

## Sócrates y la sabiduría griega Xavier Zubiri

### Contenidos:

- I. Los supuestos de una filosofía.
- II. El horizonte de la Filosofía Griega.
- III. Las situaciones de la inteligencia: los modos de la sabiduría griega.
- IV. Sócrates: El testimonio de Jenofonte y de Aristóteles.
- V. Sócrates: su actitud ante la sabiduría de su tiempo.
- VI. Sócrates: La sabiduría como ética.
- VII. Conclusión: Platón y Aristóteles, discípulos de Sócrates

En medio de la cruel falta de datos históricos fehacientes de que se dispone para el estudio de los orígenes de la filosofía de Platón y Aristóteles, hay, sin embargo, un hecho inconcuso, a saber: que dicha filosofía está vinculada, en sus orígenes, a la obra de Sócrates, y que esta obra representa, a su vez, un decisivo punto de inflexión en la trayectoria intelectual del mundo griego y de todo el pensamiento europeo. Pero la obra de Sócrates se halla, a su vez, envuelta, más que en la oscuridad, casi en el anonimato de sus discípulos inmediatos. Sólo poseemos el testimonio directo de Platón, Aristóteles y Jenofonte, los tres en función más bien de su peculiar objetivo. Como ocurre con la obra de los pre-socráticos, de la de Sócrates sólo conocemos su reflejo en Platón y Aristóteles. Por lo cual, todo intento de representar positivamente y de un modo directo el cuadro completo de su modo de pensar tiene que reemplazarse por la tarea, más modesta, pero única asequible, de tratar de averiguar cuáles pudieron ser algunas de las dimensiones de su obra que hayan podido dar lugar a la reflexión de Platón y Aristóteles. La interpretación de Sócrates pende, en última instancia, de una interpretación del origen de la filosofía de la Academia y del Liceo. Ambas cuestiones son casi sustancialmente idénticas. Lo propio debe decirse de casi toda la filosofía pre-socrática.

Los testimonios más antiguos convienen todos en que Sócrates no se ocupó sino de ética, y que introdujo el diálogo como método para llegar a averiguar algo universal acerca de las cosas. Se han dado mil interpretaciones de estos testimonios. Para los unos, Sócrates fue un intelectual ateniense, mártir de la ciencia; para los otros, se consagró sólo a problemas éticos. Pero mientras en ambas concepciones Sócrates aparece como un filósofo, en otras se presenta tan sólo como un hombre [152] animado de un deseo de perfección personal, sin el menor ribete de filosofía.

En cambio, es evidente que Platón, en cualquiera de esas tres dimensiones hipotéticas, continúa a Sócrates, y Aristóteles a Platón. La filología moderna se ha visto precisada, es verdad, a introducir importantes retoques en este cuadro, cuando se quiere descender a los detalles. Sin embargo, el hecho permanece.

Pero esto no significa forzosamente que haya de concebirse la línea "Sócrates-Platón-Aristóteles" como un trazo continuo.

Cabría modificar levemente la imagen geométrica de una trayectoria sustituyéndola por la de un haz cuyo centro se encontrara en Sócrates mismo. Aristóteles, más que continuación de Platón, es un replanteo de los problemas filosóficos desde la raíz misma de donde Platón los tomara. Si se quiere hablar de continuación, es, más que nada, la continuación de una actitud y de una preocupación antes que de la de un sistema de problemas y conceptos. Claro está que la continuidad de la actitud implica también la comunidad parcial de sus problemas y la consiguiente discusión de puntos de vista. Pero lo primario es, en Aristóteles, este esfuerzo con que repite a limine el esfuerzo intelectual de Platón. Y, a su vez, Platón repite el esfuerzo intelectual que ha aprendido de su maestro Sócrates, partiendo de la raíz misma de que partió la reflexión socrática. Sócrates, Platón y Aristóteles son más bien, como decía, los tres rayos de un haz que emergen de un punto finito de la historia. Lo interesante es precisar la posición de dicho punto. Lo que Sócrates introduce en Grecia es un nuevo modo de Sabiduría. Esto necesitaría larga explicación. La índole de este artículo me autoriza a aportar solamente alguna idea general. Para ello es menester fijar de una manera precisa qué es eso que se ha llamado filosofía pre-socrática. Lo cual exige, a su vez, algunas ideas previas acerca de la interpretación histórica de una filosofía.

### I. LOS SUPUESTOS DE UNA FILOSOFIA

Toda filosofía tiene a su base, como supuesto suyo, una cierta experiencia. Contra lo que el idealismo absoluto ha pretendido, la filosofía no nace de sí misma. Y ello, en varios sentidos: primeramente, porque si así fuera, no sería explicable que la filosofía no hubiera existido plena y formal en todos los ángulos del planeta, desde que la humanidad existe; en segundo lugar, porque la filosofía muestra un elenco variable de problemas y de conceptos; finalmente, y, sobre todo, porque la posición misma de la filosofía dentro del espíritu humano ha sufrido sensibles oscilaciones. Tendremos ocasión, en este mismo estudio, de apuntar cómo, en efecto, la filosofía, que en sus

comienzos pudo designar algo muy próximo a la sabiduría religiosa, por ocuparse de las ultimidades hondas y permanentes del mundo y de la vida, se convirtió en una forma de saber del universo, llamada teoría, para abocar más tarde a una investigación acerca de las cosas en cuanto son; la serie podría aún prolongarse.

Pero el que toda la filosofía parte de una experiencia no significa que esté encerrada en ella, es decir, que sea una teoría de dicha experiencia. No toda experiencia es lo suficientemente rica para que la filosofía se limite a ser su vaciado conceptual, ni toda filosofía es lo suficientemente original para que implique una experiencia irreductible a otras. Además, en manera alguna quiere decirse que la filosofía tenga que ser, ni tan siquiera parcial y remotamente, una prolongación conceptual de la experiencia básica. La filosofía puede contradecir y anular la experiencia que le sirve de base, inclusive desentenderse de ella y hasta anticipar formas nuevas de experiencia. Pero ninguno [154] de estos actos sería posible sino poniendo el pie en una experiencia básica que permitiera el brinco intelectual de la filosofía. Esto quiere decir que una filosofía sólo adquiere fisonomía exacta referida a su experiencia básica.

Experiencia significa algo adquirido en el transcurso real y efectivo de la vida. No es un conjunto de pensamientos que el intelecto forja, con verdad o sin ella, sino el haber que el espíritu cobra en su comercio efectivo con las cosas. La experiencia es, en este sentido, el lugar natural de la realidad. Por tanto, cualquier otra realidad necesitará estar implicada y exigida por la experiencia, sí ha de ser racionalmente ineludible. No prejuzgamos aquí la índole de esta experiencia: en especial, urge eliminar de raíz el concepto de experiencia entendida como conjunto de unos presuntos datos de conciencia. Probablemente, los datos de conciencia, en cuanto tales, no pertenecen a esa experiencia radical. Se trata más bien, según decía, de la experiencia que el hombre adquiere en el comercio efectivo con cosas reales y efectivas.

Sería un grave error identificar esta experiencia con la experiencia personal. Son escasísimos, quizá, los hombres que poseen una experiencia personal, en el pleno sentido del vocablo. Pero, aun admitiendo que todos posean alguna, esta experiencia personal, aun en el caso más rico y favorable, constituye un núcleo minúsculo e íntimo dentro de un área mucho más vasta de experiencia no-personal. Esta experiencia no personal se halla integrada, ante todo, por una capa enorme de experiencia que le llega al hombre por su convivencia con los demás, sea bajo la forma precisa de experiencia de otros, sea bajo la forma del precipitado gris de experiencia impersonal, integrada por los usos, etc., de los hombres de su entorno. En una zona más periférica, pero enormemente más amplia aún, se extiende esa forma de experiencia que constituye el mundo, la época y el tiempo en que se vive. Y de esta experiencia forma parte no sólo el trato con los objetos, sino también la conciencia que de sí mismo tiene el hombre, en un triple sentido: primero, como repertorio de lo que los hombres han pensado acerca de las cosas, sus opiniones e ideas sobre ellas; en segundo lugar, la manera peculiar como [155] cada época siente su propia inserción en el tiempo, su conciencia histórica; finalmente, las convicciones que el hombre lleva en el fondo de su vida individual, tocantes al origen, al sentido y al destino de su persona y de la de los demás.

Interesa enormemente subrayar la peculiar relación en que se hallan estos diversos estratos de experiencia. No es posible tratar de hacerlo en este lugar. Pero sí es imprescindible dejar consignado que cada una de estas zonas, dentro de su solidaridad con las demás, como momentos de una experiencia única, posee una estructura propia y, hasta cierto punto, independiente. Así, la experiencia, en el sentido de estructura del mundo en una época, puede, a veces, hallarse incluso en oposición con el contenido de las demás zonas de experiencia. El judío y el hereje vivieron durante la Edad Media en un mundo cristiano, dentro del cual eran, por eso, justamente heterodoxos. Hoy estamos a punto de que los católicos sean los verdaderos heterodoxos, relativamente a nuestro mundo descristianizado. En la Edad Media había mentes heréticas: la mentalidad era, sin embargo, cristiana. Para los efectos de este trabajo, lo que aquí nos importa es apuntar a la experiencia básica de una filosofía, en el sentido modesto de dar con la mentalidad de que parte.

El análisis de esta experiencia básica descubre, en primer lugar, lo que más salta a la vista: su peculiar contenido. En realidad, es lo que en ciertos momentos se ha entendido formalmente por historia: la colección de los llamados hechos históricos. Pero sí la historia pretende ser algo más que un fichero documental, ha de tratar de hacer inteligible el contenido de un mundo y de una época.

Y, por lo pronto, toda experiencia surge solamente gracias a una situación. La experiencia del hombre, como decía, es el lugar natural de la realidad, gracias, precisamente, a su interna limitación, que le permite aprehender unas cosas y unos aspectos de ellas, con exclusión de otros. Toda experiencia tiene un perfil propio y peculiar. Y este perfil es el correlato objetivo de la situación en que se halla instalado el hombre. Según esté él situado, así se sitúan las cosas en su experiencia. La historia ha de tratar de instalar nuestra mente en la situación de los [156] hombres de la época que estudia. No para perderse en turbias profundidades, sino para tratar de repetir mentalmente la experiencia de aquella época, para ver los datos acumulados "desde dentro". Naturalmente, esto exige un penoso esfuerzo, difícil y prolongado. La disciplina intelectual que nos lleva a realizarlo se llama filología. Más aún: la experiencia es siempre experiencia del mundo y de las cosas, incluyendo al hombre mismo; lo cual supone que el hombre vive, en efecto, dentro de unas cosas y entre ellas. La experiencia consiste en la forma peculiar con que las cosas ponen su realidad en las manos del hombre. La experiencia supone, pues, algo previo. Algo así como la existencia de un campo visual, dentro del cual son posibles diversas perspectivas. La comparación indica ya que esa existencia del hombre dentro de las cosas y entre ellas no es comparable a la de

un punto perdido en la infinidad del vacío. Aun en esta dimensión, aparentemente tan vaga y primaria del hombre, su existencia es limitada, como lo es el campo visual para los ojos. Esta limitación llámase, por ello, horizonte. El horizonte no es una simple limitación externa del campo visual: es más bien algo que, al limitarlo, lo constituye, y desempeña, por consiguiente, la función de un principio positivo para él. Tan positivo, que deja justamente ante los ojos lo que hay fuera de él, como un "mas allá" que no vemos lo que es y se extiende sin límites, punzando constantemente la más honda curiosidad del hombre. Porque, en efecto, además de las cosas que dentro del mundo nacen y mueren, hay otras cosas que entran en el mundo, acercándose desde el horizonte, o se desvanecen, perdiéndose tras él. En todo caso, las relaciones de lejanía y proximidad dentro del horizonte confieren a las cosas su primera dimensión de realidad para el hombre.

Y, como limitante que es, el horizonte tiene que constituirse por algo de donde surge. Sin ojos, no habría horizonte. Todo horizonte implica un principio constituyente, un fundamento que le es propio.

Estos tres factores de la experiencia de una época: su contenido, la situación y el horizonte (a una con su fundamento), son tres dimensiones de la experiencia de distinta movilidad. [157] La máxima labilidad compete al contenido mismo de la experiencia: mucho más lento, pero, en definitiva, muy variable, es el movimiento de la situación; el horizonte varía con lentitud enorme, tan lentamente, que los hombres casi no tienen conciencia de su mutación y propenden a creer en su fijeza, mejor dicho, precisamente por ello, ni se dan cuenta casi de su existencia. Algo semejante a lo que ocurre al viajero de un avión, cuyo panorama varía tan insensiblemente como el movimiento de las agujas de un reloj.[1]

Este cambio no puede asimilarse, contra lo que la metáfora del evolucionismo biológico aplicada a la historia pudo hacer suponer durante muchos años, a una especie de crecimiento, madurez y muerte de las épocas, o de las culturas, como entonces se decía. Esta idea que Spengler asienta como la base de su libro, es tal vez lo más insostenible de él. La experiencia que compone una época histórica, con ser el lugar natural de la realidad, no es más que eso: su lugar natural. Pero la existencia del hombre no se limita a estar situada en un lugar, aunque sea real. A su vez, la "realidad del mundo" no es la realidad de la vida: aquélla se limita tan sólo a ofrecer a esa otra realidad que se llama hombre un conjunto infinito de posibilidades de existencia. Las cosas están situadas, primariamente, en ese sedimento de realidad llamado experiencia a título de posibilidades ofrecidas al hombre para existir. Entre ellas, el hombre acepta unas y desecha otras. Esta decisión suya es la que transforma lo posible en real para su vida. Con ello, el hombre está sometido a constante cambio porque esa nueva dimensión real que añade a su vida modifica el cuadro de su experiencia y, por tanto, el conjunto de posibilidades que le brinda el instante siguiente. Con su decisión, el hombre emprende una trayectoria determinada, a causa de la cual nunca está seguro de no haber malogrado definitivamente en un momento tal vez las mejores posibilidades de su existencia. El momento siguiente presenta un cuadro [158] completamente distinto: obturadas unas, disminuidas otras, agigantadas tal vez algunas más, pocas nuevas y originales. Y como la actualidad de lo posible, en tanto que posible, según nos decía ya Aristóteles, es el movimiento, así también el ente cuya realidad emerge de sus posibilidades, es, por esto, un ente móvil. Por serlo, cambia en el tiempo, no reposa en ningún estado. Las cosas no están en movimiento porque cambien, sino que cambian porque están en movimiento. Cuando la actualización de las posibilidades es fruto de una decisión propia, entonces no solamente hay estados de movimiento, sino acontecimientos. El hombre es un ente que acontece, y a este acontecer se llama historia.

De tiempo atrás se define precisamente al ser libre el ente que es causa de sí mismo (Santo Tomás). Por esto resulta que, en el hombre, la raíz de la historia es la libertad. Lo que no es eso es naturaleza. El error del idealismo ha estribado en confundir la libertad con la omnímoda indeterminación. La libertad del hombre es una libertad que, al igual que la de Dios, sólo existe formalmente en la manera de estar determinado. Pero, a diferencia de la libertad divina, creadora de las cosas, la libertad humana sólo se determina eligiendo entre diversas posibilidades. Como estas posibilidades le están "ofrecidas", y como este ofrecimiento depende parcialmente, a su vez, de las propias decisiones humanas, la libertad del hombre adopta la forma de un acontecer histórico.

Del complejo enorme de cuanto habría que decir para estudiar los orígenes de la filosofía ática no me interesa referirme, de momento, más que a la mentalidad dentro de la cual nace, y aun eso en su aspecto puramente intelectual. Aplicando a la vida intelectual las últimas consideraciones que acabamos de apuntar, nos encontramos, por ejemplo, con que el pensamiento de toda época, además de contener lo que propiamente afirma o niega, apunta a otros pensamientos distintos y hasta opuestos entre sí. Toda afirmación o negación, en efecto, por rotunda que sea, es incompleta o, por lo menos, postula otras afirmaciones o negaciones, sólo unida a las cuales posee plenamente verdad. Por esto decía Hegel que la verdad es siempre el todo y el sistema. Lo cual no obsta, sin embargo—antes bien, implica—, [159] que, dentro de sus límites, una afirmación sea verdadera o falsa. Frente a ella se ciernen entonces las direcciones diversas en que puede ser desarrollada. De ellas, unas serán verdaderas; otras, falsas. Mientras la primitiva afirmación no se vincule disyuntivamente ni a unas ni a otras, todavía es verdadera. El pensar humano, que, tomado estáticamente en un momento del tiempo, es lo que es, por tanto, verdadero o falso, es, tomándolo dinámicamente en su proyección futura, verdadero y falso, según la ruta que emprenda. La cristología de San Ireneo, por ejemplo, es, naturalmente, verdadera. Pero algunas de sus afirmaciones o, por lo menos, de sus expresiones, son tales, que, según se incline el pensamiento un poco más a la derecha o un poco más a la izquierda, caerá del lado de Arrio o de San Atanasio. Antes de esa decisión todavía

son verdad. Después de ella, lo serán, tomadas en un sentido, y no lo serán, tomadas en otro. Junto a los pensamientos plenamente pensados, la historia está llena de esta suerte de pensamientos que podríamos llamar incoados. O, si se quiere, el pensamiento, además de su dimensión declarativa, tiene una dimensión incoativa: todo pensamiento piensa algo con plenitud y comienza a pensar algo germinalmente. Y no se trata del hecho de que de unos pensamientos puedan deducirse otros por vía de razonamiento, sino de algo más previo y radical, que afecta no tanto al conocimiento que el pensar suministra como a la estructura misma del pensar en cuanto tal. Gracias a ello, el hombre posee una historia intelectual. Veremos inmediatamente algún caso ejemplar de funcionamiento de esta forma de pensar incoativa: unos pensamientos que ofrecen dos posibilidades levemente distintas, de las cuales una ha conducido a la espléndida floración del intelectualismo europeo, y otra ha llevado a la mente por las vías muertas de la especulación asiática. Porque no se trata tan sólo de que esas posibilidades que al pensamiento se ofrecen sean verdaderas o falsas, sino de que las rutas sean o no vías muertas. En cada instante de su vida intelectual, cada individuo y cada época se hallan montados sobre el constitutivo riesgo de avanzar por una vía muerta.

