

Cástor Narvarte

Introducción a la Filosofía *

(Como una introducción a su teoría)

"Tanto en ésta como en otras investigaciones se podrá 'teorizar' de la óptima manera si se contempla al objeto generándose desde su principio".

ARISTÓTELES (*Política*, 1252 a, 24).

I

1) EN UN TRATADO de Aristóteles del que sólo conocemos algunos fragmentos, encontramos esta afirmación: "Aman los hombres el saber —sofía— y el conocimiento porque aman la vida." Esta "sofía" o filosofía será caracterizada por el mismo filósofo como "ciencia de la verdad" y de ésta, la verdad, dirá que es "desde un punto de vista difícil, desde otro fácil". **

He aquí algo que hemos de tener presente a lo largo de nuestro curso: la filosofía concebida como tarea vital que se emprende a impulsos, no de los requerimientos vitales inmediatos, sino de nuestra estimación por la vida y que, en tanto que teoría de dilucidación de lo real puede ser fácil si la encaramos un poco a bulto, con ligereza, pero sumamente difícil cuando nos exigimos alcanzarla con el mayor rigor.

"Dificultad" no sólo significa aquí complejidad, sino también tarea esforzada y rara vez en plenitud cumplida; por eso, no exenta a veces de desaliento. En uno de los momentos de la madurez de Platón escribió el maestro de la filosofía occidental que la conquista de ese "saber" en la forma de "sofía" sólo se logra de camino por un "escarpado sendero, a lo largo de áspera ascensión".

No se está refiriendo Aristóteles a una concepción banal de la vida, ni la estimación hacia ella puede interpretarse como un ciego aferrarse a esta realidad que somos; está apuntando a una muy peculiar dimensión del vivir. No toda vida es digna del hombre ni toda modalidad vital estimable. La percatación de este requerimiento de nuestra realidad (una realidad en la que el simple "estar" no basta), es lo que constituye al hombre. En un momento como el nuestro, en que la vida del hombre ha perdido peso y centro, ¿no sería toda una tarea evidenciar las condiciones por las que la vida es o puede ser "estimable"? ¿No sería, más aún, la condición de una posible filosofía en plenitud?

Hay iempre en la intimidad del hombre un cierto encare con su propia vida; de este encare nace una actitud vital. Y es revelador para una época destacar la actitud o actitudes vitales dominantes. La filosofía suele responder a las exigencias más urgentes de una época. En un momento histórico, en que los intereses religiosos predominan, hay que buscarla en la teología (como en el Medievo); cuando la ciencia se con-

* El presente trabajo corresponde a las primeras lecciones de su curso general de Introducción a la Filosofía, dictadas durante el primer semestre de 1958. (N. de la R.).

** *Metafísica*, A, 993 a, 30 — b, 20.

vierte en el factor histórico predominante, se la encuentra adosacla a ella (en la Edad Moderna). En nuestro tiempo predomina el intento de responder a los viejos problemas metafísicos desde una teoría de la vida, una descripción del modo humano de ser, una concepción de los valores. La filosofía está siempre empeñada en dar un sentido a la existencia y hoy más decidida que nunca.

Estas proposiciones que hemos enunciado, de Aristóteles, nos dan pábulo para llamar la atención, además, sobre otro punto. Hemos de quedar advertidos del frecuente error de dar por admitido y claro, sin más, que comprender el sentido de una frase, en filosofía, equivale a juzgarla atendiendo al uso corriente que tienen las voces en nuestro lenguaje o a la indiscriminada resonancia significativa que producen en nosotros. A í, para entender bien el sentido de la primera proposición de Aristóteles era necesario determinar desde qué supuestos y hacia qué fines queda concebida esta "agápepsis" o amor a la vida que es, a la vez, amor ("filía") a la verdad. Y puestos a desentrañar la concepción de la filosofía en este filósofo como "ciencia teórica de la verdad", no podríamos eludir el hecho de que lo que Aristóteles dijo no es precisamente eso. Dijo aproximadamente que la "sofía" es una "episteme", cuyo objeto es la "alétheia". Un análisis semántico somero nos revelaría notables diferencias con nuestra trivial intelección al nivel común.

La filosofía no es posible sin esta apertura del sentido. Como a lo largo de este curso vamos a intentar vérnoslas con los filósofo mismos, es una observación que conviene tener presente. Tenemos que evitar la idea de que el conocimiento comience por asentar definiciones. Antes se requiere de diferentes procesos cognoscitivos y la condición primera, la que permite un saber auténtico, afianzado y hecho vida del intelecto, consistirá en vivir la presencia de eso por lo que se pregunta.

No sólo en la interpretación de textos; en el estudio mismo de las cosas (nuestra vida, por ejemplo) la búsqueda de una develación del sentido es previa a toda indagación. Los factores de aproximación que habrá que ir aplicando son múltiple y uno de los más importantes era el análisis del lenguaje. No es posible ocupar e de conocer la realidad o referirse a las cosas para escudriñarlas sin hacer uso del lenguaje, por lo menos si se tienen en cuenta los requerimientos de comunicación que la filosofía ha hecho presente desde siempre. La reflexión sobre las cosas no puede prescindir de una reflexión sobre el lenguaje; éste está incrustado en nosotros hasta el punto de hacer posible el pensamiento lógico y ser condición del entendimiento en común de los problemas. Más adelante volveremos sobre este punto.

Empecemos por suscitar en nosotros un ánimo vigilante. Es como la primera conlición del estu lioso de filosofía. Sócrates, el maestro de la filosofía ática, partía de una exigencia que no se ha estudiado (aunque es de la mayor importancia para investigar el origen de su dedicación filológica), partía de lo que él llamaba la "promethía", de difícil, por no decir imposible, traducción literal en nuestra lengua. Promethía, la virtud de Prometheo, el presciente, era algo así como cautela inteligente, vigilante cuidado, con una gama de sentido que habría que des-

entrañar. Y Descartes, el impulsor del momento filosófico en el que todavía estamos parcialmente hoy, daba como primera recomendación metódica para alcanzar la verdad "evitar la precipitación".

Ambos filósofos, desde diferentes situaciones, están aludiendo a lo mismo: la necesidad de reflexión cuidadosa y ordenada. Ambos ponen de manifiesto una misma repugnancia por el error. Y como la filosofía es una tarea vital, el error afecta a nuestra existencia misma. En castellano, "errar" significa también perderse; en todo caso, perderse para la verdad. La exigencia de cautela implica una exigencia de rigor. No es ésta la cautela del temeroso, sino todo lo contrario, la del que aspira lo más difícil y porque tiene la conciencia de la dificultad, se previene.

Valga una tercera observación. La tradición filosófica está erizada de testimonios un poco desconcertantes. Es cierto que, como forma de pensamiento exigente al máximo, aspira a la mayor claridad y precisión, pero también lo es que abundan, tanto en las doctrinas como en los temas mismos encarados, las paradojas, antinomias y oposiciones de difícil intelección. Los problemas del ser y de la nada, lo finito y lo infinito, el bien y el mal, entre otros, muestran la inevitable oscilación a que está sometido el pensamiento del meditador, su dramática empresa por superar estas aparentemente inconciliables expresiones de lo real y el riesgo que encubren. No hay manera de evitar ese riesgo y hasta puede decirse que es uno de los incentivos del filósofo.

Y para poner un ejemplo eminente y ya popular en los orígenes de nuestra tradición filosófica, recordemos el célebre apotegma de Sócrates (aunque no se encuentre, expresado en tales términos, en ninguno de los testimonios directos que poseemos acerca de él). Sócrates, el filósofo de la racionalidad victoriosa —como todavía suele interpretársele—, el inspirador de la dialéctica platónica y la analítica aristotélica, es decir, del pensamiento lógico de Occidente, comenzaba su tarea filosófica con una paradoja, una aparente contradicción. Afirmaba saber *algo*; ¿qué? Que *nada* sabía. Otro ejemplo más inmediato: citamos la frase de Aristóteles por la que el filósofo ponía la tarea filosófica en función de la estimación por la vida. Pudimos también citar la afirmación de su maestro: "el filósofo ha de desear la muerte". ¿Serán dos tesis irreconciliables, exponentes de dos diversas concepciones de la filosofía y de la vida? Tal vez, pero más sorprendente es que en otro tratado de Aristóteles, no muy alejado de éste en el que encontramos la frase apuntada, se halla esta otra: "Lo mejor para todos los hombres y todas las mujeres, hubiese sido no haber nacido."

Conclusión: que no es prudente juzgar con excesiva unilateralidad, que hemos de prestar atención a la corriente interior del pensamiento antes que a la expresión aparente, que hay que considerar con paciencia y agudeza todos los datos, todos los testimonios, aun los aparentemente contradictorios y sin sentido. Muchas veces la condenación de una teoría filosófica como "sin sentido" sólo revela la incapacidad del crítico para encontrar su sentido. También en la consideración del lenguaje hemos de evitar un concepto demasiado rígido.

Esta breve incursión metódica nos ha permitido señalar tres pun-

tos, que hemos de tener presentes en nuestra tarea: 1) que hay que proponerse examinar datos y problemas a la búsqueda de sus implicaciones radicales (principios, fundamentos), por consideración de las cuales cada objeto revela su realidad potenciada. Esta empresa ha de hacerse paralelamente a un análisis del lenguaje, pero su objetivo no será el análisis mismo, sino lo que hemos llamado *apertura de sentido*; 2) que esa tarea ha de emprenderse bajo una "ética" intelectual de rigor, de reflexión precisa. Por consiguiente, habremos de rechazar toda elucubración inadecuada sin titubeos, pero no sin intentar dirigir toda temática hacia sus posiciones extremas, desde hipótesis alejadas muchas veces de nuestra visión cotidiana; 3) que no hay que entender esta exigencia de rigor en el sentido de crítica exacerbada; por el contrario, habrá que prestar atención a los datos aparentemente inconciliables, a las expresiones de contextura enigmática. Aquí suele encontrar el meditar filosófico sus grandes temas. Lo llamaremos *intento de totalización estructural*, emprendida al hilo de una voluntad de congruencia, de ajuste entre datos una vez que éstos hayan cumplido con las condiciones anteriores.

Y, finalmente, algo importante. No es la filosofía labor o disciplina que se realiza por una aplicación indiscriminada de lemas o consignas. No es seguro que nuestro intento se cumpla con la enunciación de un programa. Lo que importa no es enunciar programas, sino cumplirlos cuando han sido adecuadamente elegidos. De ahí la necesidad de estar al acecho, vigilantes a lo largo de toda la empresa, volviendo una y otra vez sobre los objetos.

2) Decimos que es difícil en un señalado sentido todo curso de filosofía por una razón, porque la filosofía es, por esencia, difícil. Basta advertir, sin entrar más de lleno por el momento en el tema y enfocándolo desde el punto de vista exclusivamente teórico, que los interrogantes últimos, los que el hombre (ya sea desde los requerimientos de la vida personal o de la ciencia) desespera de dar una respuesta cierta e indubitable y que acaso no tengan solución (en el sentido clásico del término, es decir, respuesta necesaria y universalmente admitida), caen invariablemente en la región de la filosofía. En filosofía se plantean los problemas primeros y últimos del entendimiento, los de más difícil acceso y esta dificultad no es semejante a la que se presenta al hombre de ciencia, sino diferente por naturaleza.

A esta primera dificultad que atañe al contenido de nuestra disciplina se añade otra, relativa al significado y función que en un plan de estudios pueda tener un curso como éste. Se le caracteriza como "curso general" en el sentido de poner al alumno ante algunos problemas filosóficos, suministrar un repertorio de conceptos técnicos en filosofía, comunicar una clasificación de las disciplinas filosóficas y caracterizarlas, etc. En verdad, los requerimientos son muchos y muchos de ellos legítimos, pero, ¿no descuidaremos a menudo el fundamental? La función que un curso de Introducción a la Filosofía ha de cumplir en un plan de estudios especiales (para el caso es lo mismo que se dirija a alum-

nos de ciencias o de letras) no sólo tiene un aspecto pedagógico; tiene, además, una responsabilidad *sistemática*. Y no precisamente de información. Hay que esforzarse porque sea algo determinado ante fines teóricos y de formación especial. Insistir en su carácter de curso general, no constituye una solución, a nuestro juicio, de este intento. Hay que saber qué significado puede tener su carácter de "general" ante este propósito.

Una tercera dificultad no atañe a la naturaleza de la tarea ni a la estructura del curso; atañe a nuestro encare con la realidad filosófica misma, considerada en sí y por sí. Un curso de Introducción no puede dejar de dar alguna noción, lo más estricta posible, sobre lo que la filosofía *es* o, como suele decirse en el lenguaje filosófico, sobre la esencia de la filosofía. Surge aquí el problema más importante de todos: cuál puede ser el sentido de nuestra pregunta por el ser de la filosofía. La pregunta por la esencia no es unívoca; la respuesta no sólo depende de la realidad enfocada, sino, muy especialmente, de la intención de nuestro enfoque. En este punto, más que en cualquier otro, se hace necesario considerar detenidamente las posibilidades de develación y, sobre todo, nuestra situación ante el objeto.

Y por último, en conexión con todos los problemas anteriores, el de las posibilidades de una efectiva introducción. ¿Cuál es el modo adecuado del intento introductorio (puesto que la introducción es hasta el momento sólo para nosotros un intento)? ¿Consistirá esta tarea en conducirnos desde un ámbito extrafilosófico a la filosofía o habrá de partir ya de algún modo desde una ubicación dentro de este ámbito? Supongamos que se pretenda ingresar en la filosofía con continuidad, prolongando algunas experiencias, llevando al límite nuestros problemas consecutivamente, reflexionando, discutiendo. ¿Y si tal continuidad no existe, si el estudio de la filosofía exigiera un cambio brusco y del todo personal de la meditación? ¿Y si ese cambio no fuera posible provocado? El interrogante hay que tomarlo como lo que es, como un problema que nace de la índole misma de nuestro curso.

Si nos detenemos ahora en este segundo trecho de nuestro camino y nos cuidamos de tomar como en un haz los problemas seleccionados, encontraremos un punto de coincidencia: la naturaleza de la filosofía. La filosofía, decíamos, *es* difícil por *condición intrínseca*. Nada más natural, entonces, que llamar a la conciencia de su dificultad. Hay que conocer *el significado* que un curso general tiene, concebido ante el requerimiento de darle una función sistemática entre las disciplinas filosóficas. No tenemos a disposición una *determinación esencial* de ésta, la filosofía, ni sabemos siquiera desde qué instancias es posible. En cuanto a la tarea misma de introducirnos, ¿cómo nos será accesible dada *la índole* de la filosofía misma?

3) Estas consideraciones iniciales nos bastan para dar una dirección a estas clases. No queremos insistir en aspectos negativos ni prolongar excesivamente la iniciación. Vamos a desplegar por orden nuestro planteamiento en la respuesta a los interrogantes sollevados.

a) Como las consideraciones anteriores parecen, así expuestas, un poco abstractas (es decir, separadas conceptualmente de la realidad en que las encontramos en la práctica) vamos a referirnos, en este primer punto, a un caso concreto. Una prueba de esta dificultad inicial está a la mano; los textos que se proponen una introducción a la filosofía son muchos y acerca de ellos podemos decir dos cosas: primera, que son totalmente diversos entre sí; segunda, que no son satisfactorios. El hecho de esta falta de unanimidad entre los filósofos sobre el método y el contenido de una introducción a la filosofía puede ser prueba de lo que venimos diciendo, la dificultad intrínseca de la filosofía. Ocurre en la tarea introductoria lo que con significativo paralelismo se presenta también en la filosofía misma: falta de convergencia respecto de su planificación sistemática. El curso de Introducción es un curso nómada. Falta el principio de ordenación de la tarea y la introducción a la filosofía es una suerte de introducción al filosofar.

