

Juan de Dios Vial Larrain

ACERCA DE LA FILOSOFIA

Estas líneas contienen los apuntes de las dos primeras lecciones de un curso de Filosofía dado en el primer año de la Escuela de Economía en la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Católica de Chile. Tal circunstancia determina el sentido de las lecciones, su carácter elemental, la búsqueda que hay en ellas de rasgos generalizadores, el estilo, que aspira a ser llano y la eliminación de todo aparato crítico.

LECCION I

1. Dijimos que empezáramos con el análisis de cierto aspecto de la filosofía de Sócrates. Este análisis lo haremos a partir de una cuestión que dejamos planteada. La filosofía es *tarea eminentemente personal*, pero a la vez, la filosofía aspira a ser *verdad absoluta*.

Es tarea personal porque reclama e importa un compromiso de todo el hombre y no solamente con alguna de sus facultades, o con algún aspecto parcial de la realidad propia del ser humano, como pueden serlo el alma, el cuerpo, la pasión, la fantasía, la memoria, la convivencia con otros hombres. En el filosofar el hombre íntegro entra en juego como *individuo* y desde lo más *esencial* que hay en él.

Pero sucede que cuando el hombre se reconoce como *individuo esencial* y *ordena* sus partes bajo la luz de la *inteligencia*, libera una *profunda aspiración hacia la verdad*, hacia algo que sea, de manera *absoluta*, *verdad*.

En el *origen de la filosofía* está, pues, el *conocimiento de sí* y la *voluntad de ordenar* la compleja realidad que nos constituye en cuanto hombres, en función de una *verdad absoluta*.

2. Sócrates fue tal vez quien primero tuvo una clara conciencia intelectual de esta doble instancia y quien determinó ciertas formas de estudio de la cuestión, que hasta ahora subsisten. Merece, por esto, que se le considere como el padre de lo que en la *historia de Occidente* denominamos *Filosofía*.

Sócrates es un griego que vive a fines del siglo V antes de Cristo, vale decir, en un momento culminante de la *cultura griega*, en la cual está el cimiento de la *historia de Occidente*.

Grecia se halla constituida en este tiempo por un conjunto numeroso de pequeñas *ciudades* en activa emulación e intercambio. Atenas asume una función dirigente luego de encabezar la victoria sobre los persas. En el siglo V antes de Cristo la cultura griega conoce su apogeo, caracterizado por el gobierno de Pericles, por la edificación, en la colina del Acrópolis, del templo a la diosa Atenea denominado Partenón, por el pensamiento de Heráclito y Parménides, por las tragedias de Esquilo, Sóocles, Eurípides, por las obras históricas de Heródoto y Tucídides,

por la escultura de Fidias, la poesía de Píndaro, la pintura de Polignoto, las comedias de Aristófanes. Atenas, como las otras, es una ciudad pequeña, de escaso número de habitantes, cuyo tipo de vida está, en buena medida, determinado por la posibilidad de *convivir*, de conocerse los ciudadanos entre sí, de reunirse y *participar en el gobierno de los negocios comunes*.

3. La ciudad, la *polis griega*, tiene una decisiva significación en la cultura. La vida en la ciudad, la vida política, reclama un tipo de educación adecuada. Surge, entonces una especie de pedagogo, el *Sofista*. El Sofista enseña el *arte de la palabra*, porque, como decía uno de ellos, *Gorgias*, "con la palabra se fundan las ciudades, se hacen los puertos, se impera al ejército y se gobierna el Estado" (*Elogio de Helena*, 8. 13). La educación sofística tiene, entonces, un *carácter retórico-dialéctico*. Se enseña a hacer discursos y a discutir.

El Sofista es un *orador* que va de ciudad en ciudad pronunciando discursos por un cierto *precio* para defender *cualquiera tesis*. Son discursos extensos, relumbrantes y vacíos. "Traficantes, les llamó Aristóteles, de un sabiduría aparente". Su afán es persuadir multitudes, aparecer ganando discusiones, para ejercer, por este medio, el dominio político.

La actitud del Sofista aparece fundada en una doctrina. No hay ningún principio verdadero y permanente. Todo es variable contingencia. No hay ley natural sino instintos y convenciones que los hombres aceptan para vivir en sociedad. No hay *conocimiento cierto ni verdad*. No importa lo *justo* sino el *éxito*. Es el *hombre*, decía *Protágoras*, la *medida de todas las cosas* y *Aristóteles* en su *Metafísica* explica este pasaje en la siguiente forma: "La doctrina de Protágoras está próxima a las opiniones que venimos de discutir. En efecto, este filósofo pretendía que es el hombre la medida de todas las cosas lo que quiere decir que la *realidad misma es aquello que a cada cual le parece*. Admitido esto, resulta de ello que la misma cosa es y no es, es a la vez buena y mala y que todas las afirmaciones opuestas son igualmente verdaderas por el hecho de que a menudo la misma cosa parece bella a éste y todo lo contrario a aquél y que lo que aparece a cada hombre es la medida de las cosas" (*Met. 1062b. 10*).

4. En este ambiente y en este momento *Sócrates* aparece en Atenas. Se le mira como un extraño personaje. Antes que el discurso vacuo pero sonoro del Sofista, Sócrates prefiere el *diálogo personal con el amigo*. A la fatua sabiduría y erudición, opone Sócrates un *saber cauteloso* y una ciencia inaudita: la del *conocimiento de la propia ignorancia*. No anda Sócrates a la caza de clientes ricos que le paguen por escucharle sino que sintiéndose investido de una *misión divina* interpela a los jóvenes que le parecen espiritualmente maduros, llamándoles a los más altos ideales. No se ocupa de cualquier tema, ni defiende cualquiera tesis, sino que se ocupa de ciertas *cuestiones que atañen inmediatamente al hombre*. En particular le apasiona tratar de algunas virtudes y valores

como la *justicia*, el *coraje*, la *santidad*, la *belleza*. No le interesa persuadir para dominar mediante recursos dialécticos y formas elocuentes sino quiere investigar, *averiguar la verdad por métodos estrictamente racionales* para lograr una especie de alumbramiento, de nacimiento a una vida del alma. Hay, en efecto, dice *Aristóteles*, dos descubrimientos que, a justo título podrían atribuirse a Sócrates: el *razonamiento inductivo* y la *definición general*, los cuales se hallan en el *punto de partida de la ciencia*" (*Met. 1078b. 25*). Pero esta ciencia socrática tiene caracteres muy propios, pues, en definitiva va a identificarse con la *virtud* y a consistir en el *conocimiento de sí mismo*.

5. Quisiera poder mostrarles los diversos aspectos de la personalidad de Sócrates y para ello hemos de acudir a los *Diálogos de Platón* que fue, ciertamente, su más grande discípulo. Sócrates no escribe nada; en cambio, todas las primeras obras que Platón escribe giran alrededor de su maestro: son diálogos donde Sócrates es el principal interlocutor y donde, además, se pretende recuperar y fijar su figura. De estos diálogos socráticos el denominado *Alcibiades* resulta particularmente adecuado a nuestro propósito. Vamos, pues, a examinar los principales pasajes de este diálogo. En él aparece Alcibiades, que más tarde sería un político griego de gran renombre, como un joven de menos de veinte años, a quien Sócrates, según su característica, interpela: te sorprenderá, le dice, que siendo yo uno de tus primeros amigos, haya pasado tan largo tiempo sin hablarte y que justamente ahora, cuando el resto de tus amigos se aleja de ti, venga yo a conversar contigo. No lo hago, le explica luego, por ningún motivo humano, sino siguiendo un *impulso demoníaco*. Sócrates, en efecto, decía siempre que había un demonio, un intermediario entre la divinidad y el hombre, que le hablaba y le guiaba. Se sentía, pues, investido de una *misión divina*. Esta misión le lleva a ir en busca de un antiguo amigo con quien había perdido contacto. Y le induce a hacerlo en una particular circunstancia de la vida de su joven amigo Alcibiades. Este se prepara para pronunciar un discurso en la Asamblea de la ciudad, vale decir, se dispone a participar en los negocios comunes y a asumir una responsabilidad política. Pero ocurre, por otra parte, que Alcibiades tiene tan excelente opinión de sí mismo y se conduce con tanta altanería, que la mayor parte de sus amigos le ha abandonado. Sócrates le expresa, primero, las razones en que Alcibiades cifra su soberbia, es un joven ciertamente bien favorecido de la fortuna. Luego, le deja en descubierto su desmesurada y juvenil ambición, para anunciarle por último la misión que está llamado a cumplir con él.

