X. ORIGEN HISTÓRICO DE LA OCUPACIÓN FILOSÓFICA

¿Qué sentido puede tener la sentencia de Tales según la cual «todo está lleno de dioses» Como en todo decir alguien dice algo a alguien, el sentido de un texto tiene dos dimensiones. Una consiste en lo que el texto parece decir. La otra consiste en el hecho de que un hombre determinado diga eso que dice a otro hombre o grupo de hombres determinado. Sólo la integración de estas dos dimensiones da al texto un sentido concreto. Intentemos entender las palabras de Tales en su sentido estrictamente textual. Significaría que existen tantos dioses como cosas y acontecimientos y esto implica que no cabría distinguir entre cosas y dioses o, más propiamente aún, que no hay cosas sino sólo dioses. Los dioses y las cosas son incompenetrables, y si todo está lleno de dioses tiene que estar vacío de cosas. No es pues posible, que Tales emplee aquí la palabra dioses en su sentido normal y directo –que es el de la tradición religiosa- sino en algún sentido oblicuo y nuevo. El atributo primario de los dioses sensu recto era el de representar lo extraordinario frente a lo ordinario, la realidad privilegiada o insólita frente a lo cotidiano y habitual. En ciertos puntos y en ciertos instantes de la realidad el dios actuaba contrastando con el resto de la realidad donde el dios no aparecía. La división más antigua en la mente humana es entre lo sacro y lo profano. Parecían existir en el mundo ciertos hechos excepcionales, d 52 pudieran no existir, sólo ha podido ser expresada, en general, a mediados del siglo V.» La fórmula es cautelosa y, por lo mismo, equívoca. Nótese que va en ella implícito el supuesto de que desde el siglo VI hasta aquella fecha, el ateísmo había progresado entre los griegos, se había extendido y agudizado. Según Snell, Protágoras es el primero que de una manera expresa niega la existencia de los dioses. En verdad, Protágoras dice solo que no se puede saber si hay o no hay dioses, ni cuales sus formas dado que los haya: tesis, que al formar parte de la universalidad de su relativismo escéptico, pierde la mayor porción de su audacia. Pero ¿significan más efectiva negación de los dioses esas palabras de Protágoras que las de Heráclito y las de Jenófanes? Al fin y al cabo, Protágoras no sustituye a los dioses por ninguna otra realidad, mientras Jenófanes y Heráclito desalojan el Pantheón y en vez de la pluralidad de los dioses constitutiva de la religión griega, hablan de un dios cuyo primer atributo es ser único. Lo mismo había hecho Anaximandro, que desde luego fue considerado como ateo. El dios que aparece al extremo de un razonamiento no es, claro está, un dios de la religión sino un principio teorético. El hombre que lo descubre tiene que haberse previamente desarraigado de la creencia religiosa y al encontrarse perdido en un mundo al que han sido extirpados sus fundamentos tradicionales, verse obligado a buscar por libre elección de su mente un nuevo fundamento. Esta libre elección de los principios es lo que se ha llamado «racionalidad». Si a esa libre elección de los principios se le da el nombre de filosofía no parece dudoso que la creación de la filosofía suponga una etapa de ateísmo. Durante el siglo VI a.C. para ciertos grupos de entre los griegos coloniales dejó de ser la religión una forma de vida posible y, por ello, tuvieron que inventar una actitud ante la existencia diferente y contrapuesta a la religiosa. En nada se manifiesta más claramente esta contraposición como en el uso de llamar «dios» a entidades cuyos atributos hacían imposibles a los «dioses populares» que eran la religión de los griegos. Cicerón nos transmite que Antístenes en su Física dice: Populares deus multos, naturalem unum esse. Desde muy antiguo el vocablo dios tiene en Grecia una gran movilidad semántica. Plutarco, en su ensayo sobre «Cómo debe el joven escuchar la lectura de los poetas», dice que «es preciso saber, y no olvidarlo nunca, que los vocablos Zeus, Zin, designan en los poetas –y se refiere a Homero- unas veces el dios mismo pero otras la Fortuna y a menudo también el Destino». Parejamente Cicerón, en el libro primero de De natura deorum, se muestra sorprendido, al parecer ingenuamente, con que los filósofos han aplicado los nombres theós, theion, daimos, etc., a las más diversas cosas, por tanto que los usan contradictoriamente. Así, en Aristóteles, encuentra que dios es el entendimiento pero también los astros que andan rodando en incesante movimiento. Al leer Timeo nos sorprende la repetida rectificación que Platón se ve obligado a hacer cuando en este diálogo habla de los «dioses». Primero entiende la palabra con su pleno sentido religioso pero, al punto, advierte que entonces la frase no tiene sentido porque esos dioses no son más que los astros y la tierra en cuanto cuerpo sidéreo. Esto le fuerza a corregirse y entender el término «dioses» como término físico. Véase la clara distinción y hasta burla de este doble sentido cuando distingue entre los «dioses giratorios u orbiculares y los que aparecen cuando les da la gana» (Timeo. 40 d-41 a.). Esto muestra que aquellos vocablos apenas significaban ya un cierto carácter de realidad que tendría que ser determinado y no toleraría contradicciones, sino que se habían convertido más bien en títulos de nobleza ontológica que puedan otorgarse a los seres más diversos. Burnet sugiere que este empleo equívoco del término dios por los filósofos –como puede advertirse en Las nubes de Aristófanes- fue causa de la eacción violenta contra ellos que en la opinión pública ateniense se produjo. 53 Pero más que cualquiera sentencia en que se negase paladinamente la existencia a los dioses de la religión, aparece manifiesto el ateísmo de la fisiología jónica en el modo de pensar que la engendra. Este modo de pensar representó la inversión completa del logos mítico en que los dioses surgen. La realidad humana, el «mundo habitual», se caracteriza por una potencialidad limitada, contingente y azarosa. Esta experiencia de la impotencia humana –que es la vida misma- provocando un culatazo mental obliga por «necesidad dialéctica» a pensar otra realidad caracterizada opuestamente: una realidad de potencialidad limitada, sin azarosidad, segura de sí misma. Esta realidad es «lo divino», la mirada numinosa en que se van tallando poderes y dioses particulares, especializados, desde los dioses momentáneos hasta el dios con perfilada biografía. El logos mítico, pues, para «explicar» o fundamentar la realidad humana, que es la realidad presente, imaginaba otra realidad anterior, en un absoluto antes o alcheringa – según los aborígenes australianos- constituido precisamente porque en él era posible lo que en el presente humano es imposible. El pensar jónico –no sólo en los «fisiólogos» sino igualmente en Hecateo –trata inversamente de explicar el antes-, el origen de las cosas, la Phycis- construyéndolo según la ley experimental de nuestra vida. Es, por tanto, el presente quien explica el pasado que, así explicado se convierte en un efectivo antes, en pasado unido en continuidad con el presente, perdurando en él y sirviéndole así de permanente fundamento. Así en Hecateo nace la teoría histórica como construcción intelectual del pasado mediante el presente. La opinión tradicional queda invalidada, estigamatizada como patraña, y en contraposición aparece la nueva opinión como la firme –es decir, la verdadera-. Parece, pues, esencial a la verdad destacarse sobre un fondo de errores reconocidos como tales. La iniciación de un modo de pensar que tan radicalmente invierte el tradicional y hace del mundo una realidad sustantivamente profana, no parece posible si no nos representamos a aquellos primeros pensadores como exentos de fe religiosa y ello en un grado extremo. Ni es necesario ni es verosímil