La segunda observación es también digna de ser tomada en cuenta. La verdad es que los textos de introducción son, sin discusión ninguna, meritorios. No lo ponemos en duda nosotros. Suelen responder a visiones de conjunto magistrales, suelen presentar enfoques realmente aleccionadores. Y, sin embargo, la lectura de uno de los más tempranos diálogos de Platón, unas pocas páginas de la *Metafísica* o la *Ética* de Aristóteles, algún capítulo de las *Confesiones* de San Agustín o la primera y segunda *Meditación* de Descartes son infinitamente más provechosas para el que inicie su formación filosófica. ¿Qué significa esto? La confección de los manuales introductorios suele obedecer a criterios extraños a una meditación genuina; son obras en exceso de academia. Se quiere realizar un primer contacto con la filosofía (y siempre los comienzos deberían ser lo más fecundo) a través de las exigencias, por ejemplo, de un plan de estudios, ¡algo tan aleatorio e inesencial! Se adivina en su confección una selección un poco apañada de problemas y soluciones que el principiante ha de aceptar sin haber asistido a su génesis, sin vivir a conciencia las situaciones desde las que surgen. Sobre todo, esa prisa de las soluciones, como si nos quemaran los problemas (que quedan sin formulación acabada, huecos) y ese sometimiento a esquemas clasificatorios y rígidos cuadros de conjunto. Contra este abstraccionismo sin arraigo ha de operar un *método de apertura a los problemas desde las situaciones* en las que nacen. La academia es el ámbito que debe ser sin cesar vitalizado para evitar la esterilidad de la labor creadora.

Cierto que los hombres de hoy estamos como aniquilados por los problemas, con una intimidad herida por la duda, la decepción, el relativismo. Estamos "relativizados", en un estado anímico que no debería avergonzarse de ser escéptico, si no fuera, a menudo, frívolo. En esta situación, ofrecer ese detenimiento en los problemas parece como pedir a la época inquietud y angustia, es decir, lo que le sobra. Todo está en el modo de nuestro encare con los problemas. Vamos a evitarlos por sobre todo como posibilidades que descubre una mente teórica desde sí misma y sin más. Los evitaremos también como instancias que piden

de nosotros una urgente posición desde situaciones indiscriminadas (o insuficientemente consideradas). Nos los presentaremos, por el contrario, en tanto que necesitados de justificación. Posibilidad y compromiso es lo que se capta y acepta tras de una meditación responsable.

La filosofía cumple, secularmente, con varias funciones. Una de ellas es la de efectuar periódica e inclementemente una verdadera depuración intelectual, una catarsis del espíritu. Los estudiosos de filosofía debemos someternos a ella. Aceptemos enérgicamente este clima de incertidumbre con tal de aspirar a esa verdad que, según Aristóteles, es difícil. No propiciamos un curso estandarizado. Es una experiencia común en el investigador en filosofía, el detenerse ante una teoría o una reflexión de algún filósofo, un poco confuso, a menudo perplejo; esta experiencia no queremos ahorrársela al principiante, ni ocultársela; es más, vamos a compartirla con él algunas veces. Y si alguien nos reprocha, por ejemplo, que andamos perdidos en un universo de problemas en el cielo lejano de alguna teoría (como alejados de la realidad circunstante), responderemos que es mejor dirigirse hacia problemas genuinos, aunque aparentemente remotos en el tiempo, que cegarse a ellos por una concepción estrecha de la realidad.

b) Además de los requerimientos oficiales y pedagógicos de un curso como éste (y que se cumplirán mejor cuanto más se acerque a cumplir con una función específica, es decir, congruente con su contenido, en este caso la filosofía), hay otros de la mayor importancia en nuestro tiempo. En nuestro tiempo, por cierto, se está realizando una revisión de la idea de filosofía. ¿Debemos permanecer indiferentes a ella? ¿No deberemos, por el contrario, ponernos en camino hacia esa empresa?

Las causas de esta revisión son múltiples y a nosotros nos interesa retener una. En los estudios actuales de filosofía se intenta romper con una perniciosa experiencia del pasado: la aplicación al trato de los problemas filosóficos, de métodos obtenidos y propiciados por las ciencias especiales. Tal vez la experiencia más aleccionadora del pasado, sobre todo moderno, sea que cuando se intenta aplicar los criterios de la matemática, la biología, la psicología o la historia a la filosofía, se destaca la imposibilidad, a lo menos parcial, del intento, y el fracaso consiguiente de lo así elaborado. El descrédito y la decadencia de la metafísica en el pasado reciente no tiene otro origen metódico-formal.

¿Hay en el tipo del meditar filosófico, sus temas, hay criterios que permitan constituir la investigación *sui géneris*? La filosofía, ¿cubre un universo de problemas específicos y propios o ha de ser necesariamente *ancilla*, sierva, en uno u otro modo, de la teología (como en el pasado medieval) o de la ciencia (como en el pasado moderno y hasta cierto punto en el presente)? Es lo que nos proponemos, minúsculamente, si se quiere, investigar, teniendo a la vista este propósito contemporáneo de constituir a la filosofía (sea o no ciencia y en el modo de su posibilidad si lo es) en disciplina no dependiente. Este curso lo intentaremos como una *introducción a la teoría de la filosofía*. ¿Qué clase de introducción?

La teoría de la filosofía está en sus comienzos. Y de un modo más

o menos declarado toda la filosofía contemporánea está inclinada hacia ella. Filosofía de la concepción del mundo, de la vida, fenomenología, filosofía de la existencia, pugnan desde sus posiciones por dar una respuesta a la pregunta por *lo que es* la filosofía. En verdad, no ha habido filósofo que no se haya ocupado de exponer su concepción de la filosofía. Pero si algo hay de peculiar en los intentos del presente, está en que la pregunta por la filosofía tiende a convertirse en investigación específica y disciplina teórica. Estas consideraciones nos llevan al tercer punto.

c) Preguntamos por lo que la filosofía *es*. Esta pregunta tiene, según el caso, una intención especial. Podemos preguntar, por ejemplo, "¿qué es eso?", apuntando a un objeto. Estamos pidiendo su identificación, porque no lo distinguimos suficientemente (una sombra en la lejanía), o porque no conocemos su uso, para qué sirve (un objeto desconocido). Podemos también, a partir de una palabra, solicitar la presencia del objeto mentado (¿qué es "derelicción"?). Podemos formular la pregunta ante un objeto dado y determinado, pero no para informarnos acerca de su uso, sino de su entidad (¿qué es el triángulo?) y, por último, en una muy especial intención, cabe que preguntemos por algo de algún modo "requerido", pero no presente o, al menos no dado, y que habría que determinar ("¿qué es — en realidad?").

Puesto que nuestra pregunta va dirigida a un objeto determinado (la filosofía) y no al ser mismo, no cabe que nos quedemos con la última pregunta. Todo nos conduce a pensar que preguntamos por la filosofía en el sentido de la pregunta inmediatamente anterior. ¿A qué apunta? A la determinación de la esencia en la forma que tradicionalmente se ha llamado "definición". Buscaríamos un juicio determinativo o de esencia sobre la filosofía, como en geometría al preguntar por el triángulo respondemos que es un polígono trilateral. Así, todo parecería indicar que nosotros vamos tras una definición de la filosofía. Pero si observamos con un poco más de detención, observaremos que el objeto de nuestro preguntar se torna problemático. Si el darse de la filosofía fuera semejante al darse del triángulo (o de la mesa), deberíamos tener su inmediata presencia y plena, es decir, nítidamente perfilada, en unidad. De las mesas que vemos, de los triángulos que nos representamos tenemos una "imagen", predeterminante respecto de objetos que se muestren como mesas y triángulos. Y ocurre que no tenemos a disposición una "imagen" previa y predeterminante de la filosofía. Y no podemos improvisarla. La filosofía es un nombre aplicado a quehaceres complejos y en su aparecer histórico variables.

Hay, por otra parte, dos clases de definiciones: las que ponen el objeto al definirlo (o éste es de tal modo simple que su aprehensión no ofrece dificultades) y que encuentran su expresión clásica en matemáticas; hay también las que tratan de adecuarse a algún género de experiencia y aprehender desde ella, en un juicio de esencia, el objeto. Pues bien, ninguna de ellas es para nosotros accesible por el momento. La primera, porque la filosofía no puede ser puesta *ad libitum* ni aprehendida con simplicidad (y sería una solemne petulancia por parte

nuestra que pretendiéramos *partir* en este momento de una preconcepción de la filosofía, despreciando lo que ella es y ha sido en nuestra cultura). La segunda, porque no tenemos los materiales a disposición, que nos permitieran hallar su tarea propia y la función histórica cumplida o por cumplir y, por otra parte, presumimos que nuestra experiencia de ella no es lo bastante poderosa como para que podamos libar desde nosotros una sucinta definición.

Si la filosofía no se nos presenta a la manera rigurosa del objeto real o ideal dividido, la pregunta por lo que ella es no busca una definición. Para que una definición o delimitación lógica sea posible, debemos de haber perfilado suficientemente su ámbito, el de la filosofía o el de varios proyectos históricos de ella. Y hasta nos asalta el pensamiento de que una determinación esencial sea imposible (en el sentido de válida para siempre y para todos) y si posible, inoperante o sin valor. De todos modos, lo que en principio nos falta es esta presencia cabal de su unidad. No nos es dada y patente; por el contrario, permanece oculta. ¿Poseemos de ella una identidad cabal? No, no la distinguimos suficientemente, sus límites se nos escapan. ¿Conocemos su valor, su finalidad, el sentido que tiene para nuestra existencia? Tampoco. ¿Sabemos con todo rigor lo que bajo su nombre se esconde o se muestra? Menos, aunque el vocablo mismo "filosofía" tuviera que ser cardinal. Por lo demás, no vamos a comenzar por un nombre, pronunciado en la forma que sea, como suele hacerse. Todos sabemos que la filosofía, como tarea, puede entrañar actos y designios que la palabra deja abiertos, sin implicación necesaria, actos y designios que pudieran ser esenciales.

Partir de una palabra, implica partir desde una idea (visto el propósito en rigor), lo que significa partir de una previa determinación del objeto. Pero la filosofía aparece en una realidad histórica que puede preceder (y después veremos que de hecho precede) a la aparición del vocablo "filosofía". Y respecto de los objetos reales no sirve el itinerario de la idea a la cosa. Si partiéramos desde las ideas hacia las cosas reales no tendríamos a veces la sorpresa de encontrarnos con aspectos y objetos imposibles de clasificar desde esa idea (concepto o categoría). Además, por menesterosos que nos encontremos, no podemos decir que ella sea para nosotros solamente un nombre. Nos quedamos, pues, con las dos preguntas iniciales. Necesitamos conocer su función (o funciones), necesitamos perfilar su ámbito. La pregunta por el ser de la filosofía tiene para nosotros solamente, *en principio*, una vía de acceso: la función que cumple. Su modo de presencia es la que corresponde a la pregunta primera. Necesitamos de una interiorización.

Es decir, que nuestra pregunta no puede recaer directamente sobre la esencia en el sentido tradicional, sino sobre algún atributo que le pertenezca y que nos permita aprehenderla en el acto de introducirnos. Lo que nos lleva al cuarto punto.

Pero antes convendría dejar apuntado el sentido que puede tener la pregunta misma por la filosofía. La pregunta por el ser de algo obedece a un imperativo de conocimiento (conocimiento es, en algún aspecto, aprehensión, dominio). Y el conocimiento se pone en marcha desde

un estado de ignorancia, es decir, de desposeimiento. Cuando la experiencia total del hombre de una época queda conmovida, desajustada, desprovistas de fundamentos que merezcan adhesión (no precisamente el ente por el que se pregunta, porque puede permanecer en su presencia activa y poseída), o mejor, que permitan vivir sin zozobra, sustentándose en ellos con naturalidad, cuando falta, decimos, esa armonía natural entre el hombre (o ciertos hombres) y los fundamentos rectores de la conducta y el pensamiento en general, abierto un abismo entre hombre y mundo, hombre y semejantes y hasta el hombre consigo mismo, surge la pregunta desazonadora: "¿qué es?, es decir, ¿qué es lo que de verdad es?" Y cuando se comprende y vive la magnitud de la pregunta, "¿qué es esto, la justicia, la vida política?" Y tal vez precediendo, acompañando, impulsando secretamente ambas preguntas: "¿qué soy yo, qué es el hombre?". El ámbito vital en que estas preguntas se formulan es la filosofía. Nosotros hemos de investigar qué significa que hoy nosotros preguntemos y desde qué y hacia qué va dirigida la pregunta, cuál puede ser el sentido de la filosofía en nuestro tiempo. Las preguntas tienen un contenido formal válido en general, pero este contenido no es lo más importante para nosotros (contra lo que suele creerse); es más importante percatarnos del sentido que tiene en cada situación concreta y, especialmente, en la nuestra.

d) Quedamos en que hemos de estudiar a conciencia las posibilidades de revelación. Nuestra situación inicial es sumamente menesterosa. No sabemos qué es la filosofía y por causas que no es del caso examinar aquí, queremos aprehenderla en su realidad. Sabemos que hay alguna forma de realidad filosófica, pero no sabemos si es extraordinariamente valiosa o la más insignificante de todas, si es ciencia o no lo es, si es utilísima o absolutamente inútil, si se puede o no se puede enseñar. En una situación semejante a la socrática y cartesiana, partiremos de la conciencia de nuestra ignorancia y de la duda metódica sobre nuestras presuposiciones, sentimientos o "ideales" filosóficos. Esta situación inicial es inevitable. ¿Partimos de cero, si es posible decirlo así? Partimos de cero en lo que se refiere a una determinación estricta de la filosofía, su contenido y valor, pero no absolutamente. Tenemos aquella forma de conocimiento que nos permite ponernos ante su ámbito y la forma de ignorancia que nos impide dar una respuesta terminante. La determinación esencial no surge en sí y por sí diferenciada desde la nada, ni es condición para identificar el objeto como algo dado. Hemos de tener presente el objeto de algún modo para poder escudriñarlo.

Dijimos que, en alguna forma de realidad, hay lo que llamamos filosofía. Sabemos, por ejemplo, que la filosofía es un modo de vida y de pensamiento que está en el hombre. Es un dato humilde, pero cierto. Y también, que en un sentido riguroso y superior está en el filósofo. El hombre, o mejor, todo hombre tiene atisbos filosóficos; pero sólo el filósofo hace lo que llamamos filosofía. Así, durante centenares de miles de años que el hombre ha vivido sobre este inconfortable planeta, no ha habido filosofía (aunque haya habido siempre, por lo menos

en las grandes culturas, reflexiones "filosóficas"). La filosofía, por tanto, y el hombre en cuanto filósofo, son productos históricos. Tenemos razones para afirmar que fuera de la historia y del filósofo, la filosofía no está en ninguna parte. O al menos, que no es posible conquistarla con alguna plenitud sin tener en cuenta ambos, historia y filósofos.

A nuestras presuposiciones, nuestras convicciones las acallamos por el momento, las tenemos como en suspenso. Están en nosotros como las sombras en la pared de la caverna de Platón, con una muda resonancia. No hay que temer por su extinción; si son algo más que sombras lo que vemos, se elevarán a la postre con mayor potencia. Con esto queremos decir que el método de catarsis adoptado no pretende destruir nada. Las vivencias de orden filosófico no sólo no han de ser rechazadas; al contrario, han de ser alimentadas a lo largo de nuestro estudio, porque en ellas y sólo en ellas reside la posibilidad, en principio, de la filosofía. Pero hemos de evitar una concreción prematura, una apresurada toma de posición. Obsérvese que estamos tratando de coordinar (no porque sí, sino porque nuestro momento lo requiere) dos posiciones metódicas extremas: el punto de partida desde una situación de catarsis intelectual, de perspectiva limpia y sin trabas y, a la vez, la necesidad de asimilarnos creadoramente la tradición.

