aquel con que llamamos las cosas en nuestra intimidad, hablando con nosotros mismos, en secreta *endofasia* o hablar interno. Pero de ordinario no sabemos crear esos nombres secretos, íntimos, en que nos entenderíamos a nosotros mismos respecto a las cosas, en que nos diríamos lo que auténticamente *no son*. Padecemos mudez en el soliloquio.

El papel del poeta estriba en que es capaz de crearse ese idioma íntimo, ese prodigioso *argot* hecho sólo de nombres auténticos. Y resulta que al leerlo notamos que en gran

parte la intimidad del poeta, transmitida en sus poesías –sean versos o prosa- es idéntica a la nuestra. Por eso le entendemos: porque él, por fin, da una lengua a nuestra intimidad y logramos entendernos a nosotros mismos. De aquí, el estupendo hecho de que el placer suscitado en nosotros por la poesía y la admiración que el poeta nos suscita proviene, paradójicamente, de parecernos que nos plagia. Todo o que él nos dice lo habíamos «sentido» ya, sólo que no sabíamos decírnoslo. El poeta es el truchimán del Hombre consigo mismo.

«Verdad», «averiguación» debió ser el nombre perdurable de la filosofía. Sin embargo, sólo se la llamó así en su primer instante, es decir, cuando aun la «cosa misma –en este caso, el filosofar- era una ocupación nueva, que las gentes no conocían aún, que no tenía todavía existencia pública y no podía ser vista desde fuera. Era el nombre auténtico, sincero que el filósofo primigenio da en su intimidad a eso que se sorprendió haciendo y que para él mismo no existía antes. Está él, solo, con la realidad –«su filosofar»- delante, en estado de gracia frente a ella, y le da, *sin precaución social ninguna*, inocentemente, su verdadero nombre como haría el poeta «terrible» que es un niño.

Mas, tan pronto como el filosofar es un acontecimiento que se repite, es una ocupación que empieza a ser algo habitual y la gente empieza a verla desde fuera –que es como la gente siempre ve todo-, la situación varía. Ya el filósofo, con la cosa en la intimidad de su filosofar sino que además es, como tal filósofo, una figura pública lo mismo que el magistrado, el sacerdote, el médico, el mercader, el soldado, el juglar, el verdugo. El irresponsable e impersonal personaje que es el contorno social. El monstruo de $n + 1$ cabezas que es la gente, comienza a reobrar ante esa nueva realidad: el «averiguador», es decir, el filósofo. Y como el ser de éste –su filosofar- es una faena humana mucho más íntima que todos aquellos otros oficios, el choque entre la publicidad de su figura social y la intimidad de su condición es mayor. Entonces a la palabra *alétheia*, «averiguación», tan ingenua, tan exacta, tan trémula y niña aún de su reciente nacimiento, empiezan a «pasarle cosas». Las palabras, al fin y al cabo modos del vivir humano, tienen ellas también su «modo de vivir». Y como todo vivir es «pasarle a alguien cosas», un vocablo, apenas nacido, entra hasta su desaparición y muerte en la más arriscada serie de aventuras, unas favorables y otras adversas (7).

(7) Recuérdese el breve ejemplo antes aludido de las aventuras sufridas por el vocablo «idea». Cada palabra reclama, en principio, una biografía, en un sentido *análogo* al que tiene este término referido a un hombre: los que tiene de sólo *analogía* proviene de que las palabras pertenecen, en última instancia, a la «vida colectiva» que sólo es vida en sentido *análogo* a la «vida personal», la única que propiamente es vida.

Inventado el nombre *alétheia* para uso íntimo, era un nombre en que no están previstos los ataques del prójimo y, por lo tanto, indefenso. Mas apenas supo la gente que había filósofos, «averiguadores», comenzó a atacarlos, a malentenderlos, a confundirlos con otros oficios equívocos, y ellos tuvieron que abandonar aquel nombre, tan maravilloso como ingenuo, y aceptar otro, de generación espontánea, infinitamente peor, pero... más «práctico», es decir, más estúpido, más vil, más cauteloso. Ya no se trataba de nombrar la realidad desnuda «filosofar», en la soledad del pensador con ella. Entre ella y el pensador se interponen los prójimos y la gente –personajes pavorosos- y el nombre tiene que prevenir dos frentes, mirar a los lados –la realidad y los otros

hombres-, nombrar la cosa no sólo para uno sino también para *los demás*. Pero mirar a dos lados es bizquear. Vamos ahora a observar cómo nació este bizco y ridículo nombre de Filosofía.

VI. LA FILOSOFIA PARTE A LA DESCUBIERTA DE OTRO MUNDO.

En su primer aspecto –que era un aspecto verbal- el pasado filosófico, compuesto de nombres que se oyen decir, nos dio la impresión de una materia bastante confusa. No aparecía ni siquiera transparecía en ella la buscada mismidad de la filosofía. Al contrario, bajo nombres muy diversos hallamos cosas muy parecidas y bajo el mismo nombre cosas muy distintas. Total, una imagen borrosa, indecisa, donde percibimos la palpitación de impulsos divergentes. Sería un error, sin embargo, que creyésemos haber perdido el tiempo al encontrar, en vez de la mismidad procurada, una multiplicidad. En general, debemos confiar en la siguiente norma que, por lo pronto, no pretende ser más que una receta práctica y acaso, a la vez, una tautología: «no es posible que un aspecto de la realidad cualquiera que él sea, si logramos describirlo escrupulosamente, no nos rinda alguna verdad importante, esto es, una verdad que no sólo lo es sino que necesitamos contar con ella y que cobrará su pleno sentido en una estación, tal vez mucho más avanzada, de nuestro pensar progrediente».

Avanzando de la «presencia ausente» que son los nombres a la realidad filosófica misma, presente ya aunque en máxima lejanía, puesta en la línea última del horizonte donde las cosas se vuelven nubes, veíamos los doctrinales filosóficos desde fuera, como imágenes plásticas, como figuras, como mitos. Siendo la Filosofía pensamiento y por tanto interioridad, no cabe una *vista* sobre ella más inadecuada que ésta en que la vemos como exterioridad y puro espectáculo. Sin embargo, este segundo aspecto rectifica de sobre el primero porque a través de tan distintos paisajes y faunas estrambóticos, como acaban de sernos las filosofías, divisamos con rara insistencia una nota común, ésta: todas las filosofías nos presentan el mundo habitual dividido en dos mundos, un mundo patente y un trasmundo o supermundo que late bajo aquél y en poner de manifiesto el cual estriba la culminación de la tarea filosófica. Empieza, pues, ésta por practicar una bisección del mundo que parecía único o bien, en operación aparentemente inversa, por duplicar el mundo que había suscitado otro tras él o sobre él. El resultado es el mismo, puesto que sea previa bisección, sea duplicación, en la filosofía se nos presenta desde luego con dos mundos en las manos. La relación entre ambos mundos puede tener los caracteres más diversos. Pueden no tener contacto alguno y estar como vueltos de espaldas uno a otro, según vamos a ver inmediatamente. Pueden, por el contrario, estar entreverados o involucrándose l uno en el otro, de modo que el mundo latente es descubierto mirando al trasluz el patente. En fin, puede acontecer que ambos permanezcan distintos pero conectados, en constante referencia del uno hacia el otro, referencia que no hace sino confirmar su separación.

La constancia de esta dualidad de mundos es tanta que, aun apercebidos de la inadecuación con que en este aspecto segundo contemplamos la filosofía y de la

irresponsabilidad de nuestra impresión, no puede menos de llamarnos la atención. Esta atención, que por lo visto incita en nosotros queramos o no, es, a la par, un espolazo a nuestra curiosidad. Nuestra mente se moviliza y da un nuevo paso para ver mejor la cosa.

La naranja nos incitaba a movernos en torno a ella para yuxtaponer los aspectos de su cuerpo esférico. Estos aspectos sucesivos de ella, aun siendo distintos, pertenecían todos a un mismo plano o distancia nuestra respecto a ella. El radio de nuestras *vistas* en torno a la naranja era igual (1).

- (1) De otro modo uniríamos aspectos del esferoide tomados a distancias diferentes y nuestra imagen de la naranja sería monstruosa por falta de unidad en la perspectiva.
-

Mas en la actual serie dialéctica, notamos ya desde el principio que nuestro vector mental iba a proceder en sentido de penetración. Ibamos a avanzar desde un extremo «fuera» -los nombres- a un extremo «dentro» -la mismidad de la filosofía-. Y este tercer paso, inspirado en la curiosidad de averiguar por qué la filosofía no se contenta con el único mundo que era el habitual, sino que o lo divide o lo superfeta, nos obliga a transitar la línea de dintorno que separa, como frontera, el «fuera» y el «dentro» de la filosofía. La imagen externa de ella y la situación interna y directa de su entraña, de lo que ella es en su interioridad. Esto quiere decir que, por vez primera, tenemos que abandonar la contemplación panorámica del pasado filosófico y –en principio– detenernos ante cada filosofía, ingresar en ella, en suma, estudiarla.

(Pero esto sería rehacer, una vez más, la historia de la filosofía, cosa que ya hemos hecho leyendo el libro de Julián marías. Esto no tendría sentido.)

Lo que sí lo tiene para nuestra actual finalidad será, más bien, analizar a fondo la incitación ejemplar de la ocupación filosófica, procurando entender lo mejor posible la filosofía primigenia. Aprender así con toda precisión por qué dualiza el mundo y cómo suscita, descubre o inventa el mundo latente, el mundo estrambótico e inhabitual que es el característico de la filosofía. Una vez aislada esta averiguación, *perseguir* e sus momentos decisivos, la *variación que con respecto a los términos de aquella doble operación se haya producido en la historia de la filosofía hasta la hora presente*. Esto nos dará la mismidad pretérita, bien definida, inequívoca y que nos sitúa en este «inmediato pasado» que es el presente, veremos lo que debemos hacer para el porvenir. Nuestra mirada hacia atrás habrá cumplido su misión y quedamos en franquía para mirar hacia delante.

Los historiadores sienten horror ante el azar. Les irrita y les ofende porque, a su juicio –el juicio pueril que suelen ejercitar los historiadores– el azar es la negación de la ciencia histórica por ser la potencia enemiga de la «razón». Como, por otra parte, entre las líneas de sus escritos el azar corretea constantemente como un *enfant terrible* y les hace la mamola y se ríe de su «razón», ven en él no sólo el enemigo de la posibilidad de la historia sino el gran insolente que con su presencia perpetua, exhibiéndose cínicamente, falta al pudor de su ciencia. Pero, claro es, que el historiador futuro que será ¡por fin! Un historiador, al hallar en lo real, como uno de sus ingredientes, el azar no vacilará en prestarle atención, subrayar su aparición y su influencia ni más ni menos

que hace con las restantes «fuerzas» históricas. Es decir, que desatendiéndose de lo que el uso tradicional, tiranizado por lógicos y matemáticos, ha llamado «razón», se resolverá a entender la realidad histórica con la razón que en ella reside, que desde ella nos habla y que, por eso, llamaremos la «razón histórica».

Este libro nos llevará por sus pasos contados a habérmolas cara a cara con esa futura razón, que es tan distinta de la venerable «razón pura» y que, sin embargo es todo lo contrario de vaguedades, metáforas, utopías y misticismos. Una razón, pues, mucho más razonable que la antigua, desde la cual la «razón pura» aparece como una encantadora insensatez, y para la cual, además, dejan de ser irracionales no pocas cosas que antes sufrían esta peyorativa calificación. En fin, baste ahora decir que la razón histórica, dispuesta a tragarse la realidad sin ascos, melindres ni escrúpulos, se las arregla para dar un dintorno de racionalidad al azar mismo, demonio de lo irracional y *ci-devant* enemigo de la historia.