suponer una agudización del ateísmo durante el siglo V a. C. Debería producir mayor sorpresa de la que se suele hacer constar, el hecho de que en los fisiólogos jónicos no aparece un solo texto en que a los dioses tradicionales se les atribya el menosr papel. Por eso no cabe interpretar la sentencia de Tales en el sentido de que sus dioses ubicuos tengan carácter «divino» sino todo lo contrario. La frase es sumamente irónica y tiene carácter de eufemismo. Importa notar la diferencia radical de estilo entre los fisiólogos jónicos y los pensadores que fundaron la filosofía –Heráclito, Parménides, Jenófanes-. Aquellos exponen tranquilamente sus opiniones, al paso que éstos se revuelven iracundos contra el vulgo y llenan de insultos nominativa o genéricamente a sus predecesores. La cosa es tan palmaria que sorprende la ausencia de algún estudio sobre ella. ¿Por qué la filosofía comienza insultando? Entre los jónicos y Heráclito ha corrido mucho tiempo. La muerte de Anaximenes, el último de aquellos, debió de coincidir con el nacimiento de Heráclito. Esto quiere decir que durante el siglo V a. C. se había ido formando un tipo de hombre nuevo: el «pensador». La vaguedad de esta palabra es oportuna porque la realidad que denomina era también vaga. Qué sea propiamente el pensador, no va a precisarse hasta un siglo después en la Academia platónica –admitiendo que alguna vez en la historia, incluyendo nuestro tiempo, haya podido precisarse-. La generación de Heráclito y Parménides encuentra ya ante sí formada, aunque flou, esa nueva figura humana con carácter típico y como una profesión. Los primeros que habían ejercitado esta ocupación que iba a ser la teoría no podían aún verse a sí mismos como pensadores, lo mismo que Julio César no podía verse a sí mismo como un César. Su ocupación era el concreto hacer de un individuo. Era menester que la practicase toda 54 una serie de individuos para que aquella ocupación se desindividualizase y se convirtiese en típica, modelando todo un tipo de hombre y algo así como un oficio o magistratura. De aquí el cambio de estilo, Heráclito, no obstante su hipertrófica individualidad, habla como magistrado del pensamiento. Bien entendido, no se dirigen todavía al pueblo que no tenía aún la menor noticia acerca de este nuevo tipo de hombre. Hablan a ciertos grupos minoritarios que han prestado atención a las peculiares producciones intelectuales del tiempo –que comentan Homero y Hesíodo, que se informan de las teologías órficas, pero últimamente siguen adscritos a las opiniones tradicionales-. Estos grupos representan el vulgo para Heráclito y Parménides, y contra ellos disparan buena parte de sus improperios. En cierto modo el insulto al vulgo es la tonalidad propia al «pensador» porque la misión de éste, su destino profesional, es poseer ideas «propias» opuestas a la doxa u opinión pública. Para coincidir con ésta no era menester esta nueva magistratura. DE aquí la conciencia clarísima que Heráclito y Parménides tenían de que al pensar frente y contra la doxa, su opinión era constitutivamente paradoxa. Este carácter paradoxal ha perdurado a lo largo de toda la evolución filosófica. Parejamente Amós, el primer «pensador» hebreo, que es contemporáneo de Tales, nos hará constar que al ser constituido por Dios en su profesión. Dios le impone este encargo: «Profetiza contra mi pueblo» (Amós, VII, 15.). Todo profeta es profeta contra y lo mismo todo «pensador». En el paso de sus obras, donde Platón habla más concretamente de aquellos primeros «pensadores», subraya de la manera más expresa la forma paradójica y, por ello, abtrusa de su pensamiento cuando dice que «pasándonos por alto, nos desdeñan demasiado a los hombres vulgares y sin preocuparse de si podemos seguirles o no, cada uno de ellos concluye sin más su decir». Pero si a comienzos del siglo V a. C. el «pensador» tiene ya conciencia de sí mismo como tal