No partimos, pues, desde fuera de la filosofía, sino desde su propio reino. Nuestro acto de introducirnos ha de ser como a través de un plan de exploración y de conquista. Hemos de caminar al asedio y al acecho en esa selva siempre virgen de la filosofía, tratando de verla desde las perspectivas que los filósofos nos han dejado. Y es muy probable que, juzgando minuciosamente, encontremos insuficiencias en esas grandes perspectivas. Las posibilidades de develación han sido proyectadas desde las distintas manifestaciones históricas concretas. El primer atributo que encontramos respecto de la filosofía es su historicidad, en el sentido que posteriormente señalaremos. Y urge advertir que toda inclinación hacia la historia en el terreno de la filosofía nos llevará al reconocimiento de algunas personalidades destacadas a lo largo de su itinerario. La filosofía es, en una medida esencial e inevitable, tarea personal. Por eso, estudiar filosofía es encontrarse con las cosas, pero también, con los filósofos. A estos filósofos destacados en virtud de su originalidad, pujanza y genio filosófico se los ha llamado "clásicos". Pues bien, en nuestro tiempo corren vientos anticlasicistas. Estudiar a los clásicos, ¿no será en cierto modo actuar extemporáneamente, fuera de "situación", un poco al margen de la órbita de los tiempos?

El clasicismo, entendido como hasta Nietzsche se venía entendiendo, está justamente desacreditado. Ese pasado de museo o mausoleo, el pasado "monumental", perfecto en todas sus fases y digno de imitación, no sólo puede ser peligroso para el hombre y para la cultura. Lo que ocurre es que es falso. Pero rechazar el clasicismo no significa necesariamente despreocuparse por los clásicos. Esto, sencillamente, no es posible para el hombre en cuanto filósofo. No es posible despreocuparse de Platón, de San Agustín o de Descartes si se quiere obtener una decorosa formación filosófica. Es cierto que nuestro tiempo no se ha

definido ni suficiente ni adecuadamente respecto de los clásicos. Pero esto no es una prueba de superioridad, tal vez todo lo contrario. Bien es verdad que como tarea es sobremanera comprometedora. En la elección nos comprometemos, pero lo que somos, real y verdaderamente, depende de lo que entraña, como posibilidad de vida, nuestra elección. No hay manera de eludir, en el origen de una conducta, la elección decisiva. ¿Por qué nos interesa, en un conjunto de doctrinas, la de Aristóteles? No por ninguna razón, por cierto (al menos claramente percibida y dada *a priori*) y el que intenta justificar su interés por una filosofía (o por la filosofía) desde razonamientos cuidadosamente acicalados, o ignora o miente. Decía Nietzsche, a su manera arbitraria y desenfadada, que la filosofía es una mujer y que ama al guerrero. ¿Qué quería decir con eso? Entre otras cosas, que en la raíz de la filosofía, como en el amor, hay una pujanza vital, una fuerza a la vez dominadora y llena de admiración, hay pasión más que frío cálculo. Por algo a la filosofía los griegos, sus creadores, la llamaron "amor" (*filein*) al "saber" (términos que requieren una cuidadosa exégesis). Lo que no implica, con necesidad, falta de razón.

Concluimos. La vía de nuestra investigación inicial está ya trazada. Vamos a interrogar desde una perspectiva histórica a los filósofos sobre lo que han hecho con el nombre de filosofía. No es procedimiento directo, pero es la condición de todo estudio filosófico serio. Trataremos de meditar sobre los textos clásicos, metiéndonos en el laboratorio de sus ideas, reflexionando sobre los datos que nos ofrecen las situaciones en que se encuentran. Nuestro estudio responderá primordialmente a las preguntas: ¿Desde qué situaciones histórico-culturales la filosofía ha surgido como quehacer con vigencia social? ¿Cómo ha sido encarada, desde qué orígenes, intuiciones y temas por los más destacados maestros? No podría afirmarse que dejamos de lado un estudio de los problemas por sí mismos. Hemos elegido uno entre todos, *un problema* que nuestro curso plantea con preminencia: la índole de la filosofía. Como es obvio, meditar con y desde los filósofos es toda una tarea. Si la logramos veremos que es también meditar con y desde las cosas. Esta introducción a la filosofía como una introducción a su teoría es histórico-sistemática; histórica en cuanto toma a conciencia la condición histórica del quehacer filosófico, incluso el del presente; sistemática por cuanto no es la historicidad misma de la filosofía lo que interesa poner de manifiesto, sino el carácter tético de su verdad. Vamos a estudiar la realidad filosófica desde el punto de vista que J. Ortega y Gasset llamaría "la razón histórica concreta".

No hemos decidido ni podemos decidir ahora qué haremos con el contenido de nuestra pesquisa. Nos basta tomarla como camino o método de investigación. Un antecedente tenemos bajo cuya autoridad poner nuestra tarea (la autoridad no es, ni tan imperiosa como en el pasado se creyó ni tan despreciable como en el presente se considera), un gran antecedente en el pasado. Aristóteles hace preceder a sus investigaciones especiales sobre todo problema, en especial en "filosofía

primera", de un estudio minucioso de los intentos precedentes. Sin duda sabía lo que estaba haciendo.

En definitiva: 1) el curso tendrá el carácter de una investigación. Su *objeto* será la develación progresiva de eso que llamamos filosofía; 2) desde un punto de vista *formal*, lo concebiremos como una introducción histórico-sistemática a la teoría de la filosofía; 3) estará *materialmente* dirigido al estudio de la filosofía en la historia y en los filósofos, y 4) en tanto que método de iniciación al filosofar lo entenderemos como una meditación sobre situaciones históricas relevantes y textos clásicos seleccionados (del pasado y del presente).

El método no tiene el objeto de dilucidar definitivamente el objeto, sino alcanzar una primera toma de conciencia de su realidad. Esto es sólo un comienzo.

II

1) Estamos puestos ante dos grandes temas iniciales: el origen histórico de la filosofía, el origen personal de la misma. El primero nos remite a la situación cultural, el segundo al filósofo (o al hombre en cuanto filósofo). Pero, ¿por qué estos dos temas iniciales se remiten, ambos, al *origen*?

La pregunta no es nada vacua, por cierto. La pregunta por los orígenes apunta al impulso primero de la filosofía y la ciencia occidentales. Revela nuestra voluntad de *radical* iniciación, es decir (en nuestro caso), desde el conocimiento de aquella constelación de factores y aquél o aquellos sujetos en los que el filosofar asoma sus primeros brotes. La filosofía no es algo que se haya hecho siempre como tal, es decir, de un modo históricamente influyente y significativo. Tenemos el privilegio de poder señalar su comienzo y, desde éste, calar en sus orígenes.

El concepto mismo de origen, llevado a una dimensión primera, es un concepto filosófico (más especialmente metafísico) no histórico. La pregunta filosófica originaria fue por la "fysis". "Fysis" es, al menos, en una de sus dimensiones, "origen". De esta pregunta o simultáneamente con ella surgió el tema de la "arkhé" (ἀρχή), principio originario, y se planteó el problema de las "aitiai" (αἰτίαι), instancias originales o "causas". La investigación de la realidad lleva al griego a preguntarse por lo "originario". Coordinadamente, el conocimiento tenderá a realizarse desde el origen. Por eso Aristóteles estaba en la mejor tradición metafísica al convertir la investigación de los orígenes en premisa metodológica (aunque revele toda una especial concepción de lo real, histórico-genética). La frase que hemos puesto de epígrafe a este curso es el testimonio que al comienzo del segundo capítulo de los *Ultimos Analíticos* se repite ("estimamos poseer la ciencia en toda su pureza cuando conocemos la causa), aunque en un sentido nuevo.

En la definición aristotélica de la filosofía concurren principios y causas. Filosofía (sofía) es "ciencia de los primeros principios y de las primeras causas", al comienzo del primer libro de la *Metafísica*. Y

casi al final añade: “En definitiva, la *sofía* busca “lo causante” (τὸ αἰτίον) de lo que se manifiesta (τῶν φανερῶν), con lo que da primacía a la “causa” sobre los principios (en el libro K vuelve a afirmar que la filosofía es ciencia de principios, pero de un modo más vago y menos general). La diferencia entre principio y causa no es clara. “Principio” alude a “lo primero”, es decir, su concepto ancla en el aspecto “prioridad” en sentido amplio. “Causa” apunta a los principios desde el ente, siendo lo primero en la integración del objeto, en la explicación y comprensión de su entidad. Por eso se ha dicho que las causas son síntesis de principios, es decir, principios en los tres sentidos anotados por el filósofo mismo (del ser, del devenir, del conocer).

Siguiendo el pensamiento del propio Aristóteles podemos encontrar esa convergencia de los temas principales de la filosofía en el concepto de “origen”. La primera acepción de “fysis” es, en este filósofo, “génesis” (origen de lo que crece), “aquello desde cuya interioridad —añade a continuación— comienza a crecer lo que crece”. Esta definición corresponde a la tercera acepción de “Principio”, “el punto de partida intrínseco del desarrollo real”. Y si examinamos a continuación cuál es el primer carácter que atribuía al término “causa”, leemos, “aquello desde dentro de lo que surge o se genera algo”, es decir, “el origen inmanente del desarrollo real”. De modo que la idea de *origen* (en la forma de principio, causa, “naturaleza”, y aun de fundamento y esencia) está presente en los temas primeros de la filosofía occidental. Aristóteles es un tardío testigo que trata de responder con el máximo rigor científico (en la forma griega de ciencia) a la pregunta originaria.

No todo preguntar por el origen ha de ser filosóficamente significativo; pero no puede dejar de serlo cuando se pregunta por el modo en que el origen de la filosofía está en la cultura griega, por el significado estricto del concepto de origen y por el sentido de nuestra búsqueda de los orígenes. Se trata de saber qué factores intencionales concurren a nuestra pregunta (la filosofía), tarea doblemente urgente por tratarse de los orígenes de una actividad que aparece como investigación de *lo originario*.

2) El punto de partida de la filosofía está en Grecia. ¿En qué sentido hablamos aquí de “punto de partida”? En el sentido griego de ἀρχή (arkhé). Recurramos en primera instancia nuevamente a los griegos, nuestros maestros todavía hoy en filosofía (después nos ocuparemos desde el presente). *Arkhé*, decimos, es principio originario. ¿En qué sentido?

Hay que observar que desde la adopción preferente de los términos “fysis” y “arkhé” en los presocráticos hasta la versión platónica, con la elección de los vocablos esencia, idea y paradigma, encontramos un paulatino enriquecimiento del sentido. Hay en este filósofo la tendencia al esquema, a la conversión de las intuiciones en “ideas” claras y de contenido invariable, en suma, la tendencia intelectual a convertir el proceso abstractivo en imperante. Este proceso se inicia con Sócrates

y Platón, pero se hace influyente en nosotros a través de la escolástica medieval y, sobre todo, de la filosofía moderna. En Platón actúa el supuesto de que hay (o en su defecto debe haber) una correspondencia entre un vocablo dado y una idea determinada que ha de ser una y la misma en todos los casos. Aristóteles, más inclinado a guardar fidelidad a lo real, más amante de los hechos y teórico desde la percepción y la experiencia, no se resigna a la exigencia de univocidad terminológica y registra en su lenguaje todos los usos que los vocablos tienen en el idioma. Sin embargo, también en él se produce ese enrarecimiento de sentido a que aludíamos. Tenemos un ejemplo inmediato en la palabra "arkhé". Aristóteles registra cuidadosamente hasta ocho acepciones del término, pero la fuerza original del vocablo se ha gastado, ha quedado debilitada. "Principio" es siempre punto de partida (del movimiento, del mejor aprendizaje, del desarrollo real, etc.) y a la vez comienzo, primera causa y origen. Al dar la versión que juzga más rigurosa, se inclina a considerar el "principio" bajo el conocimiento. "El principio más firme de todos" es el de no contradicción (*Met.* 1005 b- 15,20). El lógico está siempre presente y hasta beligerante frente al metafísico.

"Principio" tenía entre los griegos el sentido de "iniciativa y mando", en tanto que puesta en marcha, imprimiendo una dirección y vigilando el desarrollo de aquello que se dirige (con este significado, "arkhi-tekton"). "Arkhé" es principio determinante del acaecer ulterior y de configuración, impulso realizador y no sólo comienzo, sino comienzo comprometido con el proyecto y el fin; más bien, centro ontológico desde el que se "explica" (despliega) la realización. Participa con otras palabras griegas (harmonía, areté, armotto) de la raíz griega "ar", *ajuste*. Contiene la idea de impulsión ordenadora, es decir, de orden y dinamismo.

El origen, la inicial impulsión (no originada) se convierte en el problema fundamental de la filosofía griega naciente; fundamental en sentido propio, porque versa sobre lo que es fundamento vivo, "sustento" del ser y del acaecer. Y si todavía hoy se presta a exégesis y a investigaciones es por la reiterada constatación de que nuestro momento filosófico, probablemente germinal, requiere un nuevo contacto con los orígenes. No se lo podrá desdeñar como una estéril disputa sobre palabras. Los griegos no dejaron de preocuparse por el significado de los términos (recuérdese el libro Delta de la *Metafísica* de Aristóteles; y el diálogo *Cratilo* de Platón es todo un tratado de semántica), ¡y eso que los griegos fueron los creadores de su propia lengua filosófica! Así, al decir que el punto de partida de la filosofía está en Grecia, estamos insistiendo en algo más que una simple constatación cronológica o topográfica sobre el comienzo de la filosofía. Si ese punto de partida es "arkhé", nuestro presente se encuentra pre-formado de algún modo por él. He aquí el sentido primario de nuestro interés por los orígenes históricos de la filosofía. Obedece a un imperativo de reconsideración y reinicio. Surge ahora la pregunta: ¿qué alcance tiene esa pre-conformación?

3) Desde otra perspectiva vamos a afianzar tanto nuestra pregunta por el sentido de una investigación de los orígenes, como esta última acerca del alcance del influjo griego. Preguntar por los orígenes históricos es, en un señalado sentido, preguntar por el pasado; equivale a preguntar, respecto de un objeto dado, por el momento, actor (o actores) y circunstancia en que ese pasado se pone en marcha. No es, pues, un preguntar sin más sobre el pasado, sino sobre su principio. Aun esto no basta. Decir pasado equivale a complicar un objeto con un momento dado; origen no es principio del pasado, sino del ente que, por serlo desde ese momento y *ante nosotros*, empieza a tener pasado. Este "ante nosotros" es importante. Somos los espectadores de ese pasado, lo que significa que cobra sentido ante nosotros.

Origen significa en el lenguaje del que el nuestro deriva, "surgimiento" (origo), nacimiento o aparición. El término entraña, sin embargo, ambigüedad. En nuestra lengua, esta acepción sería incompleta. Un niño, por ejemplo, nace en un momento dado, pero su origen como ser vivo no coincide con su momento de nacer. Luego no significa necesariamente aparición ante nosotros, no equivale a objetividad; algo se objetiva, se hace presencia ante nosotros (es lo que le hace objeto, objectum, lo ahí arrojado frente a nosotros) en el nacer. El término origen tiene estas dos acepciones: *surgencia*, manifestación primera de la objetividad (acepción injustificada en un sentido riguroso) y *principio del acaecer*, impulsión primaria (en la lengua de H. Bergson diríamos "élan").

Algo se ve cuando ha alcanzado una madurez incipiente, hay un oculto pujar en el subsuelo, en las entrañas, antes que la planta se vea como algo determinado, antes que el animal nazca al mundo. Origen no es sólo presencia ni manifestación. Dos formas hay de dársenos el ente, una, la que consiste en el aparecer mismo (el fenómeno o surgencia) y otra, la que al aparecer, nos remite a un momento precedente y oculto, al origen o principio del acaecer. Nuestro concepto de *ente* (τὸ ὄν, ens), lo que es o existe, proviene, a nuestro juicio, de esta segunda intuición del origen. Porque es algo acabado y determinado, algo que al manifestarse nos fuerza a admitir su propio ser más allá de su simple manifestación, decimos que *es* o existe.