Va esto al tanto de que la filosofía comienza con un monumental azar, pues comienza a la vez, puede inclusive que *exactamente* en la misma fecha, en dos hombres que, sobre pertenecer a la misma generación (entiendo por generación una cierta zona de fechas de quince años), viven en los dos extremos opuestos del mundo griego –Elea y Éfeso-; y comienza en cada uno con sentido opuesto, de suerte que sus doctrinas representan, desde luego y para siempre, las dos formas más antagónicas de filosofía que es dado imaginar, como *si alguien* -¿al Azar?- se hubiese complacido en dejar toda futura filosofía incluida desde la primera hora en este paréntesis inicial (3)

(3) No interesa al tema de este libro que entremos en discusiones sobre la cuestión cronológica que la vida de ambos filósofos plantea. Baste indicar, que conforme se va entendiendo de verdad a uno y a otro, menos clara parece la referencia y supuesta polémica de Parménides con Heráclito –que se juzgaba anterior. Por otra parte, el examen y confronte de los datos biográficos confirma también cada vez más la tendencia iniciada por Reinhardt hace veinte años a considerarlos estrictamente contemporáneos.

Es, pues, asunto meramente de conveniencia didáctica comenzar la exposición de la filosofía primigenia por uno o por otro y en este sentido, no ha lugar a la duda. El ingreso ejemplar en la inmensa extravagancia que es la filosofía nos lo ofrece Parménides, el loco de la Razón, que con un radicalismo nunca emparejado nos proporciona la impresión más vivaz, la experiencia más drástica de la insensatez que es la Lógica.

Aunque es posible que nuestra exposición de la doctrina de Parménides resulte ser en todo lo importante más completa que las existentes hasta ahora, no se pierda de vista la concreta urgencia de nuestra ocupación con ella. No nos dedicamos a hacer historia de la filosofía sino a reflexionar sobre ella para descubrir en su vasta exhuberancia la mismidad de esta disciplina. El primer síntoma que de ésta hemos hallado en nuestro oteo panorámico era la dualidad de mundos con que se nos presenta el filosofar, y esto nos lleva a estudiar por dentro la filosofía primigenia con el propósito preciso de averiguar por qué no se contenta con el mundo habitual sino que lo divide o duplica. Esta cuestión, pues, es la que necesitamos destacar al interpretar los fragmentos de

Parménides. Si algo más averiguamos será regalo y añadido pero no deliberada investigación.

Ahora bien, al acercarnos con este predeterminado alerta a los fragmentos de Parménides nos asalta una duda previa. ¿ES, en efecto, la filosofía quien, por vez primera, biparte y duplica el mundo o encuentra ya hecha por disciplinas antecedentes esta bisección? A esta pregunta que es ciertamente inexcusable, tenemos que respondernos perentoriamente así: no sabemos si antes de la filosofía el Hombre vivía ya en un bimundo, pero no podemos ahora curar nuestra ignorancia porque ello nos obligaría a mirar en espacios cronológicos anteriores a la historia de la filosofía, y esto significaría ser infieles al aspecto que ahora tenemos delante, el cual no tiene más horizonte de pasado que el pasado filosófico. Ya una vez (véase *Apuntes sobre el pensamiento.*) hemos tropezado con la sospecha de que en alguna hora no tendremos más remedio que ampliar hacia pretéritos más remotos y profundos nuestro panorama temporal del comportamiento intelectual del Hombre y mirar de hito en hito lo que el Hombre con su mente hacía antes de hacer filosofía. Pero sería pésimo método intentar semejante cosa antes de haber agotado lo que el estricto pasado filosófico puede darnos. Aún no hemos extraído nada verdaderamente valioso de éste. Nos hallamos en el comienzo de su explotación. Por tanto, siguiendo la norma de ser fieles al aspecto que a la vista tenemos, atengámonos a los textos de esta filosofía primigenia para intentar extraer de ellos una primera aclaración sobre la «mismidad» del filosofar. No nos preocupa, pues, ahora lo que hubiese antes de haber filosofía y, por tanto, si el mundo estaba ya dividido porque, aunque fuese así, no estaría dividido por las mismas razones inmediatas por las que la filosofía lo divide o duplica y, al ejecutar esta operación, nace.

El texto mismo de Parménides va a revelarnos cuáles son esos dos mundos y por qué la filosofía los separa. Pero *atenerse estrictamente* a un texto, a lo que pensador dice, puede significar dos cosas muy distintas: una, atenerse a lo expreso en ese decir; otra, atenerse al pensamiento del pensador pero tomándolo íntegro, sin ir a buscar fuera de ese, en el pensamiento de otros anteriores o en un pensar colectivo, su preparación.

Esto último es lo que vamos a hacer y lo que considero *atenerse estrictamente* a un texto. Porque lo primero –limitarse literalmente a lo expreso en un texto- sería no entender ese texto y no absorber el pensamiento que ese texto enuncia. Otra cosa fuera desconocer la ley universal del decir en virtud de la cual ningún decir dice suficientemente lo que pretende sino que lo expreso en él es sólo una abreviatura y una indicación de lo que se *quiere decir* (Véase, por lo pronto, el capítulo «La reviviscencia de los cuadros», en el libro *Velásquez.*). *Todo decir expreso subidce 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.*

Algunos de estos supuestos tácitos en que el griego no reparó nunca –y que no disoció haciéndose de ellos conciencia aparte- tenemos que poner de manifiesto, que sacar a plena luz, so pena de no entender a Parménides. Nótese que esos supuestos no son propiamente un pensar *anterior* a Parménides, porque anterior es propiamente sólo lo que fue y ha dejado de ser. Esos supuestos que, en efecto, actuaban ya antes de Parménides, siguen actuando en él como seguirán actuando después de él hasta que concluye y se consume el proceso del pensar filosófico en Grecia. No son, pues, un «antes» ni un «después» sino un «siempre» relativamente al comportamiento intelectual de los griegos. Por eso se les encuentra en toda doctrina helénica como permanente actualidad.

Mas hay otras cosas que no son permanentes ni siquiera en este relativo sentido, que son adquisiciones recientes del pensar colectivo y que, sin embargo, constituyen para un

pensador determinado supuestos tácitos o sólo accidentalmente expresos en su decir. Son sus «implicaciones históricas inmediatas». Estas implicaciones han de ser hechas patentes y precisadas si se quiere entender un texto porque son su contexto básico (Una exposición desarrollada de lo que llamo «categorías del contexto» se hallará en mi libro *Aurora de la razón histórica*.)

Enunciado con última sobriedad, se trata de esto: el pensamiento de un pensador tiene siempre un *subsuelo*, un *suelo* y un *adversario*. Ninguna de estas tres cosas son lo que, literalmente entendido, 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. Por eso, para entender éste hay que completarlo con aquello. Todo texto es fragmento de un contexto impreso.

El *subsuelo*, constituido por capas profundas y originadas en lo antiguo del pensar colectivo dentro del cual brota un pensamiento de un pensador determinado, suele ser ignorado por éste. El *suelo* es de constitución reciente: son las admisiones fundamentales de que el pensador se da cuenta, pero que ha encontrado ya recientemente establecidas. En ese suelo se halla instalado, y desde él piensa sus propias, singulares ideas. Por lo mismo, no habla de él, como no enseñamos a la gente el terreno sobre que en cada instante se afirman nuestros pies. 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. Esto es lo que llamo *adversario*, acantilado hostil que vemos elevarse actualmente sobre nuestro suelo, que, por tanto, *surge también de éste* y en contraste con el cual descubrimos la figura de nuestra doctrina. El adversario no es nunca inefectivo pasado: es siempre contemporáneo que nos parece una supervivencia.

Esta sobria distinción nos permite precisar con todo rigor lo que necesitamos inexcusablemente añadir al texto de Parménides –la definición de su suelo y su adversario– y lo que dejamos intacto aun a sabiendas de que *útimamente* habrá en su hora que reconstruirlo también, a saber, su subsuelo. Pero esa hora no es precisamente esta en que ahora estamos. Al presente, nos atenemos al mínimo de contexto, y este mínimo se delimita no trayendo a comentario más que lo que el pensador tiene a la vista y con lo cual inmediata y claramente cuenta: por tanto, suelo en que se siente estar y enemigo con quien lucha.

VII. LAS POSIBILIDADES PERMANENTES DEL HOMBRE

En las páginas tituladas «La esencia de la filosofía» intenta Dilthey fijar el concepto de filosofía y para ello compara, conecta y contrapone la ocupación filosófica a la religión y a la poesía, entendida esta última en el sentido lato de literatura. Una cosa nos sorprende ante todo cuando leemos esas admirables páginas y es ésta: religión, filosofía y literatura, funciones vitales de la mente humana, aparecen como posibilidades permanentes del hombre. Esto es lo que nos sorprende precisamente en Dilthey, quien más radicalmente que sus predecesores –Hegel, Comte- nos enseñó a ver la historicidad como carácter constitutivo del ser humano. La historicidad parece traer consigo que toda cosa propiamente humana nace un buen día y muere otro. Nada propiamente humano si es algo real y, por tanto concreto, puede ser permanente. Esto no significa que en el hombre no haya algo constante. DE otro modo no podríamos hablar del hombre, de la vida humana, del ser humano. Es decir, que el hombre tiene una estructura invariable a través de todos sus cambios. Pero esa estructura no es real porque no es concreta sino abstracta. Consiste en un sistema de momentos abstractos que, a fuer de tales, reclaman ser integrados en cada caso e instante con determinaciones variables para que la abstracción se convierta en realidad. Si decimos que el hombre vive siempre desde ciertas creencias, enunciamos una verdad que es un teorema perteneciente a la Teoría de la Vida, pero esa verdad no declara nada que sea real, antes bien manifiesta su propia irrealidad al dejar indeterminada la creencia de que en cada caso vive, y es, como una fórmula algebraica, la solicitud constante para que llenemos sus *lugares vacíos -leere Stelle*.

A la luz de esta advertencia los términos «religión», «filosofía» y «poesía» adquieren un significado equívoco porque no se sabe si con ellos se quieren designar abstracciones o formas reales que la vida ha adoptado. Y, en efecto, a lo largo de las páginas de Dilthey corre una incesante reverberación semántica porque aquellos términos saltan continuamente de su sentido abstracto a su sentido concreto y viceversa. Esta indecisión terminológica ha sido facilitada por una afección general que padecen las llamadas «Ciencias del espíritu», y que consisten en la extremada pobreza de su vocabulario. Alguna vez he hecho notar el daño resultante de que con un solo y mismo vocablo - «poesía»- se denomine lo que hizo Homero y lo que ha hecho Verlaine. Lo propio acontece con palabras como «filosofía» y «religión». Es evidente que cabe dar a estos nombres un sentido conceptual tan tenue, tan formal que quepa en ellos lo más diverso y hasta contrapuesto. En principio no habría por qué censurar ese comportamiento si no fuese porque encontramos inmediatamente el mismo vocablo empleado para designar, como nombre propio, figuras muy concretas de humana ocupación. El problema tiene hoy cierta inminencia para la filosofía porque el pensamiento occidental –y me refiero al mejor- ha empezado, bajo ese nombre, a comportarse en formas cuya calificación como «filosofía» es sobremanera cuestionable. Sin que yo ahora pretenda expresar opinión formal sobre el asunto, me permito insinuar la posibilidad de que lo que ahora empezamos a hacer bajo el pabellón tradicional de la filosofía no es una nueva filosofía sino algo nuevo y diferente frente a toda la filosofía.