6. "Pretendes no tener para nada necesidad de nadie, porque tus dones, comenzando por el cuerpo para terminar por el alma, son tan grandes, que no necesitas pedir nada a nadie. Primeramente, en efecto, te crees el más hermoso y fuerte, y basta verte para constatar que no te engañas. En segundo lugar, perteneces, en esta ciudad, que es la tuya, la más considerable de las ciudades helénicas, a una de las familias más

poderosas, en la cual por el lado paterno, encuentras gran número de amigos y parientes, la mayor parte de ellos de gran mérito, que se pondrían a tu servicio en caso de necesidad, y otros tantos, de no menor valor, por el lado de tu madre. En fin, dentro del conjunto de ventajas que estoy refiriendo, Pericles, el hijo de Jantipo, te procura una cuya importancia, piensas tú, es aún mayor, porque es él el tutor a quien vuestro padre os ha confiado a tu hermano y a ti y Pericles es hombre dueño de obrar a su antojo no sólo en esta ciudad sino en la Grecia entera y en gran número de naciones bárbaras. Agregaré, aún, que eres de los ricos, aunque esto contribuye menos a darte la buena opinión que tienes de ti mismo. Ensoberbecido con todos estos dones, has ejercido un dominio sobre tus amigos los cuales, situados en una posición inferior a la tuya, se han dejado dominar; tú, te has dado cuenta de ello. Comprendo, pues, que te extrañes y no entiendas qué idea me mueve a no renunciar a tu amistad y con qué esperanzas persisto en ella cuando el resto de tus amigos se ha alejado de ti”.

En este pasaje, y en los primeros momentos del diálogo, tenemos descrita una *situación socrática*. Primeramente el *impulso superior* por el cual Sócrates se siente movido y al cual él mismo atribuye un *carácter divino*. En segundo lugar su ministerio lo ejerce entre la juventud y, particularmente, en aquellos *jóvenes excelentemente dotados* en quienes el mismo Sócrates advierte un *destino* propio. Aquí tenemos el caso de Alcibiades. Sócrates se valía de una *vivida imagen* para expresar su *método*: decía haber heredado las artes de su madre —que fuera matrona— y saber usar una especie de *técnica de alumbramiento*. (Platón, *Teeteto* 149a.). El hombre en su formación y en su vida espiritual padece dolores y perplejidades propias de la gestación, y, que en cierto sentido, son análogos a los que sufre la madre que va a dar a luz un hijo. El arte de Sócrates consistía en provocar o suprimir esos dolores y perplejidades ayudando al *nacimiento del conocer*, al conocimiento que viene a ser un co-nacimiento.

Finalmente, en tercer lugar, en el pasaje que comentamos se advierte un estilo que pudiera parecer indiscreto y hasta insolente en que Sócrates se dirige a su interlocutor. No le habla en un lenguaje abstracto; no se sirve de veladas alusiones. Va derechamente a la *intimidad de la persona* y le muestra con *suma libertad* la *imagen que ella guarda de sí misma* y le deja en descubierto sus más secretos *planes*. En esta peligrosa zona sitúa Sócrates, siempre, su diálogo. Sin embargo, jamás perderá éste su *noble dignidad*. No guía a Sócrates la vana curiosidad de asomarse a la vida del prójimo. No busca torcidamente los poderes casi mágicos de dominio que adquiere quien habla a la intimidad de otro. No juega al devaneo frívolo, y muchas veces miserable, de secretos y confidencias. Tampoco alienta en sus palabras la crítica puramente mordaz o destructora, ni una secreta carga de resentimiento que se desea deslizar al alma ajena, ni una adulatoria complacencia. En la *realidad de la persona* Sócrates ve el más *esencial objeto de conocimiento* y es eso lo que se propone descubrir por la *vía racional* del diálogo.

7. En otro pasaje que ahora voy a leer, Sócrates le descubre a Alcibiades sus planes desmesuradamente ambiciosos:

“Me parece que si algún dios viniera a decirte: Alcibiades, qué prefieres, *vivir poseyendo sólo las ventajas que al presente posees*, o morir en el campo si no te fuera permitido *adquirir otras mayores*, me parece que es la muerte lo que elegirías. Pues bien, voy a mostrarte cuáles son tus *actuales pretensiones*. Estimas que cuando te dirijas al pueblo de Atenas (cosa que harás en algunos días más) le harás ver que mereces una *consideración no debida ni a Pericles ni a ningún hombre de estado* que haya existido. Y luego de hacerlo ver estimas que debes ser *todopoderoso en la ciudad* y, una vez que lo seas aquí, serlo en el resto de la Grecia; y *no sólo en la Grecia* sino también entre los bárbaros que habitan nuestro continente. Si, por el contrario, este mismo dios te dijera: debes contentarte con ser el amo aquí, en Europa, pero no te estará permitido pasar al Asia ni gobernar allí, me parece que *no aceptarías una existencia así limitada*, sin posibilidad de llenar, por así decir, el mundo entero con tu nombre y poderío. En breve, estimas que, con excepción de Ciro y Jerjes, *ningún hombre te parece digno de consideración*. Tales son, pues, tus pretensiones. Las conozco sin conjetura. Sin embargo tú, consciente de que digo la verdad, me preguntarás qué tiene que ver todo esto con el motivo por el cual no me alejo de ti. A lo que seguramente respondería: el motivo es que *sin mí te sería imposible dar cumplimiento a tus íntimos propósitos*, tanto es el poder que tengo sobre ti y tus asuntos. Y esta es la razón por la cual durante tanto tiempo el dios no me permitió tratar contigo y por la que esperé el momento en que me fuera permitido... al fin y al cabo eras hasta ahora muy *joven, todavía no alentado por tan vasta esperanza* y el dios no me permitió tratarte para que no fuera éste un trato inútil. Ahora me autoriza a ello y *ha llegado para ti el momento* de escucharme.”

Alcibiades se muestra desconcertado. ¿En qué puede consistir este poder que Sócrates dice tener sobre él y sobre la realización de sus proyectos? Invita, entonces, a Sócrates a que se lo diga. Sócrates responde que podrá hacerlo si Alcibiades acepta contestar a las preguntas que le dirija. El diálogo entra, entonces, en otro de los típicos procedimientos de Sócrates, vale decir, en un largo juego de *breves preguntas y respuestas*, todas ellas *sencillas*, alusivas a cosas muy *concretas e inmediatas*, pero a través de las cuales Sócrates conduce siempre a su interlocutor a un *determinado punto*.

8. Estábamos hablando de Sócrates. Decíamos que puede considerarse a Sócrates como *punto de arranque*, en cierto sentido, de lo que va a constituir la Filosofía, en la medida que en Sócrates el pensamiento se hace compromiso personal: *conocimiento de sí, en la perspectiva de una verdad absoluta por vías racionales*. El *elemento lógico*, el *elemento ético-antropológico* y el *elemento religioso* aparecen aunados en esta forma *filosófica* de pensar.

Situamos a Sócrates en su *circunstancia histórica*: la ciudad de Ate-

nas, las postrimerías del gran florecimiento cultural que constituyó el siglo de Pericles, el enfrentamiento con los Sofistas.

Para conocer la figura de Sócrates tenemos que estudiarla en los *Diálogos* de Platón en los que aparece como personaje principal. Empezamos, por eso a explicar el desarrollo y a comentar algunos pasajes de uno de esos Diálogos, el denominado *Alcibiades*. El interlocutor de Sócrates es aquí quien va a ser un famoso político griego: en el Diálogo aparece justamente como un joven que se dispone a iniciarse en estas lides. Sócrates le aborda en un momento crucial de su vida: inicia una carrera que va a estar llena de vicisitudes y conflictos. Pero podríamos decir que la inicia con un mal paso: pleno de soberbia y envanecimiento. Motivos quizás no le faltan y Sócrates, en efecto, describe su excelente situación: ateniense, pupilo de Pericles, miembro de poderosas familias, dotado de inteligencia, belleza, fortuna, valor. Su ambición es ilimitada: aspira, como Sócrates le dice, a llenar el mundo entero con su nombre y poderío.

Ustedes habrán advertido que Sócrates no adopta una actitud pacata ante las tremendas pretensiones de su amigo. Por el contrario, podríamos decir que las celebra y alienta pero, no obstante, le hace ver que el cumplimiento de estos ideales tan vastos dependen de lo que él, Sócrates, puede enseñarle. Sócrates tiene, pues, una misión divina que está llamado a cumplir en cierto momento oportuno del destino de algunos jóvenes. Y para ello se vale de un método que él mismo llamaba mayéutico, de alumbramiento o aclaración orientadora.

9. En este Diálogo Sócrates pregunta a Alcibiades si aquello de que se propone hablar a los atenienses es algo que él *conoce mejor que ellos o no*. Alcibiades responde que ciertamente cree conocerlo mejor y por eso se atreve a solicitar la palabra y a aconsejar a sus conciudadanos. Una serie de preguntas y respuestas dejan en claro que Alcibiades no podrá ocuparse de materias como el arte de la lira, la edificación de una casa, o la construcción de una nave, porque habrá en la Asamblea músicos, arquitectos y constructores navales que las conocerán mejor que él.