y sabe que ejercita una importante ocupación humana encargada de una determinada misión y que significa una magistratura, no ha llegado aún a consolidar suficientemente su fisonomía profesional para que el pueblo, el auténtico pueblo, la vea y tome ante él una actitud. De aquí la incomparable libertad de que gozan tanto los fisiólogos jónicos como los primeros filósofos. El «pensador» no es una figura social. La socialización del «pensador» se produce a lo largo del siglo V a.C. Pero ante este tema se acusa agudamente la deformación que la historia de Grecia sufre por la incongruencia de nuestra información. Pues acontece que, mientras poseemos tantas noticias sobre Atenas, sabemos poquísimo de las demás ciudades. De Esparta misma, a pesar de su rango histórico, no sabemos bastante para poder representarnos su cotidianeidad. Mas todavía de Esparta podríamos prescindir cuando, como ahora, se trata de aclararse lo que pasó con los primeros filósofos. Pero no podemos hacer lo mismo con las demás ciudades porque fue en ellas y no en Atenas donde nacieron y vivieron los «pensadores» durante la primera mitad del siglo V a.C. Fue en ellas y no en Atenas donde se constituyó este nuevo tipo de hombre. ¿Cuál fue la relación entre él y la ciudad donde habitó? No cabe formarnos una figura de ella. Sólo tenemos algún fundamento para sospechar que era muy distinta de la que, desde el siglo IV a.C, presentó la relación del «pensador» con Atenas. No cabe interpretar de otra manera el hecho de que, dada la escasez de nuestros datos, la mayor parte de éstos consisten en mostrarnos al filósofo desplazándose de una ciudad a otra interviniendo en luchas políticas. Contrasta esto con la predominante estabilidad de los filósofos en Atenas desde el 400 a.C. Padecemos, pues, una ceguera de sesenta años, precisamente la etapa durante la cual la figura social del «pensador» se modeló. Debemos esta ceguera a que Atenas, única 55 ciudad favorecida por la luz de la información, vivía retrasada, con respecto a la periferia del mundo griego, en cuanto se refería al «pensamiento». Siglo y medio llevaba éste urdiendo doctrinas y aún no habían los atenienses la experiencia del «pensador». Fue preciso que Pericles, con el buen snobismo de todo buen aristócrata, hiciese venir a Anaxágoras en torno a 460 a.C. Poco tiempo después hacia 440 a.C., gozamos ya de plena visibilidad y aparece ante nosotros el «pensador» como figura social, es decir como un tipo de hombre nuevo que el demos ve y reconoce. Esto no significa que esta visión fuese adecuada. No podía serlo. Fue una experiencia sobremanera desazonadora aquella a que fue sometido, por esas fechas, un «pueblo» como el de Atenas que era profundamente reaccionario, adscrito intensamente a las creencias tradicionales. Su retraso «intelectual», coincidiendo con su triunfo político sobre Grecia y con el crecimiento súnbito y fabuloso de su riqueza, dio lugar a que todo lo que en el resto de la Hélade había fermentado en siglo y medio, cayera junto, de una vez, sobre las plazas y los pórticos de Atenas. Por primera vez y de pronto, junto a la poesía y mitopoeia tradicionales, se ofrecen al público ateniense en enorme abundancia y, sobre todo, en abigarrada variedad, productos nuevos de la mente. Hay los sofistas que vienen de Oriente, que hacen discursos estilizados, que habren sus «pensaderos» (Aristófanes); que explican la nueva ciencia jónica, pitagórica, eleática; que dan el espectáculo de sacar de sus cajas los modelos de los cuerpos geométricos, las esferas armilares; que explican los eclipses por hechos simplicísimos y exentos de todo misterio. Entretanto, el «sofista» Herodoto relata historias exóticas, describe otras tierras y otros pueblos y lo que en ellos ha pasado y lo que ha pasado con ellos a los griegos. Una avalancha de «para-doxas» cae sobre Atenas. Se oye la tremenda blasfemia de que los astros no son