Probablemente, la acción de Sócrates ha consistido en habernos echado a andar no por una vía muerta, sino por la que [160] lleva a lo que será el intelecto europeo entero. La "obra" de Sócrates se inscribe en el horizonte mental del pensamiento griego. Se sitúa dentro de él de un modo peculiar, determinado por la dialéctica de las situaciones anteriores por que han atravesado "los grandes pensadores". Ello le permite una experiencia especial del hombre y de las cosas, de la que saldrá en su hora la filosofía de Platón y de Aristóteles.

## II. EL HORIZONTE DE LA FILOSOFIA GRIEGA

El horizonte mental del hombre antiguo está constituido por el movimiento, en el sentido más amplio del vocablo. Además de los movimientos o de las alteraciones externas que las cosas padecen, las cosas mismas se hallan sometidas a una inexorable caducidad. Nacen algún día, para morir alguna vez. Dentro de este cambio universal va envuelto también el hombre, no sólo individual, sino socialmente considerado: las familias, las ciudades, los pueblos, se hallan sometidos a un incesante cambio regulado por un destino inflexible, que determina el bien de cada cual. En esta universal mutación adquiere valor ejemplar la generación de los seres vivientes. Puede incluso afirmarse, según veremos más tarde, que la forma radical como el griego ha concebido el movimiento cósmico se halla, en definitiva, orientada hacia la generación, hasta el punto de que un mismo verbo, *gígnomai*, expresa las dos ideas de generación y de acontecimiento.

Precisamente esta idea del movimiento como generación constituye la línea divisoria del esquema fundamental del universo para el hombre antiguo. Aquí abajo, la tierra, *ge*, el ámbito de lo perecedero y caduco, de las cosas sometidas a generación y corrupción. Arriba, el cielo *ouranós*, integrado por cosas ingenerables e incorruptibles, por lo menos en el sentido terrestre del vocablo, sometidas tan sólo a un movimiento local del carácter cíclico. Y en el *ouranós*, los *theoí*, los dioses inmortales.

Recuérdese cuán diferente es el horizonte en que el hombre de nuestra era descubre el universo: no la caducidad, sino la nihilidad. De ahí que su esquema del universo no se parezca en [162] nada al del griego. De un lado, las cosas; de otro lado, el hombre. El hombre que existe entre ellas para hacer con ellas su vida, consistente en la determinación de un destino trascendente y eterno. Para el griego existen el cielo y la tierra; para el cristiano, el cielo y la tierra son el mundo, sede de esta vida: frente a ella, la otra vida. Por esto, el esquema cristiano del universo no es el dualismo "cielo-tierra" sino "mundo-alma".

¿Cuál es el fundamento que hace posible el que esta movilidad constituya el horizonte del campo visual del hombre antiguo?

El hombre es un ser natural. Y, dentro de la naturaleza, pertenece a la región menos consistente de ella, a la tierra. El hombre es un ser dotado de vida, un ser animado, un *zôion*, que, análogamente a los demás seres vivos, nace y muere después de una vida, en definitiva, efímera. Pero este ser viviente lleva dentro de sí, a diferencia de los demás, una extraña propiedad.

Los demás vivientes, por el hecho de tener vida, no hacen más que estar viviendo. Lo mismo tratándose del árbol que del animal, vivir es simplemente estar viviendo, es decir, ejecutando aquellos actos que brotan del viviente mismo y van orientados a su perfección interna. En la planta, estos movimientos están tan sólo orientados, en el sentido del crecimiento, hacia la atmósfera o hacia la tierra. En el animal, los movimientos están orientados por una "tendencia" y una "noticia", gracias a la cual "discierne" y "marcha" a la captura de las cosas o huye de ellas. Pero en el hombre hay algo completamente distinto. El hombre no se limita a estar viviendo, a ejercitar sus funciones vitales. Su *érgon* forma parte de un plan de conjunto, de un *bios*, que es, en amplia medida, indeterminado, y que el hombre mismo es, en cierto modo, quien tiene que determinar por decisión y deliberación. No sólo está viviendo, sino que parcialmente está haciendo su vida. Por eso su naturaleza tiene el extraño poder de entender y manifestar lo que hace, en todas sus dimensiones, al hombre que hace y a las cosas con que hace, *tà prágmata*. A este poder el griego llamó *lógos*, que los latinos vertieron, con bastante poca fortuna, por *ratio*, razón. El hombre es un ser viviente dotado de *logos*. El *logos* nos da a entender lo que las [163] cosas son. Y, al expresarlo, las da a entender a los demás, con quienes entonces discute y delibera esas *prágmata*, que en este

sentido llamaríamos "asuntos". De esta suerte, el logos, además de hacer posible la existencia de cada hombre, hace posible esa forma de coexistencia humana que llamamos convivencia. Convivir es tener asuntos comunes. Por esto, la plenitud de convivencia es la pólis, la ciudad. El griego ha interpretado indiferentemente al hombre como animal dotado de logos o como animal político. Si el contenido concreto de la pólis es obra de un nómos, de un estatuto, y tiende a la eunomía, al buen gobierno, su existencia es, para un griego, un hecho "natural". La pólis existe, como existen las piedras o los astros.

Por medio del logos el hombre regula, pues, sus acciones cotidianas, con la intención de "hacerlas bien". El griego ha adscrito esta función del logos a aquella parte del principio vital humano que no se halla "mezclada" con el cuerpo, que no sirve para animarlo, sino, al revés, para dirigir su vida, llevándole, por encima de las impresiones de su vitalidad, al reino de lo que las cosas son de veras. Esta parte recibe el nombre de noûs, mens.[2] En realidad, el logos no hace sino expresar lo que la mens piensa y descubre. Es el principio de lo más noble y superior en el hombre.

La mente tiene, para un griego, dos dimensiones. Por un lado, consiste en ese maravilloso poder de concentración que el hombre posee: una actividad que le hace patente su objeto en lo que tiene de más íntimo y propio. Por esto, Aristóteles lo comparaba con la luz. Llamémosle reflexión o pensamiento. Pero no es una mera facultad de pensar que, como tal, puede acertar o errar, sino un pensamiento que, por su propia índole, va certera e infaliblemente dirigido al corazón de su objeto; algo, por tanto, que, cuando actúa plenamente por sí mismo, coloca a todas las cosas, aun las más remotas, cara a cara ante el hombre, denunciando su verdadera fisonomía y consistencia por encima de las impresiones fugaces de la vida. El ámbito de la mente, dirían los griegos, es el "siempre". (Platón: Rep. 484, b4). [164]

Pero, por otro lado, el griego jamás concibió a la mente como una especie de foco inalterable en el fondo del hombre. Es un pensar certero e infalible; pero en este respecto es una especie de "sentido de la realidad", que, como un fino palpito, pone al hombre en contacto con lo íntimo de las cosas. Aristóteles lo comparaba, por esto, a una mano. La mano es el instrumento de los instrumentos, puesto que todo instrumento lo es por ser "manejable". Análogamente, la mente es el lugar natura de la realidad para el hombre. Por esto tiene, para un griego, un sentido mucho más hondo que el de la pura intelección. Se extiende a todas las dimensiones de la vida, a todo cuanto hay de real en ella. Este sentido es, por esto, susceptible de adiestramiento o embotamiento. Nadie carece por completo de él. Puede hallarse, a veces, paralizado (el demente); pero normalmente funciona invariablemente, según el estado del hombre, su temperamento, su edad, etc. Es algo que, por afinarse en el uso que en la vida hacemos de ello, sólo se posee, con la plenitud posible para cada cual, en la ancianidad. Sólo el anciano posee plenamente ese sentido, ese saber de la realidad, adquirido en la "experiencia de la vida", en el comercio y contacto real con las cosas.

En todo caso, obrar conforme al noûs, a la mente, es obrar asentando sus juicios sobre lo inconmovible del universo y de la vida. Este saber de lo inconmutable, de lo que es siempre, allá en las ultimitades del mundo, es a lo que el griego, al igual que todos los pueblos que han sabido expresarse, llamó sophía, sabiduría. La vida participa desigualmente de ella: desde el insensato hasta el sabio por antonomasia, pasando por el mero "prudente". Esta sofía, como experiencia de la vida, se torna a veces en una Sofía, en un saber excepcional y sobrehumano de las ultimitades de la realidad. La Sofía, así entendida, tiene para un griego una existencia estrictamente supratemporal. Es un don de los dioses. Por eso tiene primariamente carácter religioso. Los hombres son capaces de poseerla, porque tienen una propiedad, el noûs, que les es común con los dioses. Por esto Aristóteles dice todavía de la mente que es lo más divino de cuanto tenemos (Met., 1074, b16). El primitivo griego la ha concebido como un poder divino que lo llena todo y que se [165] comunica exclusivamente al hombre entre todos los vivientes, confiriéndole su rango peculiar. Aquellos a quienes les fue concedida en forma excepcional y casi sobrehumana (982, b 28), como nuncios de la verdad, son los sabios, y su doctrina es Sofía, Sabiduría.

En realidad, he anticipado algunas ideas que lógicamente debieran venir después. Pero me pareció preferible apuntar derechamente al objetivo, aun a trueque de tener que dar inmediatamente algunos pasos hacia atrás. En resumen: para un griego, el hombre, como ser viviente, sólo existe en el universo apoyándose en este presunto aspecto de la permanencia que su mente le ofrece. Entonces es cuando la mutabilidad de todo lo real se convierte en horizonte de visión del universo y de la propia vida humana. Y entonces también nace la sabiduría. Naturalmente, no es que los griegos hayan tenido explícita conciencia de ello. Incluso tal vez les haya sido imposible tenerla, porque lo propio del horizonte es no dejarse ver como tal para una mirada directa, a fuerza, precisamente, de hacernos ver las cosas. Pero nosotros, colocados en un horizonte más amplio, podemos darnos clara cuenta de ello. [166]

### III. LAS SITUACIONES DE LA INTELIGENCIA: LOS MODOS DE LA SABIDURIA GRIEGA

Dentro de este horizonte, la sabiduría griega se ha visto envuelta en una cadena de situaciones que conviene recordar.

## 1. La sabiduría como posesión de la verdad sobre la Naturaleza.

—En las costas del Asia Menor surge por vez primera, con Anaximandro, el tipo del gran pensador que se enfrenta con la totalidad del universo. Para referirnos, no solamente su nacimiento por la acción de los dioses o de agentes extramundanos, como aconteció en las sabidurías orientales, sino su realidad propia, la cual, sin excluir lo más mínimo dichas acciones (conviene subrayarlo taxativamente), posee, sin embargo, en sí misma una estructura unitaria y radical por el hecho de que del universo mismo, y no simplemente de los dioses, nacen, viven y a él revierten, cuando mueren, todas las cosas que existen en el cielo y en la tierra. Este fondo universal, de donde nace todo cuanto hay, es la Naturaleza, la *physis*. Este nacimiento se concibe por estos pensadores, con Anaximandro a la cabeza, como un magno acto vital. Y ello en dos esenciales dimensiones. Por un lado, las cosas nacen de la Naturaleza, como algo que ésta produce "de suyo" (*arkhé*).[3] Por aquí la Naturaleza parece dotada de una estructura propia, independientemente de las vicisitudes teogónicas y cosmogónicas. Por otro lado, la generación de las cosas se concibe como un movimiento en que éstas [168] se van autoconformando en esa especie de sustancia que es la Naturaleza. En este sentido, la Naturaleza no es principio, sino algo que constituye, para este primer brote arcaico del pensamiento, el fondo permanente que hay en todas las cosas, a modo de sustancia de que todas están hechas (Aristóteles: *Met.*, 983, b13). Con la idea de la "permanencia" de ese fondo, el pensamiento griego abandonó definitivamente los cauces de la mitología y de la cosmogonía, para dar origen a lo que más tarde será la filosofía y la ciencia. Las cosas, en su generación natural, reciben de la Naturaleza su sustancia. La Naturaleza misma es entonces algo que permanece eternamente fecundo e imperecedero, "inmortal y siempre joven", como la llamaba aun Eurípides, en el fondo y por encima de la caducidad de las cosas particulares, fuente inagotable de todas ellas (*ápeiron*). Por esto, el griego se imaginó primitivamente la eternidad como un perfecto volver a comenzar sin menoscabo, como una perenne juventud, en la que los actos revierten sobre quien los ejecuta, para volver a repetirse con idéntica juventud. Incluso lingüísticamente ha podido verse (Benveniste) cómo los dos términos de *aión* y *iúvenis*, eternidad y juventud, tienen una raíz idéntica (\**ayu-*, \**yu-*) que expresa la eternidad como una perenne juventud, como un eterno retorno, como un movimiento cíclico. Por esto, los grandes pensadores griegos, y todavía aun el propio Aristóteles, llamaron a la naturaleza "lo divino" (*tó theion*). Para las antiguas religiones politeístas, en efecto, ser divino significa ser inmortal, pero con una inmortalidad que deriva de un "inagotable" caudal de vitalidad.

La Naturaleza es también, para un griego, algo "divino *theion*, en este sentido. Abarca todas las cosas: está presente en todas ellas. Y esta presencia es vital: unas veces está dormida; otras, despierta. Estas variaciones tienen carácter cíclico. Acontecen conforme a un orden y a una medida: es el tiempo (*khronos*).

Los que arrancaron así al universo el velo que ocultaba su Naturaleza, revelando a los hombres lo que siempre es, se llamaron los Sabios (*sophoi*), o, como dice Aristóteles, "los que filosofaron acerca de la verdad". Esta verdad no consistió, en efecto, sino en el descubrimiento de la Naturaleza; por esto, al [169] hablar de ella, Aristóteles emplea como sinónimos buscar la verdad y buscar la Naturaleza (*Phys.*, 191, a24). Las obras de estos sabios han sido invariablemente poemas intitulados: "Acerca de la Naturaleza".[4] Con otro nombre, pero por el mismo motivo, Aristóteles los llamó también fisiólogos, aquellos que buscaron la razón de la Naturaleza.

Los hombres llevaron a cabo este descubrimiento por la excepcional fuerza de su mente, capaz de concentrarse y abarcar con su mirada escrutadora (es lo que significa el vocablo griego *theoria*) la totalidad del universo y de penetrar hasta su última raíz, comunicando así con lo divino (Aristóteles: *Met.*, 1075, a8).

El contenido de estas sabidurías (*Aris.*, *Met.*, 982, b15) es preferentemente lo que hoy llamaríamos astronomía y meteorología. Los fenómenos en que la Naturaleza se manifiesta por excelencia son precisamente los grandes fenómenos atmosféricos y astronómicos en que se desencadenan los supremos poderes que se ciernen sobre todas las cosas particulares del universo. Por otra parte, la teoría ha consistido primariamente en "mirar al cielo, a las estrellas". La contemplación de la bóveda celeste ha llevado a la primera intuición de la regularidad, proporción y carácter cíclico de los grandes movimientos de la Naturaleza. Finalmente, la generación, la vida y la muerte de los seres vivientes nos remiten al mecanismo de la Naturaleza. Esta se muestra—sobre todo en estos tres órdenes—a quien posea la fuerza para descender el velo que la oculta (ya Heráclito decía que a la Naturaleza le gusta esconderse). Esta es la verdad que nos procura este tipo de sabiduría.

Para apreciar en su justo valor el alcance de esta actitud, coloquémonos en la raíz de donde emerge. Trátase, en efecto, de una sabiduría; por consiguiente, de ese tipo de saber que llega a las ultimitades del mundo y de la vida, fijando su destino y dirigiendo sus actos. En ello convienen el griego, el caldeo, el egipcio y el indio. [170]

Pero, para el caldeo y el egipcio, el cielo y la tierra son pro duetos de los dioses, que nada tienen que ver con la índole misma de aquéllos. La teogonía se prolonga así en una cosmogonía. Lo que ésta nos muestra es el lugar que cada cosa posee en el mundo, la jerarquía de potestades que se ciernen sobre él. Por esto, el Sabio oriental interpreta el sentido de los eventos. El contenido de su sabiduría es, en buena parte, "presagio".

Pero en el mundo indo-europeo la mirada llegará un día a detenerse más largamente en el espectáculo de la totalidad del universo. En lugar de referirla simplemente a un pretérito y relatar su origen o de proyectarla sobre un futuro, adivinando su sentido, se detiene, "asombrada", ante él, por lo menos momentáneamente. Por el asombro, nos dice Aristóteles, nació, efectivamente, la sabiduría. En este momento, las cosas aparecen asentadas y

agitándose en la mole compacta del universo. Ha bastado este momento de detención de la mente en el mundo para separar a indios, iraníes y griegos del resto del Oriente. Ya no tendremos cosmogonía, o, por lo menos, su cosmogonía contendrá incoactivamente algo muy distinto. La sabiduría deja de ser presagio para convertirse además en Sofía y en Veda.

Fijémonos ahora en lo que acontece dentro de esta visión. Si atendemos a lo que dicen, el sabio griego se halla muy próximo al indo-iranio. No hay más que 'una leve inflexión, que, en proximidades casi infinitesimales al origen, es poco menos que imperceptible. Una ligera oscilación, y se tendrá la ruta que, a lo largo de la historia, llevará al hombre europeo por nuevos derroteros.

Al igual que en los primeros sabios griegos, hay, en algunos himnos védicos y en los Brahmanas y en las Upanisads más antiguas, referencias al universo en su conjunto, al todo de lo que hay y a lo que no hay. El universo entero se halla asentado en el Absoluto, en el Brahman. Pero al llegar a este punto, el indio se dirige a ese universo, o para evadirse de él o para sumergirse en su raíz divina, y hace de esta evasión, o inmersión, la clave de su existencia. Es la identidad del Atman y del Brahman. El hombre se siente parte de un todo absoluto, y a él revierte. La sabiduría del Veda tiene, ante todo, un carácter operativo. Es verdad que algún día pretenderá pasar por etapas [171] que pueden parecerse a un conocimiento casi especulativo. Pero este conocimiento es siempre una acción cognoscitiva, orientada hacia el Absoluto, es una comunión con él. En lugar de la fisiología jónica, tenemos la teosofía y la teurgia brahmánicas.