El caso es que cuando Dilthey llega a precisar lo que entiende por filosofía se ve obligado a describir una manera de ejercitar los mecanismos mentales que no ha sido permanente en la humanidad, sino que surgió un buen día en Grecia y que ha llegado ciertamente hasta nosotros, pero sin garantía ninguna de su futura continuación.

Con todo esto, sin embargo, no pretendemos haber resuelto el problema de si aquellas ocupaciones son o no posibilidades permanentes del hombre. Hemos hecho todo lo contrario –abrir la cuestión en forma un tanto perentoria.

Antes de entrar en consideraciones sistemáticas conviene hacerse presente la actitud respecto a la religión en que los iniciadores de la filosofía parece que se hallaron. Este instante de la vida griega en que la filosofía brota tiene para nuestra cuestión un valor excepcional. Una vez que la filosofía está ya ahí, la situación pierde ejemplaridad. El hombre se encuentra entonces 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. Esto trae consigo para el desarrollo de nuestro problema la necesidad de diagnosticar si esa religión y esa filosofía, que conviven articuladas una en otra, son *sensu stricto* religión y *sensu stricto* filosofía.

Pero estos pensadores iniciales no se encontraron con una filosofía fuera de ellos que les atrajese y les invitase a combinarla con su religión, sino que sintieron la profunda necesidad de algo inexistente aún y que iba a ser lo que llegó a recibir la extraña denominación de filosofía. ¿Qué es lo que buscaban? ¿Por qué lo buscaban? ¿Tiene sentido admitir que si seguían instalados en la religión tradicional no se esforzaban en descubrir una cosa tan amplia como ésta, pero de contenido por completo distinto?

Para contestar a estas preguntas no tenemos otro medio que situarnos en los fragmentos conservados de aquellos primeros pensadores y procurar descubrir, mirando desde ellos, el horizonte mismo que a sus autores se presentaba. Por lo pronto no nos interesan tanto las tesis enunciadas en esos fragmentos como la actitud de aquellos hombres ante lo que tenían a la vista.

VII. LA ACTITUD DE PARMÉNIDES Y HERÁCLITO

Parménides y Heráclito debieron de nacer en torno al año 520 antes de Cristo (1).

(1) Como ya dije, no interesa aquí la discusión sobre la relación cronológica entre las vidas de ambos. Lo decisivo para nosotros –y lo sorprendente- es que las obras de ambos fueron simultáneas y pertenecen a los años en torno a 475 a. C.

Empiezan, pues, a pensar hacia el años 500 a.C. ¿En qué suelo mental se encontraron? ¿A qué tendencias intelectuales, a qué modos generales de hacer funcionar el pensamiento sintieron adscritas sus jóvenes cabezas? ¿En qué otras tendencias contemporáneas suyas vieron el perfil del *adversario*?

En la obra de Parménides no aparece ningún nombre propio que nos oriente. No «cita» ni al amigo ni al enemigo. Y ello no por azar. Parménides vuelca sus ideas en el molde de un poema solemne que pertenece al género literario más característico de la época: el poema teológico-cosmogónico de los místicos órficos. Es el género, a fuer de místico, patético de tono e impone un decir distante y mítico. Aunque está compuesto en primera persona, esta persona es abstracta: un *mancebo* a quien no se sabe por qué, protegen unas diosas jóvenes, vagas divinidades femeninas que acaso son las Musas o acaso las Horas, puesto que se las llama «Hijas del Sol». Esta indecisión de líneas, esta tenuidad y espectralidad de la escenografía mitológica que Parménides despliega, declara, sin más y sin que quepa duda, que Parménides adopta oblicuamente, fríamente, reflexivamente un «género arcaizante» y desde él se pronuncia. O dicho de otro modo: que Parménides usa el poema mitológico-místico sin creer ya en él, como mero instrumento de expresión, en suma, como vocabulario. Las creencias difuntas perduran mucho tiempo convertidas en meras palabras (3).

(3) Todavía llamamos Mercurio a un metal, y los madrileños van a pasear a las fuentes de Neptuno y alguno, sin ventura, padece enfermedades venéreas, es decir, de Venus.

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 de que nuestro decir no se confunda con el de los que la creen. Mas cuando nos parece que una creencia está ya momificada, que es puro pasado, se nos convierte en simple e inocua «manera de decir». Así hablamos tranquilamente del Oriente, esto es, de una región donde las cosas nacen, por lo mismo que nadie cree ya en que exista un lugar del espacio cósmico especializado en nacimientos.

Parménides nos habla, no sólo 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», sin duda aligeros, que guiados por las susodichas damiselas, le conducen como a un Amadis de Gaula, por el «camino Polifemo» -por la «ruta famosa» que permite recorrer todo el universo a «la criatura que sabe» y le deja en 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 él disfraz. Y lo único a que estamos obligados es a explicarnos por qué, para decir lo suyo este hombre, necesita un disfraz, esto es, 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. Si no hubiésemos desdeñado estúpidamente la «Retórica y Poética» que estudiaban los *genera dicendi* –las maneras como se pueden decir las cosas que queremos decir- nos sería obvia la comprensión de por qué Parménides, muy seriamente –en Parménides todo es terriblemente serio- renuncia a hablar en prosa didáctica, evita decir simplemente desde sí mismo y traspone toda su elocución a persanjes y figuras vagamente religiosas. Es una *necesidad estilística*. No es un capricho. Estilo es la deformación de la lengua común por motivos especiales que tiene el que habla. Y el motivo más frecuente de estilización es la emoción. Esta manipula la lengua tibia e insípida habitual hasta lograr que se caliente y afile y reverbere y se estremezca (4).

- (3) Otras veces, cuando la emoción es de tipo diferente, cautelosa, medrosa, la estilización obtiene el efecto opuesto: depotencia aún más la lengua normal, la hace aún más inexpresiva –por ejemplo, en el lenguaje diplomático todo él evasivo, en el eufemismo que suplanta la expresión fuertemente intuitiva por otra difuminada y aguanosa-. Téngase en cuenta que estas deformaciones de la lengua normal que llamamos «estilizaciones» no son, en ningún momento dado, infinitas sino un repertorio dado o posible (ya inventado o que el individuo puede en la ocasión inventar) de casuística limitada. Definir las formas de la estilización no es, pues, un propósito insensato como poner puertas al campo. En torno a la gramática del hablar normal, cabe construir una ultragramática del estilizar.
-

Parménides no va sólo a decirnos sus averiguaciones sino que éstas –ya veremos cuán justificadamente- le habían producido una sorpresa tal, una emoción tan exaltada que tenían para él un valor místico. Si se cree que en el hombre hay comportamientos estancos, no se entenderá nada humano. Es inocente creer que porque la ciencia sea fría ciencia, gélida verdad, su descubrimiento no tiene carácter místico y no es férvido, apasionante y apasionado. Ha sido, es y será, inevitable y venturosamente siempre así. Todo *descubrimiento* «científico», esto es, toda verdad nos pone de repente en una visión inmediata de un mundo que hasta entonces desconocíamos y con el cual, por lo mismo, no contábamos. DE pronto, como si se descorriese un velo se nos hace maravillosamente manifiesto –somos «visionarios»-; más aún, nos parece que hemos sido arrebatados de nuestro mundo habitual, «burgués» y nada místico a otro, por un poder extraño –caemos en éxtasis o «transporte». Es indiferente cuáles sean nuestras convicciones previas sobre lo real y lo divino, lo vulgar y lo mágico: la situación, la experiencia mística se reproducirá siempre con análogos caracteres. El hombre que va a descubrir de modo más radical la «razón pura», el «puro racionalismo» -racionalismo llamado a estrangular la religión-, Descartes, cuando muy mozo hace el súbito descubrimiento del *método* (de la «mathesis universalis»), tuvo una visión extática que sintió siempre como el momento culminante de su vida y que vio siempre como algo en que él apenas tenía parte, regalo divino y trascendente revelación. Estremecido por esa

peculiar inconfundible emoción, que es infinita humildad, del «descubridor», escribirá en sus notas íntimas: «*X novembris 1619, cum plenus forem Enthousiasmo, el mirabilis scientia fundamenta reperirem.*»

Parménides siente lo que le ha pasado a él en su descubrimiento como un hecho, en algún sentido, trascendente y esto le lleva naturalmente a emplear un vocabulario y una imagería religiosa para expresar juntos su idea y su emoción. Y ello precisamente porque no temía que sus lectores tomaran sus expresiones místicas en sentido directo. De suerte que el estilo de Parménides no sólo nos declara que él no creía en los dioses, sino que tampoco en los grupos sociales a que se dirigía se hallaba vivaz la fé religiosa. Para un racionalista a cero grados como Parménides, el hablar de dioses, de excursión celestial y emplear imágenes poco controlables es algo extraordinario, calenturiento que satisface a su necesidad de expresar la emoción sentida. Pero a un auténtico creyente en los dioses le parecería el poema de Parménides pálido, tibio y friamente 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 misma, quiero decir, de ser prosa y sólo prosa. Cuando menos se piensa, sobre el decir «positivista» de Anaximandro sopla un vendaval emotivo, casi mitológico que encrespa el lenguaje prosaico y lo llena de relámpagos visionarios. Parménides no tenía, pues, opción. Esto explica por qué moviliza todo aquel vetusto armatoste del *Deux ex machina*.

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 noche y día –frag. 57-, a Pitágoras le acusa de farsante –frg. 129- (dudoso)- y a él, a Hesíodo, a Jenófanes y a Hecateo les echa en cara que ocultan con un batiburrillo de muchas ideas su ignorancia de lo único que hay que saber –frag. 40-. No deja más títere con cabeza que Tales, del cual dice: «fue el primer astrónomo». ¡Del lobo un pelo! La ausencia de un insulto, clavado como un dardo, en este fragmento nos indica que ante Tales y lo que él representa su actitud era positiva. Es de notar que todos los citados *nominativamente* habían muerto. Faltan nombres de contemporáneos. Téngase en cuenta que la producción intelectual más importante y característica del siglo VI a.C. procede de la región a que Éfeso pertenece, la costa jónica e islas adyacentes.

Al revés que Parménides. Heráclito habla desde su propia e intransferible persona. Sus sentencias que han quebrado tantas cabezas, que parecen tan ilustremente «enigmáticas», salen fulgurando como rayos de un yo tremendo e individualísimo, de este concreto e incanjeable 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 alta que esta ha tenido nunca, a saber, la de 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.

Si antes de exponer lo que este inmenso personaje ha dicho nos paramos un poco – como es debido- a analizar el modo como lo ha dicho, la figura formal de su decir, hallamos esto: Parménides, aunque oriundo de una familia procer y dotado de la monumental confianza en sí mismo que alentaba en esos primeros pensadores, nutrida doblemente por la conciencia de su ser y de su pensar –su aristocrática herencia y la originalidad de su pensamiento-, impone donde quiera respeto con su presencia. Todavía en Platón resuena el recuerdo de esa respetabilidad. Pero, al fin y al cabo, anda

entre los hombres, disputa con ellos –su escuela va a iniciar la «discusión» como forma de vida: la dialéctica-, se esfuerza en convencerlos, no sólo muestra sino que demuestra. Parménides no es él distante. Por lo mismo, necesita distanciar su decir y hacer manar su doctrina de la boca verídica de la diosa veraz. Heráclito, en cambio, el «rey», se siente único y es por sí e irremediablemente distante. De aquí que su vida sea materialmente una retirada. Se retira, como he indicado, 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. Heráclito, pues, se retira de la plaza pública al solitario templo de Artemis. Luego, no le basta con esto y se retira a lo profundo de una áspera montaña, como el hierro y el diamante se hacen entraña de la tierra. Pocas veces habrá tenido un hombre más ilimitada convicción de su superioridad sobre los demás. *Ya veremos, sin embargo, por qué inversa razón; ya veremos de qué absoluta humildad nace y se alimenta esta absoluta soberbia.* Si Heráclito creyese aún en los dioses, creería que él era un dios. Por eso no traspone su decir proyectándolo en alguna boca aún más digna. No necesita agregar a la distancia que él mismo es una nueva distancia estilística. Su doctrina va a explicarnos por qué el se siente –como, en principio, según él, cualquier hombre si no fuese lo insensato que suele ser, tendría derecho a sentirse.