Esta acotación nos da pie para hacer una primera incursión en uno de los problemas más agudos de la filosofía: la oposición realismo-idealismo. En la filosofía del momento que vivimos hay la tendencia a concebir la existencia como manifestación. Llevado el problema al tema que nos ocupa, el origen, consiste en identificar el principio del ente y su acaecer con el aparecer (o ser que aparece). Esta identificación está larvada por una concepción gnoseológica del ser, por un prejuicio idealista (aunque pretenda superar al idealismo). Pretende el idealismo que no hay modo de concebir el ser sino ante y desde el conocimiento en la forma del aparecer. El ser, podría decirse, es una dimensión del pensar. Por el contrario, la noción misma de ente en su fiel y profunda dimensión, es lo que al aparecer muestra y exige que su aparecer es un requisito de su ser e independiente de él. O dicho con otras palabras,

el ser es la noción que surge de la experiencia de la trascendencia, de lo que sobrepasa la manifestación y la permite en su entidad particular. Porque algo es, puede manifestarse ante el conocimiento (no a la inversa). Lo que es, no está puesto, en principio, ante el entendimiento, ni mucho menos constituido por él. La existencia precede y excede, por principio y condición necesaria, a la presencia y al constatar.

No hay en esta tesis ningún realismo ingenuo. Por una curiosa paradoja se ha calificado de ingenua la tesis central de la metafísica. Lo ingenuo es pretender que el conocimiento no supone al ser. En verdad, no es ingenuidad, sino ceguera para una auténtica metafísica. Pretender una ontología partiendo de la primacía (ontológica) del pensamiento, es sentar un postulado más que discutible. Sólo bajo el supuesto de que el pensamiento es una forma de ser, un ente por tanto, se puede pretender la primacía del pensamiento. Pero entonces el pensamiento no es sino una forma de ser, un ente, no el ser mismo ni todos los entes. Habría que examinar su "función ontológica" para ver si esa primacía le corresponde. Es decir, que la tesis idealista está dañada en su entraña. Decir ser equivale a decir, en absoluto, lo que *trasciende por su naturaleza misma su reducción a pensar*. El pensamiento se limita a su función, el ente se piensa, pero no se entifica, si lo es realmente. El idealismo concede arbitrariamente una primacía ontológica al lugar del pensamiento (el sujeto, ya sea entendido individual o universalmente).

Pensar no es constituir; es, en principio, reconocer, es decir, captar lo que de los entes se nos impone y se nos ofrece. Es perspectiva, contemplación; o lo que es lo mismo, aquella forma de acción por la que nos percatamos de la presencia del ente. Pero además, tenemos la patencia de su realidad. Despojada de la concepción cuasirreligiosa, por su plenitud, de un *en sí* (propia de la doctrina realista) y del espiritualismo intrínseco a la filosofía idealista, la metafísica del presente está muy lejos de haber adoptado una posición justa; bordea el riesgo de convertirse en una posición vacua y estéril (Estas nociones parecerán en este momento difíciles de entender por razones de técnica terminológica y por la problemática que encierran. No importa. Ya tendremos ocasión de volver con mayor amplitud sobre ellas. De momento nos interesa retener estos temas: realismo, idealismo e intentos de superación).

Concebido el origen como principio del acaecer podría llevarnos a la idea de *desarrollo incipiente*; sería una aproximación, pero fallaría su blanco. Porque a la idea de origen concurre siempre la de entidad y no sólo la de fase o función. El desarrollo es un proceso que se *origina* en algún momento, o punto. La idea de punto está orientando y a la vez obscureciendo la de origen. El *punto* nos remite de nuevo a comienzo (de la línea en la intersección, del móvil desde tal lugar). Origen tiende a considerarse desde la idea de lugar y tiempo cronológico (que es también, en cierto sentido, espacio). ¿Será necesario un salto brusco de entidad a entidad (ya sea a través de la idea de continuidad y desarrollo —la planta tiene su origen en la semilla— o de creación en la trascendencia —el mundo tiene su origen en Dios)? Hacemos de paso estas consideraciones para dejar constancia de las raíces ontológicas del concepto de origen.

Pero dijimos que preguntamos por el momento, actor y circunstancias, puesto que nuestra pregunta por el origen se subtiende ante un objeto histórico. El origen de la filosofía está en el pasado y desde él se nos convierte en tema histórico. Este origen hace presente la circunstancia, puesto que lugar y momento, en la historia, no permiten ser tratados puntualmente. Decir momento histórico equivale a señalar una circunstancia. Y señalar una circunstancia pone de manifiesto que el ente (la filosofía, en nuestro caso) está en ella, a ella abierto, cara a lo circunstancial y engendrándose desde ella, es decir, desde *concomitantes* y factores inmediatamente *præcedentes*. Hay una correlación entre múltiples factores ingredientes, de manera tal que nuestro objeto queda imprecisamente ceñido por ellos. En consecuencia, decir origen de la filosofía implica remitirse a la circunstancia, lo que lleva a preguntarse por los factores que colaboran estructuralmente en ella. Ahora bien, no es posible que ninguno de esos factores sea extraño a este acontecer que el surgir de la filosofía destaca: imbricados con ella, participan de algún modo en ese climax que abona el origen. Supuesto que nuestro objeto quede suficientemente caracterizado, cumplirá con una función y tenderá a alguna finalidad. De modo que estudiar el origen de la filosofía significará, desde esta perspectiva histórica, esforzarse por percatar su entidad teniendo a la vista, en primer término, los factores que preceden a su aparición y la hacen posible, y en seguida, los elementos de cultura concomitantes, estos elementos estructurales de la vida griega en un momento de su historia (religiosidad, arte, vida económica y política). Los límites de su objetividad no son precisos y sería necesario, con mayor motivo, investigar toda conexión.

4) Hechas estas aclaraciones sobre el uso en que emplearemos el concepto de origen remitido a la historia, falta que nos hagamos la primera pregunta, el sentido de nuestra búsqueda de los orígenes. Ya dijimos también que es en un señalado sentido preguntar por la historia. Y la historia estudia el pasado. ¿Qué nos lleva a preguntar por el pasado? Advertimos que la pregunta no quedará suficientemente respondida hasta que no la compliquemos con ésta; ¿Qué nos hace ser entes con historia? Porque es evidente que preguntamos, nos inquietamos por el pasado porque éste es una dimensión de nuestra entidad. Somos entes en el tiempo, pero a diferencia de otros, con la conciencia aguda de nuestra temporalidad. Nos preguntamos por el pasado porque estamos de algún modo puestos originariamente en nuestra vida ante él.

No deja de ser extraño este volver sobre algo que fue pero no es, por eso que fuimos y jamás volveremos a ser en aquella circunstancia; y más aún que nos preguntemos por lo que fueron otras circunstancias y otros seres. El hombre ingenuo no puede reprimir un gesto de desdén ante esta preocupación por el pasado. ¿Qué valor tiene preocuparse por algo que no existe ni puede existir? ¿Acaso no tenemos bastantes problemas en el presente? Lo importante es hacer, innovar, crear... Y se piensa que ocuparse del pasado es todo lo contrario de esto, una desdeñable historiografía. Todo depende de cómo sea encara-

do ese pretérito. Cabe pensar que su conocimiento es la condición necesaria para poderse ocupar con responsabilidad de los problemas del presente y de la futura tarea.

El tema del significado de la historia, de nuestra actitud sobre el pasado, sobre la conciencia histórica, es uno de los más apasionantes del momento filosófico que vivimos. Las teorías con vigencia en el presente se remontan a Nietzsche. Este pensador insiste en que la historia está al servicio de la vida; la historia debe enseñar al hombre a vivir. En esta tesis Nietzsche no dice nada original; al contrario, ya los antiguos afirmaban lacónicamente: "Historia magistra vitae". Lo original de Nietzsche es haber comprendido que la historia no ha de entenderse como erudición, como un saber acumulativo. Ni siquiera como algo fijo ni determinado. Si la historia es un saber que ha de contribuir a nuestra existencia, ha de colaborar a la creación del futuro. La historia tiene una función prospectiva y siendo los hombres diferentes y ubicados ante diferentes proyectos, la historia no puede ser una ruma de datos y de fechas idénticos para todos. Como en la vida individual y a su servicio, el olvido es tan importante en el saber histórico como el recuerdo. "Hay un grado de insomnio —escribió— de rumia, de sentido histórico que perjudica al ser vivo y termina por anonadarle, ya se trate de un hombre, de un pueblo o de una civilización". Hay que saber recordar, pero también, *olvidar* en el momento oportuno.

También en Nietzsche domina un sentido pragmático de la historia. Es decir, la historia es un saber selectivo de que el hombre dispone para dominar su futuro. De acuerdo con esta concepción, la historia no deberá ser ciencia pura (como la matemática, por ejemplo); puesto que está al servicio de la vida, una potencia a-histórica. Las concepciones más recientes insisten en distinguir entre la historia como conocimiento y la historia como realidad (X. Zubiri). Hay una realidad histórica y cabe preguntarse a su respecto qué clase de realidad es. El tema de la realidad de la historia se agudiza si notamos que el objeto que tradicionalmente se concede a la historia es el pasado, y el pasado, justamente, carece de... realidad. No es ya, sino que fue. Pero al menos hay un presente, en el que existimos y sobre el cual el pasado actúa.

La concepción de la historia depende de una teoría de la temporalidad. ¿Es el tiempo una simple sucesión de momentos de los cuales sólo uno, el que coincide con el presente existe, o puede considerarse de algún modo el pasado incidiendo sobre la realidad del presente actual? La idea del tiempo como *sucesión* se opone a la de *duración* (en el sentido de dimensión constitutiva del espíritu). El pasado —ésta es la respuesta de las teorías del siglo anterior— pervive en el presente. El problema consistiría en saber cuál es su forma propia de pervivencia. No es sólo el recuerdo, porque en el espíritu, el pasado, lo que fue en realidad, ha quedado subsistiendo de algún modo, conformando la realidad que llamamos presente. Pues bien, la forma propia de pervivencia será la que corresponda a la forma propia de actualización.

Xavier Zubiri ha presentado una teoría de la pervivencia del pasado (llamémosle así) en la que sobrepasa la idea de actualización que

sostuvieron, en su tiempo, las filosofías de la evolución en sus diferentes formas y la de desarrollo dialéctico*. Preguntamos nosotros hace un momento: ¿qué alcance tiene la pre-conformación de nuestro presente por el pasado? La pregunta se dirige a la forma de presencia del pasado en el presente. La idea de actualización, sostenida por estas citadas corrientes, conduce a lo que Zubiri llama "conservación del pasado en el presente a la manera de una estratificación orgánica de capas". El futuro estaría virtualmente contenido en el pasado. La historia es desarrollo, actualización (no ya simple sucesión). La realidad siempre emerge de un *previo poder* (no es una substitución de quehaceres). El problema de la historia afecta a los poderes que el hombre posee; el presente es lo que el hombre puede hacer (y no sólo lo que hace, porque sí).

La historia sería actualización progresiva de las virtualidades del hombre. Así como la encina (acto) está contenida en la bellota (potencia), así la realidad histórica en acto no sería sino el emergen de facultades que el hombre posee potencialmente. La categoría de la que esta concepción de la historia no podrá desembarazarse, será la de *movimiento*. En el primer hombre estarían contenidas las virtualidades que la historia, a la manera de un revelador, iría destacando. La vida humana quedaría limitada a un *ejercicio* de sus potencias naturales; la historia registraría este paulatino ejercicio.

Contra la idea de que los actos y potencias humanos se entienden adecuadamente a través de la idea de ejercicio, la filosofía contemporánea ha subrayado las de *uso* y *proyecto*. "Uso no significa manejo —según Zubiri— sino destinación a un plan de conjunto". En cuanto a los actos propiamente humanos, son proyectos (la actividad humana no se limita a ser estímulo y reacción, como ocurre en el bruto). Los actos humanos son *sucesos*, realización o malogro de proyectos. Las cosas no le están "dadas" ni "puestas", sino *ofrecidas* para existir. La forma del ofrecimiento es el "recurso", no son las cosas "instancias" (no tan sólo), sino recursos para actuar y, como recursos, no son simples potencias, son *posibilidades* que permiten obrar. De ahí que sólo el hombre entre los animales posea libertad como una propiedad ontológica (es decir, de su ser; el hombre es, por su origen, libre).

"La historia, en esta teoría, es lo más opuesto a un mero desarrollo". En un momento dado, desaparecida ya la realidad del acto, han quedado las posibilidades que ese pasado desaparecido nos ha legado. La historia humana no sería un desarrollo predeterminado en el sentido en que la planta madura cumple en su acto con cierto tipo prefijado; no hay tal rígido determinismo. El pasado no es dictatorial, no establece nuestro futuro en su estructura, pero lo hace posible. De ahí la idea de *cuasi-creación* en la realización de la historia y no explicación de lo implícito. El presente no es sin más lo que el hombre hace, sino lo que *puede* hacer.

La concepción de la historia que hemos expuesto, muy resumidamente, de Xavier Zubiri, es una de las más autorizadas en el presente

* Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, III, 2 (Nuestra actitud ante el pasado).

(aunque poco conocida). Desde ella podemos responder a la pregunta: Preguntamos por el pasado, a) porque es una dimensión de nuestro presente; b) Más aún, porque constituye, como Zubiri dice, un elemento formal de las posibilidades de lo que somos hoy, y c) Los griegos pusieron en marcha esto que llamamos filosofía y ocurre que nosotros desde nuestra situación histórica (y todos los hombres en todas las épocas) cuando queramos saber acerca de nuestras posibilidades en filosofía nos encontramos siendo, en una dimensión insoslayable, griegos.

5) Vamos a intentar ahora, más allá de la historia y de la filosofía de la historia como tal, sugerir una intelección de nuestro interés por el origen que justifique nuestro anterior aserto de que esta pregunta es, ante todo, y siempre que sea tomada a su debido nivel, una pregunta metafísica, y hasta diría que la pregunta metafísica fundamental.

Nuestro conocimiento, en cuanto es necesariamente una forma de "práxis", tiene una función prospectiva, es decir, es pensamiento puesto en función del futuro. El retrotraer nuestro pensamiento al pasado sería una condición de este carácter prospectivo del entendimiento humano, puesto que el pasado es lo que puede guiarnos; es una forma de experiencia vivida o, al menos conocida en sus efectos. Esta noción del pasado ha estado siempre presente en la concepción de la historia, de un modo más o menos lúcido y concebido con mayor o menor rigor. Hasta podemos decir que persiste en las teorías recientes de la historia. En definitiva, implica una posición pragmática. Háblese de actualidad o de posibilidad, de determinismo rígido o de creacionismo, de todos modos el criterio ante el que se emplaza la teoría es el de realización, aprovechamiento del pasado, ordenación del presente.

Pero la pregunta por el pasado, ¿se limita a la historia?, ¿el futuro queda cerrado en el proyecto a realizar? ¿Qué somos? ¿Desde qué rasgo o carácter de nuestra naturaleza somos entes con historia? Las preguntas nos conducen de lleno a una teoría del hombre. El carácter prospectivo del entendimiento humano no tendría sentido sin el reconocimiento de nuestra mismidad en el pasado. Somos *el que* fuimos (el mismo), pero no necesariamente *lo que* fuimos (idéntico); al contrario, somos algo distinto en algún aspecto. Vivimos con la conciencia de la permanencia en la variación. A la esencia de nuestra noción de tiempo (unida siempre a lo que hacemos y sobre todo al momento, necesariamente distinto) corresponde la distinción entre nuestra mismidad conservada y nuestra alteridad, concebida necesariamente bajo la noción de cambio. Esta lacerante experiencia de nuestra mismidad en el cambio nos indica que nuestro ser es, por decirlo así, tangencial al tiempo; que no estamos en la temporalidad nunca plenamente, puesto que en tiempos diferentes somos el mismo, o bien, que nuestra persistencia se realiza en "plenitudes" visiblemente incongruentes.

La noción de temporalidad está ligada fundamentalmente a la noción de *situación*; porque la situación varía y nuestro transcurso vital es un tránsito entre situaciones distintas, el tiempo es un ingrediente de nuestra problemática vital. Cuando estudiemos el tema "origen perso-

nal" de la filosofía, analizaremos con mayor detalle el tema de la "situación". Por ahora nos basta sentar dos notas: 1) que la situación se caracteriza por ser un concepto ambiguo, que denota tanto nuestro aherrojamiento como nuestro dominio; 2) que es esencialmente la realidad que recoge nuestra incongruencia vital.