dioses sino bolas de metal ardiente, el Sol, por ejemplo, según Anaxágoras, del cual éste dice que es más grande que el Peloponeso. (Véase Wilamowitz, Platón, I, pags 65 y sig.) Es este el primer momento en que presenciamos el enfronte del «pensador» con el pueblo. Era inevitable que las gentes no pudieran orientarse en aquel caos de novedades y no supiesen distinguir unas de otras las diferentes líneas de ocupación que representaban. Incluso grupos selectos como el de los poetas no conseguían ver claro de qué se trataba en cada caso. Como no podía menos de ser, la figura social del «pensador» en esta primera hora, aparece con un perfil confuso. Sólo esto permite explicar la extravagante fisonomía que Aristófanes en Las nubes atribuye a Sócrates. Es este uno de los problemas en que menos perspicacia han demostrado los filólogos. Para su solución es preciso no partir de suponer que Aristófanes sabía quien era Sócrates, pero que la musa cómica le imponía deformar lo que él tenía delante. Es conmovedor contemplar el trabajo que se toman los filólogos para disculpar al poeta de esa deformación como si tuviese sentido esperar que La nubes, en ningún caso, nos presentasen un retrato congruente del filósofo. Sobra en este caso hablar especialmente de deformación porque ésta va de suyo. Toda deformación deja ver en qué dirección fue practicada y cómo era la forma inicial que ella exorbita y descompone. En Las nubes se descubre con perfecta claridad cuál era esa forma y se advierte que no era la del individuo Sócrates, sino una figura confusa que era la que Aristófanes y la mayor parte de los atenienses tenían por aquellas fechas del «pensador». Nótese que el rasgo más saliente de esta caricatura es el que menos tiene que ver con el efectivo Sócrates, a saber, que se ocupaba de «meteorología», de las cosas que aparecen en lo alto. Una y misma cosa es que cierto tipo de hombre llegue a tener figura social y que la sociedad reaccione ante él. En efecto, apenas llega a Atenas el primer filósofo, que fue Anaxágoras, comienza el pueblo ateniense a reaccionar con un sentimiento de desazón 56 hasta entonces desconocida. Los griegos encontraron en su lengua una palabra para calificar los comportamientos humanos que les producían esa desazón: decían de ellos que eran (griego) nepittós. Aristóteles nos refiere expresamente que el vulgo censuraba a hombres como Anaxágoras y Tales porque se ocupaban de nepittós. El vocablo no es fácil de traducir en nuestras lenguas por los muchos reflejos semánticos de que es portador. Por un lado significa acción y obras extraordinarias y tiene un valor laudatorio, mas por otro significa un comportamiento excesivo, desaforado, indebido y especialmente en sentido religioso, por lo tanto, sacrílego. Pedro Simón Abril, humanista español del siglo XVI, que hizo una versión de la Etica, traduce nepittá en ese paso, como «lo que es demasiado saber». Me parece la más certera traducción. Tan pronto como el pueblo percibe la figura del «pensador» la situación de éste cambia radicalmente, porque la reacción social frente a él es negativa y no tiene más remedio que contar en su actuación con ciertas precauciones defensivas. En el pueblo ateniense continuaba plenamente vivaz la actitud religiosa, y de ella forma parte la convicción de que en el mundo hay secretos que el hombre debe respetar, precisamente porque saberlos es privilegio de los dioses. Intentar escrutarlos y no creer en los dioses eran, pues, para el ateniense normal, una misma cosa. Cuanto acontece en el cielo es divino y, en consecuencia, la «meteorología», que aspiraba a penetrar el secreto de su origen, constitución y comportamientos, tenía que parecer una ocupación blasfema. La irritación del demos no podía tardar. Y, en efecto, en el último tercio del siglo IV a.C., los tres filósofos que aparecieron destacados en Atenas –Anaxágoras, Protágoras y Sócrates- o fueron