Muy otra es la situación del sabio griego. No es que no quiera desempeñar una función rectora para el sentido de la vida. Todavía dice Aristóteles que uno de los sentidos que el vocablo Sabio posee en su tiempo es el de dirigir a los demás y no ser dirigido por nadie (Met., 982, a17). Su función rectora se asienta en un saber excelente que abarca todo cuanto existe, especialmente lo más difícil e inaccesible al común de los hombres (982, a8-12). Pero este saber no es operativo, mejor dicho, no lo es en el mismo sentido que para el indio. La sabiduría griega es un puro saber. En lugar de lanzar al hombre a arrojarse al universo o a evadirse de él, el saber griego repliega al hombre, en cierto modo, ante la Naturaleza y ante sí mismo. Y en esta maravillosa retracción, deja que el universo y las cosas queden ante sus ojos, naciendo éstas de aquél, tales como son.[5] La operación de la mente griega es un hacer que consiste en no hacer con el universo nada más que dejarlo, ante nuestros ojos, tal como es.

Entonces es cuando propiamente nos aparece el Universo como Naturaleza. La operación no tiene más término que la patencia. Por esto, su atributo primario es la verdad. Si el sabio griego dirige la vida, es con la pretensión de asentarla en la verdad, de hacer al hombre vivir de la verdad.[6] Es la leve inflexión por la que la Sabiduría, como descubrimiento del universo, deja de ser una posesión del Absoluto para convertirse simplemente en posesión de la verdad de su Naturaleza. Por esta minúscula decisión nació el intelecto europeo con toda su fecundidad y comenzó a escudriñar en los abismos de la Naturaleza; el Oriente, en cambio, se dirigió hacia el Absoluto por una vía muerta en el orden de la inteligencia. [172]

La sabiduría de los grandes pre-socráticos intenta decirnos algo de la Naturaleza, nada más que por la Naturaleza misma. En la verdad del sabio griego, el descubrimiento de la Naturaleza no tiene finalidad distinta del descubrimiento mismo; por esto es una actitud teórica. La sabiduría deja de ser primariamente religiosa para convertirse en especulación teórica.

Pero sería un profundo error pensar que esta especulación es, en los primeros pensadores griegos, algo parecido a lo que más tarde se llamó epistêmê, y que nosotros propenderíamos a llamar ciencia. Esta sabiduría teórica, más que una ciencia, es una visión teórica del mundo. El hecho de que los escasos fragmentos de pre-socráticos que poseemos nos hayan llegado a través de pensadores casi todos posteriores a Aristóteles, ha podido falsear nuestra imagen del saber pre-socrático. En rigor, si poseyéramos sus escritos íntegros, probablemente se parecerían muy poco a lo que entendemos por filosofía y por ciencia. Sus contemporáneos mismos debieron sentir la acción y la palabra del Sabio como un despertar a un mundo nuevo por el asombro. Fue como un despertar a la luz del día. Y, como refiere Platón en el "Mito de la Caverna", el hombre que sale por primera vez de la oscuridad al sol del mediodía siente de pronto el dolor de la ofuscación y sus movimientos son un tanteo incierto, dirigidos, más que por la luz nueva, por el recuerdo de la oscuridad pretérita. En su visión y en su vida este hombre ve y vive en la luz, pero interpretándola desde la oscuridad. De ahí el carácter marcadamente confuso y bidimensional de esta sabiduría en estado de despertar. Por un lado, se mueve en un nuevo mundo en el mundo de la verdad, pero lo interpreta y entiende con recuerdos tomados del mundo antiguo, del mito. Así, estos sabios tienen todavía ropaje y acentos de reformador religioso y predicador oriental. Su "descubrimiento" se presenta aún como una especie de "revelación". Cuando Anaximandro nos dice que la Naturaleza es "principio", la función que le asigna se parece sobremedida a una dominación. La sabiduría misma tiene todavía mucho de regla religiosa: los hombres que se consagran a ella acabarán llevando un bíos theôrêtikos, una existencia teórica, que recuerda a la vida de las comunidades [173] religiosas, y las escuelas filosóficas tienen aire de secta (la vida pitagórica).

Este carácter aún confuso de la nueva Sabiduría se patentiza con toda claridad en la doble reacción que se produce en las mentes en orden a la idea misma del Theós. El "principio" de Anaximandro se prolonga en Ferécides por lo que tiene de "dominante": es la teo-cosmogonía órfica. Pero recíprocamente, este "principio", en lo que tiene de "raíz" o de physis, comienza a convertirse él mismo en Theós: es la obra de Xenófanes. En

Ferécides el esfuerzo de los jónicos vuelve a perderse en el mito. En Xenófanes, al revés, la teogonía va convirtiéndose en una especie de física jónica de los dioses, primer esbozo de la teología. Desde sus orígenes tenemos, pues, los tres ingredientes de que jamás se verá ya privada la Sofía: una teoría (jónicos), una vida (pitagoreísmo), una nueva actitud teológico-religiosa (Xenófanes). Pero estos tres elementos llevan todavía una existencia nebulosa; no ha hecho sino apuntar la nueva visión del mundo, y con ella el nuevo tipo de Sabio.

Hará falta un paso más para situar la mente del Sabio en una postura diferente.

## 2. La sabiduría como visión del ser.

—En la primera mitad del siglo y se entra, en efecto, en una etapa decisiva. Es la obra de Parménides y de Heráclito.

Parménides y Heráclito representan, desde luego, una profunda antinomia en su concepción del universo: Parménides, la concepción quiescente; Heráclito, la concepción movilista. Claro está que las cosas no son tan simples ni tan sencillas cuando empiezan a concretarse. Pero así y todo, es innegable que la antinomia, aun reducida a sus justas proporciones, subsiste. Sin embargo, me parece mucho más importante que subrayar la antinomia insistir en la dimensión común en que se mueve su pensamiento.

Para la sabiduría de los jónicos la especulación acerca del universo condujo al descubrimiento de la Naturaleza, principio de donde las cosas emergen y, en cierto modo, sustancia en que están hechas. Pues bien: para Parménides y Heráclito, [174] "proceder de la Naturaleza" significa "tener ser", y la sustancia de que las cosas están hechas es equivalente a "lo que las cosas son". La Naturaleza se convierte entonces en principio de que las cosas "sean". Esta implicación entre Naturaleza y ser, entre physis y eínai, es el descubrimiento, casi sobrehumano, de Parménides y Heráclito. En realidad, puede decirse que sólo con ellos ha comenzado la filosofía.

Sin embargo, es menester hacer unas cuantas observaciones acerca de esta operación intelectual.

Sería un completo anacronismo pretender que Parménides y Heráclito hayan creado un concepto del ser, por modesto que éste fuera. Ni tan siquiera es verdad que su pensamiento se refiere a lo que hoy llamaríamos el ser en general. Sería preciso bajar mucho más en la pendiente de la filosofía griega, hasta Aristóteles, para llegar a los linderos (nada más que linderos) del problema que envuelve el concepto del ser. Tampoco existe en aquellos pensadores una especulación que, sin llegar a ser concepto, se moviera, por lo menos, como diría Hegel, en el elemento del ser en general. Para Parménides, su presunto "ser" es una esfera maciza; para Heráclito, el fuego. Ello hubiera debido bastar para que, desde luego, se centrara la interpretación de sus fragmentos no sobre el ser ni sobre el ente en general, sino sobre la Naturaleza, sobre esa misma Naturaleza que nos descubrieron los jónicos. El poema de Parménides lleva, en efecto, por título: "Acerca de la Naturaleza", lo mismo que el de Heráclito. Pero aun circunscrita así la cuestión, conviene no olvidar tampoco que ni uno ni otro tratan de darnos algo que se parezca a una teoría de la sustancia de cada cosa particular, sino más bien de decimos algo referente a la Naturaleza, es decir, a lo que hay de consistente en el universo, independientemente de la caducidad de las cosas con que vivimos. Cuando, frente a esta Naturaleza, pasan ante sus ojos las cosas, no solamente Parménides, sino también Heráclito, las relegan, bien que por razones distintas, a un plano secundario, siempre oscuro y problemático, en el que nos aparecen como no siendo plenamente; por tanto, como extrañas a la Naturaleza, aunque confusamente apoyados en ella. Lo único que les interesa es, en [175] cambio, esa misma Naturaleza, que, sustentando a todas las cosas, no se identifica con ellas.

Ambos, Parménides y Heráclito, consideran la física jónica como insuficiente, porque, en última instancia, es una concepción que, pretendiendo hablarnos de la Naturaleza, por tanto, de algo que es principio y sustento de todas las cosas usuales, termina por adscribirse exclusivamente a una sola de ellas: al agua, al aire, etc. Lo que "Acerca de la Naturaleza" van a decir Parménides y Heráclito no es eso. Lo primero que hacen es apartarse del "trato corriente" con las cosas usuales, reemplazándolo por un "saber" que el hombre obtiene cuando se concentra para penetrar en la verdad íntima de las cosas. Este hombre, que así sabe, es justamente el Sabio. Pues bien: lo que la Naturaleza sea habrá de decírnoslo la sabiduría del Sabio, pero en manera alguna las noticias corrientes de que dispone el hombre vulgar en su vida usual. "Vía de la Verdad.", por oposición a "opiniones de los hombres", llamaba a esto Parménides, y Heráclito afirmaba, por su parte, que el Sabio está separado de todo. ¿De qué dispone este Sabio? Ya lo vimos anticipadamente, páginas atrás: de eso que el griego llamó noûs (y que nosotros hemos llamado, por de pronto, mente), y que, para matizar el nuevo sesgo de la Sabiduría, habría que traducir por "mente pensante". Pero este pensamiento no es un pensar lógico, no es un razonamiento ni un juicio. Si se quiere emplear la terminología escolar al uso, tendríamos que apelar más bien a una "aprehensión" de la realidad. Sólo más tarde los discípulos de Parménides y de Heráclito traducirán esta aprehensión en juicios. Ya veremos por qué.

Esta mente pensante tiene presentes ante sus ojos todas las cosas, y lo que en ellas aprehende es algo radicalmente común a todo cuanto hay.



¿Qué es esto común a todo? Lo propio de la mente pensante no es ser una facultad de pensar, que lo mismo puede acertar que errar, sino el poseer una especie de tacto profundo y luminoso que nos hace ver certera e infaliblemente las cosas. Por esto lo que nos otorga son las cosas en su realidad. efectiva; [176] dicho en términos escolásticos, su objeto formal sería la realidad efectiva. Y esto es lo común a todo cuanto hay.

Parménides y Heráclito consideran ambos que las cosas, independientemente de que sean de una u otra manera para los efectos de la vida usual, tienen, ante todo, realidad: son. "Lo que hay" se convierte idénticamente con "lo que es". La Naturaleza consistirá, por tanto, por así decirlo, en aquello en virtud de lo cual hay cosas. Es obvio entonces que, como raíz de que las cosas "sean" se le llame to eón, "lo que está siendo". Con razón observa Reinhardt que el neutro representa aquí una primera forma arcaica de lo abstracto. Las cosas calientes tienen en sí "lo caliente". Las cosas que hay tendrán, análogamente, si se me permite la expresión, el "está siendo". Y añadido el "está" para subrayar la idea de que "ser" significa algo activo, una especie de efectividad. Al decir, por ejemplo, "esto es blanco", queremos dar a entender que el "es" tiene, en cierto modo, una acepción activa, según la cual el "blanco" no es un simple atributo volcado sobre el sujeto, sino resultado de una acción que emana de éste: la de hacer blanca a la cosa, o hacer que la cosa "sea blanca". El "es" no es una simple cópula, ni "ser" un simple nombre verbal. Trátase estrictamente de un verbo activo. Pudiera ponerse en su lugar "acontecer", en el sentido de ser algo que tiene realidad. Pues bien: la manera cómo conciben la Naturaleza Parménides y Heráclito actualiza, aun sin proponérselo, un sentido del ser como realidad. No se paran a darnos un concepto de este "es" físico. Pero su sentido queda plasmado en el término a que esta vía conduce. Este sentido subyacente, pero acusado en sus resultados, es lo que hay de filosofía en la física de Parménides y de Heráclito; pero, repito, sin que sea algo temáticamente pensado bajo la forma de concepto.

La diferencia entre Parménides y Heráclito surge cuando se precisa el sentido activo del "es".

Para Parménides, las cosas del universo "son" cuando tienen consistencia, cuando son fijas, estables y sólidas. Realidad física equivale a fijeza sólida, a solidez. Todo cuanto existe es real en la medida en que se apoya en algo estable y sólido. La Naturaleza es lo único (mónon) que plenamente "es", es el único sólido verdaderamente tal, esto es, plenario, sin lagunas ni [177] vacíos. El no ser es vacío y distancia. La Naturaleza de Parménides es una esfera compactas Sólo ella merece plenamente el nombre de "ser"; no así las cosas maleables de nuestra vida usual.

Para Heráclito, en cambio, ser equivale a "haber llegado a ser". El célebre devenir de Heráclito no es el movilismo universal, tal como lo afirmará más tarde Kratylos, sino un gígnesthai, un verbo cuya raíz posee el doble sentido de generación y acontecimiento, de un "estar produciéndose". Pero, en este caso, también "está destruyéndose". Y en ambas dimensiones, las cosas "están"; si se quiere, "se sostienen". La sustancia establece de donde todo emerge, la Naturaleza, es fuego. El fuego es un principio que no produce unas cosas, sino nutriéndose del ser de otras, destruyéndolas. Es un principio superior, en cierto modo, al ser y al no ser, puesto que de él arrancan ambos. Es a un tiempo y en un solo acto, fuerza de ser y de no ser: el fuego no subsiste más que consumiendo unas cosas (principio de no ser), precisamente para que por ese mismo acto cobren su ser otras (principio de ser). No es la unidad dialéctica del ser y del no ser, sino la unidad cósmica de la generación y destrucción en una única fuerza natural. Cada cosa procede así de su contraria. Y a esta interna "estructura" es a lo que Heráclito llamó armonía.

Pero, prescindiendo del contenido antitético de ambas concepciones, hay algo en cierto modo común a ellas, y más importante que su propia diferencia. Entendiendo el ser como un "estar", la fuerza que hace que "estén ahí" las cosas es o bien una pura fuerza de ser (Parménides), o bien una fuerza de ser y de no ser (Heráclito).

Empleando, pues, una denominación a priori, podríamos decir que la Naturaleza es algo así como una estable "fuerza de ser". Todavía en Platón se hablará del ser como dynamis, fuerza o capacidad.

Y esta "fuerza de ser" se le muestra al hombre en un especial "sentido del ser", que es, por esto, un principio de verdad. Para Parménides y Heráclito, este sentido, llámesele mente pensante o logos, o la interna articulación de ambos, es, ante todo, un principio cósmico. En Parménides la cosa es clara. Y no lo es menos para el logos de Heráclito. El logos es, en el hombre, [178] algo que dice una cosa con muchas palabras, y las muchas palabras sólo se convierten en logos por algo que hace de ellas un uno. Tomada la cosa desde lo que el logos dice, desde lo dicho, esto significa que cada una de las cosas expresadas por las palabras sólo es real cuando hay algún vínculo que la sumerge en ese todo unitario, cuando es una emergencia de él. Y este vínculo es el "es", que refiere cada cosa a su contraria. Por eso concibe Heráclito el logos como la fuerza de unidad de la Naturaleza, cuya estructura de contrariedad está sometida a plan y medida.

El hombre tiene una parte en este logos y en esta mente: se le revelan como una especie de voz interior o de guión interno, que refleja y expresa desde el fondo de nosotros mismos lo que las cosas son, aquello a que hemos de atenernos cuando queremos hablar de veras de ellas. Nuestra mente y nuestro logos son, por esto, principio de Sabiduría. Por diferente que sea la concepción del Sabio a que hayan llegado Parménides y Heráclito, coinciden esencialmente en que, a partir de este instante, la Sabiduría queda adscrita a la visión de lo que las cosas son.. El Sabio va dirigido al descubrimiento del ser. Sólo puede saberse lo que es. Lo que no es no puede ser sabido. Para entender bien lo que esta concepción significa, recordemos una vez más que el primitivo fisiólogo empleaba la idea de physis y phyein, naturaleza y nacimiento, en su acepción más concreta y activa. En ella van envueltas

dos dimensiones. Por un lado, el que las cosas "nazcan de" o "mueran en". Por otro, el término de este proceso es que las cosas lleguen a ser o dejen de ser. Pensemos que de la misma raíz de donde deriva el vocablo "génesis" procede la forma verbal que expresa el acontecer. Los jónicos emplearon el verbo gignomai, engendrar o acontecer, en una forma que no va adscrita disyuntivamente a ninguno de ambos sentidos, y que, por lo mismo, significa todavía ambos a la vez, mientras se mantengan unidos en su raíz común; pero esta raíz común, que es lo único en que los jónicos pensaron plenamente, apunta a elegir entre una de estas dos posibilidades.

Pues bien: considerada la Naturaleza en su primera dimensión, llegamos a la visión de un todo de donde nacen las cosas y [179] de donde se nutren sustancialmente. Cada cosa es, así, un "engendro" de este todo. Este es el cauce por donde han discurrido también los Vedas y las Upanisads más antiguas, partiendo éstas del todo, como Brahman.

Pero el pensamiento griego ha seguido más bien la segunda dimensión posible del nacer, del gignomai. La Naturaleza aparece entonces más bien como una "fuerza de ser". Lo dinámico de la fuerza queda conservado, pero se vuelca totalmente en "ser".