Alcibiades afirma, entonces, que él se ocupará de *cuestiones relativas a la guerra y a la paz* y, en general, a los *negocios de la República*. Se tratará, por ejemplo, de decidir cuándo y con quién se concluye la paz o se hace la guerra. Otra serie de preguntas y respuestas permiten a Sócrates establecer que un buen maestro de gimnasia es capaz de aconsejar con quién es *mejor* luchar y cuándo es mejor hacerlo o no hacerlo y, asimismo, un buen músico puede aconsejar cuándo es *mejor* ejecutar la lira para acompañar el canto. En uno y otro caso se hablará de *lo mejor* en un sentido gimnástico o en un sentido musical. Pues bien, interroga Sócrates, tratándose de hacer la guerra o la paz, ¿cómo se denomina lo que es *mejor* en tales circunstancias? Alcibiades no sabe qué responder. Qué humillación sufrirías, le dice entonces Sócrates, si hablando en la Asamblea sostuvieras que tal política es mejor que tal otra y alguien te preguntara *qué entiendes por "mejor"* en esta materia y no supieras

qué responder. Reflexiona, prosigue Sócrates, y procura definir en qué consiste lo mejor cuando se observa la paz o se hace la guerra. ¿Qué es lo que ordinariamente se alega para hacer la guerra? Que se ha sido víctima del engaño, de la violencia, del despojo. ¿Cómo llamamos con una sola expresión esta clase de actos? Serían injusticias, advierte Alcibíades, y estamos tratando, pues, de *lo justo y de lo injusto*.

10. El tema de la *justicia* pasa a ser el hilo conductor del Diálogo. Las posibilidades para Alcibíades son las siguientes: *o que ignore lo que es justo, o que lo sepa*. Pero sólo puede saberlo si lo ha investigado por su cuenta y ha llegado a *descubrirlo* o si se lo ha enseñado algún *maestro*. Alcibíades no recuerda haberse preocupado jamás de investigar qué sea lo justo y lo injusto. Sin embargo Sócrates le observa que desde muy niño parecía saberlo, pues ya en sus juegos culpaba a sus camaradas de injusticia. Entonces Alcibíades sostiene haber tenido un maestro. ¿Quién es?, pregunta Sócrates con irónico interés. Bueno, es *todo el mundo, el pueblo, la gente*. Sí, observa Sócrates, ese maestro que Alcibíades menciona, el pueblo, la gente, es capaz, en verdad, de enseñar bien algunas cosas, por ejemplo, el *uso del lenguaje*. Pero puede enseñar solamente aquellas cosas que sabe y hay que convenir que sabe sólo aquello que *no es materia de opiniones encontradas y disputas*, pues si se trata de opiniones encontradas no se está respecto de ellas ante un saber común de la gente. Así la gente no tiene dificultad ni desacuerdo en saber qué es lo que se designa con la palabra “piedra” o con la palabra “hombre”. Pero si se trata de saber no lo que designan las palabras “piedra” y “hombre”, sino *si un hombre es bueno o malo, o si un hombre está sano o enfermo*, no será el pueblo, la gente, quien lo sepa y pueda determinar y enseñarlo. ¿Qué decir, entonces, acerca de lo justo? ¿Existe, acaso, acuerdo entre la gente? ¿La mayor parte de las guerras, a lo menos las que se narran en la *Iliada* y en la *Odisea*, no tuvieron su origen en *opiniones diversas de la gente sobre lo que se creía justo e injusto*?

Pero si Alcibíades no se ha cuidado de investigarlo y no ha tenido un buen maestro que se lo enseñe, entonces, necesariamente *ignora lo que es justo*, carece de un criterio para determinar algo que estaba *esencialmente implicado en aquello que creía saber y acerca de lo cual se proponía aconsejar* a sus conciudadanos atenienses.

Alcibíades se muestra desconcertado: “Sócrates ya no sé lo que digo y tengo la impresión de ser como un hombre que ha perdido la cabeza porque, al responderte, soy ya de un parecer, ya de otro”. Pero, querido amigo, responde Sócrates, “¿no sabe de dónde viene esta confusión?” “¿Piensas que si te preguntara si tienes dos ojos o tres, dos manos o cuatro, o cosas de este género, darías una respuesta u otra o sería siempre la misma?”. Evidentemente en estos casos la respuesta sería idéntica y segura porque se trata de cosas que Alcibíades sabe. En cambio *acerca de lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, lo útil y lo inútil sus respuestas son fluctuantes, y si varían es, evidentemente, porque lo ignora*.

Hay, pues, *cosas que se saben* con seguridad. Hay también un *saber lo que se ignora* que induce, por ejemplo, cuando se está a bordo, a no mezclarse en el manejo del timón si uno sabe que ignora el arte de la navegación. En cambio Alcibiades ha caído en la ignorancia más vergonzosa y perjudicial, dice Sócrates, que consiste en *no saber lo que se ignora*. “¡Ah, querido Alcibiades, le dice, qué miserable estado el tuyo! En verdad, vacilo al calificarle; pero, puesto que estamos solos, es necesario hablar claro. Pobre amigo, estás sumido en la peor ignorancia. Nuestro razonamiento, o mejor, tú mismo, te has convencido de ello. Y he aquí que te lanzas a la política antes de haberte instruido. Pero este mal no te es exclusivo. Es el de la mayor parte de los que gobiernan nuestros negocios, con excepción de algunos, como puede ser tu tutor, Pericles.”

Este es el punto al cual Sócrates conduce a su interlocutor: a una *personal conciencia crítica*, a un *saber de la propia ignorancia como fundamento de una buena educación*.

11. Sin embargo, Alcibiades se defiende con un cierto cinismo del que hará gala, más tarde, en su carrera política. Si el mismo Sócrates reconoce que la mayor parte de los políticos de la Asamblea son hombres sin una preparación adecuada e incultos, con qué fin esforzarse él demasiado en adquirir una sabiduría que le va a ser inútil, a qué aburrirse y fatigarse cuando con sus aptitudes naturales tiene suficiente. Sócrates le responde con cierta indignación. Le parece impropia de sus dones esa medida mezquina. Alcibiades parece no entender: ¿cuáles pueden ser, entonces, mis competidores?, pregunta. “¿Puede preguntarse esto un hombre que cree tener un alma grande?”, replica Sócrates. Y más adelante le explica: te parece que en una competencia de regatas bastará que seas mejor que los demás de tu tripulación para que alcances la victoria; ¿no deberás, más bien, medirte con los capitanes adversarios? Sócrates recuerda entonces que los persas y los lacedemonios son los adversarios de Atenas y en un largo pasaje del Diálogo hace una fabulosa exaltación del poderío de unos y otros. Después de ese elogio, concluye Sócrates: ¿qué diría la madre de Artajerjes si alguien le contara que hay en Atenas un joven que tiene unas pocas cuerdas de tierra y un escaso capital y se prepara para combatir a Artajerjes, el llamado Gran Rey? “Seguramente ella diría que para tal empresa no puede contar sino con *su aplicación y su habilidad* que son las *únicas cosas en las cuales los griegos pueden fundar su predominio*. Pero si ella llegara a saber que este Alcibiades emprende aquello antes de tener veinte años, y que está desprovisto de todo saber, y que, además, cuando aquel que le estima le dice que debe instruirse previamente, perfeccionarse y ejercitarse antes de entrar en lucha con el Gran Rey, él rehusa y declara que ya tiene todo lo que hace falta, entonces imagino que ella quedará pasmada y preguntará: pero en qué se apoya ese jovencuelo. Y, entonces, cuando le dijéramos que en su belleza, en su porte, en su linaje, en su riqueza, en sus cualidades naturales, ella nos creará locos...”

Ahora es, pues, cuando Sócrates aclara a Alcibiades en qué puede ayudarle y cómo su influjo puede serle tan decisivo: “Créeme, le dice, y obedece ese precepto inscrito en el Templo de Delfos: *Conócete a ti mismo* y advierte que tus rivales son los que yo te digo y no los que tú piensas. Rivales que no podrás sobrepasar sino por *la aplicación y el saber*. Si no adquieres estas dos cosas, no ganarás *fama* entre los griegos y los bárbaros, que es, si no me equivoco, lo que parece desear como ninguna otra persona en el mundo. —Alcibiades: a qué es necesario aplicarse, entonces, Sócrates, puede decírmelo. Hay, creo, más verdad en tus reflexiones que en ninguna otra parte. —Sócrates: si lo puedo, pero juntos debemos buscar cómo perfeccionarnos, porque lo que yo digo de la educación no vale menos para mí mismo que para ti. Entre nosotros no hay sino una diferencia. —Alcibiades: cuál. — Sócrates: que mi tutor es mejor y más sabio que Pericles que es el tuyo. —Alcibiades: ¡tu tutor, Sócrates! ¿quién es? —Sócrates: es un dios, Alcibiades; aquel que no me permitía, hasta hoy día, entenderme contigo. Mi fe en él me hace decir que sólo por mí te será revelado a ti.” Esta es, pues, la misión que Sócrates asume. Hay en ella un sentido religioso. Sócrates se sabe llamado a una *misión reveladora* que debe cumplirse en un *tiempo y una circunstancia oportuna*. Es el mismo dios quien determina la oportunidad. Sócrates sólo *obedece y transmite un designio*.