expulsados o como este último «liquidado». En la reacción del pueblo ateniense vemos la confirmación macroscópica del ateísmo que actuaba como base en la nueva ocupación iniciada por los jonios. En este momento inicial nos aparecen, pues, ambas formas de vida como antagónicas e incompenetrables. Esta nueva y difícil situación pública del «pensador» es la que dio origen al nombre «filosofía», que es tan extraño, tan amanerado y tan poco expresivo. Pues es interesante observar cómo desde muy pronto los «pensadores» empezaron a preocuparse de cómo habían de llamarse a sí mismos y a su ocupación. Platón nos presenta a Protágoras tratando de este asunto durante página y media. Vemos allí que la palabra «sofista» era antigua y valía para poetas, músicos, adivinos, pero habiendo caído en descrédito y excitando la hostilidad de las gentes se procuraba evitarla y se sustituía por otras. Platón quiere hacernos creer que esto vale para el nombre «sofista», entendido como él lo entendía, mas que para las gentes significaba el conjunto confuso de todos los que exponían las nuevas opiniones. Lo importante para nosotros es que Platón nos describe aquí la situación del «pensador» ante la opinión pública como siendo peligrosa. El «pensador» tiene que ocultar el ejercicio a que se dedica evitando que el nombre lo declare y necesita recurrir a disfraces y precauciones. Una y otra vez Platón alude a la hostilidad que el filósofo encuentra en su contorno social, y aun al fin de su vida, en las Leyes –821.A-, cree necesario protestar de que las investigaciones científicas, sobre todo las astronómicas y filosóficas, valgan como impías. Es curioso que nunca en esta primera etapa del «pensamiento» se diese el nombre de sofoi a los que lo practicaban ni ellos a sí mismo se lo atribuyesen. La palabra era antiquísima. Tiene su exacto correspondiente en latín, sapiens y su matriz indoeuropea. En los pueblos más primitivos existen expresiones homólogas para designar la que tal vez ha sido la magistratura más antigua de la humanidad: el hombre, generalmente un anciano, encargado de probar los alimentos para discriminar cuales eran sanos y cuales dañinos para la tribu, por tanto, el que degustaba sobre todo las plantas y se había adiestrado para distinguir sabores, sapores. Las plantas tienen sabor, sapor, gracias a su 57 jugo en germánico SALT-; son ellas sapientes. Del objeto pasa el vocablo al sujeto «entendido en sabores» -el sapiens, el sofós-. Este debió ser el significado originario de Sisyphos. Pero este significado se extendió a todas las dimensiones de la vida humana, entre ellas a todas las técnicas, pero siempre refiriéndose a un tipo de saber que no era el teorético, aún inexistente. El «entendido» sabe ciertas cosas, no porque tenga ideas generales (teoría) sobre ellas, sino porque vive en el trato concreto y constante con ellas, las tiene presentes a la vez en su individualidad y en su inmensa variedad y casuística. Así el «entendido» en porcelanas o en «antigüedades». Es un saber empírico y apenas transmisible. Ahora bien, de todas estas cosas en que cabe ser entendido, la principal es la vida humana misma, tanto personal como colectiva. El contenido de este saber sobre la estructura de la vida humana y sus vicisitudes se llamó «sapiecia» y es la que encontramos en la «literatura sapiencial». De aquí que la vieja palabra sofós cobrase de pronto un sentido más preciso al calificar a los Siete Sabios, que fueron todos los hombres de Estado. El mayor ejemplo de lo que era su sabiduría son las Elegías de Solón. Compárese lo que éstas nos dan con los fragmentos de los «fisiólogos» o de los proto-filósofos Parménides y Heráclito. Solón se ocupa sólo de la vida humana y no teoriza. Su doctrina de las siete edades rezuma experiencia vital. La idea de los Siete Sabios, sus dichos y su leyenda adquirieron en Grecia tan enorme popularidad que el nombre sofós quedó inhabilitado para designar a los nuevos «pensadores». Hubo que ensayar otra palabra más reciente, menos prestigiosa y de sentido más modesto: sofistés. Mientras sofós califica directamente al hombre como siendo él en su persona sabio, sofista denomina al hombre a través de su ocupación en la poesía, en la música, en el arte de adivinar, etc. Como entretanto la labor de los «pensadores» -no sólo «fisiólogos» y filósofos, sino gramáticos, retóricos, viajeros, etc.