El presente (este es el dato primario del interés por la historia) no es un receptáculo satisfactorio de nuestro ser. Al menos en la actitud natural, el hombre no está íntegramente dado en su presente ni congruente con él. Está tendiendo hacia el futuro, proyectando, inventando, urdiéndolo; está vuelto hacia el pasado, escudriñándolo, juzgándolo. ¿Elegimos el pasado en vista de un presente de plenitud o de un presente menesteroso? No nos hagamos ilusiones: la menesterosidad, en todas sus formas, está en la raíz de la existencia y más fuertemente en los que la niegan (del mismo modo que los que declaran despreciar la vida suelen ser los que más se apegan a ella y hasta cobardemente). Las nociones de temporalidad y situación, nos llevan a la historia, desde nuestra vida. Y esta vida es el concepto con el que pretendemos cercar a nuestra realidad, nuestro ser. Que sea vago no es cosa que podamos evitarlo. También es vago, en parecido sentido, el concepto "ser", y no obstante, es el tema por excelencia de la filosofía. Nuestra vida es esta fluencia en el tiempo, esta mismidad en el cambio, este tránsito de situación a situación. En resumen, un balance de inestabilidad, de paso. Y sin embargo, de ella tenemos una experiencia de posesión real. La vida es, justamente, lo que poseemos en puridad; no sólo eso, es lo que somos —somos "vida". No podemos concebirnos *siendo* sin vida, sin alguna forma de vida. Podemos concebirnos con el defecto de algo (un brazo, un sentimiento) podemos concebirnos sin cuerpo, pero no sin la vida.

Y ésta, ¿qué es? Si la posesión de nuestra vida fuera de tal modo plena y exhaustiva que no ofreciera resquicio alguno a nuestro conocimiento, probablemente no nos haríamos la pregunta. La pregunta surge y se impone por esa experiencia de mismidad en la no absoluta posesión. Cuando algún pensador que ha meditado sobre esta realidad se ve llevado a dar una respuesta sobre ella, notamos que vacila. Así Ortega y Gasset responde: "La vida, nuestra realidad radical... la única que hay... es un *misterio*, un auto sacramental, en el sentido de Calderón". Y X. Zubiri, haciéndose eco, probablemente, de esta idea de Ortega (la vida como *don*) dice también que la vida humana es *religación*, que estamos implantados en la existencia y que ésta está ligada a su fundamento esencial, Dios. Con lo que Zubiri pretende incrustar al parecer en el concepto mismo de existencia, la intuición tradicional de su origen en la divinidad.

Lo que cabe subrayar, a nuestro juicio, es que la pregunta por la vida no tomaría el carácter dramático y hondamente filosófico que tiene si no concurrieran en ella dos notas: la *posesión* de la vida, el estar y ser en ella y, a la vez, sin tener un poder absoluto (ni poder explicarla), es decir *sin poseerla plenamente*. Tenemos nuestra vida (o somos ella) en participación y dependencia. Ahora bien, somos entes temporales, con una realidad a costas, este yo a la vez íntimo y extraño, idéntico y en

algún sentido "otro" (la alteridad del cambio en el que también somos). Somos *viniendo desde algo, de-viniendo*. Y claro, sabemos que nuestro devenir, en la forma de vida en situación, no ha sido siempre. Venimos desde, pero, ¿dónde "ubicar", "sincronizar" ese *desde*? O dicho con otras palabras, nuestra vida es un *proceder* en los dos significados del término (actuar en situación y advenir). Esto significaba en su origen "existencia"; proceder significa tener origen.

La percatación de esto que somos en la temporalidad, el tránsito, la situación, nos lleva a preguntarnos, con un temple de alma que habría que determinar (hay mucho de asombro y un poco de dolor), por *nuestro origen*. Y la pregunta es doblemente intensa y grave para nosotros cuando advertimos que el futuro, esa incógnita para nuestra persistencia, es, entre otras posibilidades, la de dejar de ser (algo poco menos que absurdo y, sin embargo, posible). La necesidad de orientación, la búsqueda de un fin de fines y nuestra relación con él, son preguntas que inciden en el tema del origen. *Porque de la naturaleza del origen depende el destino y el fin*. Con su brava rudeza habitual escribía Unamuno: "¿Por qué quiero saber de adónde vengo y adónde voy, de adónde viene y adónde va lo que me rodea, y qué significa todo esto? Porque no quiero morirme del todo...". Pero lo que importa, tal vez no sea inmorrir, sino sobrexistir; es decir, vivir sobrexistiendo. También para esta concepción necesitamos saber a qué atenernos; tenemos que saber cuál es el modo óptimo de existir, que sólo la concepción del principio y del fin devela.

En otras épocas la pregunta no ha tomado el sesgo trágico que toma en la nuestra. Para Santo Tomás de Aquino, por ejemplo, "homo ordinatur ad Deum sicut ad quendam finem qui comprehensionem rationis excedit", el hombre está ordenado a Dios como a un fin que excede a la capacidad de la razón. En cuando al principio, no hay duda de que la Edad Media tiene una serie de respuestas ya elaboradas desde creencias firmemente sentidas. Nosotros vivimos una extraña experiencia de radical desposeimiento (y al decir "nosotros" no me refiero necesariamente a mí mismo ni siquiera a los que estamos en este momento reunidos, sino al hombre contemporáneo). No podemos decir con Ortega, porque no lo sabemos —que la vida sea un misterio. Nos acecha la idea de que sea una realidad perecedera y absurda. Tampoco podemos decir que nuestra existencia esté religada a un principio supremo. Acosados por la duda, la incertidumbre, no sabemos a qué atenernos. Pero nos quema nuestra pasión de vida y no podemos menos de preguntarnos por el sentido que tiene y esta pregunta nos lleva a la otra, la del fin y a la primera y fundamental, la del principio o el origen.

La historia, el estudio del pasado, no es más que un sucedáneo, una expresión parcial e imperfecta de ese impulso escudriñador a la búsqueda del origen. Todo es cuestión de si nos detenemos en metas parciales, si nos complacemos en ciertas etapas de nuestro pasado o si tenemos la ambición de ir hasta lo primero y lo último. Contra la concepción radical de la historia como ciencia o como "praxis", oponemos una concepción metafísica de su sentido, en el cual no está en juego nuestro

hacer, sino nuestro *ser* mismo. El problema queda, desde esta perspectiva, abierto para su adecuada formulación. Captar y concebir el origen nos llevaría, seguramente, a verlo como *lo originario*, lo no dependiente, lo en sí no fundamentado o absoluto. El tema por excelencia de la filosofía.

III

1) La religión griega. La religión helena tiene un origen mítico-poético. De acuerdo con la interpretación más actual del mito, no queda éste concebido sólo como leyenda, fábula o relato transmitido por la tradición. Interpretado desde esta versión, el mito es el producto de la conciencia intelectual; ante ella sería el equivalente primitivo, trunco, de la teoría teológica o filosófica. El mito habría que concebirlo, más rigurosamente, desde el punto de vista de su función existencial; es decir, la conciencia mítica es una estructura del "ser en el mundo" *, el hombre en su circunstancia, en situación.

Cuando decimos nosotros que la religión griega es "mitológica" estamos deformando, por lo común, el sentido mismo que el mito tuvo en la experiencia griega (o en cualquier otra en la que el mito esté vivamente presente, también en la nuestra está). El mito es una estructura existencial, algo que el hombre vive, pero no como "mitología" (sistematización del mito), sino como vivencia inmediata. Esta experiencia vivida tiene una función: dominar la realidad, coajustarla a los requerimientos vitales, conocerla. El mito es una estructura de conocimiento del medio por el hombre y responde a la necesidad de creación de un mundo humano.

El hombre es el animal que debe crear su mundo, no lo encuentra hecho. Ha de poner el mundo a la medida de sí o esforzarse por ponerlo. El hombre está sobrepasando siempre, a la medida de sus exigencias, el medio en el que vive. Su actitud típica es la búsqueda de seguridad en la construcción siempre reiterada, innovadora. La inseguridad ontológica del hombre le lleva a "mitificar", a colmar esa quiebra entre mundo y hombre, naturaleza y hombre, medio y hombre. Estamos insertos en la realidad (no hay hombre aislado sino por abstracción) y la función mitificadora colabora a dar un sentido (es decir, fundamento y dirección) a la conducta. Tal vez también encontramos un secreto encanto en la inseguridad, el cambio. El hombre es un inconformista y hasta un aventurero por naturaleza, que cree en la "ventura" del cambio. De modo que sería más fiel a nuestra condición decir que buscamos la seguridad para perderla, así como encontramos para seguir buscando. Hasta qué punto busque el hombre al mitificar, provocar el riesgo, es tema que dejamos abierto.

Lo que caracteriza a la conciencia mítica y la acerca a la metafísica está en que logra una inserción del hombre en la "totalidad", en una totalidad concreta provista de unidad. No hay dentro de la vivencia del

* Véase: Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique* (1ª parte, Cap. I).

mito disyunción entre naturaleza y cultura. Además de régimen de representación es el mito fuente de acción y caracteriza a la conciencia mítica que está el hombre implantado en la estructura de esa conciencia y en su régimen de actuación, al margen de la conciencia histórica. El mito vale permanentemente, tiene una contextura "fixista" de la existencia. Y su función consiste en orientar y situar al hombre en lo absoluto.

La relación entre mito y filosofía no escapó a Aristóteles. Escribió en el primer libro de su metafísica: "El que queda perplejo y se asombra, piensa que ignora, por lo que el "filómite" es también, en algún sentido, filósofo, porque el mito se compone de cosas asombrosas". He aquí una afirmación de que al alma mítica le corresponde un temple anímico semejante al del filósofo. El asombro ante lo maravilloso, el admirarse (*θαυμάζειν*) es común a filósofos y "filómitos". Pero en lo que respecta a nuestro estudio hay que decir que la filosofía no surge hasta que el mito no se debilita; es decir, que a esa coincidencia de temple se suma una notable diferencia: el filómite se complace en el asombro y a él se acoge, el filósofo parte del asombro para dejar de alguna manera de asombrarse. Es ésta también una afirmación de Aristóteles que no suele tomarse debidamente en cuenta. El filósofo busca el conocimiento, y el conocimiento acaba con admiración y mito. En qué sentido entender esta triste tarea del conocimiento, no es cosa que nos propongamos tratar ahora.

Lo anterior nos interesa para imponernos de la situación religiosa en Grecia en el momento en que la filosofía surge. Antes de referirnos expresamente a este momento, hemos de tener presente algunas otras notas de la religión helena. ¡La primera es ésta, que su origen es mítico-poético. Mítico, lo hemos visto en qué sentido.

La religión helena no pretende tener su origen en la revelación, como la judeo-cristiana, aunque haya como su sucedáneo de revelación en la inspiración de sus poetas. En el diálogo *Ión*, Platón expone bellamente esta creencia tradicional: los poetas no componen sus poemas por "conocimiento" (*tekhne*), sino que en un estado de endiosamiento (*ἔνθεοι ὄντες*) y poseídos por las musas. Los poetas componen por comunicación o participación divina *θεῖα μοῖρα*, pero "lo divino" para ellos no tiene el sentido que encontramos en la religión mosaica.

Homero y Hesíodo, según el testimonio de Heródoto, fueron los fundadores de la "mitología" helénica, tal como se impuso a las mentes después de los siglos IX y VIII. En verdad, realizan una acción intermediaria entre el estado primitivo del mito, sentido y vivido con plena inmersión en su ámbito, y la creación de una mitología racionalizada. La organización "política" del Olimpo es predominantemente funcional, nacida de una atribución a los dioses de poderes especiales.

En segundo lugar hay que tener presente otro factor, a menudo equívocamente entendido, en la raíz de la religiosidad griega: su contento de lo divino. Para nosotros, formados en una civilización inspirada por el cristianismo, aludir a lo divino, sin alusión a un dios personal, es decir, dotado de individualidad, razón y voluntad, nos parece ininteligible. Dios es "sujeto" y lo es del modo más eminente, como

creador de todo. En cambio para los griegos el término "theos" (lo observó Wilamowitz) tiene un valor predicativo. Si el cristiano dice: "Dios es amor", el griego "El amor es dios (o divino)". El hebreo afirma primero la existencia de Dios como sujeto absoluto; el griego destaca de algo determinado su condición "divina". Se comprende que para un griego primitivo, "theos" no sea algo muy determinado. Su idea va unida a la de una manifestación. Sólo tardamente los dioses organizados (Homero es su testamento) protagonizaron la vida religiosa de Grecia.

El griego no hizo proceder el mundo de una voluntad o poder personificado; ese poder fue posterior en el tiempo a la realidad misma. La tendencia hebrea a referir todo a Dios entraña cierta despreocupación y desdén por los fenómenos, que el cristianismo hereda. Así, en pleno siglo XVI, el momento creador de las ciencias en toda Europa, Huarte de San Juan tenía que combatir (no sin cautela) la fácil atribución de todo fenómeno universal a Dios. "Sólo Dios basta", dirá Santa Teresa, y Dios había de ser aprehendido en la interioridad del sujeto (de ahí el carácter predominantemente místico del pensamiento cristiano moderno y su paralelo filosófico, el idealismo).

La tendencia a la multiplicidad de lo divino, en Grecia y en todas las religiones politeístas revela un acucioso interés por toda manifestación sobresaliente, tomada en sí misma, en cuanto sea algo impresionante y de interés vital. En los griegos persiste esa complacencia en lo individual (ese amor a las cosas) visto desde lo universal (que viene a ser lo individual totalizado) aún en los tiempos en que se impone crecientemente el proceso de ordenación metafísica de lo real. En verdad, los griegos se esforzaron por combinar lo múltiple en lo uno.

En tercer lugar, la religión griega desde Homero, posee una función eminentemente normativa y educadora. Homero era el autor estudiado desde la escuela, impregnó poderosamente el espíritu de su cultura hasta el punto de ser un factor sobresaliente. No se piense que los griegos carecían de genio religioso y de ritual organizado. Toda su vida estaba regida por prescripciones de culto, hasta la prolijidad, por sacrificios privados y públicos. Sin embargo, retengamos al paso otro detalle importante. Los sacerdotes de esa religión helénica no constituían casta aparte. Eran los ciudadanos ocupados en faenas particulares y públicas, los que tenían la misión de velar por el culto de algún dios y por su templo. Esto tiene importancia para la filosofía. Se comprende que un grupo social como el de los religiosos tienda a una acción sistematizadora del culto y socialmente directriz. Ambas faltaron en los griegos (al menos en la medida en que lo encontramos en otras culturas, Egipto, por ejemplo). Platón es el filósofo que lo advierte y procura lograr ambas cosas de un modo muy personal y sin éxito. De hecho, el pueblo griego depositó su caudal religioso en manos de poetas y pensadores.

Se ha dicho que la filosofía griega es una racionalización del mito. La expresión es ambigua. Racionalizar el mito es acabar con él. En todo caso no será el mito lo racionalizado, sino ciertos valores o los símbolos o la imagen del mundo que el mito suministra. Es indudable la vincu-

lación estrecha entre orígenes de la filosofía y mito. Puede sostenerse que la filosofía constituye una actitud distinta a la mítica, pero solidaria en cuanto pretender dar al hombre una visión totalizadora de lo real y se apoya en los datos preminentes que la conciencia mítica destaca. Sin embargo, la filosofía sólo es posible por la pérdida de vigencia del mito. La religión de los griegos, tal como aparece en Homero es el resultado, y no el origen, de una larga evolución. Destacan en Homero algunos rasgos de pensamiento, parcialmente insolidarios del espíritu religioso popular, que conviene retener: rechaza la magia, por ejemplo (el episodio de Circe es excepcional), siente cierto desdén por la adivinación, tan extendida entre los griegos (episodio de Héctor), manifiesta irreverencia y hasta burla por los dioses (escena de Ares y Afrodita), a la vez silencia o disminuye a divinidades popularmente vivas. Son rasgos de audacia de pensamiento y de incipiente racionalidad en un jonio (o una o varias generaciones primitivas de poetas jonios) y la filosofía nace en Jonia.