12. ¿Cómo es posible, Sócrates, dice Alcibiades, ya en la parte final del Diálogo, que haya podido vivir tanto tiempo en tan vergonzoso estado de ignorancia, sin advertirlo siquiera? Sócrates, sin embargo, le alienta: no te inquietes demasiado, le responde, si esto te hubiera ocurrido a los cincuenta años, ya te habría sido muy difícil remediarlo por el cuidado de ti mismo, pero la edad que tienes es justo la edad en que puedes hacerlo. Sócrates habla de algo que llama el cuidado de sí, el *cuidado que el hombre debe tener de sí mismo*.

¿En qué consiste ese cuidado? Para saberlo hay que saber primero *en qué consiste el hombre*. El hombre puede consistir, propone Sócrates, en el *alma*, en el *cuerpo* o en el *compuesto de alma y cuerpo*. El criterio para determinar cuál de tales elementos constituye propia y esencialmente al hombre es el de establecer *cuál gobierna, impera, ordena en el ser humano*. No es el cuerpo, pues el cuerpo es sólo una parte que obedece y de la cual el hombre se sirve como el artesano de un instrumento. No es tampoco el compuesto de alma y cuerpo, pues en él hay un elemento pasivo, el cuerpo, que no podría participar, a la vez, en el mando y en la obediencia. Por lo tanto, *es necesario concluir que el hombre es el alma*. Y el cuidado de sí mismo ha de ser, entonces, el *cuidado del alma*.

13. La misión de Sócrates y lo que él dice que puede enseñar a Alcibiades es algo que Sócrates denomina el *cuidado de sí mismo*. Entonces es necesario saber *qué o quién es sí mismo*. Esta pregunta Sócrates la formula así: *Qué es el hombre*.

La respuesta requiere previamente fijar un *método de investigación* y un *criterio* que sirva de guía para determinar cuál es la respuesta válida. Aquello que ejerce una función dominante y ordenadora es lo que propia y esencialmente constituye al hombre. Y a esto Sócrates denomina *alma*. “Fue Sócrates quien, hasta donde es posible ver, creó la concepción del alma que siempre dominó al pensamiento europeo, dice Taylor reiterando un juicio de Burnet. Por más de dos mil años el supuesto básico de todo europeo civilizado ha sido que tiene un alma, algo que es sede de su inteligencia y de su carácter moral y que, puesto que el alma es, si no idéntica con él, a lo menos la cosa más importante que hay en él, la ocupación suprema de su vida es hacer lo que es mejor para ella” (A. E. Taylor, *Sócrates. The man and his thought*).

14. ¿Qué significa cuidar del alma? ¿Cuál es *el método* que Sócrates enseña para este tipo de sabiduría que propone? Es, justamente, lo que Alcibiades le pregunta: “Tus palabras, Sócrates, son, a mi parecer, excelentes, pero trata de explicarme de qué modo podemos cuidar de nosotros mismos.”

El saber que Sócrates propone tiene un sentido religioso; ya hemos dicho que tal es el carácter que él atribuye a su misión. Su lema está inscrito en un templo, y dice: *Conócete a ti mismo*.

Sócrates explica de qué modo entiende esta inscripción, valiéndose de una imagen. Si se trata de que el ojo pueda verse en su mirada, será preciso dirigir ésta hacia algo que nos devuelva la mirada, hacia algo en lo cual al mirarlo, nos miremos a nosotros mismos. Tal cosa es un espejo. Sócrates hace notar que podemos mirarnos en la mirada ajena; nuestro propio ojo puede reflejarse en el del prójimo, si dirige su mirada a la sede de la visión, de la virtud propia del ojo, que estaría en la pupila. La pupila es un espejo en el cual podemos mirarnos. Pero la pupila es, a la vez, el lugar esencial del ojo, porque en ella radica su propia virtud, que es la visión.

Algo análogo ocurre con el alma. Podemos *conocernos a nosotros mismos sólo si miramos a lo más esencial del alma*. Ella es también como un espejo. Ese punto esencial del alma es aquel donde radica su *virtud propia*, es decir, *el lugar de la inteligencia y del conocimiento*. Ahí es Dios mismo quien se hace presente; la inteligencia y el conocimiento manifiestan lo divino que hay en nosotros. *Nos conocemos, por lo tanto acudiendo a lo más esencial del alma, mirándonos en Otro, contemplándonos en Dios*. “Para conocerse a sí mismo es necesario descubrir a Dios en nosotros” (Croiset Platon, *Oeuvres Completes*, t. 1, Belles Lettres, Paris, 1949) y contemplarnos en él como en un espejo que nos devuelve la mirada esencial.

“No es esto, conocerse a sí mismo, lo que hemos convenido en llamar *sabiduría moral*”, dice Sócrates a Alcibiades y éste responde afirmativamente. El diálogo prosigue: “—Sócrates: sin este conocimiento y sin esta sabiduría, podríamos saber lo que hay en nosotros de bueno o malo”, ciertamente que no podríamos, responde Alcibiades. Pero si se ignora lo

que uno es, se ignora también *lo que de uno depende y se ignora, a los demás y lo que atañe al Estado*. Luego, tal hombre no puede llegar a ser un *hombre de Estado*, dice Sócrates; en efecto, no lo puede, responde Alcibiades; ni *tampoco un buen economista*, prosigue Sócrates; no, por cierto, responde Alcibiades.

Este hombre que no se conoce a sí mismo, de lo cual se sigue la serie de ignorancias mencionadas, vivirá engañado y se conducirá defectuosamente, tanto en su vida privada como en la vida pública. *Será, finalmente, desgraciado él mismo y hará la desgracia de aquellos cuyos intereses administre.*

“No es posible ser *feliz* si no se es *sabio y virtuoso*, dice Sócrates . . . y no es haciéndose rico que se está libre de la desgracia sino adquiriendo la sabiduría . . . por lo tanto, no son muros, trincheras ni arsenales lo que hace falta a las ciudades para ser felices, ni una población numerosa o un vasto territorio, si carecen de virtud . . . En consecuencia, dice a Alcibiades, si has de administrar los negocios de la República como es debido, lo que es necesario dar a tus conciudadanos es la virtud . . . Pero ¿es, acaso, posible dar lo que no se tiene? . . . De suerte que te hace falta, primeramente, *adquirir tú mismo la virtud* y es, también, *el deber de quienquiera desee gobernar y administrar* no sólo su propia persona y sus intereses, pero también los de la ciudad y los intereses públicos.”

15. Concluyamos con una breve síntesis de los rasgos esenciales de la filosofía de Sócrates, que se nos han puesto de manifiesto.

a) La misión de Sócrates tiene un *carácter religioso*. Un demonio le inspira. El no actúa por su iniciativa y voluntad ni son motivos y propósitos meramente humanos los que le impulsan. El lema que propone como norma de conducta y fundamento de la educación está escrito en los muros de un templo: es la inscripción délfica que dice “Conócete a Ti Mismo”.

b) *Uno se conoce a sí mismo en otro que es Dios*. Pero a Dios se lo encuentra en lo más esencial de uno mismo. *Se revela como el otro que hay en mí ser esencial*, análogamente a como nos vemos en el punto originante de la mirada ajena.

c) *Ese lugar esencial, foco del conocimiento de sí mismo y de la revelación de Dios, es la sede de la inteligencia y la sabiduría*. No de una facultad que, con otras, cumple determinados procesos, sino del *alma misma como asiento personal de la vida humana*.

d) El alma es el constitutivo propio del hombre en razón de ser *el principio que gobierna y ordena la existencia*. Domina al cuerpo en sus impulsos propios y domina también en las pasiones que resultan de la composición del cuerpo y del alma.

e) *El alma es el principio de la virtud*. Las *virtudes forman como un enjambre*: la justicia, la temperancia, el coraje, la belleza, etc. No obstante, todas ellas *se reducen a una forma única*, cuyo nombre más adecuado parece ser el de *Sabiduría*. Se trata de un saber con carácter a la vez

teórico y práctico, que consiste en lo que Sócrates llama *conocimiento de sí mismo y cuidado de la propia alma*.

f) Frente al *Sofista* que únicamente quiere persuadir para ganar, *Sócrates* se propone educar. Se dirige, pues, a la realidad profunda del hombre, no a posiciones circunstanciales que pueda ocupar. No enseña sólo el arte de usar palabras en la discusión y el discurso, sino procura una especie de alumbramiento por la adquisición de la sabiduría, del saber y su enjambre de virtudes.

g) El punto de partida de una buena formación está en *saber lo que se ignora*. Sócrates conduce a sus interlocutores a este punto.