Téngase presente, por otra parte, que 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, prosa tan prosaica y directa como pueda serlo la de cualquier *Handbuch* alemán de nuestro tiempo. Sin embargo, esta prosa no sirve aún adecuadamente para exponer este pensar tan extraño y trascendente que va a ser la filosofía (7).

(7) Tal vez, debía repararse más en que nunca ha habido un *genus dicendi* que fuese, de verdad, adecuado como expresión del filosofar. Aristóteles no supo cómo resolver este problema que los tontainas desconocen. Gracias a que conservaba notas íntimas para sus lecciones conservamos su pensamiento. ¡Yo he tenido que aguantar en silencio durante treinta años que los tontainas me acusen de no hacer más que literatura, y lo que es peor, que mis discípulos mismos, crean debido plantear la cuestión de que si lo que yo hacía era literatura o filosofía y ridiculeces provincianas de este jaez!

Por ello, Heráclito *no puede* escribir un libro de texto continuo. Emitirá su pensamiento en forma de chispazos, en sentencias breves, que por lo mismo, obligadas a decir todo junto cada vez, son «comprimidos» de elocución y una especie de dinamita doctrinal. De aquí su famosa «oscuridad».

El estilo de Heráclito consiste, pues, en hablar desde su individualísima persona en forma de sentencias fulminantes, como pueden surgir en cualquier conversación puntiaguda, «chispeante» y eléctrica. Son apotegmas, esto es, «dicharachos» 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. El mismo, en dos «fragmentos»

conservados, nos da a entender por qué ha elegido el género de la literatura que son sus apotegmas. 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. Fragmento 92: «La Sibila que dice con boca delirante cosas sin chiste, sin ornato y sin perfume, llega con su voz a milenios porque el Dios la insufla.» Fragmento 93: «El Señor, a quien el oráculo que hay en Delfos pertenece, ni declara ni oculta, sino que sugiere.» Conste que aquí –en el umbral venerable y creador de la filosofía- se nos propone el «sugerir» como el *modo de decir* propio a la filosofía. La cuestión precisa que esto envuelve nos ocupará mucho más adelante. Pero entiéndase esas dos sentencias de Heráclito como emanadas de un hombre que es radicalmente hostil a la religión tradicional, a los «misterios», a los cultos. Más también él había vivido sus averiguaciones con el cariz de revelaciones, y el culatazo místico de esta experiencia sólo encontraba su expresión natural en frases estremecidas de emoción cuasi-religiosa.

No era fácil excusar tales observaciones sobre el estilo de Parménides y Heráclito, porque sólo así puede llegar a nosotros con claridad la tonalidad subyacente de todas sus sentencias. Pronto vamos a tropezar con un ejemplo preciso de ello. El acierto en la inteligencia de los estilos es, en la ocasión presente, asunto de primera importancia porque habiéndonos llegado de su obra sólo una cuantas esquirlas y poseyendo de toda aquella época datos nada abundantes, no podemos prescindir de lo que, sin pretenderlo ellos, el nudo hecho de su estilo nos hace saber. En efecto, al percatarnos de que, para ellos, la mitología ha decaído hasta serles mero vocabulario y *modus dicendi*, averiguamos, con mayor evidencia que si ellos mismos literalmente nos lo declarasen, que la mitología, la religión tradicional y cuanto a ésta 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 a 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, según veremos en seguida, *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 sólo un viejo uso verbal, automatizado, habitualizado como los demás en que toda lengua consiste. Por eso no les importa (a Heráclito) cuando la frase lo reclama, sacar a plaza a las Erinnias, y menos, claro está, hablar 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 los Héroes» - fragmento 5.

Su *suelo* está constituido por la tendencia intelectual que un siglo antes había surgido en toda Grcia, sobre todo en la forma más pura y acusada de esa tendencia que, por vez primera, hace su aparición en Tales de Mileto. En suma, lo que se llamó la *fisiología* jónica. Agarremos al lobo por el pelo que hace un momento tuvimos en los dedos. Sólo a Blas y a Tales cita Heráclito sin insulto anejo. Y lo que dice de éste 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 esto y diagnosticar de una manera completa, es decir, suficiente, el efectivo *suelo* sobre que estos dos proto-filósofos se encuentran es preciso recordar que Tales florecía hacia

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

No sólo vivimos siempre en un paisaje espacial sino también en un paisaje temporal, con sus tres dimensiones de pasado, presente y futuro. Dejemos, por ahora, esta última. Un cierto horizonte de pasado, que llega hasta el presente en que somos, existe para nosotros, forma parte de la estructura de nuestra vida y es un órgano de ésta. Como todo paisaje, el pasado a la vista tiene una perspectiva, planos próximos y planos remotos. Cada uno de estos planos de distancia temporal actúa de modo distinto en nuestro existir. Para entender bien a un hombre hay que representarse con alguna precisión la topografía cronológica de su horizonte.

Los nombres citados por Heráclito nos permiten reconstruir con bastante claridad la perspectiva en que los hechos intelectuales del pasado griego hasta él mismo, se le presentaban. Y con ligera modificación –por hallarse las colonias de Occidente un poco menos «adelantadas» que las de Oriente- el cuadro vale para Parménides.

En un fragmento –(42)-; Heráclito nos habla de Homero y Arquíloco, juntos. En otro –y en este orden- de Hesíodo, Pitágoras, Jenófanes y Hecateo –(40)-. Nótese que el orden en que estos nombres son citados corresponde exactamente a la cronología histórica. Heráclito escribe sus relámpagos hacia 475, Hecateo, el más próximo a Heráclito, había muerto cuando éste 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 a.C.. Cincuenta años antes está Homero y cincuenta años después, Arquíloco. Se hallan, pues, respectivamente a siglo y medio, dos siglos y dos siglos y medio del joven Heráclito –500 a.C.- Para la óptica temporal del griego anterior a Aristóteles, siglo y medio no es ya un tiempo preciso, es borrosa, indiscernible y pura «antigüedad». Por eso, Homero y Hesíodo no están más ni menos lejos que Arquíloco. Nótese que el fragmento 40 es como un díptico: de un lado Hesíodo, de otro y juntos Pitágoras, Jenófanes y Hecateo. En el fragmento 42 Homero va en yunta con Arquíloco. Hesíodo, pues, representa la bisagra en que se articulan dos series de nombres: los absolutamente «antiguos» y los absolutamente «modernos». Son los dos grandes términos del pasado para Heráclito.

A este pretérito *nominativo* que, escorzado, se nos hace presente en esos fragmentos, reunamos ahora el impersonal que, en otros fragmentos llenos de virulencias, hemos divisado antes, a saber, el pasado religioso. También éste nos aparece repartido en dos términos de perspectiva: 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. Ahora bien, ambos comienzan a inundar el mundo griego en torno al 600 a.C. (9)

(9) El culto a Dionisos tiene una oscura prehistoria. No se sabe bien cómo ni cuando 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 a.C.

El orfismo, sobre todo, *culminó hacia 550 a.C.* 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. En 550 a.C. compone Ferécides de Syros su teología, a la que había precedido y siguieron otras bajo los nombres legendarios de Epiménides y Onomácrito. Téngase bien presente que 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, y que *Ferécides es contemporáneo de Anaximandro y pertenece a la generación inmediatamente anterior a la de Pitágoras (10)*

(10) No se olvide que en mi concepción historiológica las generaciones son unidades de tiempo muy breves —quince años— y que su carácter histórico más importante no es —como en la usual y vieja genealogía— sucederse, sino, al revés, solaparse. Hay siempre *tres generaciones* «contemporáneas» y la ecuación de su triple dinamismo constituye la *realidad concreta* que es toda fecha histórica. Conviene recordar que fui yo quien relanzó —y esta vez en serio— el tema *decisivo* de las generaciones. Véase Pinder, *Das Problem der Generatio*, 1928. Prólogo. Pero la exposición de mi doctrina estricta sobre las generaciones no había llegado a conocimiento de Pinder. La fórmula completa fue dada en el curso sobre Galileo en la Cátedra Valdecilla, 1933. (Véase el libro *En torno a Galileo*.)

Pero el caso es que toda esa 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 existiría ya como creencia. Sólo pervive en el «pueblo». En cambio, frente a lo «moderno» adopta postura de boxeador. La prueba de esta diferente conducta es obvia y exuberante. Está en el hecho de que a los dioses y el culto a las estatuas y a Homero y a Arquíloco opone sólo unas frases sueltas extrapoladas en otros tantos fragmentos, pero el combate contra los «modernos» constituye íntegra toda su doctrina. Esta diferencia se confirma si contemplamos a Parménides. Como éste no cita, faltan en su obra ataques accidentales. *Por eso en Parménides no hay signo alguno de lucha con lo «antiguo».* Tales —como veremos— necesita superar la mitología aún reinante y se enfrenta irónicamente 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». Importa distinguir los *ataques accidentales* y superfluos, en que se aparenta combatir un enemigo que se sabe ya muerto, de los *ataques constitutivos* en que una doctrina consiste, 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 de nacer en 565 a.C., por tanto, 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. Esto significa que éstos 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. Si no se tiene cuidado de distinguir muy bien el plano en que unas y otras cosas están para el pensador que nace en la última veintena del siglo VI, no se podrá ver con entera claridad el significado del ajetreo mental, tan sorprendente, que los residuos de Parménides y Heráclito nos invitan a entender.

Bien, pero el caso es, repito, que hasta ahora sólo 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? Sin duda, 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 improprios, y Heráclito apenas burila una línea en que no deslice una verbal puñada. El por qué de tan fiera condición vendrá más adelante. Baste dejar constancia de que son gente cerrada a todo compromiso y cuyo pensamiento procede con un radicalismo como no ha habido otro igual.

No faltan, sin embargo, en Heráclito síntomas de un pasado *positivo*. Vimos que cita con elogio a Bias de Priene y a Tales de Mileto. Son dos de los «siete sabios» (11)

-
- (11) Como es sabido, existieron listas de «sabios» diferentes en número y en que sólo algunos nombres son idénticos. La reducción al número de «siete» nos aparece por vez primera en Platón.
-

Tales ha valido siempre como el más antiguo de ellos, como el jefe de fila. Sin intentar definir ahora en qué consiste el «saber» de estos «sabios» anticipemos sólo dos caracteres de él. Uno: la «sapiencia» de los Siete Sabios es el primer saber secularizado, ajeno por su tema y su método a la tradición religioso-poética antecedente. Otro: es un saber que aparece emanado formalmente de individuos. Todo lo que anteriormente pretendía ser «sabiduría» ostentaba un cariz impersonal. El individuo tenía sólo el papel de sustrato para la enunciación de un saber a que él no pretendía haber llegado por sí mismo. Es, en cambio, un atributo sustancial en la sapiencia de los «siete sabios» provenir de un cierto individuo eminente. Por razones que en seguida veremos, aquí es el sabio quien garantiza la sabiduría y no al revés: es el árbol quien recomienda el fruto.