Homero compone, ordena, estructura el Olimpo según el modelo de la sociedad de su época y, a la vez que ordena la familia de los dioses en una como distribución del trabajo divino, los *humaniza* en exceso. La imaginación artística dará paso en el siglo VI al método alegórico (Theagenes). Este fenómeno es importante. Consiste en tomar al dios desde el punto de vista de su función cósmica e identificarlo con ella. Apolo Hefastos, Helios, son símbolos del fuego que lucha con el agua, representada por Poseidón. Se origina un movimiento de vuelta al primitivismo (reconsideración de la tradición no escrita) pero ahora con un propósito extrarreligioso. Del mito queda su expresión simbólico-funcional (es el tiempo en que empiezan a escribirse genealogías). Ahora bien, "genealogein" es sinónimo de "aitiologein" y de "fysiologein" * (o al menos son términos estrechamente emparentados). Las "genealogías" tienen su origen en la *Theogonía* de Hesíodo, exposición ordenada del origen de las distintas generaciones de dioses, y se convierten paulatinamente en estudio de las "causas" (aitiologein) y de la "naturaleza" (fisionogein).

Y la pregunta filosófica original, la por excelencia, es la pregunta por la "fysis". La filosofía será "fysio-logía", una aclaración o dilucidación de la "fysis". (Volveremos a retomar el tema cuando nos preguntemos por el sentido de la pregunta).

2) Arte griego. A. Poesía. Después de lo visto sería ocioso insistir en la importancia que el arte griego, en especial la poesía, tenía en la formación de la conciencia de ese pueblo. En ningún pueblo, probablemente, tuvo el arte poético (*poiesis* significa en griego "creación") una función tan sobresaliente como en el griego. El poeta es vehículo de los dioses, educador de las ciudades. Constituye el más sólido lazo de unión con el espíritu religioso. La poesía constituye también un estadio intermedio entre mito y filosofía. En este sentido dice B. Bosanquet:

* Cf. P. M. Schuhl: *Essai sur la formation de la pensée grecque* (Livre IX, Cap. 3). También W. A. Heidel: *La edad heroica de la ciencia*, I parte.

“La creación de la poesía y el arte plástico heleno pueden considerarse como fase intermedia entre la religión práctica popular y la reflexión crítica y filosófica”. La influencia de la poesía en la filosofía griega de todos los tiempos es bien visible. Nosotros nos vamos a referir a algo más concreto, nos vamos a referir a la poesía griega como exponente del temple de ánimo que revela la situación de crisis del hombre griego a fines del siglo VII y toda una situación pre-filosófica en el hombre de ese tiempo que lo prepara y empuja a la filosofía. Es decir, que abre ante su futuro esa posibilidad.

Dijimos que se caracteriza a la filosofía en sus orígenes como una racionalización del mito. El uso de los términos más comunes y de significado obvio en apariencia supone la mayor posibilidad de equívoco —siempre y, sobre todo, cuando son términos-claves en filosofía. Esto sucede con la palabra “razón”. Por el momento, “razón” significará para nosotros “sentido”, como cuando decimos que nos es problemático el sentido de una frase, de una actitud, un gesto. Queremos tener a disposición lo que una frase entraña como contenido concreto, entendido claramente, lo que un acto tiene de revelador en una vida o en referencia a una totalidad (un programa político, por ejemplo, o un estado espiritual).

Cuando preguntamos por el sentido de un pensamiento, preguntamos por su “dirección” (¿adónde va a parar, a qué fin?) o por el fundamento, lo que lo sustenta o su “razón” de ser. A veces aludimos a ambos aspectos. Así, preguntamos por el sentido de la vida con inevitable ambigüedad; podemos también preguntar por la “razón” de la vida. “Razón”, en el significado lógico, no es sino una forma especial de *razón*, en cuanto contiene un fundamento asumido, principios, conceptos de significación unívoca, una estructura judicativa y de relación válida entre juicios.

Nos hemos detenido en esta aclaración porque suele distinguirse el filosofar por esta nota de “racionalidad”, una de las más sujeta a confusión. Cuando decimos que en Homero hay rasgos de racionalidad, señalamos que se detiene en dar un sentido al mito, a los mitos del acervo religioso griego y esta actitud revela que ya a él el mito le es problemático. No se contenta con vivirlo al modo del hombre mítico, el cual se encuentra en su atmósfera como el pez en el agua, sino que necesita comprender su “razón”, darle un sentido desde una perspectiva ajena a su ámbito propio. La búsqueda de un sentido revela un cambio de actitud.

La obra de Homero está impregnada de una concepción particular del mundo, no ya hundida en la unánime e ingenua vialidad de la sensibilidad mítica. Esta concepción puede señalarse desde un significativo punto de vista: el “ético”. Vamos a tener que usar por el momento esta palabra con vaguedad. El punto de vista ético es el de una cierta actitud vital en la que el vivir pretende ser ordenado, regido por normas de convivencia que sean expresión de valores tales como “lo bueno”, “lo justo”, etc. Pues bien, la *Iliada* expresa poéticamente una exaltación nacional del sentimiento ético; relata una empresa caballeresca proyec-

tada con el único propósito de vengar la ofensa infligida por el troyano Paris al rey de Esparta. (Sentido de la "dike" ante el debilitamiento de la "anágke", fatalidad: *Odisea*).

En segundo lugar, el asunto o tema de la *Iliada* es la cólera de Aquiles. Pero tanto esta cólera como el despotismo de Agamenón son calificados de "excesivos" (Véase *Paideia*, de Jäeger). En Néstor se encuentra la actitud correcta y este guerrero es la personificación de la "frónesis", la prudencia. En tercer lugar, esta cólera de Aquiles está expuesta desde diferentes ángulos y siempre por referencia a algún criterio que sirva como norma. Otro dato: el origen de la leyenda de la guerra de Troya se encuentra, por una parte —históricamente— en alguna empresa bélica de las tribus helénicas, pero por otra —en el poema— hay una conversión probable de un mito agrario en una aventura galante (Helena era una divinidad, originariamente). Si todos estos datos nos permiten hablar de un creciente debilitamiento del sentimiento de adhesión al mito, nos compensa en lo que toca a la sensibilidad ético-filosófica. En Homero encontramos una concepción elaborada de la naturaleza humana, obtenida por observación. Y esta naturaleza del hombre —Jäeger se ha preocupado de mostrarlo— responde a leyes semejantes al curso del mundo.

Esto que en Homero es un germinal comienzo y que fue explotado por los poetas posteriores, se convierte, hacia los siglos VII y VI en una situación general en la poesía. Pero con una esencial diferencia, que lo que en Homero se forja en un dominio bastante coherente y bien asentado (en una simbiosis entre elementos míticos y racional esfuerzo) en los poetas del siglo anterior al nacimiento de la filosofía constituye un "pathos" impresionante. Lo que de Homero se conserva suele ser el prestigio poético y, ocasionalmente (y con notables divergencias), la creciente preocupación por dictar normas capaces de dirigir la vida del modo óptimo posible (o más placentero, según los casos). El mito se debilita substancialmente, aunque se conserve en conjunto (por lo menos en apariencia) la adhesión a los dioses.

El tránsito entre mito y conciencia no-mítica no se realiza completamente en los griegos hasta Aristóteles. Y hasta es problemático que el hombre griego dejara alguna vez del todo su creencia en los mitos. Pero adhesión al mito o creencia en él no equivale a conciencia mítica o, mejor, a vida ínsita en la modalidad propia del mito, del mismo modo que la creencia en los dogmas religiosos (a la manera del hombre de hoy) no implica la existencia de una fe verdadera. Por otra parte, el tránsito entre mito y filosofía no es nunca completo. Es brusco, metabólico, pero no completo. En los filósofos griegos sobreviven abundantes elementos obtenidos del mito.

¿Por qué insistimos en este tema de la crisis de la conciencia mítica? ¿No es éste un tema de "intrascendente historiografía"? ¿Y no estamos hoy a mil leguas de la conciencia mítica? Tal vez. Pero por curiosa coincidencia, dos de los filósofos del presente cuyas obras tienen mayor vitalidad en nuestro ámbito, han coincidido desde diferentes puntos de vista en llamar la atención sobre temas que inciden en esto que nos esforzamos por dilucidar. Ortega y Gasset ha insistido en mostrar que la

tarea filosófica se pone en marcha en la historia desde una especial situación de las creencias religiosas del hombre. Y M. Heidegger se ha ocupado de desentrañar el temple de ánimo que hace posible la pregunta filosófica como tal. Según Ortega, la filosofía surge de lo que llama una "cultura" de la desesperación y en reacción contra ella. Y Heidegger sostuvo en sus primeras obras que el temple de ánimo de la angustia hace posible la pregunta metafísica capital: "¿por qué hay ser y no más bien nada?".

No estará de más intentar un examen de hasta qué punto pudiera la tesis de Heidegger tener un correlato histórico. Y si la afirmación de Ortega, en el sentido de que a la filosofía de cualquier época debe preceder una literatura sapiencial, tiene cumplimiento en la cultura griega, y si la tiene, con qué rasgos se muestra. No pretendemos sostener la tesis de un perfecto paralelismo entre origen de la filosofía en el filósofo y en la historia. Estamos sólo preguntándonos acerca del temple del hombre griego en el momento de aparición de la filosofía y queremos examinar si se da una o varias actitudes que merezcan ser diseñadas como reveladoras de lo que el hombre busca al hacer filosofía.

Expuesta en resumen la tesis de Ortega sería la siguiente: * 1) la filosofía toda es sólo una inmensa tradición. Las formas de la tradición las vivimos "instintivamente" (esta es la fe del puro creyente, de la radical fe). 2) Pero la filosofía es la tradición de la in-tradición y su definición más verdadera es de carácter cronológico: la filosofía es una ocupación a que el hombre occidental se sintió forzado desde el siglo VI A. C. 3) Para que la filosofía nazca es preciso que la existencia en forma de pura tradición se haya volatilizado, que el hombre haya dejado de creer "en la fe de sus padres". 4) Entonces queda la persona suelta, con la raíz de su ser al aire, por tanto desarraigada y no tiene más remedio que buscar por su propio esfuerzo una nueva tierra firme. 5) La filosofía responde a la búsqueda de seguridad y cimiento. Donde esto no acaece y en la medida en que no acaece, no hay filosofía. La filosofía es un esfuerzo que el hombre hace para ver de flotar sobre el "mar de dudas", el tratamiento a que el hombre somete la tremenda herida abierta en lo más profundo de su persona por la fe al marcharse. 6) Como la pura tradición era un sustituto de los instintos desvanecidos, la filosofía es un sustituto de la tradición rota. Parece ir contra la tradición y la fe, pero no hay tal; no es ésta quien mató a aquélla, sino que porque ellas murieron o se debilitaron, no tuvo más remedio la filosofía que intentar sustituirlas. 7) La pérdida de la fe no lleva necesariamente a la filosofía. El hombre puede no hallar modo de sostenerse sobre el mar de dudas y caer al fondo. El fondo es la desesperación. Existe toda una cultura de la desesperación constituida por lo que el hombre hace cuando se queda en ella. Un ejemplo de esa cultura desesperada es la "literatura sapiencial, que por caso curioso y desazonador es la más antigua que existe (siria, egipcia, griega, hebrea)". 8) Pero la filosofía

* I. Ortega y Gasset: *Ideas para una historia de la filosofía* (Tomo VI, obras completas). Véase también *En torno a Ga-*

nacida de la desesperación, no se queda sin más en ella. La filosofía cree haber encontrado una salida en el terrible e imparable acantilado: es, precisamente, una "vía" ("poros", de donde "aporía"). Por ello esta palabra *vía* (hodós, méthodós) es la que se repite más en los primeros filósofos (Parménides, Heráclito). 9) Esto indica que la filosofía es también una fe. Consiste en creer que el hombre posee una facultad —la "razón"— que le permite descubrir la auténtica realidad e instalarse en ella.

Estudiemnos nosotros por nuestra cuenta el momento cultural griego a que esta tesis parece aludir. Nuestro conocimiento de la literatura griega es muy limitado. La cultura antigua no ha llegado íntegra hasta nosotros, ha llegado mutilada y en gran parte deformada por la tradición. En Homero encontramos una poesía épica trabada con sentencias, reglas de moral, etc. Pero a mediados del siglo VII nos hallamos con una literatura sin precedentes, la poesía llamada elegíaca (no sabemos a ciencia cierta por qué). Se caracteriza por ser un género literario militar y erótico en su origen.

La primera figura conocida es Calinos de Efeso (que escribe hacia 650 a. C.). Traducimos algunos versos: *

"¿Hasta qué extremos permanecéis ociosos? ¿Cuándo *mostrareis* vosotros los jóvenes *un ánimo decidido*? ¿No os avergüenza este excesivo abandono al estar rodeados (por el enemigo)? ¿Y pensáis permanecer en paz mientras *la guerra posee toda la tierra*?"

"Y al morir, arroja tu lanza por última vez, porque es honorable y glorioso para el hombre luchar por su tierra y los hijos y la legítima esposa contra los enemigos. *La muerte llegará cuando las Moiras lo dispongan*. Tan pronto como la guerra estalle, no deje cada uno de ir derecho, levantando la lanza en vilo y bajo el escudo el valeroso corazón: porque *el hombre no puede escapar a la muerte, aunque sea de estirpe divina*.

"A menudo ha de volver salvo de la batalla y el golpe de las lanzas, y *la sentencia (Moiras) de la muerte* le encontrará en su casa. Mas no será estimado (filós) por el pueblo, ni lamentado y, por el contrario, le llorará el pequeño y el grande *si esto le sucede (en la guerra)*.

"Cuando un valiente muere, la totalidad del pueblo lo lamenta y mientras vive es *exaltado como un semidiós*; pues lo ven con sus ojos como una torre porque realiza él sólo hazañas dignas de muchos".

Hemos subrayado las frases que nos parecen más significativas. Destaca de estos fragmentos que su posición frente a la vida es, en Calinos, hombre griego representativo de la época (es decir, que vive alerta en su situación y coajustado con ella) *una toma de posición ante la muerte*. La guerra posee toda la tierra, es decir, es inevitable, fatal. Ante tal experiencia vital, resultado de una como auscultación de la realidad humana, nace un encare peculiar con la vida. Esto es lo que se muestra en una actitud. La actitud de Calinos se caracteriza por ser extrema, es decir, no se verifica más que por referencia a la vida puesta ante situaciones-

* Hemos usado la edición de la "Loeb classical library": *Elegy and Lambus*, edición de S. M. Edmonds.

límites, en especial ante una de las más graves: la muerte. La actitud adecuada, en este poeta se expone en forma de proyecto: hay que forjarse un talante guerrero, de ánimo decidido. Un ideal —diríamos— heroico.

Obsérvese que este ideal heroico responde a un imperativo exterior al sujeto. El hombre está puesto originariamente ante la ciudad. A ella se debe y de ella depende su honor. Estamos lejos del viejo ideal homérico de heroísmo, individual y casi deportivo. El problema está comprometido en una tarea: hacer a los ciudadanos valientes para bien de la ciudad. El bien del hombre es solidario del bien de la colectividad. Otro dato invalida parcialmente el germen de libertad que encontramos en la Odisea y hasta la actitud de Héctor frente al destino. El destino se forja —viene a decir el héroe troyano. El destino, en este poema jonio, pesa sin remisión como lo dispuesto por las Moiras. La presencia inevitable de la muerte llega a dar el tono de la preocupación dominante (No sólo un pretexto para los fines de la exhortación poética; revela todo un temple vital). La preocupación se valora en función de las necesidades del Estado. La polis en pie de guerra se sobrepone al individuo y trata de dar sentido a su destino.

Toda situación-límite implica violencia; retenida, conduce a las actitudes extremas, al “extremismo”; proyectada como educación, merece ser tomada en cuenta. El poeta toma a su cargo la tarea de predisponer para este ánimo (thymón) de supervaloración del heroísmo, hasta hacer de él algo sobrehumano. En correspondencia con él, el hombre sobrepasa su condición de simple mortal ante la mirada de los demás (los conciudadanos). La honra (timé) no reside en el compañero de armas, como tampoco la amistad en el amigo, sino en el conciudadano. En cuanto al heroísmo que nace de esta situación es algo forzado, como roto por la idea de la destrucción vital y el sometimiento del destino humano a los requerimientos del Estado.