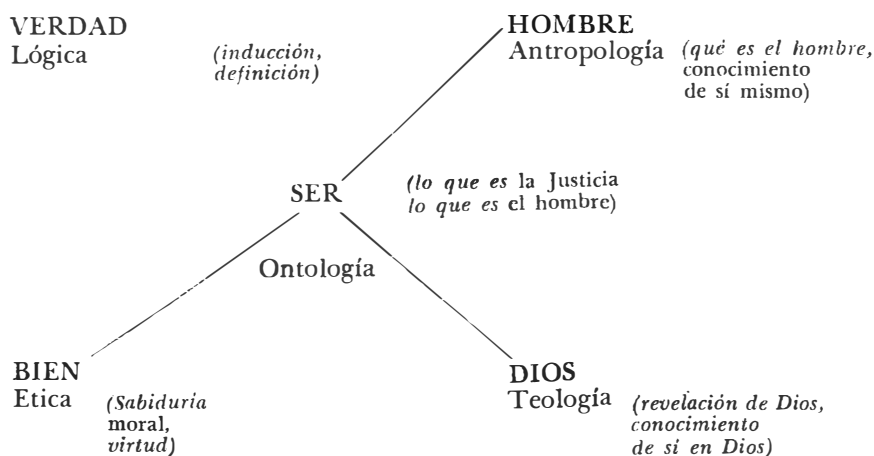
h) Sócrates se vale de un *método* de carácter *racional*. Descubre, como dice Aristóteles, la *definición* y la *inducción* que están en el punto de partida de la ciencia. La *definición* permite determinar la naturaleza de una cosa, fijando racionalmente lo que es. La *inducción* permite concluir en una verdad universal después de una consideración suficiente de cierto número de casos particulares. La actitud, el espíritu y el método socrático serán lo que configura lo que hasta hoy denominamos Ciencia.

LECCION 2.

1. Hemos comenzado hablando de Sócrates, porque vemos en su pensamiento el *principio* de la filosofía europea. Pero un principio es, por naturaleza, ambiguo: es sólo el punto de partida de caminos posibles. *Lo real viene a ser la medida de lo posible*, porque es en la realidad donde la posibilidad se *verifica*. Nuestro propósito en este curso es mostrar cómo se realiza la filosofía europea y creo que podremos ver, entonces, que los principios socráticos laten siempre en ella.

El conocimiento de *lo que es* por vía *racional*, el cuidado del *alma*, el cultivo de la *sabiduría* como fuente y modelo de virtudes, el *conocimiento de sí mismo* en *Dios*, como en un espejo en el que contemplamos nuestra imagen esencial: esta constelación de ideas hará el entramado fundamental de la filosofía. De aquí brotará el conjunto de las disciplinas filosóficas: la *ontología* y *metafísica*, como teoría del ser y lo que es; la *antropología* y *psicología* como teoría del hombre y del alma humana; la *ética* como doctrina del ordenamiento de la vida por la sabiduría, la virtud y el bien; la *lógica* como doctrina de los métodos de la razón; la *teología*, como ciencia de Dios. En Sócrates hay ya lo que se denomina el *filósofo* y en el conjunto de su pensamiento queda configurada lo que se denomina la *filosofía*.

2. En el siguiente cuadro se ofrece un esquema de la ramificación de la filosofía en temas y disciplinas que arraigan en el pensamiento socrático:



En el cuadro anterior juegan cuatro clases de elementos:

a) Hay cinco ideas fundamentales, *principios originarios de las que serán disciplinas filosóficas* diversas, es decir, verdaderas ideas madres de la filosofía: SER, VERDAD, BIEN, HOMBRE, DIOS.

b) Alrededor de tales ideas surgen los nombres de sendas *disciplinas filosóficas*: la *ontología*, ciencia del ser; la *lógica*, ciencia del ser en tanto verdad; la *ética*, ciencia del ser en tanto bien; la *antropología*, ciencia del ser hombre; la *teología*, ciencia del ser Dios.

c) El cuadro tiene una estructura: del ser surgen hacia un lado la verdad y el bien y en el lado opuesto están el hombre y Dios. Se expresa de este modo una relación interna que se establece en este conjunto de ideas y que da al cuadro un sentido dinámico. Se miran como atributos esenciales del hombre y también de Dios, en general de los seres espirituales, la inteligencia y la voluntad. *Si la inteligencia se dirige al ser, lo conoce como verdad, si la voluntad se dirige al ser, lo quiere como bien.*

d) Todo lo anterior sería, sin embargo, mero juego verbal si este esquema no reflejara, como se lo propone, el pensamiento socrático. En la mirada que hemos dado a uno de los Diálogos socráticos podemos advertir claramente la presencia de estas cuestiones y, por lo tanto, la legitimidad del esquema. Sócrates persigue la determinación del *ser de las cosas* por lo que cada una de ellas es: qué es la justicia, qué es el hombre, pregunta. El ser y la esencia serán, en efecto, cuestiones capitales de la ontología. La determinación de lo que es, o esencia de las cosas, la persigue Sócrates mediante conceptos y formas metódicas de razonamiento, como la *definición* y la *inducción*, según recuerda Aristóteles, temas éstos capitales de la lógica. La reflexión sobre virtudes como la *justicia*, que conduce a la noción de *sabiduría moral* por el conocimiento de sí mismo en Dios será materia permanente de la ética. Finalmente, la pregunta *qué es el hombre*, es hasta hoy la pregunta de la antropología y el conocimiento de la *revelación de Dios*, el tema de la teología.

Por estas razones puede afirmarse, entonces, que en el pensamiento de Sócrates la filosofía está constituida en su forma esencial.

3. No podemos pensar, sin embargo, que la filosofía brote, por obra de Sócrates, como por espontánea generación. Hay, seguramente, un *proceso formativo de lo que en Sócrates alcanza su forma acabada* y parece interesante indagar sus orígenes. Otra cuestión que puede plantearse, se refiere al esquema de disciplinas filosóficas que se ha propuesto. De él parece desprenderse una *concepción de la realidad, según la cual sólo habría dos grandes categorías de seres reales, Dios y el hombre*, en función de los cuales se organizarían las disciplinas teológicas y antropológicas. Se halla ausente toda una vasta categoría de seres reales, a los cuales parece que por antonomasia llamamos reales, y que son los seres físico, los *seres de la naturaleza*, como los árboles, las piedras; el sol y la luna, el mar, los animales, los átomos y electrones, las células y tejidos orgánico. En otras palabras, echamos de menos en la filosofía de Sócrates lo que modernamente se ha llamado *cosmología*, filosofía de la naturaleza y que antiguamente se denominó, más bien, *Física*.

4. Consideremos, en primer término, la cuestión relativa al filósofo. Se admite como algo establecido que *la filosofía y la ciencia tienen su patria en Grecia* y que el filósofo es un tipo humano eminentemente griego. Partiendo de esta afirmación global se plantea el problema de *cómo y por qué surge en Grecia* esta modalidad de la Filosofía. El tema es de mucha envergadura y nosotros sólo podemos ofrecer aquí algunas indicaciones.

A nuestro entender, es necesario advertir la concurrencia de cuatro elementos decisivos en el origen griego de la filosofía. Dos de ellos se refieren al *alimento interior del pensar filosófico* y los otros dos al medio favorable, a la *circunstancia histórica*. Los primeros son la existencia de una intensa religiosidad y de una gran poesía que inspiran el pensar filosófico. El orfismo y las religiones de misterio como los cultos egipcios a Isis y Osiris, los cultos dionisiacos de Tracia y Creta, los misterios de Eleusis en honor de Demeter, de Delfos en honor de Apolo, de Siria en honor de Adonis, es algo que invade profundamente el alma griega y se manifiesta en doctrinas de la filosofía. La poesía, por otra parte, Homero, Hesiodo, Píndaro, Arquíloco, la gran tragedia griega que florece en el siglo V y es obra de Esquilo, Sófocles, Eurípides, se halla también constantemente presente en la inspiración del pensamiento filosófico griego. *El impulso interior de la filosofía griega debe ser visto en conexión íntima con lo que estas grandes fuerzas espirituales representan.*

En lo que se refiere a la circunstancia histórica, concurren significativamente el hecho de constituir el *siglo V* un momento de *apogeo cultural por el florecimiento de toda clase de obras y manifestaciones de la vida del espíritu*, y, en segundo término, el *carácter universal que toma esta cultura* por los contactos que establece con todo el mundo con el Egipto, con el Asia Menor, con la cultura caldeo-babilónica y aun, po i-

blemente, con la India, de todo lo cual son buen testimonio las “Historias” de Heródoto.