La primitiva literatura filosófica india no se apoya en el verbo as-, ser, sino en el verbo bhu-, equivalente al phyein griego, con el sentido de nacer y engendrar. Toda la exuberante riqueza de matices intelectuales de las cosas se expresa por las innumerables formas y derivados a que da lugar el segundo verbo. Las cosas son bhuta-, engendros; el ente es bhu-, el nacido, etc. El verbo as- no tiene, en cambio, más misión que la de una simple cópula sin consecuencias. Tan sin consecuencias, que el pensamiento indio jamás llegó a la idea de esencia. No es que el Vedanta carezca en absoluto de algo equivalente a nuestra noción de esencia. Pero no es sino una remota equivalencia. Para los griegos la esencia es una característica puramente lógica y ontológica: es lo que corresponde en las cosas a su definición y lo que les da su naturaleza propia. En cambio, el indio supedita siempre estas nociones a otras más elementales y de distinto carácter. Para él, la esencia es ante todo el extracto más puro de la actividad de las cosas; en el mismo sentido en que empleamos todavía hoy el vocablo cuando hablamos de una esencia en perfumería. Hasta tal punto, que una de las más primitivas denominaciones de lo que nosotros llamamos esencia, es rasa-, que propiamente significa savia, jugo, principio generador y vital. Esta diferencia trasciende hasta la idea misma del ser. Mientras para Parménides, y aun para todos los griegos en general (dicho en términos un poco esquemáticos), la característica del ser es estar, persistir y, por tanto, ser inmutable, no cambiar (akineton), para el Vedanta el ser (sat-) es más bien lo que se posee a sí mismo en perfecta calma, en paz inalterable (shanti-). Esta contraposición entre la quietud eleática y la calma o paz vedántica no puede [180] olvidarse a beneficio de analogías externas, y evitará el confundir precipitadamente ón y sat-. El pensamiento indio es la realidad de lo que hubiera sido Grecia, y, por tanto, Europa entera, sin Parménides ni Heráclito: en términos aristotélicos, una especulación sobre las cosas por entero, sin llegar jamás a hacer intervenir el "son"; algo que, muy remotamente nada más, recuerda la gnosis.

Ha bastado esta ligera variación en el objeto del pensamiento para dar lugar a Parménides y Heráclito.

Interpretando el Brahman como alma universal (identidad del atman y del brahman) el indio llegó a una especie de ontogonía. Tomando la Naturaleza como una fuerza de ser, llegaremos a una ontología.

Pero antes hay que dar un paso más. Será la obra de las generaciones inmediatamente posteriores a las Guerras Médicas. Mas, desde ahora, la Sabiduría ya no será una simple visión de la Naturaleza, sino una visión de lo que las cosas son, del principio y sustancia que las hace ser, de su ser.

### **3. La Sabiduría como ciencia racional de las cosas**

—Las generaciones posteriores a las Guerras Médicas recogerán, en efecto, el fruto de esta gigantesca conquista. La nueva vida creada en Grecia enriquece enormemente lo que había sido el mundo usual de los griegos hasta entonces. Ante todo, conviene citar, para nuestros efectos, el desarrollo paulatino de un cierto número de saberes en apariencia modestos, cuya importancia creciente va a ser un factor decisivo de la vida intelectual helénica. A estos saberes especiales se les llamó tékhnai; nosotros lo traduciríamos por técnicas. Pero los griegos entendían el vocablo en un sentido completamente distinto. Para nosotros, técnica es un hacer. Para el griego es un saber hacer. El concepto de tékhne pertenece al orden del saber, hasta el punto de que, a veces, Aristóteles aplica ese nombre a la Sabiduría misma. Estos saberes se refieren principalmente al saber curar, saber contar, saber medir, saber construir, saber dirigir batallas, etc. De tiempo atrás venía ya haciéndose esto; pero ahora estos saberes van a comenzar a ir tomando cuerpo. Y se encuentran los hombres de esta época, junto a las piezas [181] de Sabiduría antigua y ejemplar, con estos saberes, aplicados no como aquélla, a la mole ingente y divina de la Naturaleza, sino a esos objetos urgentes para la vida, y que la Sofía descalificó arrojándolos fuera del orbe del ser. La modificación profunda que la Sofía primitiva ha padecido por la obra de los jónicos invade en cierto modo la conciencia pública. La creación de la tragedia clásica pone de relieve esta nueva situación. Sean cualesquiera sus orígenes, y al margen de las varias interpretaciones a que sus elementos puedan dar lugar, no hay la menor duda de que en Esquilo y en Sófocles la tragedia constituye, entre otras cosas, un medio de transmitir al público la Sabiduría acerca de los dioses y de los hombres. Pero una transmisión cuyo carácter peculiar pone, una vez más, al descubierto diferencias que afectan a la estructura misma de la Sofía. Mientras los nuevos sabios intentan un

tipo de sabiduría que se refiere a la Naturaleza, la tragedia se refiere más bien al primitivo fondo religioso de la Sabiduría. Y los dos tipos comienzan a denunciar sus divergencias, en el procedimiento mismo de que se sirven para transmitir su contenido. Los nuevos sabios se apoyan en el ejercicio de la mente; los trágicos, en la impresión, en el páthos. Puede decirse que mientras la obra de los filósofos fue la forma noética de la Sabiduría, la tragedia representa la forma patética de la Sofía. Más tarde la sabiduría noética invadirá de tal modo el alma de los atenienses, que su fondo religioso quedará, aun en la tragedia misma, relegado a una simple supervivencia poco operante: fue la obra de Eurípides.

Pero hay más. No solamente se contraponen la nueva Sabiduría a la Sabiduría religiosa, sino que dentro de aquélla, dentro de la Sabiduría noética, las *tékhnai*, las técnicas, los saberes de que el hombre es descubridor y ejecutor en la vida usual, van a crear una nueva situación a la filosofía. El volumen que han logrado hace difícil mantener esta situación.

Se siente vivo el choque entre el *noûs* y la *tékne*, la técnica. Hasta ahora los dioses habían entregado al hombre todo menos el *noûs*, órgano que descubre el destino y la suerte de los eventos. Ahora el *noûs* no pretenderá ciertamente suplantar a los dioses en este cometido, pero atm dentro de un área más [182] limitada y circunscrita, todo hombre ateniense, y no sólo el Sabio, se siente dotado de esa facultad divina, siquiera sea para la creación de estos modestos saberes cotidianos que son los saberes técnicos. Los griegos sintieron súbitamente, sin embargo, una especie de endiosamiento: un dominio hasta ahora privativo de los dioses pasa a manos de los hombres. La cosa fue más compleja de lo que a primera vista pudiera parecer. Compárese en este respecto el Prometeo encadenado de Esquilo con la Antígona de Sófocles, y se verá la nueva ruta que estos saberes técnicos van a obligar a emprender al pensamiento ateniense. En Esquilo las técnicas se presentan como un rapto a los dioses, y, por tanto, algo que en última instancia viene de ellos. Pero en la generación siguiente, en Sófocles, los saberes técnicos son una creación de los hombres, una invención para la que están capacitados por su propia naturaleza. Y esto obligó a cambiar el panorama de la Sabiduría misma. No sólo hay una escisión entre la Sofía religiosa y la Sofía noética, sino que, además, esta última va a discurrir por cauces nuevos. Junto a las creaciones de los grandes *Sophoí*, tenemos la Sabiduría que consiste en descubrir y usar de la *physis* de las cosas.

Quizá en ningún punto es más visible el contraste que en la *tékhnē iatrikē*, en la medicina, la primera, por su volumen y desarrollo de las técnicas de nueva creación. No es que la Sabiduría tradicional no ocupe un lugar central en el *Corpus Hippocraticum*. Todo lo contrario. El tratado pseudohipocrático Acerca del número siete es precisamente el exponente de esta interpretación cósmica de la naturaleza humana. Se establece un riguroso paralelismo entre la estructura del cosmos y la del cuerpo humano. Por vez primera aparece la idea y el vocablo *microcosmos* aplicado al hombre, por lo menos en forma precisa y no puramente metafórica. *Macrocosmos* y *microcosmos* poseen *isonomía*, y de aquí la idea de *simpatía* que constituirá una base inmovible de la medicina y hasta de toda la Sabiduría griega, sobre todo en la época del helenismo. Digamos de paso que el problema histórico que plantea este pequeño tratado es de insospechada envergadura. Hay un paralelismo, muchas veces literal, con textos iraníes en que se conservan trozos del perdido *Damdat-Nask*. Un examen filológico minucioso prueba la [183] anterioridad del texto iraníe respecto del griego.[7] La idea griega de *isonomía* se debe, pues, al influjo del Irán sobre Grecia, probablemente a través de Mileto. Es el único hecho y documento fehaciente en el célebre problema de las relaciones entre Grecia y Asia.

Junto a esta concepción básica, y fundados en buena parte en ella, algunos escritores hipocráticos revelan la nueva idea del mecanismo de la salud y de la enfermedad. Así, en el tratado Acerca del morbo sacro, la epilepsia. Aquí es donde aparece con todo su empuje el nuevo problema que se plantea a los pensadores griegos, y su distanciamiento cada vez mayor de otros pueblos, como la India. Para Hipócrates la epilepsia no es una enfermedad más ni menos divina que las demás. Esto no nos interesa para nuestro problema. Lo decisivo es la actitud general que con este motivo toma Hipócrates ante la enfermedad. Hipócrates no duda de que la Naturaleza sea obra de los dioses, pero estima que tratar de obtener efectos naturales ofreciendo sacrificios a aquéllos no es devoción sino impiedad, porque equivale a pretender que los dioses anulen su gran obra, la Naturaleza. Sólo el estudio de la Naturaleza capacita al hombre para la creación de su técnica médica. Recordemos ahora qué distinta va a ser la ruta que casi al mismo tiempo que Hipócrates van a emprender los Brahmanes indios. No sólo el sacrificio continúa ocupando un lugar central en su concepción del mundo, sino que su fuerza va a ser decisiva. El sacrificio es algo a que se hallan sometidos hasta los propios dioses. De aquí la sustantivación y divinización de la fuerza inherente al sacrificio, hasta convertirla en divinidad radical y última estructura del universo. El cosmos entero no es sino un ingente sacrificio, y los sacrificios que los hombres ofrecen a sus dioses son compendio y comunión, a un tiempo, con la física cósmica. Mientras la India llegará a su metafísica por las vías cada vez más ricas y complicadas del saber operativo, Grecia dedicará su saber puramente teórico a la interna estructura de las cosas, [184] primero de la Naturaleza y después las cosas usuales de la vida, a las que se consagrará con ardor el *noûs* técnico.

Este mundo usual, tan rico y fecundo, no puede quedar fuera de la filosofía. "Las cosas", en su sentido primario, no son solamente la Naturaleza, los seres naturales (*physei ónta*); cosas son también esas de que el hombre se ocupa en la vida y de que se sirve para satisfacer sus necesidades o para solazarse. En este sentido, el griego las llamó *prágmata* y *khérnata*. Y son estas cosas las que plantean a la filosofía un agudo problema.

Pero en la misma obra de Parménides y Heráclito hay algo que va a permitir salvar la nueva realidad. La Sabiduría, recordémoslo, es un saber acerca de las cosas que son. El órgano con que llegamos a ellas, la mente pensante, consiste, a su vez, en hacernos ver que las cosas son, efectivamente, de una u otra manera. Vencidas las dificultades primeras con que tropieza la filosofía de Éfeso y de Elea, queda flotando en el ambiente, como resultado de esta especulación, el "es", el "ser".

Ya hice observar que, para Parménides y Heráclito, este vocablo poseía aún un sentido activo oriundo del *phyein* y del *gignomai*, nacer. Sin embargo, ahora, gracias a la obra de aquellos dos titanes del pensamiento, el "es" adquiere una sustantividad propia, se independiza del "nacer" y cobra un uso y un sentido cada vez más alejado de este último verbo. El proceso intelectual en que esto acontece caracteriza la labor de estas tres generaciones a partir de Empédocles. Proceso que transcurrirá en dos sentidos perfectamente convergentes.

Por un lado, tanto Parménides como Heráclito, al especular sobre la Naturaleza de los jónicos, la entendieron, según vimos, como "lo que está siendo", lo que es la fuerza misma del ser. Dejemos de lado, por el momento, el aspecto negativo de la cuestión, es decir, ese mundo descalificado por el Sabio como algo que, en última instancia, no "es" plenamente. Si nos fijamos en el aspecto positivo, sobre todo en lo que Parménides nos dice "acerca de lo que es", nos encontraremos con que este "es", que aún tiene en el filósofo de Elea un sentido activo, va a atraer la atención de sus sucesores en forma tal, que perderá su sentido activo para significar tan sólo el conjunto de caracteres constitutivos de "lo que" es: algo sólido, compacto, continuo, [185] uno, entero, etc. El "es" se refiere entonces tan sólo al resultado y no a la fuerza activa que conduce a él. Así, "des-naturalizado", es decir, con entera independencia de la Naturaleza y del nacer, el "es" conduce a la idea de cosa. Es sabido que ya en indoeuropeo, el proceso primario que condujo a la formación de los nombres abstractos no fue una "abstracción" de propiedades, sino antes bien la sustantivación de ciertas acciones de la naturaleza o del cuerpo y de la psique humanos: el "viento" es primitivamente el acto sustantivado de "estar venteando" (permítasenos no entrar en mayores precisiones). Y al sustantivarse, el mundo mismo queda, en cierto modo, escindido entre "cosas", de un lado, y de otro, "sucesos" que acaecen a las cosas, o acciones que ellas ejecutan. Con lo cual las cosas pierden, incluso semánticamente, el sentido activo de la acción que empezaron por sustantivar y del nombre que sirvió para designarlas: el viento es entonces una cosa.[8] Pues bien: ya creo que, desde un punto de vista meramente semántico, este proceso culmina en la idea misma del ser que introducen Parménides y Heráclito. Las cosas nacen y mueren; entretanto "están siendo". La sustantivación de este acto es la primera vaga intuición de la idea del ser: tó eón es el "estar siendo" de un impersonal. Pero esta acción al sustantivarse produce una grave escisión. De un lado, el "estar siendo" se convierte en "lo que es", el ente; de otro, hay la vicisitud ontológica de "llegar a perdurar en, o dejar de" ser de eso que es. El ser pierde su carácter activo: es la idea de cosa; y los procesos físicos son simples vicisitudes adventicias de las cosas.

Pero entonces ya no se percibe el menor inconveniente en que haya muchas cosas. Las cosas usuales de la vida dejarán de lado su carácter usual para convertirse en "cosas" a secas, las *khremata* serán inmediatamente *tá ónta*, entes. Con lo cual el mundo en que todos vivimos, y que quedó inicialmente descalificado, vuelve a entrar, en la filosofía, en una nueva forma: la de las "muchas cosas". La idea de cosa ha nacido, pues (y esto es lo esencial en que me interesa insistir), en el momento [186] en que el "es" ha dejado completamente a espaldas la dimensión activa procedente del "nacer", para adscribirse exclusivamente a una de las varias posibilidades incoactivamente implicadas en dicho verbo: la que se refiere a la condición del objeto "nacido" o "engendrado". Pero, por otro lado, hay algo más. El saber, veíamos, era, para Parménides y Heráclito, solamente saber lo que es. Esto significó que, así como la naturaleza es "lo que está siendo", así también la *mens* es un "sentido del ser" que se afirma por sí mismo en la realidad. El "es" fue así, en cierto modo, la sustancia misma de la mente y del *logos*. Pues bien: al independizarse el "es" del "nacer", se independiza también de esta realidad humana. Así, "des-animado" y "des-mentado", adquiere un rango autónomo: el "es" como cópula. Hasta ahora no había desempeñado función ninguna en filosofía. Pero ahora va a entrar en ella por la puerta que le abrieron Parménides y Heráclito. El pensar, además de ser impresión y visión, será afirmación o negación. El soporte del "es" será entonces preferentemente el *logos*: el *logos* de la vida usual, el que dice lo que en ella piensa el hombre y que sirvió para definirlo, entrará a su vez en la filosofía como "afirmación y negación".

Y los dos desarrollos que adquiere el "es", al perder el sentido activo que poseía por su primitivo arraigo en el "nacer" y en la mente pensante, convergen de modo singular. El "es" de la cópula se entenderá, ante todo, como el "es" de las cosas y recíprocamente. Con lo cual se produce una situación completamente nueva: la afirmación o negación sobre las cosas.

Evidentemente, apresurémonos a decirlo, en este momento no se especula ni sobre la idea de cosa ni sobre las afirmaciones acerca de las cosas. Pero la especulación recae sobre "cosas" y va orientada a ellas, en tanto que expresadas en una afirmación o negación. Este es el producto genial del nuevo espíritu.