Pero, aunque no entremos en averiguar en este instante lo que sea esa «sapiencia», la simple lectura de los nombres que la representan nos hace ver en ella dos estratos. Hay, primero, la «sabiduría» que es común a todos ellos, pero hay, además, otras formas más especiales de creación intelectual que algunos de ellos inician o, por lo menos, ilustran. En efecto, Tales no es sólo 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 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 a.C se inventa esa forma de creación intelectual que es la legislación emanada de un individuo y ese género literario que es «escribir leyes» (12).

-
- (12) Es sabido que Platón consideraba con cierta ironía las leyes escritas como un género literario.
-

Ahora bien, la única cosa de este mundo humano que, aparte la razón, considera Heráclito estimable es la ley y, más precisamente, la ley forjada por el hombre.

No es, pues, escaso el «pasado positivo» de Heráclito, puesto que 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 los 600 y 500 a.C.

Si ahora hacemos balance, nos encontramos con que *el suelo* en 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 años 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 este *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 en común. Con lo que nos es totalmente ajeno no combatimos.

Mas con toda esa rebusca no hemos logrado más que un inventario de formas humanas, cuyo aspecto es heterogéneo. Ahora nos toca intentar comprenderlas y sólo las habremos comprendido si hallamos su raíz común y con ello la clave que nos permita descubrir la identidad de inspiración bajo su evidente divergencia y dispersión. Todas ellas gozan su primera florecencia en la primera veintena del siglo VI a.C. La proto-filosofía es el fruto que aquella primavera dio exactamente un siglo después, entre 500 y 470 a.C. Hemos preparado las cosas para poder intentar la operación historiográfica: la reconstrucción de los nacimientos.

Toda época es entendida partiendo de un hecho o varios –muy pocos- hechos fundamentales que son como sus entrañas. Lo que Grecia fue del 600 al 500 a.C. tiene su raíz en este preciso hecho: que hacia 650 a.C. 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 (13).

(13) La ampliación que produjeron las campañas de Alejandro fue más bien estatal que nacional.

Inmediatamente –y el hecho merecería más amplia consideración- 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, si llamamos así a 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. Atenas tardará ¡dos siglos! En tener un filósofo indígena y nunca tendrá muchos. 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 sólo 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. Pero yo pienso que la historia es un repertorio riquísimo de posibles operaciones que debemos practicar con los hechos, los cuales comienzan precisamente cuando se ha anotado ya el hecho. La historia, decía, no es solo contar el pasado sino entenderlo, pero ahora añado que si es entenderlo, por fuerza, tiene que ser también criticarlo y, en consecuencia, entusiasmarse, angustiarse e irritarse con él, censurarlo, aplaudirlo, corregirlo, completarlo, llorarlo o reírlo. No es una manera de decir: la historia es en serio, integra una forma de vida en que toma parte entero el hombre historiador si es, de verdad, un hombre –por tanto con su intelecto, pero también con toda la jauría de sus más egregias pasiones, *cum ira et studio* (14).

- (14) Es una perfecta tontería suponer que las pasiones son nocivas en la historiografía. Lo único que es nocivo es la falta de inteligencia de los historiadores que, como tengan ésta, vengan benditas de Dios todas sus pasiones. La historia no se ocupa ni de la estrella ni del átomo que no ofrecen tema al apasionamiento, sino que es, literalmente, *trato* con los hombres del pasado en que, con alguna modificación, se reproducen todas las dimensiones de la convivencia humana.
-
-

IX. FILOSOFIA Y ÉPOCA DE LIBERTAD

La filosofía es un fruto, entre otros, que nace en Grecia cuando sus pueblos entraron en la «época de la libertad».

Es un error que ha trivializado y achatado el enorme asunto, entender la palabra «libertad» refiriéndola primariamente o exclusivamente al derecho y la política como si fueran éstos la raíz de donde brota la figura general de la vida humana que llamamos libertad. Porque de esto, en verdad, se trata. La libertad es el cariz que la vida entera del hombre toma cuando sus diversos componentes llegan a un punto en su desarrollo que produce entre ellos una determinada ecuación dinámica. Tener una idea clara de lo que es «libertad» supone haber definido o encontrado con algún rigor la fórmula de esa ecuación.

Probablemente toda civilización o *currículum vitae* de un conjunto de pueblos afines pasa por esa forma de vida que es la libertad. Es una etapa luminosa y breve que se abre como un mediodía entre la mañana del arcaísmo y la declinación vespertina, la petrificación y necrosis de su senescencia. Las etapas categóricas de una civilización se determinan y disciernen, claro está, como modificaciones de la relación fundamental entre los dos grandes componentes de la vida humana que son las necesidades del hombre y sus posibilidades.

En la etapa arcaica o primeriza, el hombre tiene la impresión de que el círculo de sus posibilidades apenas trasciende el de sus necesidades. Lo que el hombre *puede* hacer en su vida coincide casi estrictamente, a su sentir, con lo que *tiene* que hacer. Es muy escaso el margen de opción que le queda, o dicho en otro giro: el hombre tiene muy pocas cosas que hacer. La vida no se le presenta con el carácter de «riqueza»: porque es de advertir que, como era un error consignar la idea de libertad a la política y el derecho, lo es también adscribir originariamente el término «riqueza» a lo económico. En ambos casos, la relación verdadera es que la libertad jurídica y la riqueza económica, son sólo, aunque muy importantes y sintomáticos, dos efectos o manifestaciones de la libertad genérica y la riqueza vital. Riqueza en el sentido económico significa, en resolución, que el hombre encuentra ante él muchas posibilidades de poseer y adquirir; concretamente, muchas cosas que tener, que comprar, que vender. El mucho y el poco ha de entenderse relativamente a la conciencia subjetiva que el hombre tenga de sus necesidades. Generalícese ese concepto a todos los demás órdenes de la existencia humana distintos del económico y se tendrá esto: que hasta una cierta fecha los hombres de un ámbito cultural, de un cierto conjunto de pueblos tenían la impresión de que en sus vidas no contaban apenas con más posibilidades que las estrictamente reclamadas por sus necesidades. Vivir es entonces atenerse a lo que hay y ¡gracias sean dadas a Dios que se tenga lo justo para vivir! Un poco de comer, un poco de saber, un poco de placer. Vida es pobreza. El hombre vive ejercitando el sobrio repertorio de comportamientos intelectuales, técnicos, ceremoniales, políticos, festivos que la tradición laboriosamente ha ido creando y acumulando. En esa ecuación vital el individuo no se encuentra nunca en la situación de poder elegir: ello supondría que el círculo de las posibilidades es notablemente mayor que el de las necesidades (1).

(1) Entiéndase bien lo que quiero decir. De hecho, aún en esa ecuación vital, el individuo se encuentra tal o cual vez en la posibilidad de elegir, pero esto acontece tan insólitamente que no repara en ello y no lo ve como una función

especial de su vida. Para que un modo de la vida se destaque con caracteres propios y el hombre se percate de él no basta con que literalmente exista, sino que tiene que presentarse con frecuencia bastante para formar mole y *saltar* a la vista.

Poco a poco las relaciones entre los pueblos integrantes de ese conjunto histórico aumentan, y aumenta también el trato, conocimiento y tráfico con la periferia de ese conjunto que es el «extranjero». Se produce un *aumento* de la vida que es, por lo pronto, espacial. Se vive el mundo más grande. Con ello empieza el desarrollo del comercio y de la industria, se descubren minas en costas remotas (2).

(2) Es sorprendente la «regularidad», diríamos la monotonía de la historia. Fenicia y Cartago disparan su etapa de *pleonexia* con el descubrimiento de las minas de España; Grecia con el de las minas del Ponto; Europa con el descubrimiento de la mina (La Mina) en la costa africana por los portugueses que, todavía hoy, se llama Elmina.

Aparece la riqueza económica. Al mismo tiempo surgen con abundancia técnicas nuevas, nuevas artes, nuevos placeres. El hombre tiene la experiencia de que la vida no consiste sólo en lo que hay sino en lo que crea, que saca de sí misma nuevas realidades, que la vida, por tanto, no se define exclusivamente por sus necesidades sino que más aún que en éstas, y desbordándolas, consiste en abundantes posibilidades. El vocablo se nos ha impuesto sin requerirlo; la vida es abundancia, término que expresa la relación hiperbólica entre las posibilidades y las necesidades. *Hay más cosas, más posibles haceres que los que se necesitan*. Comienza la luxuria o lujo. Ipso ipso el individuo se encuentra con que vivir es un problema totalmente distinto de lo que era en la etapa arcaica. Entonces era un atenerse a lo que hay y... ¡gracias a Dios!. Resignación, humilde gratitud a Dios si da lo imprescindible. Mas ahora el problema es casi inverso: tener que optar entre muchas posibilidades. La vida se simboliza en la cornucopia. Hay que elegir. La emoción básica desde la cual se existe es lo contrario de la resignación porque vivir es «sobrarle a uno cosas». Comienza la emoción básica de petulancia, de prepotencia existencial del «humanismo». El ver que se ha inventado nuevas cosas se funcionaliza y el hombre se pone deliberadamente a inventar. *Crear nueva vida* se hace función normal de la vida –una cosa que a la etapa arcaica no le hubiera cabido en la cabeza-. Comienzan las revoluciones.

Una y misma cosa con todo esto es que el individuo deja de estar totalmente inscrito en la tradición, cualquiera que sea la porción de su vida que quede aún informada por ésta. Es él quien, quiera o no, tiene por sí mismo que elegir entre las superabundantes posibilidades. Entre estas no olvidemos las intelectuales. Al frecuentarse los pueblos, al viajar y sumergirse en lo exótico se han aprendido diversas maneras de ver las cosas – *modi res considerandi*-. En vez de estar atenido a el individuo a un repertorio único e incuestionado de opiniones –la tradición- se encuentra ante un amplio surtido de ellas y forzado a elegir *desde sí mismo* la que le parezca más convincente. La posibilidad y la necesidad consecuente de elegir la opinión que se va a tener sobre algo es la vivencia en que se basa lo que llamamos «racionalismo»: Hasta el punto de que hemos podido, sin que acaso el lector lo haya notado, describir esta situación con las mismas palabras con

que andando los siglos va a definir Aristóteles la ciencia: «La ciencia es la presunción más convincente.»

¿Se ve con esto claramente lo que significa «riqueza vital»? La existencia del hombre y el mundo en que transcurre han crecido enormemente, se han llenado exuberantemente de contenidos. Por vez primera es esta civilización siente el hombre que la vida merece la pena de ser vivida. Esto trae consigo un cambio de actitud ante la religión. La religión es siempre trascendencia, aun en el caso de menos trascendente como la griega. Los dioses son poderes ultra o supermundanos. En la vida pobre el individuo necesita tanto de Dios que vive *desde Dios*. Cada acto, cada instante de su existir es referido a la divinidad, conectado con ella. Los utensilios mismos con que se vive son tan toscos, tan poco eficaces de suyo y, en cuanto meras cosas, cismundanas, que el hombre fía poco en su servicio y sólo confía en la *virtud* que el Dios, mediante un rito mágico, insufla en ellos. Esto quiere decir que, entre el hombre y Dios, apenas se interpone la vida misma y este mísero mundo. Pero, al hincharse aquella y enriquecerse éste, lo cismundano intercala su grosor creciente entre el hombre y Dios y los separa. Se hace la afirmación de este mundo y la vida en él como algo por sí valioso. La irreligiosidad es el resultado. A la par que los susodichos motivos desencajen al hombre de la tradición, este *entretenerse en el vivir mundano* le desarraiga de la religión. Esto lleva al extremo lo que todo lo anterior significa: que, en la vida rica, el hombre queda sin raíces en nada, suelto en el aire. Flota en el elemento aéreo de sus crecientes posibilidades. Es la inevitable contrapartida: el asiento y seguridad vital para la existencia de la persona no le son dados desde luego y sin esfuerzo propio por su encaje nativo en la tradición incuestionada, sino que es la persona misma quien con plena conciencia de ello tiene que fabricarse un cimiento, una tierra firme sobre qué apoyarse. No tiene, pues, más remedio que, con el material fluido, etéreo que son las posibilidades, construirse él un mundo y una vida. Ahora bien, esto es «racionalizar» el simple existir, en vez de existir espontáneamente, en abandono y sin más.