5. La figura del filósofo, cuyo nombre y perfil ya vemos acuñado en el siglo IV, tiene, al parecer, su antecedente en el *Sabio*, el *sophos*, el hombre cuya virtud es la sabiduría, la *sophia*. De estas mismas palabras arranca el nombre de sofista que Sócrates, sin embargo, denunciará como una forma de corrupción de la sabiduría. Más o menos en el siglo VI se forma la leyenda de los 7 Sabios, a quienes se atribuyen algunas sentencias de carácter moral y político, especies de consejos prudentes y prácticos. La más antigua referencia a esta leyenda se halla, al parecer, en el texto de Platón, en el Diálogo Protágoras: “He aquí cómo podréis reconocer que digo la verdad y que la educación lacedemonia no puede ser mejor en relación con la filosofía y el arte de hablar: si se entabla una conversación con el más común de los lacedemonios, se le encuentra, al principio, una evidente pobreza de palabras, pero, en seguida, en el curso de la conversación, lanzará de improviso una frase penetrante, breve y plena de sentido, de manera que el interlocutor tendrá, a su lado, el aspecto de un niño. Así no faltan en nuestro tiempo ni en el pasado gentes que han tenido conciencia que ser “lacónico” es amar el saber más aún que los ejercicios corporales, dándose cuenta que la capacidad de enunciar tales frases es propia de hombres que tienen una cultura perfecta. Entre éstos estaban Tales de Mileto, Pitaco de Mitilene, Bías de Priene y nuestro Solón, y Cleobulo de Cnidos, y Misón de Khenas y el séptimo fue Quilón de Esparta. Todos ellos fueron fervientes admiradores y discípulos de esta cultura lacedemonia. Y que su sabiduría era de la misma especie, lo permiten comprender esas cortas y memorables sentencias que consagraron a Apolo grabándolas en su templo de Delfos como una primicia de su sabiduría: “Conócete a ti mismo”. “Nada en demasía” . . .” (Platón. *Protágoras*. 343d).

6. Entre esos 7 sabios, a los que Platón alude, vemos figurar a *Solón*, tal vez el más famoso de todos. Acerca de Solón, Heródoto, el historiador del siglo V, a quien se ha denominado “padre de la historia”, nos narra un episodio particularmente significativo. El episodio es, tal vez, por entero fabuloso, como son muchas de las narraciones de Heródoto. No nos interesa, sin embargo, la efectividad de los hechos narrados sino ciertas *significaciones implícitas* en tales hechos, aun en el supuesto de que sean mera fábula. Estas significaciones son, en síntesis, las siguientes, que se mencionan anticipando el examen del texto mismo, que luego haremos.

En primer lugar, aparecen atribuidos al sabio Solón ciertos *rasgos esenciales que determinan la figura del filósofo*. Es más, este texto y el fragmento 35 de Heráclito parecen ser los primeros lugares donde se encuentra la palabra *filósofo* y *filosofía* con la carga de sentido que en definitiva tomará.

Veremos, en segundo lugar, que la filosofía parece tener, ante todo,

una *función ética*, de manera que le incumbe primeramente *pronunciarse acerca de el bien humano y la felicidad* y los caracteres de la vida feliz.

Finalmente, se ofrece una descripción del conjunto de *valores éticos*, vale decir, del conjunto de bienes que, a juicio de estos sabios y filósofos griegos, constituyen la felicidad del hombre.

7. El texto de Heródoto se halla en el Libro I de su obra, números 30, 31 y 32.

30. Al llegar (Solón) fue acogido como huésped en el propio palacio de Creso, y después, a los dos o tres días, unos servidores fueron recorriendo con él, por orden del soberano, las cámaras de los tesoros, y haciéndole ver todo lo precioso y magnífico que en ellas había. Y luego que hubo contemplado y examinado todo a sus anchas, Creso le interrogó de este modo: "Huésped ateniense, han llegado hasta nosotros muchas veces ecos de tu sabiduría y tus viajes, en los que has recorrido multitud de países por afán de conocer (*philosophhein*) y de contemplar cosas nuevas. He sentido, pues, deseos de preguntarte si has visto hasta ahora a alguien que sea el más dichoso entre todos los mortales". Creso le formulaba esta pregunta, porque se tenía a sí mismo por el más feliz de los hombres; pero Solón, hablando sinceramente y sin adulaciones, le contestó: "A Telo el ateniense, señor". Creso se quedó sorprendido ante tal respuesta, por lo que le volvió a preguntar, acto seguido: "Pues, ¿por qué juzgas que es Telo el más dichoso?". Y Solón respondió: "En primer lugar, Telo moraba en una ciudad próspera y era padre de hijos hermosos y buenos; éstos tuvieron, a su vez, descendientes en vida de él, los cuales llegaron todos a mayor edad. Gozó de cierto bienestar material, para lo que se acostumbra entre nosotros, y su vida terminó con el más glorioso fin. En una batalla que se dio cerca de Eleusis entre los atenienses y sus vecinos, defendió a su patria, puso en fuga al enemigo y pereció con muerte hermosísima. Los atenienses le hicieron sepelio oficial en el mismo lugar en que había caído y le colmaron de grandes honores".

31. Y como Solón excitó la curiosidad de Creso con la feliz y magnífica historia de Telo, el monarca le preguntó de nuevo que a cuál de los hombres que había visto consideraba el segundo, después de aquél; completamente convencido de que al menos este lugar le sería adjudicado a él. Y Solón contestó: "A Cléobis y Bitón. Porque éstos, que eran naturales de Argos, disfrutaban de medios de vida en cantidad suficiente y, además, poseían una fuerza corporal extraordinaria que, aparte de que ambos a dos habían triunfado en certámenes atléticos, se cuenta de ellos la siguiente anécdota. En el transcurso de un festival que celebraban los argivos en honor de Hera, fue absolutamente preciso que su madre se trasladase al santuario en un carruaje, y sus bueyes no habían regresado de la labor a la hora necesaria. Pues bien, como el tiempo apremiaba, los muchachos se uncieron ellos mismos bajo el yugo y se pusieron a tirar de la carreta; y sobre la carreta iba su madre, a la que condujeron al templo después de recorrer cuarenta y cinco estadios. En la vez realizada esta hazaña a la vista de toda la asamblea, terminaron su vida de la mejor manera posible, y con su ejemplo demostró la divinidad que es mejor para el hombre estar muerto que

vivo. En efecto, los argivos les rodearon y felicitaron a los mozos por su vigor, mientras las argivas hacían lo mismo con su madre por los hijos que le habían tocado en suerte. Y la madre, transportada de júbilo ante la proeza y las alabanzas, suplicó a la diosa, de pie ante su imagen, que concediese a Cléobis y Bitón, sus hijos, que tanto la habían honrado, la gracia mayor que pueda alcanzar un hombre. Después de esta oración, realizados ya sacrificios y banquetes, se echaron a dormir los mancebos en el mismo templo y no se levantaron más, pues con aquel sueño terminó su vida. Los argivos mandaron hacer estatuas de ellos y las consagraron en Delfos, por considerarlos los más excelsos varones”.

32. De modo que Solón otorgaba a estos jóvenes el segundo lugar entre los hombres felices. Entonces Creso, indignado, preguntó: “Y nuestra dicha, extranjero ateniense, ¿en tan poco la tienes que no nos pones ni a la misma altura de esos ciudadanos particulares?”. Y Solón repuso: “Interrogas sobre las cosas humanas, ¡oh, Creso!, a un hombre que sabe que los dioses son todos envidiosos y gustan de sembrar trastornos en ellas. En largo tiempo se pueden ver, y padecer también, muchas cosas que uno no quisiera. Setenta años son los que yo supongo como límite de la vida humana... Pues bien, de todos los días que comprenden estos setenta años, que son veintiséis mil doscientos cincuenta, no hay ni uno solo que traiga consigo acontecimientos iguales a los de la vispera. De manera que siendo así, ¡oh, Creso!, el hombre no es más que vicisitud. Efectivamente, a mi me parece que tú eres muy rico, y reinas sobre una multitud de súbditos; pero no me es posible aún decir de ti aquello que me preguntabas, hasta que no me entere de que has terminado dichoso tu vida. Porque no es más afortunado el hombre muy opulento que el que vive al día, a no ser que le acompañe hasta el fin la suerte, de modo que acabe bien su vida, rodeado de todo género de venturas. Muchas personas riquísimas son desdichadas mientras son afortunados otros muchos que viven de modo mediocre... Y es menester en todo negocio humano considerar cuál ha de ser su fin. Porque hay muchos a quienes la divinidad les deja entrever la fortuna y luego los aniquila de raíz”.