Para concretar: tomemos, ante todo, la cuestión por el lado de las cosas. Se mantiene, desde luego —por lo menos en principio— con Empédocles y Anaxágoras la idea de Naturaleza concebida como raíz de aquéllas. Sólo la Naturaleza merecerá, pues, propiamente el título de "ser" con verdad y plenitud. A su lado, es verdad que ninguna de las cosas de este mundo usual [187] es, en última instancia, "cosa" en su sentido plenario; y, precisamente por no serlo, su nacimiento y su muerte no podrán interpretarse como una verdadera generación,

sino como simple composición y descomposición, lo cual implica, en cambio, la existencia de muchas otras verdaderas cosas. La Naturaleza contiene "muchas cosas", esta vez en sentido estricto, de cuya combinación resultan las cosas usuales. Cada una de aquéllas será una verdadera cosa en el sentido de Parménides. Al aplicar, pues, la idea de cosa al mundo usual, el griego se ve inexorablemente compelido a continuar descalificándolo, pero esta vez disolviéndolo en una multiplicidad de verdaderas cosas, cuyo conjunto apretado constituye la Naturaleza. Empédocles llamará a estas "cosas verdaderas" las "raíces de todo", que supuso eran cuatro. Anaxágoras las llamó "semillas", y creyó que eran infinitas, pero sin separación; de suerte que en todo trozo de la realidad, por pequeño que sea, hay algo de todo. Una generación más tarde, Demócrito seguirá considerándolas como infinitas en número, pero separándolas para ello por el vacío, cuya realidad se proclama entonces por primera vez: es la idea del átomo. La generación siguiente, con Arquitas, recurrirá más bien a una especie de puntos de fuerza inextensos, pero extensibles. Platón llamará genéricamente a todas estas últimas cosas "elementos" (stokheia). Entender las cosas será conocer cómo se hallan compuestas de estos elementos. Empédocles y Anaxágoras hablarán entonces de las cosas usuales como predominios de unas raíces o semillas sobre otras; Demócrito, de combinaciones de átomos; Arquitas, de configuraciones geométricas. En todo caso, las cosas usuales estarán caracterizadas por lo que, desde Demócrito, se llamó esquema o figura (skhema, eidōs). El órgano que lleva a cabo esta interpretación del universo es el logos, que afirma o niega una cosa de otra. Por lo pronto, se entenderá que cada uno de los términos de la afirmación es, a su vez, una "cosa", ser y no ser será estar unido y separado. Afirmar o negar no será más que unir o separar con el logos. Así dirá, por ejemplo, Empédocles que las aves son, sobre todo, fuego. La "cosa-fuego" es, por un lado, el ser del ave; pero, por otro lado, nos da a entender lo que el ave es. El logos, que [188] significó primeramente decir o entender, ha pasado a significar entonces lo entendido; y por esto el fuego es, a la vez que ser del ave, razón suya. A esta razón el griego continuó llamándola logos. Un logos que es de la cosa, antes que del individuo que la expresa. Es, como diría un griego, el logos del ón, del ente; por tanto, algo que pertenece a la estructura de éste. Ha nacido el mundo del logos. La idea de las muchas cosas lleva a la idea del ser como razón, a la idea de la racionalidad de las cosas. Una idea preparada ya por la "medida" de Heráclito, pero que solo ahora adquiere pleno desarrollo. Porque a partir de este nuevo estadio, el lugar natural de la realidad verdadera será la razón. Y comenzará a funcionar por vez primera esa maravillosa combinación de razones, de lógoi que llamamos raciocinio. Esta fue la obra, sobre todo, de Zenón; en manera alguna, como suele decirse, de Parménides. Claro está que en forma rudimentaria. Para esta primera forma arcaica de la lógica, afirmar o negar será unir o separar cosas. De ella surgieron las célebres aporías de Zenón. Cualquiera que sea su último sentido, de aquí ha de partir toda interpretación suya. Reconocemos ya, en esta lógica, el gigantesco brinco que habrá de dar más tarde Aristóteles para descubrir, junto a las cosas, sus "afecciones o accidentes", con lo cual cambiará de alto en bajo el cuadro del logos y creará el edificio de la lógica clásica.

En las generaciones siguientes, la de Demócrito y la de Arquitas, este instrumento dará los primeros productos espléndidos del espíritu ateniense: la matemática, la teoría de la música, la astronomía; y comenzará a codificarse también la teoría de los temperamentos. Sólo un par de veces cruzará por el mundo del logos un sintomático estremecimiento. Allá cuando Platón pregunte si los elementos de la razón son, a su vez, racionales, o cuando Theetetos descubra racionalmente, en la raíz cuadrada de dos, la realidad de lo irracional. Poco importa.

En estas tres generaciones, que se han sucedido apretadamente, se ha operado una enorme creación mental. Las cosas han cobrado estructura racional: ser es razón. La mente se ha convertido en entendimiento y volcado en el logos: el "es" ya no es objeto de visión, sino de intelección y de dicción. La [189] Sabiduría ha dejado de ser una visión del ser para convertirse en ciencia: el Sabio irá apartando progresivamente su mirada de la Naturaleza para fijarse en cada cosa; la Naturaleza, con mayúscula, cederá el paso a la naturaleza con minúscula. Cada cosa tiene su naturaleza. Descubirla racionalmente es la misión del Sabio; el sabio será, desde ahora, el científico. Aristóteles nos refiere, efectivamente, que se llama también sabio al que tiene una ciencia estricta y rigurosa de las cosas (Met., 982, a13).

Es la obra de ese minúsculo factor que se ha deslizado en la mente europea para atenazarla sin descanso: el "es".

#### **4. La Sabiduría como retórica y cultura.**

—A raíz de las Guerras Médicas, no sólo se desarrollan los nuevos saberes que dieron origen a la constitución de la ciencia. También, y principalmente, cambia la posición del ciudadano en la vida pública, y con ella nace una nueva tékhne, un nuevo saber técnico: la política. El logos del hombre no es sólo facultad de entender las cosas: es también, según indicamos, lo que hace posible la convivencia. Se convive, en efecto, cuando hay asuntos comunes. Y ningún asunto se hace común sin dar una cierta publicidad al pensamiento de cada cual. Vimos en el párrafo anterior cómo entró en la filosofía cada cosa con el logos que la enuncia. Pues bien: va a entrar también en ella el logos de cada uno de los ciudadanos. Y por esta segunda dimensión del logos la filosofía irá a parar a regiones insospechadas. Tal va a ser —en parte, por lo menos— la obra de la Sofística, con Protágoras a la

cabeza. No es que la sofística sea exclusiva, ni tan siquiera primariamente filosofía; pero indiscutiblemente envuelve una filosofía explícita unas veces, implícita otras. Desde luego, en lo que tiene de filosofía, la sofística, por paradójico que ello pudiera parecer, es posible gracias a Parménides y Heráclito. Recordemos una vez más cómo el "es" se independizó de su sentido activo, tanto en las cosas como en el pensar. Consideremos ahora este pensar, no en cuanto enuncia cosas, sino de su función pública, en el hablar. ¿De qué se habla? De cosas. Pero las cosas que constituyen la vida pública son los "asuntos". La ciencia interpretó inmediatamente, según vimos, estas prágmata y kherêmata como ónta; instrumentos, [190] utensilios y medios de vida fueron, ante todo, "cosas". Ahora, en cambio, eso que la ciencia llamó "cosas" pasa a segundo plano: lo primario son las cosas en el sentido de que nos ocupamos y nos servimos de ellas. Y, en este sentido más amplio, son cosas muchas que no lo son como entes: por ejemplo, los asuntos, la ciencia misma. De las cosas, así entendidas, es de lo que los hombres hablan entre sí. En la vida ciudadana tendrán una función central las horas de la skhole, del ocio o reposo de los "negocios"; y allí, en el ágora, en la plaza pública, el ciudadano, "liberado" de sus negocios, se dedica a "tratar" de sus asuntos concernientes a cosas. Es la vida pública o política.

Pues bien: el "es" de la conversación va a ser el "es" de las cosas tales como aparecen en la vida usual. El logos de la conversación no es una simple enunciación, sino que expresa una aseveración frente a la de los demás interlocutores. El "es" refleja entonces lo que hace posible la conversación, aquello a que toda aseveración tiende y ante quien toda aseveración va a inclinarse. Cuando el "es" adquirió rango propio en la intelección se tuvo la afirmación o negación de cosas. Cuando el "es" se introduce temáticamente en el diálogo, significa más bien "que es", esto es, la verdad. Cada aseveración pretende ser verdadera, pretende nutrirse del "es" y apoyarse en él. El "es" es lo común a todos, el "con" de la convivencia. Gracias a él, la simple elocución se torna en diálogo. Es menester no olvidar esta conexión para interpretar el sentido de lo que va a acontecer: la lógica, como teoría de la verdad, nació esencialmente del diálogo. Razonar fue, ante todo, discutir.

El "es", como verdad, afecta primariamente al decir y al pensar mismos. Junto a las obras de sus contemporáneos Empédocles y Anaxágoras intituladas "Acerca de la Naturaleza", una de las obras de Protágoras se llamará "Acerca de la Verdad". Claro está que ya Parménides había hablado de la vía de la verdad. Pero allí la verdad era el nombre del camino que conduce a las cosas; aquí ha pasado a significar el nombre de las cosas en cuanto averiguadas por el hombre. Y esto lleva al problema del "es" por nuevos derroteros. Porque mientras el hombre no hace más que contemplar las cosas y enunciarlas, [191] no tiene ante sus ojos sino las cosas. Pero en cuanto dialoga, eso que las cosas son transparece a través de lo que otro dice. Lo que inmediatamente tengo entonces ante mis ojos no son las cosas, sino los pensamientos del otro. Los problemas del ser se convierten automáticamente en problemas del decir. La razón de las cosas deja el paso a mis razones personales. Hasta el punto de que la primera intuición de que algo es verdad proviene de algo en que todos están de acuerdo. Si todos dijeran lo mismo, no habría cuestión. Pero lo grave es que hay cuestiones precisamente cuando los hombres, al querer vivir de las cosas mismas, se encuentran en mutua discordia. La conversación servirá, en principio, para ponerlos de acuerdo. He ahí el hecho fundamental de que partiera Protágoras. El "es" sólo hace posible la convivencia salvando lo que dice cada cual. De aquí derivan dos consecuencias.

Primeramente, la discordia pone de manifiesto que el "es", como principio del diálogo y fundamento de la convivencia, significa la "manera de ver las cosas". Ser significa "parecer". A cada cual —este es el sentido del diálogo— le parecen las cosas de una cierta manera. Pero no se trata de un subjetivismo. Se trata precisamente de todo lo contrario: de que no puede hablarse de lo que las cosas sean o no, sino en la medida en que los hombres se refieren a ellas. Esta referencia es esencial a las cosas usuales de la vida y lo que las constituyen en tales. Lo que en ella acontece es simplemente que las cosas "aparecen" ante el hombre. El ser de las cosas usuales de la vida significa para estos hombres "aparecer". Algo que no apareciera ante nada ni ante nadie no sería una cosa de la vida. El criterio del ser y del no ser de las cosas como kherêmata, como cosas usuales, es el aparecer ante los hombres. Esta es la célebre frase de Protágoras. En ella se enuncia algo trivial e inobjetable: la vida del hombre es la piedra de toque del ser de las cosas con que en la vida tratamos.

Este "es" de las cosas así entendidas va a tropezar inmediatamente con el ser de las cosas en el otro sentido, como existentes en la Naturaleza. Entonces, Protágoras va a intentar hacer de Sabio a la antigua. Va a querer fundamentar "científicamente" las cosas de la vida. Tomadas como cosas existentes en [192] la Naturaleza, la afirmación de Protágoras lleva a hacer del "es" una relación, un prós ti, como decía Sexto Empírico al exponer la doctrina del sofista de Abdera. La realidad "física" de las cosas no es más que relación. Nada es algo en sí mismo; lo es tan sólo por su relación con otro. Y en este sistema de relaciones hay, para los hombres, una que es decisiva: la del "aparecer". Las cosas "aparecen" ante el hombre; al hombre le "parecen" ser de cierta manera. El ser como relación se hace patente en el saber como opinión, como dóxa. No es un subjetivismo ni un relativismo, sino un relacionismo.

Pero hay otra consecuencia tan grave como la primera. No se trata de tomar las opiniones como enunciados verbales, sino como afirmaciones que pretenden ser verdad, que emergen, por tanto, del ser de las cosas. Salta a la vista entonces que, sí hay opiniones diversas, es porque hay una diversidad en cada cosa. Más concretamente: a toda opinión cabe siempre el principio, contraponer otra diametralmente opuesta, que se nutrirá de razones

sacadas también de las cosas, puesto que son ellas las que aparecerán opuestamente a mi vecino. El légein, el decir del animal político, está sometido al antilégein, al contra-decir. Y como ambos decires arrancan de la cosa misma, habrá que convenir en que la relación que constituye su ser es, en sí misma, antilógica. De ahí la inexorable necesidad de discutir. La discusión es esencialmente antinómica, porque el ser es constitutivamente antilógico. Esta es la filosofía de Protágoras. Nos encontramos a mil leguas de la racionalidad del ser que descubre la ciencia de sus contemporáneos. Todo es discutible; porque nada tiene consistencia firme, el ser es inconsistente. La inconsistencia del ser frente a su consistencia. Y, por extraña paradoja, este modo de existir en la pólis, en la ciudad, va a querer encontrar apoyos científicos. La influencia de la Medicina ha sido, en este punto, decisiva. Puede afirmarse, casi sin miedo a errar, que mientras la física y la matemática han llevado a los griegos al mundo de la razón, la Medicina ha sido el gran argumento para el mundo de la sofística. Es verdad que Anaxágoras afirmó, según vimos, que en todo hay algo de todo. Arquitas y los matemáticos, aun admitiendo la racionalidad de las cosas, las consideraron también en perpetuo movimiento [193] geométrico. Pero la ciencia decisiva que sirvió para el efecto fue la Medicina: la importancia de la salud y de la enfermedad, no solamente para percibir las cosas, sino inclusive para pensarlas; de suerte que el pensamiento propende a ser de nuevo un modo de percibirías. El aparecer y el parecer van tomando así cada vez más la acepción de "sentir". Y "ser" acabará significando "ser sentido". La inconsistencia del ser termina en una teoría del saber como impresión sensible. Y los sofistas se esforzarán en traducir a la nueva filosofía la tesis de Parménides y Heráclito.[9] Pero volvamos a colocar la "opinión" en el marco de la vida pública, sólo en función de la cual tiene sentido todo este desarrollo. Toda opinión tiene, por lo pronto, un cierto carácter de firmeza; lo contrario sería una impresión fugaz y sin interés. Pero esa firmeza no la recibe de las cosas, las cuales precisamente carecen de ella. La firmeza de la opinión procede tan solo de quien la profesa, del opinante mismo. De ahí que sí la vida requiere opiniones firmes haya que formar al hombre. La Sabiduría ya no es ciencia: es simplemente algo puesto al servicio de la educación (Paideia) de su physis. Y, como tal, rebasa de la esfera puramente intelectual: no excluye el saber, pero lo pone al servicio de la formación del hombre. ¿De qué hombre? No del hombre en abstracto, sino del ciudadano. ¿Qué formación? La política. La sofística ha creído formar los nuevos hombres de Grecia desentendiéndose de la verdad. ¿Cómo?

Cuando los ciudadanos hablan de sus asuntos es para adquirir. convicciones. Todo lo demás va enderezado a ese punto. Así como el razonamiento es lo que lleva al logos científico, la antilogía lleva derechamente a la técnica de la persuasión, que es algo así como la lógica de la opinión. Como ser es aparecer, persuadir será hacer que una opinión parezca más fuerte que otra. Y se conseguirá cuando logre hacer vacilar al adversario, [194] conmoverle. El razonamiento quedará sustituido por el discurso: es la Retórica. A partir de este momento, la Sabiduría, como educación cívica, se concreta, por el lado intelectual, en retórica.

Pero la retórica necesita materiales, lo que llamaríamos las ideas. Las ideas adquieren, por su dimensión social, el carácter de cosas usuales, algo destinado a ser manejado, más que a ser entendido, en la doble forma como las ideas pueden ser manejadas: aprendiendo y enseñando, convertidas en máthema. La Sabiduría como retórica conduce a La Sabiduría como enseñanza. La educación consiste en cultivar al hombre, y en él a sus ideas, por la enseñanza. Con ella, el sofista forma ciudadanos cultos, llenos de ideas y capaces de utilizarlas para crear opiniones dotadas de consistencia pública. La misma palabra que en griego designa la opinión sirve también para designar la fama. Retórica y Cultura: he ahí la Sabiduría de la vida pública ateniense.

\* \* \*

Resumamos: La Sabiduría, que era, desde sus comienzos, un saber de las ultимidades del mundo y de la vida, muy próxima, por ello, a la religión, se convirtió, en las costas de Asia Menor, en un descubrimiento o posesión de la verdad sobre la Naturaleza; esta verdad sobre la Naturaleza se hizo visión de lo que las cosas son con Parménides y Heráclito: la visión del ser se concretó, por un lado, en ciencia racional; por otro, en retórica y cultura en la vida ciudadana de Atenas. Tal era la situación en que Sócrates encontró su mundo. Una situación cuyos ingredientes dinámicos le son esenciales y que van a constituir el punto de partida de su actividad.

#### **IV. SOCRATES: EL TESTIMONIO DE JENOFONTE Y DE ARISTOTELES**

En las primeras líneas de sus Memorables nos dice Jenofonte lo siguiente: "Sócrates, en efecto, no hablaba, como la mayoría de los otros, acerca de la Naturaleza entera, de cómo está dispuesto eso que los sabios llaman Cosmos y de las necesidades en virtud de las cuales acontece cada uno de los sucesos del cielo, sino que, por el contrario, hacía ver que los que se rompían la cabeza con estas cuestiones eran unos locos.

"Porque examinaba, ante todo, si es que se preocupaban de estas elucubraciones porque creían conocer ya suficientemente las cosas tocantes al hombre o sí porque creían cumplir con su deber dejando de lado estas cosas humanas y ocupándose con las divinas. Y, en primer lugar, se asombraba de que no viesan con claridad meridiana que el hombre no es capaz de averiguar semejantes cosas, porque ni las mejores cabezas estaban de acuerdo entre sí al hablar de estos problemas, sino que se arremetían mutuamente como locos furiosos. Los locos, en efecto, unos no temen ni lo temible, mientras otros se asustan hasta de lo más inofensivo; unos creen que no hacen nada malo diciendo o hablando lo que se les ocurre ante una muchedumbre, mientras que otros no

se atreven ni a que les vea la gente; unos no respetan ni los santuarios, ni los altares, ni nada sagrado, mientras que otros adoran cualquier pedazo de madera o de piedra y hasta los animales. Pues bien: los que se cuidan de la Naturaleza entera, unos creen que "lo que es" es una cosa única; otros, que es una multitud infinita; a unos les parece que todo se mueve; a otros, que ni tan siquiera hay nada que [196] pueda ser movido; a unos, que todo nace y perece; a otros, que nada ha nacido ni perecido.

"En segundo lugar, observaba también que los que están instruidos en los asuntos humanos pueden utilizar a voluntad en la vida sus conocimientos en provecho propio y ajeno, y (se preguntaba entonces) si, análogamente, los que buscaban las cosas divinas, después de llegar a conocer las necesidades en virtud de las cuales acontece cada cosa, creían hallarse en situación de producir el viento, la lluvia, las estaciones del año y todo lo que pudieran necesitar, o si, por el contrario, desesperados de no poder hacer nada semejante, no les queda más que la noticia de que esas cosas acontecen.