Cuando he dicho un poco más arriba que en las «épocas de libertad» vive el hombre sobre la base de una emoción de petulancia y prepotencia, no he implicado en ello el atributo de seguridad. La vida humana es siempre inseguridad y toda ecuación de ella la implica, si bien en cada una cobra distinto cariz. La inseguridad del pobre es una y la inseguridad del rico otra. Así la inseguridad del hombre «libre» y prepotente es sumamente curiosa: es el no saber qué hacer de puro poder hacer muchas cosas y la impresión de perderse, de volatilizarse en meras posibilidades. UN ejemplo concreto de esta conciencia de perdimiento y naufragio en la abundancia (nótese que el vocablo mismo «abundancia» conserva la imagen vivaz de un torrente que nos anega y arrolla) se da en el orden del pensamiento, es decir, de las opiniones, que es muy sintomático de estas épocas: es la duda. La duda no es simplemente un no-creer. Quien carece de toda opinión sobre una cosa ignora, pero no duda. La duda presupone varias opiniones positivas ante nosotros, cada una de las cuales *merecería* ser creída, pero que, por lo mismo, paralizan recíprocamente su fuerza de convencer. El hombre se queda *entre* las varias opiniones, sin ninguna bajo sus pies que firmemente le sostenga –por eso se desliza entre los muchos «haber» posibles y cae, cae en su elemento isórido, fluido... *cae en un mar de dudas*. La duda es *fluctuación* del juicio, es decir braceo desesperado entre olas –fluctus-. Por ello la duda es un «estado de espíritu» que no es *estado*, que es inestable. No puede el Hombre quedarse en ella. Tiene que *salir* de la duda y para ello busca un medio. El medio que hace salir de la duda y nos sitúa en la convicción firme es el método. Todo método es reacción a una duda. Toda duda es postulación de un método. El haber unido ambas cosas con la mayor sencillez es el maravilloso ejemplo

de perspicacia y elegancia intelectual que nos dio Descartes inventando la «duda metódica».

X. ORIGEN HISTÓRICO DE LA OCUPACIÓN FILOSÓFICA

¿Qué sentido puede tener la sentencia de Tales según la cual «todo está lleno de dioses» Como en todo decir alguien dice algo a alguien, el sentido de un texto tiene dos dimensiones. Una consiste en lo que el texto parece decir. La otra consiste en el hecho de que un hombre determinado diga eso que dice a otro hombre o grupo de hombres determinado. Sólo la integración de estas dos dimensiones da al texto un sentido concreto.

Intentemos entender las palabras de Tales en su sentido estrictamente textual. Significaría que existen tantos dioses como cosas y acontecimientos y esto implica que no cabría distinguir entre cosas y dioses o, más propiamente aún, que no hay cosas sino sólo dioses. Los dioses y las cosas son impenetrables, y si todo está lleno de dioses tiene que estar vacío de cosas.

No es pues posible, que Tales emplee aquí la palabra dioses en su sentido normal y directo –que es el de la tradición religiosa- sino en algún sentido oblicuo y nuevo. El atributo primario de los dioses *sensu recto* era el de representar lo extraordinario frente a lo ordinario, la realidad privilegiada o 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 llamaba 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 enunciación de un teorema geométrico es un decir que no va dirigido a ningún hombre determinado sino al hombre en general, al *vernünftiges Wesen* (ente racional) de que Kant con tanto entusiasmo nos habla. Esta indeterminación del interlocutor se hace manifiesta en que el enunciado del teorema no hace alusión a ninguna opinión, más o menos divergente, frente a la cual afirma su contenido. Por eso, el teorema no presenta nunca el carácter de ser trozo de un diálogo. Ahora bien, la frase de Tales tiene un aspecto esencialmente dialógico. Rectifica, corrige una opinión preexistente, precisamente la «opinión pública» o doxa común, según la cual sólo en algunos fenómenos privilegiados residen dioses. Por la forma de su enunciación la frase de Tales pertenece al estilo de los apotegmas de los Siete Sabios. Estos dialogaban con la opinión pública o con los otros sabios.

En un excelente artículo sobre «la fe en los dioses olímpicos» dice Bruno Snell: «*Der Gedanke, die Götter könnten vielleicht nicht existieren, hat überhaupt erst um die Mitte des 5. Jahrhunderts geäußert werden können.*» (la idea de que los dioses acaso

podrían no existir, sólo ha podido ser expresada, en general, a mediados del siglo V.» La fórmula es cautelosa y, por lo mismo, equívoca. Nótese que va en ella implícito el supuesto de que desde el siglo VI hasta aquella fecha, el ateísmo había progresado entre los griegos, se había extendido y agudizado. Según Snell, Protágoras 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 cuales sus formas dado que los haya: tesis, que al formar parte de la universalidad de su relativismo escéptico, pierde la mayor porción de su audacia. Pero ¿significan más efectiva negación de los dioses esas palabras de Protágoras que las de Heráclito y las de Jenófanes? Al fin y al cabo, Protágoras no sustituye a los dioses por ninguna otra realidad, mientras Jenófanes y Heráclito desalojan el Pantheon y en vez de la pluralidad de los 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 VI a.C. 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: *Populares deus multos, naturalem unum esse.*

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 el dios mismo pero otras la Fortuna y a menudo también el Destino». Parejamente Cicerón, en el libro primero de *De natura deorum*, se muestra sorprendido, al parecer ingenuamente, con que los filósofos han aplicado los nombres theós, theion, daimos, etc., a las más diversas cosas, por tanto que los usan contradictoriamente. Así, en Aristóteles, encuentra que dios es el entendimiento pero también los astros que andan rodando en incesante movimiento. Al leer *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 religioso pero, al punto, advierte que entonces la frase no tiene 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 aparecen cuando les da la gana» (*Timeo*. 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 puedan 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 eacción violenta contra ellos que en la opinión pública ateniense se produjo.

Pero más que cualquiera 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 limitada, sin azarosidad, segura de sí misma. Esta realidad es «lo divino», la mirada 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* o *alcheringa* –según los aborígenes australianos- constituido precisamente porque en él era posible lo que en el presente humano es imposible. El pensar jónico –no sólo en los «fisiólogos» sino igualmente en Hecateo –trata inversamente de explicar el *antes*-, el origen de las cosas, la Phycis- construyéndolo según la ley experimental de nuestra vida. Es, por tanto, el presente quien explica el pasado que, así explicado se convierte en un efectivo *antes*, en pasado unido en continuidad con el presente, perdurando en él y sirviéndole así de permanente fundamento. 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.

La iniciación de un modo de pensar que tan radicalmente invierte el tradicional y hace del mundo una realidad sustantivamente profana, no parece posible si no nos representamos a aquellos primeros pensadores como exentos de fe religiosa y ello en un grado extremo. Ni es necesario ni es verosímil suponer una agudización del ateísmo durante el siglo V a. C. Debería producir mayor sorpresa de la que se suele hacer constar, el hecho de que en los fisiólogos jónicos no aparece un solo texto en que a los dioses tradicionales se les atribuya el menor papel. Por eso no cabe interpretar la sentencia de Tales en el sentido de que sus dioses ubicuos tengan carácter «divino» sino todo lo contrario. La frase es sumamente irónica y tiene carácter de eufemismo.

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 éstos se revuelven iracundos contra el vulgo y llenan de insultos nominativa o genéricamente a sus predecesores. La cosa es tan palmaria que sorprende la ausencia de algún estudio sobre ella. ¿Por qué la filosofía comienza insultando? Entre los jónicos y Heráclito ha corrido mucho tiempo. La muerte de Anaximenes, el último de aquellos, debió de coincidir con el nacimiento de Heráclito. Esto quiere decir que durante el siglo V a. C. se había ido formando un tipo de hombre nuevo: el «pensador». La vaguedad de esta palabra es oportuna porque la realidad que denomina era también vaga. Qué sea propiamente el pensador, no va a precisarse hasta un siglo después en la Academia platónica –admitiendo que alguna vez en la historia, incluyendo nuestro tiempo, haya podido precisarse-. La generación de Heráclito y Parménides encuentra ya ante sí formada, aunque *flou*, esa nueva figura humana con carácter típico y como una profesión. Los primeros que habían ejercitado esta ocupación que iba a ser la *teoría* no podían aún verse a sí mismos como pensadores, lo mismo que Julio César no podía verse a sí mismo como un César. Su ocupación era el concreto hacer de un individuo. Era menester que la practicase toda

una serie de individuos para que aquella ocupación se desindividualizase y se convirtiese en típica, modelando todo un *tipo* de hombre y algo así como un oficio o magistratura. De aquí el cambio de estilo, Heráclito, no obstante su hipertrófica individualidad, habla como *magistrado del pensamiento*. Bien entendido, 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 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 improperios. En cierto modo el insulto al vulgo es la tonalidad propia al «pensador» porque la misión de éste, su destino profesional, es poseer ideas «propias» opuestas a la *doxa* u opinión pública. Para coincidir con ésta no era menester esta nueva magistratura. DE aquí 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. Parejamente Amós, el primer «pensador» hebreo, que es contemporáneo de Tales, nos hará constar que al ser constituido por Dios en su profesión. Dios le impone este encargo: «Profetiza *contra* mi pueblo» (Amós, VII, 15.). Todo profeta es profeta *contra* y lo mismo todo «pensador». En el paso de sus obras, donde Platón habla más concretamente de aquellos primeros «pensadores», subraya de la manera más expresa la forma paradójica y, por ello, abtrusa de su pensamiento cuando dice que «pasándonos por alto, nos desdeñan demasiado a los hombres vulgares y sin preocuparse de si podemos seguirles o no, cada uno de ellos concluye sin más su decir».

Pero si a comienzos del siglo V a. C. el «pensador» tiene ya conciencia de sí mismo como tal y sabe que ejercita una importante ocupación humana encargada de una determinada misión y que significa una magistratura, no ha llegado aún a consolidar suficientemente su fisonomía profesional para que el pueblo, el auténtico pueblo, la vea y tome ante él una actitud. De aquí la incomparable libertad de que gozan tanto los fisiólogos jónicos como los primeros filósofos. El «pensador» no es una figura social.