8. La significación primordial que atribuimos al texto de Heródoto radica en ser éste *el lugar donde por primera vez figura la palabra “filosofía”*. La filosofía es aquí la sabiduría de Solón.

La fama de Solón, que llega a oídos de Creso, proviene de dos cosas: de sus viajes y de su sabiduría. ¿En qué consiste la sabiduría de Solón? Ella es una “filosofía”, es decir, un *amor a la sabiduría*. La palabra “filosofía” es una palabra compuesta, en la que entran una raíz griega, cuyo sentido general significa “amor” y una palabra, también griega, que significa “sabiduría”. Hoy, la palabra “filosofía” está definitivamente acuñada como una expresión técnica, que designa cierto saber, una determinada tarea intelectual, algo que encontramos en instituciones como la Universidad, en libros que son filosóficos y —principalmente— en ciertos hombres que son filósofos. Pero en el texto de Heródoto la palabra “filosofía” no ostenta una significación acuñada: allí es sólo un giro expresivo, del cual se sirve la libertad literaria del historiador para expresar la actitud del sabio. Encontramos aquí, entonces, en estado de inicial

indeterminación, lo que, más adelante, la filosofía significará en forma neta.

Por vía de ejemplo consideremos una expresión que podemos hallar en textos literarios de nuestro tiempo, aunque con una significación difusa: “vivir su vida” y supongamos que esta fórmula vagamente literaria pase, con el tiempo, a denominar un tipo de saber; a un proceso de esta índole asistimos cuando seguimos el curso de la palabra “filosofía” desde su significado en Solón, según el texto de Heródoto, hasta su significado en Sócrates, según los textos de Platón.

El amor a la sabiduría mueve a Solón a *contemplar las cosas*. Su contemplación tiene un *ámbito universal*: por eso es famoso por sus viajes, en los que recorre multitud de países para ir conociendo todo lo que es nuevo, para contemplar la universalidad de las cosas.

La *sabiduría del sabio* Solón es, entonces, primeramente un impulso interior, un eros, un *amor*. Este amor se proyecta de una manera *universal* a todas las cosas y constantemente se incrementa de cosas nuevas. Su propósito es la *pura contemplación* de las cosas.

Amor, universalidad, teoría: éstos son los rasgos de la sabiduría de Solón, que constituye una “filosofía”.

9. La segunda significación que atribuimos al texto en examen e tá en que en él se determina una tarea propia del sabio. ¿Acerca de qué se consulta a Solón? Se le consulta acerca de quién es feliz. Y se le pregunta cuáles son los elementos que constituyen *la felicidad*.

La felicidad es una cuestión esencial de la ética. La ética mira al Bien y a las fuerzas o Virtudes para alcanzarlo. El Bien que el hombre persigue es su Felicidad.

Por lo tanto, si al sabio se le consulta acerca de la felicidad, es porque se atribuye a su sabiduría una competencia ética. *La “filosofía” de Solón es primordialmente una ética* y ésta será una de las primeras disciplinas filosóficas, cuya estructura quedará determinada en la escuela de Sócrates.

10. Finalmente, Solón ofrece en nuestro texto las *razones en las que cifra la felicidad* de quienes designa como las personas más felices. Determina, al hacerlo, un conjunto de *valores éticos*, que tienen ese supremo significado: son los constitutivos de la felicidad.

Los valores que el texto deja de manifiesto, son los siguientes:

- a — *La Polis griega*. Telo, el hombre más feliz “moraba en una ciudad próspera”. Este es el primero de los rasgos con que Solón describe su felicidad.
- b — *Un devoto sentimiento de la continuidad de la vida a través de generaciones de padres e hijos*. Telo, sus hijos y los descendientes de éstos conviven y llegan a la mayor edad en vida de aquél. La historia de Cléobis y Bitón es la de una hazaña motivada por el sentimiento filial.

- c — *La fama, la gloria*. Los personajes que Solón menciona cumplen laudables hazañas y reciben la alabanza y exaltación que merecen.
- d — *Lo religioso*. El escenario de la apoteosis de los hermanos Cléobis y Bitón es un templo. Ella culmina en la oración, el sacrificio, el banquete. La madre encomienda a sus hijos a la diosa y ésta les otorga la gracia suprema: pasan de una vida a una muerte gloriosas.
- e — Quizás el más significativo de los valores éticos que este texto descubre resulta de las palabras con que Solón responde las preguntas de Crespo, acerca de su propia felicidad. La vida no es sino vicisitud, no se la puede juzgar ni a ella ni a su felicidad mientras *no culmine en su propio fin y la vida se cumpla como una obra acabada*.

En este *paso al fin* asistimos a una transformación cualitativa de sentido teleológico del término de la vida. Este se convierte en un fin, en lo que Rilke llamó una “muerte propia”, de manera que a la relación entre la vida y la muerte pudiera aplicársele la imagen de Nietzsche: “El fin de la melodía no es su finalidad, pero si la melodía no llega a su fin no consigue su finalidad”.

11. Si bien la filosofía está siempre presente como *última razón sustentadora de las formas espirituales*, el pensamiento filosófico original brota muy de tiempo en tiempo. Cuando surge, lo hace *ligado a algo, interpelado por algo* que, no obstante, “ama ocultarse”. El pensamiento no sabe *con quién* lucha e incluso llega a creer que lo hace consigo mismo. Por eso la acción última del pensar filosófica es, tal vez, puramente *indicativa y nominadora*: indica, apunta hacia, es amor, entusiasmo, intención; pero es también un nombre, que se genera como palabra de la inteligencia. Surgen así las ideas madres del pensar, alrededor de las cuales la inteligencia teje sus filosofías: *Naturaleza* fue, tal vez, la primera de ellas.

Cada filosofía original que aparece en la historia trae, entonces, un tema nuevo, descubre un aspecto que, si bien formaba parte de la realidad y era ingrediente de la vida humana, permanecía inadvertido, ajeno a una inteligencia profunda. Esto sucede, porque *hay en la inteligencia una limitación natural* que le impide *conocer de una vez*, con una mirada única, *toda la realidad*. Se halla, entonces, en la necesidad de concentrarse y abstraer, eligiendo una perspectiva para el ordenamiento jerarquizado de los objetos de su interés y en la necesidad, por consiguiente, de pagar lo que ilumina al precio de lo que se le oculta.

La omnisciencia se ha considerado siempre como un atributo de la inteligencia de Dios, pero la inteligencia humana cuando mide su profundo límite, sabe que ignora. A la *omnisciencia* de Dios hay que oponer la *ignorancia*, que es el límite natural de la inteligencia humana. Esta condición precaria e infundada pone a la inteligencia, para vivir, ante la

necesidad de establecer un fundamento. De aquí proviene su primera adhesión a algo, su creadora capacidad de creer (la primera persona singular de creer y de crear es: yo creo). Ese inicial asentimiento determina, entonces, las ideas originarias del pensar filosófico. Las filosofías modernas serán así racionalismo, empirismo, idealismo, materialismo, vitalismo, existencialismo. Porque lo que a esas filosofías interesa y persiguen determinar es la *razón*, su estructura, su certeza, sus mecanismos y las formas que de ella provienen; o la *empirie*, la experiencia de hechos físicos sensorialmente aprehendidos; o la realidad física primaria y elemental de la *materia* situada en la infraestructura de las cosas; o las formas *ideales* del espíritu, de la conciencia, del yo o de la voluntad, en su desenvolvimiento y en sus posiciones absolutas; o la *vida* como evolución creadora, como voluntad de poderío o como circunstancia y razón de un yo humano; o el fondo y la estructura de la realidad del hombre designada como *existencia*. Y lo mismo vale, finalmente, para la filosofía cristiana: es Dios, que se revela por su encarnación en la persona de *Cristo*, su principio inspirador.

Ahora bien, la posibilidad creadora que se abre a una filosofía y la amplitud de su mirada va a depender de su decisión inicial. Hacer de Dios el objeto fundamental del saber, ciertamente no significa dejar de saber de la razón, de los hechos empíricos, de la vida o de la existencia; ni dirigir originalmente el pensamiento a la existencia o a la vida, de cuyo tampoco significa no saber ya de Dios ni de los hechos físicos. La posición original de la inteligencia es un principio de ordenamiento, no de exclusión, pero en ella se juega su destino. Y, así, querer primariamente saber de hechos físicos que los sentidos captan si bien no excluye, en principio, otras posibilidades de saber, éstas, en definitiva, dependerán de la flexibilidad ontológica del prototipo dominante, de su fuerza analógica, y entonces el fisicalismo hará sentir su oscuridad relativa. Veamos, pues, cómo se concibe y de qué manera opera la Naturaleza entre los filósofos naturalistas que preceden a Sócrates.