"Esto era lo que decía de los que se ocupaban de estas cosas. Por su parte, él no discurría sino de asuntos humanos, estudiando qué es lo piadoso, qué lo sacrílego; qué es lo honesto, qué lo vergonzoso; qué es lo justo, qué lo injusto; qué es sensatez, qué insensatez; qué la valentía, qué la cobardía; qué el Estado, qué el gobernante; qué mandar y quién el que manda, y, en general, acerca de todo aquello cuyo conocimiento estaba convencido de que hacía a los hombres perfectos, cuya ignorancia, en cambio, los degrada, con razón, haciéndolos esclavos" (1, 1, 11-17).

No es, desde luego, el único texto, pero es, ciertamente, uno de los más significativos, porque en breve espacio se agrupan la mayoría de los términos que han ido apareciendo en nuestra exposición, y se presta por esto, como pocos, para situar la obra de Sócrates.

Agreguemos el testimonio de Aristóteles según el cual "Sócrates se ocupó de lo concerniente al éthos, buscando lo universal y siendo el primero en ejercitar su pensamiento, en definir." (Mét., 987, b. 1.)

Es sobradamente conocida la imagen de Sócrates que nos describe Platón en su apología: el hombre justo que prefiere aceptar la ley, aunque se vuelva contra su vida.

Una cosa resulta clara: Sócrates toma una cierta actitud ante al Sabiduría de su tiempo, y a base de ella comienza su acción propia.

## **V. SOCRATES: SU ACTITUD ANTE LA SABIDURIA DE SU TIEMPO**

En primer lugar, la actitud de Sócrates ante la Sabiduría de su tiempo.

El mundo en que Sócrates vive ha asistido a una experiencia fundamental del hombre que, por lo que respecta a nuestra cuestión, puede resumirse en tres puntos: la constitución del Estado-Ciudad mediante el acceso de cada cual, con sus opiniones propias, a la vida pública; la crisis de la sabiduría tradicional, y el desarrollo de los nuevos saberes. La intervención del ciudadano en la vida pública dio lugar a la constitución de la retórica y al ideal del hombre culto. En esta cultura se apelaba también a los grandes ejemplares de la Sabiduría tradicional:

Anaximandro, Parménides, Heráclito, etc., no por lo que tuvieran de verdad, sino por su consagración pública. Con lo cual su saber dejó de ser Sabiduría para convertirse en cosa manejable, en tópos, en tópico, que se utiliza en beneficio propio o con ocasión de consagración personal medi. ante la polémica. El celo y la insolencia tiene idéntica raíz: el tópico. En cambio, los nuevos saberes se contraponen con complacencia morosa a las sabidurías clásicas; mientras éstas eran algo divino, las téknai nacieron, según el mito de Prometeo, de un robo hecho a los dioses. Con ellas adquirieron los hombres la sabiduría de la vida. Son saberes que se obtienen en el curso de ésta y que se tienen a disposición de cualquiera mediante la instrucción; son mathémata.

Esta experiencia se halla inscrita en una situación especial: en la vida pública. Y esto le da su carácter específico, mucho más esencial para Sócrates que su mismo contenido. Toda esa [198] experiencia es una experiencia de los asuntos y cosas de la vida, sobre todo públicas. Dentro de ella es donde cobra un sentido y alcance propios.

En efecto: no sólo lo que se sabía, "las ideas", eran cosas públicas, sino que pasó a serlo también el saber mismo en cuanto tal. El saber degeneró en conversación, y el diálogo en disputa. En la disputa las cosas aparecen sujetas a antinomia, y es en ella donde se acusa el carácter antilógico del "es" de las cosas, es decir, donde pierde toda su transcendencia y gravedad. Del "es" nacieron las grandes sabidurías, que se convirtieron en tópico, precisamente al perder su punto de apoyo en la consistencia de aquél. Si el "es" es antilógico, todo es verdad a su modo, al modo de cada cual. Y en esta evaporación del "es" se desvanece también el hombre mismo. El ser del hombre se convierte en simple postura. Expresemos lo mismo de otro modo: nada tiene importancia para el sofista, y, por eso, nada le importa: sólo le importan sus propias opiniones, y ello no porque sean importantes, sino porque los demás les dan importancia; no porque las tome en serio, sino porque las toman en serio los demás.

Aristóteles decía, por esto, que la Sofística no era Sabiduría, sino apariencia de Sabiduría. Dicho en otros términos: frivolidad intelectual. Con lo cual, si bien quedó descalificada por su contenido, planteé a la Filosofía el problema de la existencia del sofista. La Sofística, como filosofía, no atrajo la atención de Sócrates, ni de Platón, ni de Aristóteles, salvo la interpretación sensualista del ser y de la ciencia, a que en algún momento aludió Protágoras. Pero el sofista, sí. El "Sofista" de Platón y la polémica de Aristóteles no son, en efecto, otra cosa sino la metafísica de la frivolidad.



A esta situación de la Sofística corresponde la de Sócrates. Sócrates se sitúa de una cierta manera ante este tipo de existencia, y de ello dependerá, a su vez, el contenido de la suya propia.

Sócrates no ha tomado el contenido de la experiencia intelectual de sus coetáneos, aislándola de la situación de donde emerge. Todo lo contrario. Y es menester subrayarlo taxativamente para comprender en su justo alcance la actitud de Sócrates ante el contenido de la inteligencia. [199]

La primera operación de Sócrates ante esa ola de publicidad, es la retracción. Retracción de la vida pública. Comprendió que vivía en una hora en que lo mejor del hombre sólo podía salvarse retirándose a su vida privada. Y esta actitud de Sócrates fue todo, menos una postura elegante o displicente. Protágoras tenía un mínimo de sustancia intelectual, pero las dos generaciones de sofistas que le suceden no hacen, para los efectos de la inteligencia, más que conversar y pronunciar discursos de belleza huera, menester bien distinto del de dialogar y discurrir. Para ello se precisan cosas. La seriedad del diálogo y la penosidad del discurrir sólo son posibles por la sus-tanda de las cosas. Al disolver el ser en pura antilogía, al convertirlo todo en pura insustancialidad, el hombre se ve abandonado a la deriva de la frivolidad. Y, ¿qué es lo que hizo que para estos hombres se perdiera la realidad y la gravedad del "es"? Sencillamente, la pérdida de aquello mismo que lo hizo patente ante los ojos de los grandes pensadores: la mente pensante. Cuando el decir se independiza del pensar y éste deja de gravitar por entero sobre el centro de las cosas, el logos queda suelto y libre. Porque el logos tiene, efectivamente, esas dos dimensiones: la privada y la pública. El pensar, en cambio, la reflexión, no tiene más que una: la privada. Lo único que podemos hacer es expresar el pensamiento en el logos. Y este es el riesgo constitutivo de toda expresión: dejar de expresar pensamientos para ser un puro hablar como si se pensara. Cuando esa situación llega, el hombre no puede hacer más que callar y volver al pensamiento. La retracción de Sócrates no es una simple postura como la postura de los sofistas: es el sentido de su vida misma, determinada, a su vez, por el sentido del ser. Por esto es una actitud esencialmente filosófica.

La actitud de Sócrates ante la Sabiduría tradicional viene condicionada por esta posición en que se ha situado. Por lo pronto, Sócrates la enjuicia desde el punto de vista de su eficacia en la vida, tal como pretende afirmarse en los hombres con quienes convive. Esa apelación a lo uno o a lo múltiple, a lo finito o a lo infinito, al reposo o al movimiento, es absolutamente inocua para asentar la vida cotidiana. Este es su punto de partida, no otro. La prueba está en que, como [200] argumento decisivo, se nos presenta en el pasaje de Jenofonte antes transcrito, el que, después de conocer la estructura del Cosmos, no podemos manejarlo a tenor de nuestras necesidades.

Sócrates, pues, prescinde en absoluto, de momento, de lo que pueda haber de verdad o de no verdad en esas especulaciones; lo que le interesa es subrayar su futilidad como medios de vida. Es cierto que antes ha llamado dementes a los que se ocupan de la Naturaleza. Pero este es otro aspecto de la cuestión, íntimamente ligado con el anterior, sobre el que volveremos después. Esta Sabiduría que lleva a la antilogía —he aquí lo esencial para Sócrates— pone de manifiesto que los sabios son, en esta medida, de-mentes. Les falta la mens, el noûs. Esta Sabiduría ha abandonado completamente el noeîn para volcarse solamente en el hablar, en el légein.

Y esto que le obliga a retirarse es también lo que determina su actitud. La Sabiduría nació de la mente pensante.

Al perderla, dejó de ser Sabiduría. El saber ya no es producto de una vida intelectual, sino simple recetario de ideas. Por eso la elimina Sócrates. Pero claro está que lo que le lleva a eliminarla es, al propio tiempo, el único modo de salvarla. La ironía socrática es la expresión de la estructura noética que va a salvar a la Sabiduría.

Y la prueba de que ésta es su actitud la tenemos en que no se nos dice nada respecto de los descubrimientos físicos de Demócrito, ni de la incipiente matemática ateniense. Naturalmente. Para nosotros, que hemos recogido el magnífico legado de la mecánica, de la astronomía, de la medicina y de la matemática griega, nos parece que esto es lo que fue la ciencia helénica. Pero recordemos que toda esta ciencia comienza a adquirir

vertiginosamente su enorme volumen precisamente en la generación inmediatamente posterior a Sócrates. De la Academia platónica se nos refiere que tenía tal impresión de la cantidad de saber nuevo, que se estimaba precisa más de una vida tan sólo para informarse de él. Y Demócrito, contemporáneo de Sócrates, tenía fama de haber sido el último verdadero enciclopedista del saber. Es evidente, pues, que estos saberes —únicos que para nosotros, europeos, tienen importancia— eran aún casi rudimentarios y minúsculos en tiempo de [201] Sócrates, y que desaparecían junto a los grandes monumentos del saber tradicional: Parménides, Heráclito y aun el propio Empédocles y hasta Anaxágoras. Cuando se habla de la actitud negativa de Sócrates ante la ciencia o habría que evitar el equivoco de envolver en ella a la que nosotros estamos acostumbrados a llamar la ciencia griega. Tanto más cuanto que varias de estas ciencias serán cultivadas, y a veces genialmente acrecentadas, por personajes pertenecientes a escuelas de inspiración socrática. Por lo demás, pretender que Sócrates tuviera que dedicarse a ellas, para que no las despreciara, es exigencia a todas luces desmesurada.

Lo único que habría que añadir, a propósito de estos saberes nuevos, es lo que hemos visto ya a propósito de la sabiduría clásica; no sea que estos científicos vayan también perdiendo su mente. Es el gran riesgo de la ciencia, y, probablemente, estas apresiones no fueron extrañas al alma de Sócrates.

En resumen: la actitud de Sócrates ante el mundo intelectual de su época es, ante todo, la negación de su postura: la vida pública. Sócrates se retira a su casa, y en esa retirada recobra su noûs y deja a la Sabiduría tradicional en suspenso. El "es" vuelve a recobrar su importancia y su gravedad. Las cosas, entonces, recobran consistencia, se hacen nuevamente resistentes y plantean auténticos problemas. Con ello, el hombre mismo

adquiere gravedad. Lo que hace y no hace y el cómo lo hace quedarán vinculados a algo anterior a sí propio: lo que él y las cosas "son". La reaparición del "es" constituye la restauración de la Sabiduría real. Pero, ¿de qué Sabiduría? Porque nada vuelve a ser totalmente como ha sido. Esta es la segunda cuestión: la acción positiva de Sócrates. [202]

## VI. SOCRATES: LA SABIDURIA COMO ETICA

Lo que haya sido la acción positiva de Sócrates en orden a la filosofía está ya predeterminado en la forma misma en que se sitúa. ¿Es o no intelectual? A esta pregunta no puede darse una respuesta unívoca. Para nosotros, es decir, para las generaciones que le sucedieron, sí. Para su época, y probablemente para sí propio —todos, más o menos, nos juzgamos desde nuestro mundo—, no.

Para su época, no; porque Sócrates no se dedicó a ningún menester de los que en ella se llamaron intelectuales. No se ocupó de cosmología, no se debatió con los problemas tradicionales de la filosofía. No fue, desde luego, el inventor del concepto y de la definición. Las expresiones aristotélicas no han de tomarse necesariamente en la acepción rigurosamente técnica que después han tenido. En realidad, Aristóteles se limitó a decir que Sócrates buscaba qué son las cosas en sí mismas, no en función de las circunstancias, y que trató de atenerse al sentido de los vocablos para no dejarse arrastrar por el brillo de los discursos. Tampoco es muy probable que hiciera grandes inventos éticos: por lo menos, no nos consta que se ocupara más que de la virtud privada y pública en sus varias dimensiones. ¿Cómo había de ser tenido por intelectual? ¿Cómo había de tenerse a sí propio por tal? El intelectual de su época era un Anaxágoras, un Empédocles, un Zenón, un Protágoras quizá. Nada de esto fue Sócrates. Nada de esto quiso ser. Quiso más bien no serlo.

¿Era entonces simplemente un justo, un hombre de moral perfecta? No sabemos a ciencia cierta qué moral profesó, ni tan [204] siquiera conocemos el detalle de su vida. Por otra parte, la política ha contribuido, a veces, con sus yerros, a crear grandes figuras históricas en la imaginación de los ciudadanos. En todo caso, su indiscutible elevación moral no hubiera justificado su influencia filosófica. Y ésta ha sido decisiva. Toda la crítica histórica del planeta será incapaz de desvanecer ese hecho, cuya fisonomía podrá ser confusa, pero cuyo volumen está ahí gravitando imperturbable.

Digámoslo de una vez. Sócrates no ha creado ciencia: ha creado un nuevo tipo de vida intelectual, de Sabiduría. Sus discípulos han recogido el fruto de esa nueva vida. Y como aconteció en su hora a Parménides y Heráclito, acontece también a Sócrates: al despertar a una vida nueva, ésta se entiende, en sus comienzos, en función de la antigua. Por esto, para unos, Sócrates era un sofista más; para otros, un buen hombre. Para su descendencia fue un intelectual. En realidad, inauguró simplemente un nuevo tipo de Sofía. Nada más, pero nada menos.

Hasta ahora no hemos visto esta Sabiduría más que en un aspecto negativo: su retracción ante la intelectualidad al uso, su repulsa enérgica para ella. Sócrates queda alejado de la vida pública, retraído a su existencia privada. Abandona la retórica para tomar en serio el ser y el pensamiento. Pero sería un error suponer que esta retirada fue la adopción de un aislamiento total. Sócrates no fue un pensador solitario. Lo privado de una vida no es idéntico a su aislamiento. Hay, por el contrario, el riesgo de que el solitario encuentre, en su soledad aislada, un modo de notoriedad y, por tanto, de publicidad. Que algunos discípulos suyos malentendieran así su actitud es cosa conocida. No se trata de esto. Mucho menos aún de lo que ha sido, por ejemplo, la soledad para Descartes. El "solus recedo" de Descartes, ese quedar a solas consigo mismo y su pensamiento, está a doscientas leguas de Sócrates, por la razón sencilla de que no ha habido ningún griego que haya tomado esa actitud mental. A donde Sócrates se retira es a su casa, a una vida semejante a la del cualquier otro, sin entregarse a las novedades de una concepción progresista de la vida, tal como se hacía en la élite ateniense, pero sin dejarse impresionar [205] tampoco por la mera fuerza del pasado. Tiene sus amigos, y con ellos habla. Para todo buen griego el hablar va tan unido al pensar como para el semita rezar y recitar; la oración del semita es justamente eso, oración, algo en que participa siempre su oído, su boca. Para un griego, el hablar no se da aislado del pensar: el logos es, a la vez, lo uno y lo otro. Entendió siempre el pensamiento como un diálogo silencioso del alma consigo misma, y el diálogo con los demás como un pensamiento sonoro. Sócrates es un buen heleno: piensa hablando y habla pensando. De hecho, de él ha salido el diálogo como modo de pensamiento.

Pero, ¿cómo vive Sócrates? Por lo menos, ¿cómo entiende que se ha de vivir? Esto es lo esencial.

Por lo pronto, ya lo veíamos, con nous, con mente. Aristóteles nos dice que ejerció su pensamiento, su diánoia. Sin embargo, había aquí algo confuso. La filosofía tradicional había surgido de la mente pensante, y de ella se nutrió, tanto en el alma del filósofo como en su expresión, por medio del logos. Sin embargo, ya lo hicimos notar, en el momento quizá más decisivo de la filosofía pre-socrática, esa mente se aplica a la naturaleza, a eso que se venía llamando lo divino, dejándose fuera el mundo usual, a sus cosas, a los hombres, a sus más importantes vicisitudes, y dejándolo fuera, no de cualquier modo, no por una simple preterición, sino en forma mucho más grave: descalificándolo, como doxa, arrojándola fuera del mundo del ser, como algo que pretende ser, pero no es en verdad. Y por esto Sócrates llamó a estos filósofos dementes. Precisamente las generaciones inmediatamente posteriores a las guerras médicas reaccionaron con vigor, según vimos también, pero lo que triunfa en el orden de la inteligencia es lo que llevará más tarde a la ciencia racional de las cosas naturales. Sus primeros elaboradores,

Empédocles y Anaxágoras, se parecen todavía demasiado a Parménides y Heráclito. En cambio, aquellos en quienes la ciencia va a prender con plenitud, apenas han comenzado a nacer en tiempo de Sócrates. No pudo, pues, preocuparse excesivamente de ellos, y Empédocles y Anaxágoras, en cuanto científicos, son poco más que gérmenes. Por lo que tienen de afín con la sabiduría clásica, son incapaces, como ésta, de llegar [206] satisfactoriamente a las cosas de la vida usual. Sólo Protágoras ha intentado partir de las cosas, no como cosas naturales, como ónta, sino como cosas usuales, khrémata. Pero ya vemos a dónde llegó.