La socialización del «pensador» se produce a lo largo del siglo V a.C. Pero ante este tema se acusa agudamente la deformación que la historia de Grecia sufre por la incongruencia de nuestra información. Pues acontece que, mientras poseemos tantas noticias sobre Atenas, sabemos poquísimo de las demás ciudades. De Esparta misma, a pesar de su rango histórico, no sabemos bastante para poder representarnos su cotidianeidad. Mas todavía de Esparta podríamos prescindir cuando, como ahora, se trata de aclararse lo que pasó con los primeros filósofos. Pero no podemos hacer lo mismo con las demás ciudades porque fue en ellas y no en Atenas donde nacieron y vivieron los «pensadores» durante la primera mitad del siglo V a.C. Fue en ellas y no en Atenas donde se constituyó este nuevo tipo de hombre. ¿Cuál fue la relación entre él y la ciudad donde habitó? No cabe formarnos una figura de ella. Sólo tenemos algún fundamento para sospechar que era muy distinta de la que, desde el siglo IV a.C., presentó la relación del «pensador» con Atenas. No cabe interpretar de otra manera el hecho de que, dada la escasez de nuestros datos, la mayor parte de éstos consisten en mostrarnos al filósofo desplazándose de una ciudad a otra interviniendo en luchas políticas. Contrasta esto con la predominante estabilidad de los filósofos en Atenas desde el 400 a.C.

Padecemos, pues, una ceguera de sesenta años, precisamente la etapa durante la cual la figura social del «pensador» se modeló. Debemos esta ceguera a que 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 éste urdiendo doctrinas y aún no habían los atenienses la experiencia del «pensador». Fue preciso que Pericles, con el buen snobismo de todo buen aristócrata, hiciese venir a Anaxágoras en torno a 460 a.C. Poco tiempo después hacia 440 a.C., gozamos ya de plena visibilidad y aparece ante nosotros el «pensador» como figura social, es decir como un tipo de hombre nuevo que el *demos* ve y reconoce. Esto no significa que esta visión fuese adecuada. No podía serlo.

Fue una experiencia sobremanera desazonadora aquella a que fue sometido, por esas fechas, un «pueblo» como el de Atenas que era profundamente reaccionario, adscrito intensamente a las creencias tradicionales. Su retraso «intelectual», coincidiendo con su triunfo político sobre Grecia y con el crecimiento súbito y fabuloso de su riqueza, dio lugar a que todo lo que en el resto de la Hélade había fermentado en siglo y medio, cayera junto, de una vez, sobre las plazas y los pórticos de Atenas. Por primera vez y de pronto, junto a la poesía y *mitopoeía* tradicionales, se ofrecen al público ateniense en enorme abundancia y, sobre todo, en abigarrada variedad, productos nuevos de la mente. Hay los sofistas que vienen de Oriente, que hacen discursos estilizados, que habren sus «pensaderos» (Aristófanes); que explican la nueva ciencia jónica, pitagórica, eleática; que dan el espectáculo de sacar de sus cajas los modelos de los cuerpos geométricos, las esferas armilares; que explican los eclipses por hechos simplicísimos y exentos de todo misterio. Entretanto, el «sofista» Herodoto relata historias exóticas, describe otras tierras y otros pueblos y lo que en ellos ha pasado y lo que ha pasado con ellos a los griegos. Una avalancha de «para-doxas» cae sobre Atenas. Se oye la tremenda blasfemia de que los astros no son dioses sino bolas de metal ardiente, el Sol, por ejemplo, según Anaxágoras, del cual éste dice que es más grande que el Peloponeso. (Véase Wilamowitz, Platón, I, pags 65 y sig.)

Es este el primer momento en que presenciamos el enfrente del «pensador» con el pueblo. Era inevitable que las gentes no pudieran orientarse en aquel caos de novedades y no supiesen distinguir unas de otras las diferentes líneas de ocupación que representaban. Incluso grupos selectos como el de los poetas no conseguían ver claro de qué se trataba en cada caso. Como no podía menos de ser, la figura social del «pensador» en esta primera hora, aparece con un perfil confuso. Sólo esto permite explicar la extravagante fisonomía que Aristófanes en *Las nubes* atribuye a Sócrates. Es este uno de los problemas en que menos perspicacia han demostrado los filólogos. Para su solución es preciso no partir de suponer que Aristófanes sabía quien era Sócrates, pero que la musa cómica le imponía deformar lo que él tenía delante. Es conmovedor contemplar el trabajo que se toman los filólogos para disculpar al poeta de esa deformación como si tuviese sentido esperar que *La nubes*, en ningún caso, nos presentasen un retrato congruente del filósofo. Sobra en este caso hablar especialmente de deformación porque ésta va de suyo. Toda deformación deja ver en qué dirección fue practicada y cómo era la forma inicial que ella exorbita y descompone. En *Las nubes* se descubre con perfecta claridad cuál era esa forma y se advierte que no era la del individuo Sócrates, sino una figura confusa que era la que Aristófanes y la mayor parte de los atenienses tenían por aquellas fechas del «pensador». Nótese que el rasgo más saliente de esta caricatura es el que menos tiene que ver con el efectivo Sócrates, a saber, que se ocupaba de «meteorología», de las cosas que aparecen en lo alto.

Una y misma cosa es que cierto tipo de hombre llegue a tener figura social y que la sociedad reaccione ante él. En efecto, apenas llega a Atenas el primer filósofo, que fue Anaxágoras, comienza el pueblo ateniense a reaccionar con un sentimiento de desazón

hasta entonces desconocida. Los griegos encontraron en su lengua una palabra para calificar los comportamientos humanos que les producían esa desazón: decían de ellos que eran (griego) nepittós. Aristóteles nos refiere expresamente que el vulgo censuraba a hombres como Anaxágoras y Tales porque se ocupaban de nepittós. El vocablo no es fácil de traducir en nuestras lenguas por los muchos reflejos semánticos de que es portador. Por un lado significa acción y obras extraordinarias y tiene un valor laudatorio, mas por otro significa un comportamiento excesivo, desaforado, indebido y especialmente en sentido religioso, por lo tanto, sacrílego. Pedro Simón Abril, humanista español del siglo XVI, que hizo una versión de la *Ética*, traduce nepittá en ese paso, como «lo que es demasiado saber». Me parece la más certera traducción.

Tan pronto como el pueblo percibe la figura del «pensador» la situación de éste cambia radicalmente, porque la reacción social frente a él es negativa y no tiene más remedio que contar en su actuación con ciertas precauciones defensivas. En el pueblo ateniense continuaba plenamente 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 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 el secreto de su origen, constitución y comportamientos, tenía que parecer una ocupación blasfema. La irritación del *demos* no podía tardar. Y, en efecto, en el último tercio del siglo IV a.C., los tres filósofos que aparecieron destacados en Atenas –Anaxágoras, Protágoras y Sócrates- o fueron expulsados o como este último «liquidado».

En la reacción del pueblo ateniense vemos la confirmación macroscópica del ateísmo que actuaba como base en la nueva ocupación iniciada por los jonios. En este momento inicial nos aparecen, pues, ambas formas de vida como antagónicas e impenetrables.

Esta nueva y difícil situación pública del «pensador» es la que dio origen al nombre «filosofía», que es tan extraño, tan amanerado y tan poco expresivo. Pues es interesante observar cómo desde muy pronto los «pensadores» empezaron a preocuparse de cómo habían de llamarse a sí mismos y a su ocupación. Platón nos presenta a Protágoras tratando de este asunto durante página y media. Vemos allí que la palabra «sofista» era antigua y valía para poetas, músicos, adivinos, pero habiendo caído en descrédito y excitando la hostilidad de las gentes se procuraba evitarla y se sustituía por otras. Platón quiere hacernos creer que esto vale para el nombre «sofista», entendido como él lo entendía, mas que para las gentes significaba el conjunto confuso de todos los que exponían las nuevas opiniones. Lo importante para nosotros es que Platón nos describe aquí la situación del «pensador» ante la opinión pública como siendo peligrosa.

El «pensador» tiene que ocultar el ejercicio a que se dedica evitando que el nombre lo declare y necesita recurrir a disfraces y precauciones. Una y otra vez Platón alude a la hostilidad que el filósofo encuentra en su contorno social, y aun al fin de su vida, en las *Leyes* –821.A-, *cree necesario protestar de que las investigaciones científicas, sobre todo las astronómicas y filosóficas, valgan como impías.*

Es curioso que nunca en esta primera etapa del «pensamiento» se diese el nombre de *sofoi* a los que lo practicaban ni ellos a sí mismo se lo atribuyesen. La palabra era antiquísima. Tiene su exacto correspondiente en latín, *sapiens* y su matriz indoeuropea. En los pueblos más primitivos existen expresiones homólogas para designar la que tal vez ha sido la magistratura más antigua de la humanidad: el hombre, generalmente un anciano, encargado de probar los alimentos para discriminar cuales eran sanos y cuales dañinos para la tribu, por tanto, el que degustaba sobre todo las plantas y se había adiestrado para distinguir sabores, *sapores*. Las plantas tienen sabor, *sapor*, gracias a su

jugo en germánico SALT-; son ellas *sapientes*. Del objeto pasa el vocablo al sujeto «entendido en sabores» -el *sapiens*, el *sofós*-. Este debió ser el significado originario de Sisyphos. Pero este significado se extendió a todas las dimensiones de la vida humana, entre ellas a todas las técnicas, pero siempre refiriéndose a un tipo de saber que no era el teórico, aún inexistente. El «entendido» sabe ciertas cosas, no porque tenga ideas generales (teoría) sobre ellas, sino porque vive en el trato concreto y constante con ellas, las tiene presentes a la vez en su individualidad y en su inmensa variedad y casuística. Así el «entendido» en porcelanas o en «antigüedades». Es un saber empírico y apenas transmisible. Ahora bien, de todas estas cosas en que cabe ser entendido, la principal es la vida humana misma, tanto personal como colectiva. El contenido de este saber sobre la estructura de la vida humana y sus vicisitudes se llamó «sapiencia» y es la que encontramos en la «literatura sapiencial». De aquí que la vieja palabra *sofós* cobrase de pronto un sentido más preciso al calificar a los Siete Sabios, que fueron todos los hombres de Estado. El mayor ejemplo de lo que era su sabiduría son las *Elegías* de Solón. Compárese lo que éstas nos dan con los fragmentos de los «fisiólogos» o de los proto-filósofos Parménides y Heráclito. Solón se ocupa sólo de la vida humana y no teoriza. Su doctrina de las siete edades rezuma experiencia vital.

La idea de los Siete Sabios, sus dichos y su leyenda adquirieron en Grecia tan enorme popularidad que el nombre *sofós* quedó inhabilitado para designar a los nuevos «pensadores». Hubo que ensayar otra palabra más reciente, menos prestigiosa y de sentido más modesto: *sofistés*. Mientras *sofós* califica directamente al hombre como siendo él en su persona sabio, sofista denomina al hombre a través de su ocupación en la poesía, en la música, en el arte de adivinar, etc. Como entretanto la labor de los «pensadores» -no sólo «fisiólogos» y filósofos, sino gramáticos, retóricos, viajeros, etc.- se había condensado en un cuerpo de «saberes» cuya adquisición reclamaba aprendizaje y, por tanto, enseñanza, el nombre «sofista» parecía muy a propósito para designar la nueva generación de hombres que hacia 450 a.C. aparecen ocupados profesionalmente en un oficio nuevo: el magisterio de las nuevas ideas. En el vocablo quedaba sin precisar de qué *sofía* se tratase y cargaba su significación en el hecho de ocuparse en manejar y transmitir los saberes.

Pero esto coincide, como hemos dicho, con que el «pensador» se convierte en figura social y que la sociedad reacciona con hostilidad a ella. De aquí que el nuevo hombre adquiriese en seguida un sentido peyorativo y tampoco pudiera estabilizarse como nombre del «pensador».