En Tirteo, ateniense tal vez, trasladado a Esparta, encontramos rasgos semejantes (fl. 640).

“Porque *morir es bello para el hombre de calidad (agathós)* cuando cae luchando a la vanguardia y sucumbe por su patria. . .

“Vosotros sois del linaje del invencible Heracles; sed animosos. *Todavía no ha apartado (de vosotros) Zeus la mirada.* No tengáis pavor ni miedo de una multitud de hombres; recto hacia la batalla mantiene su escudo el hombre, *poniendo al alma (psykhé, vida) como su enemiga y amando a las negras divinidades de la muerte* como a los rayos del sol.

“Pero si él escapa a los muy dolorosos hados de la muerte y hace buena, por medio de la victoria, la espléndida jactancia del batallar, *todos lo honrarán*, tanto los jóvenes como los ancianos, y rodeado de muchos y regocijantes (terpnon) afectos irá hacia el Hades”.

La imitación de Homero en ambos poetas, Calinos y Tyrteo, es bien visible. Pero algo distingue a esta poesía elegíaca de la épica; se ha desembarazado de su trasfondo mítico. Los dioses, ciertamente, no serán rechazados pero su actividad en los asuntos humanos parece sospechosa y, de todos modos, lejana e incognoscible. Hay, pues, un alejamiento afectivo de las potencias rectoras del destino humano; un, diríamos,

“extrañamiento”. En este poeta aparece con mayor intensidad expresado el “pathos” del heroísmo patriótico —sustitución del antiguo ideal de “areté” homérica.

“Morir” puede ser bello para el hombre con la condición de que se comporte valerosamente en favor de su ciudad. Más importante que la sustitución de la “areté” agonal del antiguo Estado (poco o nada democrática) es, desde el punto de vista que nos ocupa, calar en los esfuerzos que el poeta hace por *presentar a la muerte deseable*. Nótese que llega a desvalorizar la vida, más aún, a desear un estado de ánimo de aborrecimiento para con ésta y, como contrapartida, la exaltación de la muerte. También en Tirteo la “honra” está dada por la ciudad y lo que importa, sobre todo, es con ervarla. Pero la honra u honor ciudadano es una recompensa ante la muerte; está puesto en función de la muerte. “Sed animo os” —dice el poeta— y esta exhortación, que podría interpretarse exclusivamente radicada en el momento de animar a los soldados (como un consejo educativo, disciplinario) es como el eco de todo ese tiempo. Porque el hombre griego ha perdido su ánimo bélico, o bien, entran en la escena de la historia helena colectividades no predispuestas para este ánimo, es menester esforzarse por crearlo. Hay en esta poesía bélica un quejumbroso tono de desesperación que se hace patente como crisis del aprecio a la vida. El poeta, el vehículo por excelencia de la cultura griega, cumple desde este estado de alma con una función social destacada. Y esto no deja de ser algo en extremo sorprendente.

Una sensibilidad distinta encontramos en otros dos poetas de ese tiempo, Arquíloco y Mimnermo. Arquíloco se destaca hacia mediados del siglo VII. Es el poeta personal de su tiempo. Entre los poemas elegíacos encontramos:

“El *penoso esfuerzo* (ponos) y la “cura” (preocupación, cuidado, *meléte*) lo *constituye todo* en los mortales.

“El *azar* y la *fatalidad* (moira), Pericles, *dan* al hombre todas las cosas”.

“Ocultemos los *penosos obsequios* del Dios Poseidón”.

Y entre los yambos:

“Nadie gana honor o gloria de sus conciudadanos después de muerto; perseguimos, más bien, el favor de los vivos cuando vivimos. *Lo peor sucede siempre con la muerte*”.

“Una gran cosa sé (epístamai): cómo recompensar con vituperios a quien me ha hecho mal”.

“Infeliz sucumbo al deseo, sin vida (apsykhós). Por *gracia de los dioses*, con intolerables dolores se me taladra los huesos”.

Obtenemos como cuadro del temple vital de Arquíloco: Su concepción de la vida como *esfuerzo* y *cuidado* (tema muy de hoy en filosofía). “Melete” significa también en griego “disciplina, ejercicio militar” (y Arquíloco era un soldado); pero su verso no tiene ninguna intención educativa ni militar. Es la constatación que un hombre se hace amargamente a sí mismo sobre la existencia en general. *Melete* es aquí preocupación o “cura”. A la vez, y por implicación, menesterosidad. Ambas notas abarcan la condición humana y *es el todo* (panta) para el hombre.

Se añaden, en antagonismo no esclarecido, "tykhé" y "moira". Cualquiera que haya sido la personal interpretación de Arquíloco, se destaca el contenido pesimista. En verdad, ambas constituyen lo que el hombre no puede domeñar. Si el azar y la fatalidad le suministran todos los acontecimientos de su vida, su vida está a expensas de factores, no sólo externos y extraños; también indomables. Sólo le es propio al hombre el esfuerzo y la inquietud del cuidado. Por eso habla el poeta irónicamente de los dones (dora) de un dios y, más adelante, con rencor, de los dioses todos. No hay poesía que rezume tanta y tan dramática desesperación como la del máximo poeta del tiempo.

No encontramos en él, por cierto, ningún ideal ciudadano. Hay por el contrario, un estado de total desligamiento patriótico, social o familiar. Tampoco se da la muerte como un *d sideratum*, ni como situación-límite a considerar en vista de un proyecto de vida. Esto demuestra cuán lejana es la actitud heroica, como requerimiento espontáneo y universal, en ese tiempo. La muerte es *lo peor*. Como resultado de esta absoluta desvalorización de la muerte (en oposición diametral a los poetas de la "virtud" bélica y ciudadana), el poeta se acoge a un modo de vida que no escapa al hedonismo. Pero el tono de amargura y de odio que brota de sus versos da un tono de "resentimiento", un "cinismo" trágico, un poco humorista (o malhumorista).

El tono hedonista velado en la poesía de Arquíloco, brilla en la de Mimnermo de Colofón (fl. 630, aprox.).

"¿Qué es la vida, qué el regocijo (*terpnon*) sin la dorada Afrodita? Muera cuando no pueda ya gozar del secreto amor...".

"Pero nosotros, así como las hojas que brotan (*fyei*) en la multiflorida primavera, que rápidamente crecen a la luz del sol, a ellas semejantes (de un codo) en el tiempo, nos deleitamos con las flores de la juventud, *no sabiendo, de parte de los dioses, ni del mal ni del bien*. A nuestro lado, firmemente erguidas, están las *negras deidades de la muerte* (*Keres melainai*), sosteniendo el fin, una Ancianidad penosa y la otra, la Muerte.

"Y cuando el final de la madurez ha fenecido, *es mejor morir que vivir*".

"Pues ningún hombre existe a quien *Zeus no le envíe muchos males*".

"Al momento fluye por toda mi piel abundante sudor y *me espanto* al mirar hacia el regocijante y bello florecer de la perdida juventud".

Adviértase que también en esta poesía hedonista está presente la conciencia desesperada del "ser para la muerte". (La exaltación del placer no es más que el intento de oponer a la negra fatalidad un destino humano. Y ese destino humano es, para Mimnermo, el placer sensual y erótico. Por lo mismo que es el destino del hombre entregarse al placer, la muerte pierde su peso cuando éste no falta. No es vivir, entonces, lo que importa, sino vivir desde el goce. La muerte ha sido neutralizada, o mejor, soslayada, desde el goce. Mimnermo usa la misma palabra que Tirteo para aludir a la "felicidad", *terpnon*. Pero en Tirteo la felicidad resulta de ser acreedor el hombre de los afectos ciudadanos; en Mimnermo, reside en los dones de Afrodita. La búsqueda de la felicidad toma,

en ambos poetas, dos caminos opuestos: frente al *heroísmo a la fuerza* de Calinos y Tirteus, el *refinado hedonismo* de Mimnermo.

La muerte, aunque soslayada, queda poderosamente presente. Es lo presente por excelencia. Desde ella, paradójicamente, tiene sentido el culto al placer. Zeus, el máximo de los dioses, es un dador de males. El poeta se espanta (se desespera) al recordar la juventud perdida. El destino de un hedonista, en efecto, no puede ser otro: o se asume el olvido sobre la finalidad de la existencia (el suicidio está lejos de un genuino hedonista), o se sigue la amarga caminata de la vida hacia su definitivo fracaso.

Esta poesía personal madura en las islas jónicas del Asia Menor. No pretendemos hacer un estudio a fondo. Nos basta con recoger algunos datos significativos de la especial sensibilidad del tiempo. Excuso decir que no estamos aún en la filosofía; ésta no ha nacido en esta fecha, pero no tardará en nacer. Surge con la generación llamada de "los siete sabios" nacidos todos en la segunda mitad del siglo VII, posterior a la poesía elegíaca y coral de este siglo.

Señalemos, someramente, los rasgos estudiados en la obra de los poetas precedentes. Resalta, ante todo, el tono forzado, un poco violento del hombre descontento consigo mismo, del hombre diremos, desorientado. La vida no tiene puntos cardinales en la época; falta, por consiguiente, un norte, es decir, el punto de referencia en vista del cual pudiera la vida cobrar sentido. La tensión, a la búsqueda de ese sentido, se produce en varias direcciones, pero destacan dos notas solidarias: 1) el sentimiento de la inanidad de la vida, 2) la obsesión de la muerte. La actitud respecto de la tradición es también opuesta: o se pretende reforzar, con la moral de patriotismo extremo el viejo ideal heroico, o se tiende a una total desvinculación con las normas del pretérito, proclamando el culto al placer. En consecuencia, 3) "individualismo" extremo o 4) igualmente extremo colectivismo.

El pesimismo es la tónica vital, todavía larva en el corazón del heleno, que surgirá claramente con Theognis de Mégara. Es indudable que se justifica lo que Ortega llamó una "cultura" o cultivo de la desesperación. Los dioses no son negados, pero tampoco afirmados con veneración o siquiera temor. El hombre está frente a los dioses como éstos (al parecer) sobre él, lejos, como un extraño, con un poco de odio. Los dioses no se han ido, siguen estando, pero, 5) entre los hombres y ellos se ha abierto, definitivamente, un abismo que no colma ya la tradición mítica. Algunos hacen de los dioses, dioses del Estado (y el Estado poco menos que Dios); otros lo ponen al servicio de sus placeres (Mimnermo). 6) La nota de desarraigo no sólo es cultural. Es curioso que todos estos poetas sean individuos materialmente desarraigados de su ciudad de origen. Tirteo era ateniense o milesio (y escribe en Esparta); Arquíloco de Paros, un mercenario aventurero, etc. El desarraigo es el origen de la conciencia aguda del ser en situación.

Hay que afirmar ahora, contra Ortega parcialmente, que esta literatura no tiene el carácter de sapiencial, es militar, amatoria y de confianza (por así decirlo); no precisamente gnómica. Literatura sapiencial

en sentido estricto, sólo empieza a darse en Grecia con la generación del primer filósofo reseñado por la tradición, Thales de Mileto. (La poesía de Calinos y Tyrteo es más bien exhortativa que gnómica).

Dejamos para otra ocasión el examen comparativo de la situación descrita con la que recorre nuestra época. Al fin y al cabo esta lección puede ser considerada desde otro ángulo diferente de aquellos para los que ha sido elaborada. Valdría la pena estudiar hasta qué punto un momento de la vieja Grecia aparece de pronto como incrustado en nosotros. Nuestro temple vital, la tonalidad afectiva de nuestro tiempo, ¿no será exponente de una actitud prefilosófica? (aunque sea descrita y recorrida profusamente por una llamada filosofía).

Insistimos, antes de comenzar el estudio de la *primera generación* de filósofos (no del primer filósofo), que en filosofía es condición necesaria tener una actitud vital (hay varias posibles) que no es cualquiera. La filosofía no es afán analítico sin más. La filosofía no es búsqueda indeterminada de "verdad". La filosofía no es tan sólo el saber que encuentra principios (como la definición reza). Es todo eso, pero a condición de que centremos su origen y toquemos su fondo. Nosotros estamos esforzándonos por conseguirlo, situados ahora en una perspectiva histórica. Desde esta atalaya de la historia, la filosofía es algo que el hombre griego empezó a hacer en el siglo VI a. C. Lo que ha quedado para nosotros son los escritos, de los que la iniciaron, sin usar la palabra "filosofía" y, con toda probabilidad, sin sospechar el destino que tendría en toda la cultura occidental. La filosofía ha sido, sin exageración, el acontecimiento de esta cultura.

El examen de las fuentes es capital y a ellas hay que ir siempre. En ellas nos encontramos, para nuestra tarea, con un pensamiento expresado en palabras. Son dos cosas diferentes y solidarias. Una palabra es un signo oral o gráfico (auditivo o visual, por tanto, casi siempre) que significa algo, apunta a un objeto, lo señala desde una intención mental. La revelación del significado de un texto nos viene dado por signos que expresan, en una intención mental, un sentido (si tratamos de reducirlo a sus elementos más simples inmediatos). Así, la expresión griega "métron áriston", consta de dos palabras. Estas palabras expresan la referencia de una mente humana a determinados objetos (el objeto "medida", el objeto "excelencia") y entrañan *un sentido*. La referencia es un acto que se logra gracias al sentido que una mente pretendió expresar, dirigiéndose a ciertos objetos y señalándolos por medio de signos (en este caso, palabras).

El hombre siempre tiende a simplificar al máximo su tendencia expresiva, procurando sintetizarla en palabras —claves cuando hace uso del lenguaje. Este es un hecho lingüístico. En el lenguaje, concebido como afán de comunicación, concurren dos tendencias: al abarcamiento progresivo de lo real, que conduce a la reiteración y enriquecimiento del léxico, y el afán de síntesis, de reducción, que le lleva a dar una carga afectiva preferente a determinados vocablos. Desde el punto de vista del lenguaje ambas parecen ser complementarias, pero desde el punto de vista de la intención mental son distintas.

Pues bien, vamos a intentar obtener un cuadro explicativo y una dilucidación de la actitud vital de esta generación en la que la filosofía nace, deteniéndonos en su lenguaje y detectando sus términos-claves. Este estudio lo completaremos exponiendo, en un segundo momento, la proyección de sentido que recorre el uso de este lenguaje. Lo primero que debe decirse al estudiar un lenguaje dotado de gran vigor y densidad intelectual, es que el estudio no puede lograrse sin una detenida y esforzada dilucidación del sentido. Este sentido ha de lograrse desde los signos, tratando de descubrir, por la referencia objetiva (inversa a la dirección recorrida, es decir, desde los signos, en nuestro caso, hacia la captación del sentido) lo que entraña como voluntad de expresión.

En el examen de las sentencias de los "siete sabios" nos encontramos con familias de palabras que tienen un mismo núcleo de sentido y se repiten a lo largo de aquéllas. Intentemos una clasificación; 1) palabras que denotan "medida", "mandar", "ordenar" (μέτρον, ἀρχίειν, προσάτειν); 2) "logos" (habla), acuerdo, consejo (ὁμολογίη, συμβουλή); 3) con el significado de conocimiento o ignorancia (μαθεῖν, aprender, γνῶναι, conocer, ἐμπειρία, experiencia, τέχνη, arte y técnica, σοφία, sapiencia, φρονεῖν, pensar, δόξα, parecer). 4) Conceptos morales (ἀρετή, virtud, καλοσκαγαθός "bello y bueno", ἄριστος, superior, σπουδαίος, cuidadoso, serio). Abundan preceptos de ética familiar y conceptos como "εὐσέβεια", (buena disposición para con lo divino, veneración, respeto sacro, etc.), felicidad actividad, actitud vital. 5) Términos que significan amistad o enemistad (μακάρια), valentía, etc. Es frecuente y toda una insistencia, la πράξις, (φιλία; εταιρεία, compañerismo).