Pues bien: Sócrates es, en este punto, un típico representante de su generación. Se explica que se le tomará por sofista. Trató de pensar y hablar de las cosas, tales como se presentan inmediatamente en la vida diaria. Pero no en la vida pública, en plena dóxa, sino, al revés, tomándolas en sí mismas, es decir, en lo que son de veras, independientemente de las circunstancias. Sócrates se ha situado, de momento, en la vida privada. La vida pública vendrá después. Sólo un buen hombre puede ser un buen ciudadano, y sólo un buen ciudadano puede ser un buen político. La mente de Sócrates se aplicará, pues, a las cosas usuales de la vida, sin retórica, pero con mente. Hasta él, la mente se aplicó tan sólo a "lo divino", a la Naturaleza, al Cosmos o a la investigación racional de la naturaleza de las cosas. Ahora va a concentrarse, por singular paradoja, en las modestas cosas de la vida usual. He ahí su radical innovación. El grave defecto de la filosofía tradicional, para Sócrates, fue el haber desdeñado la vida cotidiana, haberla descalificado como objeto de sabiduría, para pretender después regirla con consideraciones sacadas de las nubes y de las estrellas. Sócrates medita sobre estas cosas usuales y sobre lo que el hombre hace con ellas en la vida. Medita, además, sobre las tékhnai. Pero estas tékhnai sobre que Sócrates medita son, por esto, no solamente las que se constituyen en saberes científicos, sino todo "saberhacer", de la vida: los oficios, como el de carpintero, curandero, etcétera. Todo el conjunto de capacidades de vida que el hombre adquiere en su trato con las cosas. Este es el concepto griego de areté, virtud, que de suyo no tiene el menor sentido primariamente moral. El "es" entra nuevamente en filosofía, pero no es el "es" de la naturaleza, sino el "es" de estas cosas que están al alcance de los hombres y de que depende su vida. Creo que el texto de Jenofonte resulta, en este punto, suficientemente explícito.

Donde más claramente se percibe el intento socrático es en el sentido en que emplea el célebre "conócete a ti mismo". Esta [207] frase del oraáculo de Delfos significaba que el hombre no ha de atribuirse prerrogativas divinas, sino que ha de aprender a mantenerse modestamente en su pura condición humana. Sócrates carga el apotegma con un nuevo sentido. No se trata de no ser Dios, sino de escrutar con el noûs de cada cual la voz que dicta lo que "es" la virtud.

Salgamos inmediatamente al paso de una falsa interpretación. Que Sócrates medite sobre las cosas de la vida usual no quiere decir que medite solamente sobre el hombre y sus actos. De ordinario se ha tomado en este sentido el testimonio de Aristóteles. Sin embargo, el vocablo griego éthos tiene un sentido infinitamente más amplio que el que damos hoy a la palabra "ética". Lo ético comprende, ante todo, las disposiciones del hombre en la vida, su carácter, sus costumbres y, naturalmente, también lo moral. En realidad, se podría traducir por "modo o forma" de vida, en el sentido hondo de la palabra, a diferencia de la simple "manera". Pues bien: Sócrates adopta un nuevo modo de vida; la meditación sobre lo que son las cosas de la vida. Con lo cual, lo "ético" no está primariamente en aquello sobre que medita, sino el hecho mismo de vivir meditando. Las cosas de la vida no son el hombre; pero son las cosas que se dan en su vida y de las que ésta depende. Hacer que la vida del hombre dependa de una meditación sobre ellas, no es meditar sobre lo moral, a diferencia de lo natural: es, sencillamente, hacer de la meditación el éthos supremo. Dicho en otros términos: la sabiduría socrática no recae sobre lo ético, sino que es, en sí misma, ética. Que de hecho aplicase su meditación con preferencia a las virtudes cívicas, es cosa por demás secundaria. Lo esencial es que el intelectual dejó de ser un vagabundo que vive en las estrellas para convertirse en hombre sabio. La Sabiduría como ética: he ahí la obra socrática. En el fondo, una nueva vida intelectual.

Esta ética de la meditación sobre las cosas de la vida llevó inexorablemente a una intelección específica de éstas. Con la filosofía tradicional, ya lo vimos, la naturaleza es aquello de donde todo emerge; y cuando la Sabiduría adoptó la forma de ciencia racional, las cosas se presentaron a la mente con su physis propia. "La Naturaleza" cedió el paso a "la naturaleza" [208] de cada cosa. Sócrates está muy lejos de esto, por el momento. Al centrar su mente y su meditación sobre las cosas, tales como se presentan en la vida, a fin de hacer depender ésta de lo que aquéllas son en sí mismas, el "son", el eínai, adquiere un nuevo sentido. No es, por lo pronto, nada que haga alusión a su naturaleza. No significa esto que Sócrates haya descubierto el concepto. Hay que esperar para ello hasta Aristóteles y Platón. Pero el concepto aristotélico no es más que la teoría del quid, de la índole de cada cosa, de su tí. Lo que la mente de Sócrates logra, al concentrarse sobre las cosas usuales, es la visión del "qué" de las cosas en la vida. La Sabiduría como ética, ha llevado, pues, a algo decisivo en orden a la inteligencia de las cosas mismas; tan decisivo, que será la raíz de toda la nueva filosofía y lo que le permitirá volver a encontrar por otros caminos los temas de la Sabiduría tradicional, momentáneamente puestos en suspenso.

Pero no adelantemos las ideas.

Antes, dos palabras acerca de cómo se desarrolla la meditación socrática sobre el "qué" de las cosas. En primer lugar, pensando y hablando con sus amigos. Pero, ahora, la conversación ya no es disputa. No se trata de defender opiniones formadas, porque no hay opiniones que defender; por esto no cabe ni tan siquiera exponerlas.

Se trata de hablar de las cosas y desde las cosas. La conversación dejó de ser disputa para convertirse en diálogo, en un sereno y reposado girar sobre las cosas para empaparnos de ellas. Es un hablar en que el hombre más bien hace hablar a las cosas; son casi las cosas mismas las que hablan en nosotros. Sócrates recordó seguramente que, para Parménides y Heráclito, este indefectible saber acerca de las cosas brota de algo que el hombre lleva en sí y que les pareció algo divino: *noûs* y *logos*. Sócrates quiere borrar toda alusión desmesurada a un saber sobrehumano. Su Sabiduría no será ya nada divino, *theïon*; se contentará con llamarla modestamente *daimónion*.

Para lograrlo, pone en suspenso la seguridad con que el hombre se apoya en las cosas de la vida. Hace ver que en la vida corriente no se sabe lo que se trae entre manos; lo que hace que la vida sea corriente es precisamente esa ignorancia. [209] El reconocerla es ya instalarse en la vida de la Sabiduría. Entonces, las cosas, y con ellas la vida misma, quedan convertidas en problemas. Es el saber del no saber, del "no saber de qué se trata". Sólo a este precio conquista el hombre un nuevo tipo de seguridad. Cuando hablamos con un enfermo, consideramos su sufrimiento, e incluso compadecemos su desgracia. Pero si prescindimos de esta relación vital con él, por tanto, si hacemos caso omiso de esta relación de hombre a hombre, que adquiere su plenitud precisamente en la integridad de las circunstancias y de las situaciones en que acontece, entonces se desvanece ante nuestros ojos el enfermo y nos quedamos solamente cara a cara con su enfermedad. Y la enfermedad ya no es objeto de compasión ni de dolor: es simplemente un conjunto de caracteres que el enfermo posee, un "que". Y este desplazamiento de la mirada desde el enfermo a la enfermedad, que momentáneamente deja de lado a aquél, se convierte paradójicamente en un nuevo modo, más firme y seguro de "tratar el enfermo. De aquí saldrá la universalidad de la definición aristotélica y ese singular viraje del "qué" hacia el "por qué". Sócrates ni lo barruntó. Pero sólo fue posible dar con ello en la reflexión socrática.

Por este camino, por esta "ironía", suspendiendo la Sabiduría tradicional y asentándola en algo más firme y asequible, en las cosas de la vida cotidiana, Sócrates ha salvado, en principio, la verdad de aquella. En principio, porque el desarrollo plenario de la *Sofía*, como un modo de saber, será cosa de Platón y de Aristóteles.

¿Fue Sócrates un filósofo? Si por filósofo se entiende el que tiene una filosofía, no. Si se entiende el que busca una filosofía, quizá tampoco. Pero fue algo más. Fue, efectivamente, una existencia filosófica, una existencia instalada en un *ethos* filosófico que, en un mundo asfixiado por la vida pública, abre, ante un grupo privado de amigos, el ámbito de una vida intelectual y de una filosofía, asentándola sobre nuevas bases y poniéndola en marcha, tal vez sin saber demasiado a dónde iba, en una nueva dirección. La reflexión socrática fue la constitución de la filosofía. En el limitado número de posibilidades que la vida ateniese ofreció a Sócrates: lanzarse a la vida pública como [210] un virtuoso de la palabra y del pensamiento, al modo de Protágoras y sus discípulos; ocuparse de los saberes nuevos, de los que más tarde habrían de salir las ciencias; sumirse en la masa amorfa del ciudadano absorto por los quehaceres y urgencias de la vida cotidiana; volver a la vida corriente, no para dejarse arrastrar por ella, sino para dirigirla por una meditación fundada en lo que las cosas de la vida "son"... Sócrates eligió resueltamente esta última. La decisión de Sócrates hizo posible la existencia de la filosofía.

Lo de menos es de qué se ocupara efectivamente, y más accesorio aún la manera personal como Sócrates vivía. La mayoría de sus discípulos tomaron su actitud, su *éthos*, como un *trópos*, como una simple manera. Trataron, con mayor o menor bagaje intelectual —nada más que bagaje—, de imitar a Sócrates. Fue seguramente, para él, la punzante ironía de su vida. De ahí nacieron las pequeñas escuelas socráticas.

Unos pocos quisieron algo más: quisieron adoptar su propio *éthos*, acercarse socráticamente a las cosas y vivir socráticamente los problemas que éstas plantean a la inteligencia. Las cosas les retribuyeron, entregándoles una nueva *Sofía*. Fue la *filo-sofía* de la Academia y del Liceo.

## VII. CONCLUSION: PLATON Y ARISTOTELES, DISCIPULOS DE SOCRATES

¿En qué sentido continúan Platón y Aristóteles a Sócrates? Volvemos con ello al comienzo de estas notas.

En el fondo, es absolutamente secundario averiguar el elenco de problemas y conceptos que Platón recibiera de Sócrates y Aristóteles de Platón. Más aún: es incluso un contrasentido cifrar en ello su discipulado intelectual. Precisamente cuando, a la muerte de Platón, se colocó Speusipo al frente de la Academia, por vínculos de sangre y ortodoxia de escuela, Aristóteles se retiró al Asia Menor, porque entendía que el discipulado intelectual no es asunto de secta ni de familia.

Platón fue socrático en un sentido mucho más hondo, en el mismo en que lo fue Aristóteles. Ambos parten de la misma raíz, de una reflexión sobre las cosas usuales, con objeto de saber lo que el hombre se trae entre manos y lo que él mismo ha de ser en su vida. Esto hace de Platón y Aristóteles los grandes socráticos. Pero, además, el desarrollo de esta reflexión originaria les llevó a reconquistar el saber racional y la política, asentándolos por vez primera sobre la base firme de la reflexión sobre el *logos* de la vida. Finalmente, terminan ambos plasmando su *éthos* en una nueva interpretación, de los problemas últimos del universo, al hilo de esta experiencia del hombre, dando así en los grandes problemas de la sabiduría clásica: es la *filo-sofía*. Estas tres etapas, la experiencia primera de las cosas, el saber racional de ellas y la filosofía, son los tres estadios en que madura una misma

reflexión socrática. Es verdad que, en este proceso, Platón y Aristóteles siguen caminos divergentes, [212] como vamos a verlo. Pero es mucho más importante ver que son dos rayos que parten de un mismo centro socrático, e inscribir esas divergencias en el proceso común de maduración de una misma reflexión socrática.

## 1. Punto de partida: la experiencia primera de las cosas.

— Platón y Aristóteles parten de una reflexión sobre las cosas y asuntos de la vida.

Ello les suministra la primera idea de lo que es una cosa, y con ello una visión de la naturaleza. La reflexión socrática les ha llevado por una ruta bien distinta, pero más firme, al descubrimiento de la naturaleza, al problema de los jónicos.

Si el hombre viviera abandonado al momento, la vida sería radicalmente inconsistente, cada acto comenzaría en cero, todo sería ocasional (*tykhe*), la vida tendría estructura puntiforme. Ya en los animales perfectos hay algo más: la memoria les suministra un primer esquema o armazón, gracias al cual no sólo producen actos, sino que tienen una conducta, un *bíos* elemental. Pero en el hombre hay todavía más: su conducta va determinada a su vez por un saber lo que hace (*tékhnē*). Ello da a la vida humana su peculiar consistencia y hace de ella un *bíos* en sentido estricto.

Para Platón, lo propio del saber-hacer es saber en "qué" consiste lo que se hace. La primera experiencia que Platón cobra, en el trato con las cosas usuales, es su "qué", su *ti*. Poseyéndolo, sabe el hombre lo que se trae entre manos, y puede entonces hacer bien las cosas (*kalos*). El "qué" va, así, íntimamente vinculado y orientado al bien-hacer, al *agathón*. ¿Qué es este "qué"? No es, por lo pronto, lo que la ciencia tradicional venía inquiriendo, por ejemplo, la diversa proporción en que los cuatro elementos de todo entran en cada cosa. Es algo más modesto y al alcance de todos, adquirido en reflexión socrática. Veo de lejos un bulto, y creo que es un hombre; me acerco, y veo que es un arbolillo. Lo creído en el primer caso y lo visto en el segundo es el conjunto de caracteres o rasgos típicos de cada cosa y lo que la distingue de todas las demás. Así, el ateniense se distingue del persa por su "tipo"; el gobernante, del comerciante, por el "tipo" de actividades a que se dedica. A [213] este cuadro de caracteres es a lo que se llamó, en su sentido más alto, figura, *eídos*. [10] Platón cae en la cuenta de que no bastan los ojos para verla. Por esto, los animales no saben lo que son las cosas, al igual que el profano no ve en una fábrica la máquina, sino tan sólo ruedas y hierro. Sólo ve la máquina quien la entiende, es decir, quien sabe manejarla. La figura es, en este sentido, algo que se ve en una visión mental inteligente; por eso, Platón la llamó Idea. El "qué" de las cosas es Idea. La fuerza de ser es la fuerza de consistir; ser es consistir, y aquello en que las cosas consisten es la Idea.

Por esto, el pensamiento de Platón se ve lanzado desde las cosas hacia aquello en que consisten: hacia la Idea. Las cosas tienen consistencia en ella, pero la Idea es consistente. Con lo cual se la toma como una segunda cosa junto a la primera, resultando de ello que las cosas en que pensamos no son, en rigor, las mismas con que vivimos.

Aristóteles fue, tal vez, más radicalmente socrático. En el saber-hacer Platón aprendió "qué" son las cosas, y fue por esto, para él, una experiencia de la consistencia de ellas. En cambio, el hacer mismo ha llevado a Aristóteles a una experiencia de las cosas mismas. Porque, aunque el tener que hacerlas sea una simple condición humana, el cómo hacerlas ya no depende tan sólo del hacer mismo, sino de la índole efectiva de las cosas que se hacen. Por esto es una experiencia de lo que las cosas son de suyo. Si el saber fuera independiente del hacer, nunca habríamos salido de Platón: ser sería consistencia. Pero, para Aristóteles, el saber y el hacer son dos dimensiones de un fenómeno único: la *tékhnē*. Por esto, en él se manifiesta el ser como realidad. Y esto le lleva por distintos derroteros.

¿Qué es, en efecto, realidad? Si estamos haciendo algo, por ejemplo, una silla, ésta será real cuando esté terminada, [213] cuando esté a punto para salir del taller. Tener realidad es, pues, en primer lugar, tener sustantividad, *sistere* extra causas, existir. Y ¿qué es esta realidad sustantiva? La madera con que laboro la silla no es silla más que cuando sirve plenamente para su cometido, por ejemplo, para sentarse. Realidad es, en este sentido, estar actuando como tal, actualidad.

Pero actualidad, ¿de qué? De todos los caracteres de la silla, de su figura, de su *eídos*. Y cuando esta figura es actual en la madera, ésta adquiere la sustantividad de la silla. La actualidad de la figura o forma es el fundamento de la sustantividad. En esta implicación entre los dos sentidos de la realidad, entre actualidad y sustantividad, obvia para Aristóteles y tan grave en consecuencias, se encierra el primer momento de su experiencia de las cosas. Es ella la que ha fijado imperturbablemente el sentido del ser en la historia entera del pensamiento europeo.

La figura no es entonces primariamente consistencia. Platón olvidó que aquello en que las cosas consisten es, antes que nada, aquello que ellas son. ¿En qué sentido? En cierto modo, la realidad de la silla es la madera. Pero, en rigor, la madera es tan sólo material para su fabricación, algo "destinado a", algo "de que" va a hacerse la silla. No tiene ni sustantividad ni actualidad, es decir, no tiene realidad más que por ese "a" y "de" a que va destinado. En sí misma no es sino una pura disponibilidad, posibilidad. Su realidad procede del otro término. Materia y forma no son dos cosas, ni unidas ni separadas, no son dos elementos, sino dos principios, *arkhaí*, de una sola cosa. La

realidad será entonces sustantivación y actualización de posibilidades; la forma es configuración; y las cosas reales, emergencias de sus internos principios, ousíai, sustancias. Las cosas en que pensamos son las mismas con que vivimos. La firmeza de la vida se apoya en la sustancia de las cosas. Lo demás es pura plausibilidad. Por vez primera las cosas usuales de la vida han entrado plenamente en la filosofía. En una palabra: para Aristóteles, ser no es consistir, sino subsistir.

Ambas experiencias de las cosas se han adquirido por una reflexión sobre el trato usual con ellas: El eídos del martillo, lo que el martillo es, se percibe clavando; el de la silla, sentándose. [215] La interna índole de la realidad transparece al meditar en su manejo. Es entonces cuando las prágmata, las cosas, en el sentido de cosas de la vida, adquieren el rango de cosas naturales, ónta. Porque si lo que hacemos es artificial, el hacer mismo es natural, es la Naturaleza puesta al descubierto en nosotros.

Según se entienda el saber-hacer, así se entenderán también las cosas y la Naturaleza.