12. Entre Solón (siglo VI A. C.), el antiguo sabio y Sócrates (siglo V A. C.), el filósofo, hay a lo menos un siglo de historia, en el cual florece un grupo de pensadores de la llamada "aurora de la filosofía greiga". Son ellos "caracteres de una pieza", dijo Nietzsche, cuyo "pensamiento está ligado a su carácter por una estricta necesidad" y que "poseyeron la virtuosa energía de los antiguos, de encontrar su propia forma y exaltarla hasta lo más fino y lo más grande por metamorfosis".

La posibilidad de comprender el pensamiento de estos presocráticos depende, en buena medida, de la penetración en el foco originario de ese pensar que parece ser la *Naturaleza*.

Tal vez estemos distantes de la experiencia que condujo a esta idea. Pero en tanto sea una idea filosófica, será la filosofía la posibilidad de recuperarla. Poco veremos, en cambio, si sólo nos atenemos a las confusas representaciones que podemos forjarnos a partir de contextos extraños y si pretendemos entender lo que la Naturaleza es para estos griegos como

si consistiera, por ejemplo, en lo que es para nosotros el paisaje de las cosas sensibles o el objeto de las ciencias naturales. En la idea de *Naturaleza* están las ideas de *fuerza viva*, de *principio de la generación* y el renacimiento. Fue para *Aristóteles* un *sustrato primario* que *subsiste* y *persiste*, de donde proviene todo lo que se produce y adonde cae cuando se destruye. Pero más que eso quizás, como en nuestro tiempo lo han mostrado Heidegger, en sus exégesis de los poemas de Holderlin y Cornford, en *From Religion to Philosophy* y en *Principium Sapientiae*, la Naturaleza es el *ámbito sagrado* que reúne a mortales e inmortales (Heidegger), la sustancia que es, a la vez, *alma* y *Dios* (Cornford).

La Naturaleza es sagrada, “está llena de dioses” (Tales) y es, también, como el alma que perpetúa la vida. En el esquema de ideas y de disciplinas filosóficas que propusimos no ha de constituir, pues, la Naturaleza, un tercer término que agregar al del hombre y al de Dios para que el horizonte del pensar filosófico quede completo, sino que, a la luz de esta filosofía presocrática, parece que ha de entenderse la Naturaleza como el *ámbito común*, a través del cual el hombre se liga a Dios.

13. El contexto de esta idea de Naturaleza resulta ser el mundo poético-religioso que proviene, principalmente, de los *misterios dionisiacos*.

En los toscos ritos y sacrificios de la antigua Tracia, *Dionisos* era la divinidad de las oscuras *fuerzas de la vida* en sus *ciclos* naturales de nacimiento y muerte. Hijo de Zeus, Dionisos es destrozado y devorado por los Titanes; Atenea salva su corazón, del cual Zeus hace nacer el “nuevo Dionisos”. El antiguo mito recogido por las corrientes órficas que invaden el mundo cultural griego en el siglo V A. C., se incorpora a una constelación de representaciones poético-religiosas de gran aliento especulativo. Los malignos Titanes convertidos en asesinos del dios, representan la fuerza primigenia del mal; desgarran lo uno en partes múltiples y la unidad divina que se pierde en la pluralidad de figuras de este mundo, es restaurada en el nuevo Dionisos. Zeus, con el rayo extermina a los Titanes de cuyas cenizas nace el género humano. En la naturaleza del hombre se mezclan elementos dionisiacos, que se expresan en el *alma* y titánicos, que se reflejan en el *cuerpo*. El camino a seguir es, entonces, el que persigue la liberación del alma hundida en la cárcel del cuerpo y condenada a la “rueda de los nacimientos”. Las prácticas de un ascetismo purificador y los rituales orgiásticos que el legendario Orfeo prescribe a las comunidades órficas permiten al alma retornar en toda su pureza al dios, y esta mística del éxtasis le da al alma un sentimiento de su carácter divino y una experiencia de la que, a juicio de Rohde, proviene la *creencia griega en la inmortalidad*.

“En los misterios dionisiacos, en la psicología del estado de espíritu dionisiaco, dice Nietzsche, se revela el hecho fundamental del instinto helénico: su *voluntad de vida*. ¿Qué trataba de asegurarse el heleno con estos misterios? La vida eterna, el perenne retorno de la vida; el porvenir

consagrado y prometido en el pasado; la afirmación triunfante de la vida sobre la muerte y los cambios”.

La idea de Naturaleza comporta, pues, ese complejo de representaciones de sentido religioso y poético. Pero si las imágenes del mito y la poesía alimentan el pensamiento de los filósofos presocráticos, hay en ellos una actitud que los aparta, a la vez, de Homero y de Orfeo y que marca un progreso de la conciencia por refinación de sus contenidos primarios. El pensamiento presocrático se da en formas altamente poéticas, opera con ideas cargadas de significación religiosa, pero la *visión profundamente intelectual*, el *sentido crítico y ordenador* permiten advertir que se está en presencia de la *filosofía*.

14. Si este viviente complejo de misteriosas fuerzas que es la *Naturaleza* provoca y concentra las filosofías presocráticas, cada una de ellas parece interrogar —así a lo menos ha sido visto por Aristóteles y sus discípulos— por aquello que entre las cosas de la naturaleza constituye su *Principio*, el nervio elemental y común. El primer grupo de estos pensadores, los Jónicos o Milesios, como Tales, Anaximandro y Anaxímenes, identificaron ese principio con *elementos sensibles* como el agua, el aire, el fuego. Las Escuelas que florecen en Italia, como la pitagórica y la eleática, dejan los cuerpos sensibles en busca de un *principio invisible* que Pitágoras, con una profunda intuición de las relaciones matemática que se cumplen en la realidad, descubre en los *números*. Empédocles ve en la Naturaleza operar fuerzas del alma y piensa que la pareja de pasiones fundamentales, el amor y el odio, constituyen el principio de todo. Anaxágoras, finalmente, descubre un principio intelectual, el *nous*, la más *sutil* de todas las cosas y la más *pura* que, justamente porque no se mezcla con ninguna, puede *tener parte en todas*.

Pero de este grupo de pensadores, las actitudes de más duradero alcance en la historia del pensamiento han sido tal vez las de *Heráclito* y *Parménides*, quizás porque en ellas es posible ver dos *prototipos de filosofías*.

Parménides recusa enérgicamente el mundo de *apariencias* que forja las *opiniones*. Esta es una vía falsa por la que camina una “raza de dementes”, de “mortales que nada saben” y que “yerran perdidos”, “llevados de acá para allá”.

Es necesario forzar al pensamiento a seguir la *vía de la verdad* que discierne con inteligencia *lo que es*.

El poema tiene una forma alegórica de sentido místico. Narra un viaje, en un carro que conducen caballos alados guiados por las hijas del sol, más allá de las puertas de la noche y el día, hasta llegar a presencia de la diosa. La diosa revela las cosas de la verdad: el pensamiento debe *renunciar a la apariencia cambiante* y vacía para *descubrir la pura identidad de lo que es*. Así parece quedar propuesta por primera vez la idea capital de la filosofía: el ser, al cual Parménides atribuye los caracteres de *identidad trascendente, sin origen ni fin, eterno e infinito*. El pensamiento que sigue esta vía de la verdad constata tan sólo que el

ser, es y que el mismo pensar y aquello que piensa no son sino la circular identidad de una bella esfera.

15. La visión de Heráclito se ha considerado siempre como opuesta a la de Parménides. No hay en Heráclito esa trascendencia a la identidad pura del ser propia de la vía mística de Parménides. La visión de Heráclito está más ligada al fluir de las cosas en su curso irreplicable y es por eso más histórica. Una de sus imágenes reiteradas es la del río en el que no podemos entrar dos veces (frag. 91) porque ya no será jamás el mismo río: así, todo *fluye* y cambia (frags. 12 y 49a). El *combate* es el padre de todas las cosas (frag. 53) pero de tal manera que en la discordia hay *necesidad y justicia* (frag. 80). La *tensión de los opuestos* es *armonía*, bellissimo y poderoso, aunque *invisible* coajuste (frags. 8 y 54), como el de la lira y el del arco (frag. 51). Los opuestos, entonces, se transforman y unifican, el fuego vive de la muerte de la tierra, el aire de la del fuego, el agua de la muerte del aire y de la muerte del agua vive la tierra (frag. 76). Así, el camino hacia arriba y el camino hacia abajo son *uno y el mismo* camino y la línea del tornillo es, a la vez, recta y curva, pero *una y la misma*.

Hay una razón, un principio común que reúne y unifica, es el *Logos* (frags. 1 y 50), que existe desde siempre y para siempre y constituye un *orden cósmico* cuya *ley* es como el ritmo del *fuego* siemprevivo que prende, penetra e ilumina (frag. 30). El Logos caló profundamente en el alma (frag. 45), de manera que por mucho que busque y rebusque (frag. 101) no tocará sus confines (frag. 45) y, por el contrario, acrecerá constantemente a sí misma (frag. 115).