Los demás son secundarios y podrían incluirse en estos grupos. Así, "paideia" (educación), "epiméleia" (cuidado vigilante), podrían incluirse entre los grupos que significan "saber" y "ética". Βία (violencia) e ὕβρις, serían conceptos negativos de "areté", "dike". (Estamos traduciendo tal sólo aproximadamente, sin intentar una interpretación inoportuna en este momento). Como resultado tenemos la primacía de aquellas palabras que denotan "medida", "logos", "conocimiento", "ética", "amistad".

1) El principio de medida da la *tónica vital* de esta generación. Se atribuye a Cleóbulo la sentencia: "Lo óptimo, la medida". Medida significa equilibrio y contención. Nada debe ser desorbitado (Solón). La vida humana debe transcurrir por sus cauces con la regularidad y el orden que ofrecen a la vista del hombre las grandes manifestaciones civiles y cósmicas (la polis y su organización, los astros y su trayectoria). Este requerimiento de contención y equilibrio no está muy alejado de cierta concepción "económica" de la vida social. Desear lo imposible es vano (Khilón); prima la búsqueda de un reforzamiento del hombre prevenido, escarmentado, con una triste experiencia de caos social y desorientación. Esta exigencia de medida se convierte en *norma de un bien obrar*, de una "praxis" total. Abarca, por tanto, la vida humana entera y pretende regir toda humana manifestación (en trato social, costumbres, comportamiento, compostura personal y civil, etc.).

Puede decirse que esta norma de "medida" constituye el tono domi-

nante de la praxis de esta generación, que es una generación "ética". Caracteriza a la ética, en efecto, el sometimiento de la vida a un orden, precisamente porque la vida queda concebida como *lo que, por esencia, ha de ser ordenado*, y, en cuanto ordenado, sometido. El sometimiento de la vida a normas no es una violencia a que se condena a la humana naturaleza; al contrario, es expresión cabal de esta "fysis". Nace del sentimiento de la propia responsabilidad personal; implica gobierno de sí y ajuste (justicia entre el individuo y su medio).

2) Alma y cuerpo son como bienes que el hombre posee y que debe vigilar ("Ten el cuerpo y el alma en buen estado", aconseja Cleóbulo). Vigilar es mandar sobre sí, sobre el ánimo, y mandar sobre sí es sobreponerse. Y aquello a lo que hay que sobreponerse es la tendencia indiscriminada al placer. El saberse mandar responde a un parejo y previo requerimiento de saber ser mandado. La proposición atribuida a Khilón, "manda sobre tu ánimo", queda explicitada en Cleóbulo ("sobreponte al placer") y toma una proyección "política" en Solón ("Si has aprendido a ser mandado, sabrás mandar"). Hay, pues, la virtud de saber ser mandado (que no es servilismo ni incapacidad) y que aparece como condición para saber mandar. No hay gobierno de otros (de la ciudad, por ejemplo) que excluya el autogobierno; por el contrario, lo requiere. "Al gobernar —dirá Thales— "ordénate" a ti mismo".

Mandarse a sí mismo es mandar, ante todo, *el habla* (el logos). Lenguaje y pensamiento van al unísono para estos griegos. El habla es la expresión más acentuada y conspicua del ser humano. Se recomienda (y admira, por tanto) la mesura en el hablar en cuanto al contenido (Khilón: "No corra tu lengua más que el entendimiento"), al tiempo (Bías: "Habla con oportunidad"). Se odia la ligereza y se aprecia el silencio (Bías: "Odia el hablar apresuradamente"; Solón: "Pon a tus palabras el sello del silencio y al silencio el de la oportunidad"). Aspira esta generación a una dignidad grave, carente, por cierto, de humor y vida espontánea. Esta tonalidad descubre todo lo contrario que una vida abierta al lujo vital, al deseo de innovación. Es una generación conservadora de intención y, sin embargo, profundamente revolucionaria de hecho.

3) El conocer, debe estar preferentemente dirigido a sí mismo. Cada hombre es, para sí, un problema. Conocerse es, en cierto modo, dominarse. Por eso todo programa de orden ético destacará el conocimiento de sí como condición necesaria a la elección de una conducta. Como un eco al imperativo de Khilón ("Conócete a ti mismo") responderá la sentencia de Thales: "Difícil es conocerse a sí mismo". El hombre se pregunta por sí en un estado de incertidumbre por su ser mismo; esta pregunta revela la ausencia de seguridad. Si el hombre de esta época busca con tanta pasión la medida, el mando (arkhein), el conocimiento, expresiones de un mismo impulso, es porque no los tiene. Hay toda una fenomenología por realizar acerca de los supuestos de la búsqueda de un conocimiento de sí; en verdad, es el lema de toda fenomenología. Que el hombre se pregunte por sí mismo es una de las cosas más desazonantes y extrañas que existen.

Esta contención, este escarmiento del hombre griego filósofo, lo conduce a una limitación evidente de sus posibilidades vitales. Y es característico de esta generación advertir, justamente, esto. El hombre es el ente, no que debe limitarse, sino que está sujeto a límite; en un doble sentido: está sometido a ciertas posibilidades (que lo constituyen como ser determinado) y sometido al requerimiento de elegir entre sus posibilidades, algunas. De ahí la necesidad de mesura y el sometimiento a norma. Toda la obra de estos legisladores y "sabios" de todos los puntos de la Hélade —y que fueron en la realidad más de siete, toda una generación— es una obra normativa y educadora.

El conocimiento, el saber, no es ya ingenuo. No se quiere conocer, sin más, cualquier cosa útil. Obsérvese que no tienen una idea de cuál puede ser el objeto preciso y determinado del conocimiento (en cuanto al mundo exterior). Esta imprecisión coincide con la siempre abisal pregunta por sí mismo. No obstante, encontramos en Solón la frase: "Darás testimonio de lo no manifiesto por medio de las cosas manifiestas" (τα ἀφανῆ τοῖς φανεροῖς τεκμαίρου). Cualquiera que sea la índole de la objetividad avistada (ético-política o metafísica), la frase revela la conciencia de que el objeto de un conocimiento en sentido hondo no se encuentra a la mano; que no es lo aparente o lo fenoménico aquello que ha de conocer el sabio. *Ta afané*, lo no manifiesto, es lo que no se muestra como dato, pero que puede ser conocido por medio de lo que se manifiesta (tois fanerois). De uno de los pensadores de esta generación nace la filosofía con la pregunta por la "fysis" (aquello que, al manifestarse apunta a lo no manifiesto).

4) El tono ético, lo hemos dicho y hay que insistir, es predominante. Y para el griego de todos los tiempos, ética es búsqueda de *areté*, que nosotros traducimos muy imprecisamente por "virtud". Nuestro término refleja alguna nota esencial al menos: "virtud" procede de "virtus", la cualidad y actividad del "vir", el varón. Virtud significa, en los orígenes, fuerza y coraje. También "areté" significó la cualidad de Ares, el noble valor guerrero. Después se aplicaron ambos términos a toda facultad o "virtualidad", al conocimiento (o virtualidad para hacer algo; de ahí el virtuoso en música, por ejemplo). Pues bien, la "areté" conserva y destaca estas dos notas, ya en esta generación de los Siete. Es una propiedad de autodominio y para ello hay que tener "valor"; y se logra con el conocimiento de sí. De este modo valor y conocimiento quedan conjugados en esta actitud ética. Le caracteriza su ambición de universalidad.

La pregunta filosófica capital (por la "fysis") va a nacer desde un determinado temple vital y anímico. El hombre de esta generación se encuentra en la forja de una nueva concepción de la vida. Más que concepción de vida, diríamos que destaca una actitud vital, dominante. Desde ésta brota, como una especial dimensión, la vida teórica.

5) La amistad se recomienda como "cultivo" ("Respetar (ευσέβει) a los amigos", Solón; "Cuida la camaradería", Pítaco). Encontramos toda una cultura de la amistad. Como tal, tratará de hacerse extensiva y quedará proyectada universalmente: "No hagas tú lo que odias en el

prójimo" (Pítaco). La disposición a la amistad no nace de una optimista concepción del hombre. La mayoría de los hombres son malos, para Blas. A pesar de esto hay que esforzarse por actuar, hasta en la reprensión de los actos de los demás, como si la amistad vigilara al trato ("Censura como si hubieras de ser inmediatamente amigo", según Periandro). También en este aspecto la amistad es inconcebible sin la ética.

¿Cuál es el modo de relación de este hombre con los dioses? Puede decirse, en parte contra la tesis de Ortega (es el punto en que su posición nos parece un poco de bulto, es decir, parcialmente inadecuada), que la tradición no ha desaparecido ni el hombre ha perdido la "fe". Es menester toda una nueva descripción del sentimiento de adhesión a lo divino en los griegos, que no puede, probablemente, ser considerada bajo el aspecto de la "fe". Debemos hablar, mejor, de la mayor o menor distancia abierta entre el hombre griego y el estado de ingenua adhesión al mito. Pues bien, podemos ahora señalar cuatro etapas, por lo menos, en el transcurso de la vida religiosa griega desde este punto de vista: La primera sería ante-homérica, en la que el hombre vivía inmerso en la vivencia del mito. La segunda se hace presente con los poemas homéricos, intento que visa a *sistematizar poéticamente* el mito. La tercera se nos muestra con la generación de los poetas elegíacos. La cuarta con la generación de la que fueron representantes eximios los Siete.

Estamos ante una variedad distinta de hombre histórico, de alcance fundamental para toda la vida de Occidente. Las sentencias estudiadas han sido recopiladas en tiempos posteriores y de acuerdo con un criterio, posiblemente extraño a la época en que se escribieron. Pero, por diferente que haya podido ser el criterio de selección, el material está ahí para poner de manifiesto la profunda diferencia que media entre el hombre griego a mediados del siglo VII y a fines de este siglo. Por eso podemos decir que nos encontramos ante un tipo de hombre distinto, es decir, ante modalidades de vida que abren al hombre de ese tiempo nuevas posibilidades históricas. No puede negarse el hecho de un angostamiento de las posibilidades del hombre griego antiguo. Diríamos que entre el hombre "medieval" (guerrero e ingenuo) y el hombre "burgués" de las ciudades comerciales hay un abismo. La filosofía nace en este medio, como la epopeya en las cortes de los reyezuelos homéricos.

El hombre, al comienzo del filosofar no es optimista, ni podemos decir que campee en él un ánimo sereno. Mucho menos es jovial. Si se me permite la expresión, es un hombre "escarmentado", con una experiencia de desazón y de penosa existencia histórica (cómo se concreta en el hombre —planta de unos años— la experiencia de los ancestros es un tema esencial para una psicología de la historia). No obstante, un hombre que ha logrado reducir el pathos anterior y vive recuperado. Ha encontrado un nuevo camino e inicia los primeros pasos por él.

Los datos de esta recuperación no es difícil señalarlos: 1) se impone la exigencia y fe en *la medida*. La medida se logra, 2) por medio

del sometimiento de la vida a un orden estricto, por el *autodominio*. No se entrega a la ciudad incondicionalmente, ni a los placeres; ha adquirido una tónica de fortaleza y severidad y se arraiga en él, con insistencia, 3) la adhesión al *conocimiento* y a las "facultades" que le han de permitir adquirirlo (*nous*, *frónesis*, etc.). Desde este "saber" espera encontrar una forma nueva, más pura y propia, de vinculación con los dioses.

El proceso que hemos llamado de recuperación coincide con un intento de *salvar a la tradición*. Ahora bien, la tradición no puede ser salvada sin un nuevo vínculo con lo divino. "Habla de los dioses como son", leemos en Bías. Y también, "Lo bueno que hagas atribúyelo a los dioses, no a ti mismo". En Solón encontramos esta sentencia: "Consulta a los dioses", y en Pítaco: "Cultiva la veneración (*eusébeia*)". Para poder hablar de los dioses como son, hay que saber *cómo son*. Los dioses, se supone, tienen una forma de ser que les es propia; no cualquiera. A la primitiva y regocijada concepción proteica de los dioses, en quienes todo era gracia, espontaneidad y abandono, es decir, en que no había sometimiento a un orden de la conducta, sucede, una severa *idea* de ellos (Jenófanes hablará, poco más tarde, de la idea de los dioses, de su *forma propia de ser* (θεῶν ἰδέας). ¡La libertad de los dioses se entiende en Homero como absoluta arbitrariedad. Zeus, el padre de los dioses y de los hombres, es un personaje violento y pasional, una potencia descomulgada. Ya en esta nueva generación de pensadores se duda de la verdad de esta expresión mítica, no de la existencia de los dioses. Una elemental fidelidad a la realidad de lo divino (expresión de medida también) ha de evitar la imaginación caprichosa y el decir lo que se quiera.

El sentimiento de fidelidad debe entenderse, primariamente, como religación; el hombre está religado a lo divino, y este sentimiento apunta a dos convicciones: hay que evitar suponerse libre más allá de lo que el límite impuesto a la condición humana lo permite y todo lo mejor del hombre debe reconocerse de procedencia divina. La consulta a los dioses debe servir de dirección a la conducta. En este sentimiento de veneración (*eusébeia*) se encuentra la forma griega de fe.

En suma, la relación con los dioses se establece a través de un reglamento ético. En esto, esta generación es rígida. La primacía de la actitud ética da el tono de esta relación, lo que significa que ellos creen vislumbrar así la auténtica forma de trato con los dioses. Un paso más allá y Jenófanes avanzará en el proceso de autoextrañamiento, proponiendo que ni en el aspecto ni en el pensamiento el hombre se asemeja al Dios (Zeus). Se insistirá en destacar a uno de los dioses como sobresaliente, superior (hasta Aristóteles), lo que coincide con los primeros intentos sistemáticos de investigación sobre la "fysis". La quiebra entre vivencia mítica y conciencia religiosa se ha realizado plenamente. En los orígenes el hombre se encontraba sumergido y a expensas del mito; en los filósofos el hombre intenta dar expresión a lo divino desde el conocimiento y la ética. No es que no crea en los dioses; pero cree desde sí, o si se quiere, desde fuera de la conciencia

mítica. De ahí que se encuentre ante el problema de dar sentido a esta relación. A este proceso de racionalización no sucede un antropomorfismo de lo divino; todo lo contrario, un extrañamiento progresivo de la realidad humana frente a la divina. El proceso antropocéntrico se opone abiertamente a la tendencia antropomórfica, o con mayor rigor, a medida que el hombre se extraña en la relación espontánea frente a lo divino, lo divino se convierte en realidad “naturalmente” distinta, que es necesario considerar.

Ni siquiera en el momento de máxima crisis, en las amargas elegías de Arquíloco, el hombre pierde su creencia en la existencia de dioses. Lo que pierde es la *forma de vinculación*. Y lo que este fenómeno destaca es la ausencia de una clara idea de ellos. A salvar esta situación acuden los hombres de la primera generación de pensadores. Ahora bien, esta salvación del acerbo tradicional, al insistir en la idea restrictiva de lo divino, aleja más a los dioses. Vale la pena considerar con algún detenimiento este punto. El sometimiento del hombre a una conducta éticamente normatizada, intensifica el proceso de extrañamiento, en cuanto propone una idea de los dioses vista y forjada desde la *frónesis*. En vano se pretenderá hacer de ella un don divino. La *frónesis*, que podríamos caracterizar breve e inexactamente, pero con carga significativa, como *razón práctica*, surge y progresa movida por un intento de individualización. Y este intento centra el mundo de los dioses en el entendimiento del hombre y los ideales de conducta. No lo recibe de fuera, de los dioses; nace desde él mismo. Los dioses, en efecto, se alejan, y más se alejarán cuanto más avance el proceso de racionalización al pasar desde la razón práctica a la razón teórica, o νοῦς (*nous*), sea esto dicho con todas las reservas debidas a la adecuada interpretación del sentido del *nous*.

En consecuencia, la modificación paulatina de la conciencia mítica no debe entenderse en el sentido de una volatilización de la tradición y de la fe (en esta circunstancia griega), sino como un proceso de pérdida de la vivencia mítica y de alejamiento de lo divino. La crisis —el abismo— se abre cada vez más y el hombre sólo puede intentar colmarla con su “razón”. Pero esto abre ahora una nueva perspectiva vital, sólo parcialmente religiosa: la *sofía*. La filosofía es producto de esta crisis y es, por esencia, crisis.