En el saber-hacer, Platón ve tan sólo el "qué", y, por tanto, el artífice que plasma la materia con los ojos fijos en la idea que quiere realizar. Esto le lleva a una interpretación de la Naturaleza más obvia, pero más compleja que la de los jónicos, gracias a un descubrimiento sólo equiparable al de Parménides y Heráclito. En el nacimiento de algo no sólo viene un ser a la vida, sino que este ser es del mismo tipo que sus progenitores, hombre, león, ave. El impulso generador cobra su fuerza en la vida de los progenitores, pero con "vistas a" una especie determinada. En la fuerza para ser hay una como presencia de la especie. Por esto, venir a la vida no es sólo nacimiento, phyein, sino generación, gignesthai, en el sentido estricto del vocablo, algo en virtud de lo cual el nacido tiene genealogía. La idea no sólo es consistente, sino que es género, génos, de las cosas. La Naturaleza lleva en su fuerza una idea, tiene puesta siempre su mira en ella. La fuerza del género es de índole completamente distinta a la del simple impulso nascente, pero no menos real. Ambas son dimensiones de una fuerza única que, por esto, Platón llamó éros, amor. Algo que lleva fuera de sí a producir a alguien de especie determinada. En lugar de la fisiología jónica, tendremos una genealogía. Una vez producida, cada cosa consiste en una serie de operaciones realizadas "con vista" al tipo ideal, que está por encima de ellase

Para Aristóteles, en cambio, la tékhne es un hacer en que el artífice se saca las ideas de sí mismo. La Naturaleza lleva una idea, pero no como algo externo en quien tiene puestas sus "miras", sino como principio interno.

Generación es autoconformación, algo que lleva, no fuera de sí sino a realizarse a sí mismo, morfogenia. En lugar de fisiología, no tenemos genealogía, sin morfología. Una vez producida, la naturaleza de cada cosa consiste en aquel principio interno a ella de que emergen sus [216] propias operaciones; la forma no es sólo principio de ser, sino también principio de operación, naturaleza.

Bien que en direcciones distintas, en Platón y en Aristóteles, el eídos, la figura de la vida usual, es la que hace de las cosas primeramente, khrémata, cosas usuales, y después cosas naturales, ónta. Con lo cual han vuelto a encontrarse con la antigua sabiduría jónica, pero asentándola sobre las bases firmes y controlables de la reflexión socrática.

## **2. La expresión de esta experiencia: el saber racional y la política.**

—El hombre, además de hacer cosas, habla de ellas. Y así como ha de saber lo que hace, ha de saber también lo que dice. La firmeza del logos no procede de la fuerza del que habla, sino de las cosas sobre que habla. Por esto, en lugar de opiniones firmes o vacilantes, como Protágoras, tendremos razones, lógoi, verdaderas o falsas. La experiencia del hablar socrático ha llevado inexorablemente a Platón y a Aristóteles a precisar la estructura de las cosas, no sólo como objetos que se usan khrémata, o que están ahí, en el universo, ónta, sino también como objetos que se expresan, como legómena. ¿Cómo han de ser las cosas para que sean expresables? ¿Qué hay en ellas que exija explicarlas? La respuesta a estas preguntas ya no será Retórica, sino Lógica, y el saber no será cultura, sino ciencia.

El logos no hace sino expresar lo que las cosas son. Y lo más obvio que observamos es que de una misma cosa podemos decir muchas y, a su vez, podemos aplicar una misma a varias. Como objeto del logos, las cosas tendrán que ser unas y múltiples. Esto permite expresarlas, esto exige explicarlas. Todo el problema estribará en la interpretación de este complejo.

Fue Platón el primero en insistir en que esas muchas notas no están arbitrariamente volcadas sobre las cosas. El hombre, por ejemplo, es un viviente, pero no vegetal, sino animal; y animal no irracional, sino racional. La unidad del "qué" se obtiene recortando, por así decirlo, dentro de un supremo "qué", una figura más limitada, y, dentro de ésta, otra, hasta llegar a una que no convenga sino a cosa de que se trate, a su eídos, o figura propia. Mientras esto no acontezca, los diversos elementos del "qué" se extienden idénticamente sobre las muchas cosas. [217] El "qué" propio de cada cual será, pues, el resultado final de la precisión de una realidad más vasta, dentro de la cual se mantienen unidas y separadas las diversas notas en un sistema perfectamente definido. Como el ser de las cosas es su "qué", su consistencia, resultará que la unión y separación del juicio será, eo ipso, cuando éste sea verdadero, el ser y el no ser de las cosas mismas. En esta identidad, procedente de una concepción del ser como consistencia, reside toda la interpretación platónica de las cosas como objeto del logos. Y ello implica que en la realidad no sólo existe una fuerza de ser, sino también una no menos real fuerza de no ser. Es la primera vez que

en la filosofía aparece el problema del no ser como algo no simplemente desechado, según acontecía en Parménides, sino positivamente recogido bajo la forma de negación. Platón tuvo conciencia de lo tremendo de su innovación. No dudó en calificarla de parricidio, refiriéndose a Parménides. El "qué" de las cosas constituye así un mundo inteligible, un kosmos noetós, con estructura dialéctica. Por esto, la mente no puede parar en ninguna de sus notas sin verse llevada a las demás por la fuerza del ser y del no ser: necesita discurrir. Por esto es necesario y posible el saber racional de las cosas, y por esto es posible dialogar.

Para Aristóteles, en cambio, el ser no es consistencia, sino subsistencia. El "qué" no es toda la realidad, sino tan sólo el "qué" de ella. El logos, por esto, no contiene simplemente a la realidad, sino que se refiere a ella, desdoblándola en la cosa que es y lo que la cosa es. En este desdoblamiento y en la consiguiente articulación de sus miembros tendrá que apoyarse Aristóteles para interpretar las cosas como objeto del logos.

Las muchas notas del eídos, de la figura, son algo que la cosa no solamente tiene así, sin más sino que las tiene porque es ya lo que es. No se es hombre porque se es animal racional, sino que se es animal racional porque se es hombre. El eídos, la forma de las cosas, es una unidad interna, una especie de foco central de cada cosa, que plasma su propia materia en una serie de propiedades cuyo cuadro externo es la figura de aquélla. Es una unidad originaria, que se despliega en las muchas propiedades. Por eso, el eídos no es sólo la forma de las cosas, [218] sino también su esencia. El logos toma por separado cada una de estas notas para unir las con la cópula en una unidad derivada, que llamamos definición. Esta es la estructura de las cosas, en tanto que objeto del logos; y con la distinción entre el "es" del juicio y el "es" de las cosas, abre Aristóteles, frente a Platón, el campo autónomo de la Lógica. Esta triple dimensión de la forma como conformadora de las cosas, constitutiva de sus propiedades y principio de sus operaciones, permite que sea una misma la cosa de que vivimos, la cosa en que pensamos y la cosa que está y actúa en el mundo. Para Aristóteles, ser no sólo es subsistir, sino subsistir esencialmente.

Para Platón, el sofista es el hombre que no va movido por más fuerza que la del no ser: por esto carece de contenido; su mente se dispersa en el flujo amorfo de las palabras y de las opiniones. Para Aristóteles, el sofista es el hombre para quien nada hay de esencial, para quien nada posee un contenido propio, y, por tanto, cuanto diga de las cosas es un puro acaso, una fugaz coincidencia. La convivencia y el diálogo entre los hombres sólo son posibles apoyando la mente en estructuras esenciales. Lo demás es radical insustancialidad. Y sólo fundada en la sustancia de los asuntos (prágmata) es posible una polis, firme y estable, una vida pública justa.

Aristóteles y Platón han vuelto a encontrar la necesidad de la ciencia racional y de la política de su tiempo, momentáneamente puestas en suspenso por la reflexión socrática; una suspensión cuyo sentido ahora comprendemos claramente: era menester volver a apoyar el razonamiento y el diálogo en la sustancia de las cosas, próxima a desvanecerse en Atenas. La ironía socrática salvó así a la ciencia y a la política.

### 3. La raíz de esta experiencia: la filo-sofía

—Pero esto mismo que le forzó a salvarla le llevó a superarla. Hasta entonces, Grecia había tenido Sabios que, al pasear por el universo su mente pensante, obtuvieron esa espléndida visión que se llamó Sofía. Esta visión se plasmó en ciencia racional y en Retórica. Y ambas, según vimos, estuvieron a punto de perecer, precisamente porque fueron soltando las amarras de la mente pensante. Al volver a ella y ponerla en marcha, renació la [219] posibilidad de la ciencia y del diálogo objetivo; pero al propio tiempo cambió también, en cierto modo, la idea misma de la mente y, por tanto, de la Sabiduría. La Sabiduría ya no será una simple "visión" del universo, será inteligencia racional, episteme. Pero no una intelección cualquiera. Mientras la ciencia natural y política parte de unos supuestos con que entiende las cosas, la Sabiduría hunde sus miradas en la raíz misma de estos supuestos, de estos principios, y desde ellos asiste a su constitución y expansión en las cosas; porque no se trata tan sólo de principios del conocimiento, sino, sobre todo, de los principios mismos de la realidad. La Sabiduría no es sólo episteme, ni solamente noûs, sino lo uno y lo otro, o, como dice Aristóteles, inteligencia, con ciencia, episteme kais noûs. La mente ya no es simple visión, sino inteligencia de los principios, y la Sabiduría, intelección radical. Sin esto, el Sabio hubiera sido una especie de místico o lírico de la inteligencia: jamás hubiera logrado el rigor del saber. Por su parte, el científico jamás hubiera sido más que un razonador, y el político un orador. Con ambas cosas, eso divino que hay en el hombre ya no será Sabiduría efectiva, sino un esfuerzo por lograrla: filo-sofía, preocupación por la Sabiduría. Por esto, el filósofo no es un dios, sino un hombre (Sym., 203e), y la filosofía una fuerza o "virtud" humana, la virtud intelectual en cuanto tal.

La mente, pues, desde ahora, irá disparada no a los elementos, sino a los principios de las cosas. ¿Qué principios? Los principios supremos de las cosas, últimos para nosotros, primeros para ellas, tá prota, decía Aristóteles. Y precisamente por esto, esta intelección de los principios supremos abarca el todo de cuanto hay, no por un pedante recorrido enciclopédico al estilo de los sofistas, sino en su unidad radical. En los principios supremos están principialmente todas las cosas; precisamente por eso son supremos. Aristóteles dice, por ello, que la Sabiduría es, en este sentido, el conocimiento de lo más universal. Este hábito, héxis, de los principios es lo que hace posible una ciencia verdadera y una vida buena. Ciencia y Política son "virtud".

Al precisar la índole de esta ultimidad, es cuando vuelven a diverger Platón y Aristóteles. El camino que conduce a los [220] principios supremos está trazado por aquello en que todo conviene. ¿Qué es esto en que todo conviene?

¿En qué consiste eso que llamamos "todo"? Parece que recaemos entonces en la Sabiduría antigua: el Todo era la Naturaleza. Pero Platón había descubierto ya que en el nacer hay una genealogía. El ser, como consistencia, es genitivo, pero no generador. Esta confusión hace que todo el saber antiguo merezca llamarse Mitología, para Platón. Los principios comunes de las cosas serían entonces sus últimos géneros, entre ellos el ser y el no ser. Pero, ¿es esto lo último de las cosas? Para Platón, no. Precisamente porque el ser es genitivo, porque hace que las cosas consistan en esto o en lo otro, su "hacer", digámoslo así, ha de tener puesta la mirada no sólo en lo que hace, sino en hacerlo "bien". Si aquello que hace está por bajo del ser, el "bien", el agathón, de su hacer está allende el ser. Lo último de las cosas no es el ser; el ser no se basta; hay algo allende el ser, raíz suprema del universo, por la que éste es un Todo.

Para Aristóteles, ser no es consistir, sino subsistir. Con lo cual, eso que Platón llamó el ser ya no es género, sino que, en cada caso, no tiene más contenido que el que cada cosa le otorga. El ser se basta. Y, sin embargo, cuando contemplamos todo lo que hay, ese todo es tal, precisamente, porque cada cosa "es". El "es", que es lo más íntimo de cada cosa, resulta ser, a su vez, lo que encuentro de común en todas ellas al entenderlas con mi mente. Lo último es, pues, para Aristóteles, el ser. Y los principios serán supremos cuando sean principios de "ser". ¿Qué es este "ser"? ¿Cuáles estos principios? La totalidad del mundo deja flotando, ante los ojos del filósofo, este "es" como problema, el "es" descubierto por Parménides y Heráclito, pero equivocadamente sustantivados por ellos, lo mismo que por el propio Platón.

Para ambos, la Sabiduría es algo que se busca, lo mismo que buscaba Sócrates, tal vez sin saber demasiado lo que buscaba. No es algo que las cosas depositan en el hombre sin más que por usarlas en el trato corriente, ni entenderlas en la ciencia; es algo que se conquista por un impulso que arrastra al hombre desde la vida corriente y científica a los principios últimos. A este impulso llamaron Platón y Aristóteles "deseo" [221] (órexís), deseo de saber lo último de todo (eidénai, Met., 983 a25). De aquí que esta vida teórica en que se realiza la Sofía se torne a partir de Platón y de Aristóteles en una forma intelectual de vida religiosa. En un principio, limitada seguramente a los intelectuales. Pero después invadió la vida pública y constituyó la base del sincretismo entre la especulación teológica y las religiones de misterios, y participó más tarde en algunas formas de la gnosis. Nacida de la sabiduría religiosa, y mantenida en contacto constante, o por lo menos en hermandad con ella, la Sofía griega acabó por absorber a la religión misma.

Pero Platón y Aristóteles no entienden de igual manera el ímpetu creador de la Sofía.

Para Platón, aquel deseo es un éros, un arrebató que nos saca fuera de nosotros mismos y nos transporta allende el ser. La filosofía tiene su principio de verdad en este arrebató, y nos lleva al abismo insondable de una verdad que está más allá del ser. En cierto sentido, la Sabiduría no se ama por sí misma.

Para Aristóteles, la filosofía no tiene más principio de verdad que lo que somos nosotros; si se quiere, un deseo que nos lleva a ser plenamente nosotros mismos en la posesión de la inteligencia. La Sabiduría se ama por sí misma.

En realidad, cruza por el mundo socrático un atroz estremecimiento: ¿es lo último de las cosas su ser? La raíz de lo que llamamos cosa, ¿es "anhelo", o bien, "plenitud"; es éros, o bien, enérgeia? Sí se quiere continuar hablando de amor o de deseo, ¿es el amor un "arrebató" (manía), o, más bien, "efusión" (agápe)? Vemos asomar por aquí todo el drama ulterior de la filosofía europea. En estas interrogantes se encierra, desde luego, la cuestión radical de la filosofía. Y, como tal, algo que sólo se ve en su término. Los distintos cauces por los que la Sabiduría ha discurrido son otras tantas formas que ha adoptado, al querer penetrar, cada vez más adentro, en lo último de las cosas. Por esto, tal vez, ante la filosofía, no tenga sentido preguntarse qué es, así, en abstracto, cuál es su definición, porque la filosofía es el problema de la forma intelectual de Sabiduría. La filosofía es, por esto, siempre y sólo aquello que ha llegado a ser. No cabe otra definición. La filosofía no está caracterizada [222] primariamente por el conocimiento que logra, sino por el principio que la mueve, en el cual existe, y en cuyo movimiento intelectual se despliega y consiste. La filosofía, como conocimiento, es simplemente el contenido de la vida intelectual, de un bíos theoretikós, de un esfuerzo por entender lo último de las cosas. El ethos socrático ha conducido al bíos de la inteligencia. Y en ella se asienta la adquisición de la verdad y la realización del bien. Esa fue su obra. Al ponerla en marcha, al asentar la inteligencia sobre la base firme de las cosas que están a su alcance, llegó a encontrar nuevamente los grandes temas de la Sabiduría tradicional. Sólo entonces tuvo esta especulación sentido efectivo para el hombre; no logró tenerlo cuando pretendió seguir el camino inverso. Al propio tiempo, Platón y Aristóteles nos han dado con ello la primera lección magistral de Historia de la Filosofía, una lección realmente socrática. La Historia de la Filosofía no es cultura ni erudición filosófica. Es encontrarse con los demás filósofos en las cosas sobre que se filosofa.

De Escorial; Madrid, 1940.

---

#### Notas:

[1] Las variaciones del horizonte no son siempre cambios de zona: pueden ser ampliaciones o retracciones del mismo campo. Quede esto consignado para cuando se trate del problema de la verdad de la historia de la filosofía.

[2] Para no molestar al lector con excesivo vocabulario griego, traduciré casi siempre noûs por mens, a pesar de la



inexactitud del vocablo.

[3] Dejo de lado el oscuro problema de si el vocablo arkhé fue usado por Anaximandro

[4] Dejo de lado el problema de la autenticidad en este titulo; me basta con que la obra en los jónicos haya sido sentida así por los filósofos posteriores.

[5] No entro en el problema de la articulación entre retracción, dejar, quedar, y "como son".

[6] En todas estas consideraciones prescindo deliberadamente de la religión de Israel y del cristianismo, que aportan un nuevo sentido de la sabiduría y de la verdad.

[7] El tratado en cuestión es anterior, o a lo sumo contemporáneo, de Alkmeón (Kranz).

[8] Creo esencial esta idea, estudiada ya por los lingüistas, para interpretar los "abstractos" del Avesta reciente.

[9] Conviene insistir en que la interpretación sensualista y movilista de la filosofía de Heráclito es una traducción que los sofistas llevaron a cabo de la auténtica filosofía del pensador de Efeso, sirviéndose de los conceptos de sensación y movimiento, procedentes, en buena parte, de la Medicina.

[10] Pero estos rasgos han de tomarse, no sólo en si mismos, sino en cuanto reflejan los rasgos constitutivos de las cosas perfectas. Así en el buen gobernante, además de sus cualidades intelectuales, se presentan "reflejadas" en éstas las cualidades del perfecto gobernante. En el mal gobernante se reflejan también, pero en forma privativa. Véase la página 39.

*Bibliografía oficial #43, Naturaleza, Historia, Dios, pp. 149-222 (paginación de la 5a edición); Bibliografía oficial #35, «Sócrates y la sabiduría griega»: Escorial 2 (1940) 187-226; 3 (1941) 51. Web de origen: [Fundación X. Zubiri](#)*