Llegamos así a los comienzos del siglo IV a.C. Platón va a fundar su escuela junto al gimnasio de la Academia. ¿Escuela de qué? Diez años después de la muerte de Sócrates la situación pública del «pensador» había mejorado un poco, porque dos generaciones de atenienses -se entiende de ciertos grupos pertenecientes a las clases superiores- habían recibido ya la nueva educación o *paideia*. No obstante, la hostilidad del *demos* no había desaparecido. Es más, los «pensadores» se han habituado a contar con ella y no actúan ya con la confiada despreocupación que había caracterizado a sus predecesores durante el siglo IV a.C. y la primera mitad del V. El estilo del «pensamiento» empieza desde ahora a velarse, a perder espontaneidad, cubriéndose más o menos de cautela para no irritar la fe religiosa de la muchedumbre. Esta había reaccionado con enojo frente a los «pensadores», no sólo porque eran ateos, sino porque en el modo de manifestarse le parecían petulantes e insolentes. ¿Qué nombre elegirá para su ejercicio y su mensaje un hombre como Platón, educado en la ironía de Sócrates? El problema se complicaba porque había llegado el momento de reobrar contra la confusión en que las ocupaciones

intelectuales más divergentes se presentaban ante el pueblo de Atenas. Esto hacía aún más urgente y premiosa la necesidad de armarse con un nombre a la vez defensivo frente a la opinión y ofensivo frente a las otras formas de «pensamiento». Estamos hablando del pueblo que tal vez más que ningún otro ha vivido con más precisión las palabras.

Desde hacía poco más de un siglo existía en la lengua una cuyo significado era sobremanera vago y a nada comprometía –la palabra *filosofar*-. *Por lo pronto se trataba sólo de un verbo y de un adjetivo. Por vez primera, según creo, aparece el adjetivo en Heráclito, pero sin dar al vocablo el sentido que un siglo más tarde iba a adquirir.* Todavía en los últimos años del siglo V a.C. aparece empleada por Tucídides en un lugar solemne y puesta en labios de Pericles. Va emparejada con *filokalein*, otra palabra vaga, y este emparejamiento va a perdurar durante mucho tiempo. Ambas excluyen el sentido de ejercicio profesional. Indican, por el contrario, el modo informal de ocuparse con las artes, con la poesía, con las ideas que había empezado a practicarse entre algunos «elegantes» de Atenas hacia 450 a.C. y una significación parecida debieron tener desde su nada lejano nacimiento.

Los compuestos que empiezan con *sofos* son muy numerosos en griego. Si los recorremos en un diccionario histórico salta a la vista que la mayor parte de ellos fueron formados en los tres últimos tercios del siglo V a.C. y el primero del IV. Pocas veces determinada tendencia morfológica en una lengua aparece tan claramente con el carácter de moda. Porque no se trata de vocablos populares sino que casi todos declaran su origen «distinguido». Pero es preciso que no identifiquemos nuestra actitud frente a estos compuestos y la que debió ser normal entre los griegos que los forjaron y usaron habitualmente. Es característico de la lengua griega su tendencia a usar palabras compuestas. Pero esta tendencia lleva consigo el fenómeno a la vez opuesto y complementario: el pueblo que usa muchos compuestos no suele ver su composición sino la unidad resultante en que los componentes desaparecen. Esto se hace bien claro si comparamos el alemán, tan propenso a los compuestos, con las lenguas románicas. Nosotros entendemos el compuesto precisamente como descompuesto. Pero el caso de las palabras que empiezan con *sofos* representa, aún dentro de los compuestos, algo muy particular porque aun siendo *sofos* una palabra casi íntegra llegó a convertirse, por su demasiado frecuente uso, en cosa muy próxima a un prefijo. Esto dejaba casi totalmente borrado su sentido de «afición», de «gusto hacia o por» para quedarse sólo con el valor de frecuentativo, continuativo, para sugerir el carácter de índole o propensión. En suma, algo parejo a los sufijos latinos *osus* y *bundus*.

Todo esto va referido al verbo *filosofar* y su adjetivo, cuya existencia puede ser datada en torno al 500 a.C. Pertrechados con ello, quisiéramos asistir a la aparición del sustantivo «filosofía» que es lo que nos importa.

Quien tenga a la vista todos los datos positivos y negativos que entran en la cuestión reconocerá que no es irritablemente aventurado situar en la década 440 a.C. la aparición del nombre «filosofía», como expresión nueva y sabrosa que empezaron a usar los grupos de «cultos» que, más o menos próximamente, rodeaban a Pericles. Hacía veinte años que Anaxágoras había llegado a Atenas, dónde aún no se conocía la nueva fauna que era el «pensador». Esto y la vida retraída que se atribuye a Anaxágoras fueron causa de que los efectos de su presencia en la ciudad tardasen tanto en producirse, por lo menos de manera visible. En esos años no consiguió hacerse más que un discípulo, Archelaos –que sería el primer filósofo ateniense y de quien Sócrates fue discípulo-. Pero entretanto la generación nacida quince años después de Pericles ha sido ya

contaminada por las nuevas ideas y siente gran entusiasmo por las formas de vida que los «pensadores» de la periferia helénica habían iniciado. Esto hace que empiecen a visitar Atenas y, bien que en breves presencias, a actuar ante los círculos refinados, hombres como Zenón, tal vez Parménides, Pródico y Protágoras. En ese ambiente debió de circular ya el nombre «filosofía» para significar la ocupación con todas las nuevas disciplinas, por tanto, desde la filosofía natural hasta la retórica. Una situación peculiar junto a todo esto era la que gozaba la medicina.

Toda palabra de la lengua es un uso que se deforma dentro de una parte de la sociedad para extenderse a veces a toda ella. Cuando se trata de un grupo social muy especializado algunos de los vocablos por él usados dejan de ser palabras de la lengua y se convierten en términos. La lengua es cosa muy diferente a una terminología. El término es un vocablo cuya significación está determinada por una significación previa y sólo conociendo ésta se entiende aquél. Por eso su sentido es preciso. Mas la palabra de la lengua nos entrega su sentido sin previa definición. Por lo mismo es siempre imprecisa. Pues bien, el vocablo «filosofía» no nace como término sino como normal palabra de la lengua y aun como tal con su perfil sobremanera flotante. Su conversión en término puede simbolizar la historia de la vida intelectual ateniense durante el medio siglo que sigue.

Esta conversión tiene lugar en Platón. Su obra entera es un denodado esfuerzo para dar a la palabra «filosofía» un sentido riguroso. Pero el hecho de que desde sus primeros escritos nos aparezca tan preocupado con este nombre, por tanto, antes de que él mismo poseyera la idea precisa de una disciplina a que más tarde lo iba a referir, prueba que su predilección por este vocablo es en él cosa heredada de Sócrates.

En Sócrates se hacía cuestión más aguda y perentoria que en los pensadores precedentes la necesidad de encontrar un nombre que amparase su actuación. Era el primer ciudadano ateniense que en la forma más pública aparecía ocupándose con las nuevas ideas, fuese para exponerlas o para criticarlas. Después que Anaxágoras y Protágoras habían sido expulsados, no podía menos de tener una conciencia muy clara de que su actuación era peligrosa. Por otra parte, a nadie como a él importaba diferenciarse en la opinión de las gentes, de los naturalistas y de los retóricos. Debía irritarle oír que se le llamaba como a éstos, sofista. Y el caso es que cincuenta años después Isócrates todavía le llamaba así. ¿No era «filosofía» la palabra ideal para su situación? Era un nombre suave, de perfil difuso, sin nada hiriente y que proclama el deseo de no parecer petulante. Pero ofrecía precisamente para su mensaje, la posibilidad de darle un nuevo sentido sin más que usar el compuesto descomponiéndolo, es decir, subrayando su etimología. Buscar en la lengua un nombre para algo nuevo lleva siempre al buscador a detenerse en forma anormal ante los vocablos, que quedan entonces enajenados, en cierto modo como si fueran palabras de una lengua extraña. Entonces, contemplados bajo esa óptica anormal –todos hemos hecho semejante experiencia–, la etimología emerge de dentro de la palabra como si a través de su cuerpo habitual saliese afuera su esqueleto. Ahora bien, el mensaje de Sócrates era sobremanera paradójico porque frente a los saberes que tan pomposamente eran ostentados por aquel tiempo en Atenas, el saber que él pretendía poseer era un «saber-que-no-se-sabe» una *docta ignorantia*. Es la formal repulsa a considerarse como *sofos* y menos aún como maestro de saberes o sofista. Precisamente porque su saber es negativo lo deja lleno de anhelo por lo que le falta. Al descomponer la palabra debió de encontrarse Sócrates con la más exacta expresión de lo que él quería aparecer siendo: afanoso, anheloso de saber. No se daba con esto ningún paso positivo para precisar cuál fuese la *sofos* del filósofo, pero dibujaba con gran exactitud su actitud personal. En esta forma, como des-

compuesto, el vocablo dejaba de ser una palabra de la lengua. Su etimología lo definía formalmente y le proporcionaba el hieratismo y la asepsia que diferencian al «término» de la «palabra». En fin, esta especie de «juego de manos» hecho con el habitual nombre «filosofía» era una creación irónica más. Sin duda, la palabra que como tantas otras era ya amanerada, aumentó su amaneramiento. Pero ironía es, claro está, manierismo. Las escuelas socráticas son todas amaneramientos orientados en distintas direcciones. Debía haberse hecho resaltar más el manierismo, a veces intenso, de Platón que le impidió ser nunca considerado como un escritor «ático». El «asianismo» que siempre se le imputó no es sino manierismo. Por eso no debe sorprender que sea, tal vez, el autor que más compuestos con *sofos* emplea. ¡Llegan acerca de sesenta!

Este desarrollo nos hace entrever con bastante probabilidad que el nombre de la ilustre disciplina le fue dado principalmente por razones defensivas y como una precaución que el «pensador» necesitaba tomar frente a la irritabilidad de sus conciudadanos adscritos aún a la actitud religiosa. Todavía en Sócrates podía un sentido etimológico reflejar el saber negativo que él quería enseñar, pero en Platón pierde ya por completo toda conexión con el contenido que se pretende hacerle significar. La mejor prueba de ello es la lucha entre Isócrates y Platón por hacerse dueños de este nombre para designar la divergente ocupación a que cada uno se dedicaba. Batalla tal por este nombre prueba dos cosas: una, que el vocablo poseía entonces un gran atractivo; otra, que su sentido en la lengua era sumamente vago, es decir, que la palabra apenas si decía nada. Su sentido consistía más bien en no decir nada preciso y lo único preciso de ella era su significación evasiva.

Muy distinto hubiera sido el nombre de la ocupación filosófica si, en vez de ser elegido atendiendo al contorno social del «pensador», hubiera éste, con plena espontaneidad, buscado una palabra que enunciase lo más acertadamente posible qué era lo que en él acontecía mientras filosofaba –por tanto, como un nombre que desde su intimidad se daba a sí mismo–. Y, en efecto, ciertos síntomas nos sugieren que durante algún tiempo pareció que iba a consolidarse la palabra (ilegible) 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 que han filosofado acerca de la verdad. 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 en su *Preteptikos* de «la ciencia de esta verdad, que es la que Anaxágoras y Parménides iniciaron». Una y otra vez en los escritos aristotélicos se hace hincapié en el nombre griego que 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 ahí 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. Si se quiere hablar de vivencia (Erlebnis), esta metódica revelación fue la «Erlebnis» básica de los primeros filósofos y 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 el «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 *sofos*, 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 de 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 de tener ciertos atributos *previos* –precisamente los que justificaban que fuese buscado?