- se había condensado en un cuerpo de «saberes» cuya adquisición reclamaba aprendizaje y, por tanto, enseñanza, el nombre «sofista» parecía muy a propósito para designar la nueva generación de hombres que hacia 450 a.C. aparecen ocupados profesionalmente en un oficio nuevo: el magisterio de las nuevas ideas. En el vocablo quedaba sin precisar de qué sofía se tratase y cargaba su significación en el hecho de ocuparse en manejar y transmitir los saberes. Pero esto coincide, como hemos dicho, con que el «pensador» se convierte en figura social y que la sociedad reacciona con hostilidad a ella. De aquí que el nuevo hombre adquiriese en seguida un sentido peyorativo y tampoco pudiera estabilizarse como nombre del «pensador». Llegamos así a los comienzos del siglo IV a.C. Platón va a fundar su escuela junto al gimnasio de la Academia. ¿Escuela de qué? Diez años después de la muerte de Sócrates la situación pública del «pensador» había mejorado un poco, porque dos generaciones de atenienses –se entiende de ciertos grupos pertenecientes a las clases superioreshabían recibido ya la nueva educación o paideia. No obstante, la hostilidad del demos no había desaparecido. Es más, los «pensadores» se han habituado a contar con ella y no actúan ya con la confiada despreocupación que había caracterizado a sus predecesores durante el siglo IV a.C. y la primera mitad del V. El estilo del «pensamiento» empieza desde ahora a velarse, a perder espontaneidad, cubriéndose más o menos de cautela para no irritar la fe religiosa de la muchedumbre. Esta había reaccionado con enojo frente a los «pensadores», no sólo porque eran ateos, sino porque en el modo de manifestarse le parecían petulantes e insolentes. ¿Qué nombre elegirá para su ejercicio y su mensaje un hombre como Platón, educado en la ironía de Sócrates? El problema se complicaba porque había llegado el momento de reobrar contra la confusión en que las ocupaciones 58 intelectuales más divergentes se presentaban ante el pueblo de Atenas. Esto hacía aún más urgente y premiosa la necesidad de armarse con un nombre a la vez defensivo frente a la opinión y ofensivo frente a las otras formas de «pensamiento». Estamos hablando del pueblo que tal vez más que ningún otro ha vivido con más precisión las palabras. Desde hacía poco más de un siglo existía en la lengua una cuyo significado era sobremanera vago y a nada comprometía –la palabra filosofar-. Por lo pronto se trataba sólo de un verbo y de un adjetivo. Por vez primera, según creo, aparece el adjetivo en Heráclito, pero sin dar al vocablo el sentido que un siglo más tarde iba a adquirir. Todavía en los últimos años del siglo V a.C. aparece empleada por Tucidides en un lugar solemne y puesta en labios de Pericles. Va emparejada con filokalein, otra palabra vaga, y este emparejamiento va a perdurar durante mucho tiempo. Ambas excluyen el sentido de ejercicio profesional. Indican, por el contrario, el modo informal de ocuparse con las artes, con la poesía, con las ideas que había empezado a practicarse entre algunos «elegantes» de Atenas hacia 450 a.C. y una significación parecida debieron tener desde su nada lejano nacimiento. Los compuestos que empiezan con sofos son muy numerosos en griego. Si los recorremos en un diccionario histórico salta a la vista que la mayor parte de ellos fueron formados en los tres últimos tercios del siglo V a.C. y el primero del IV. Pocas veces determinada tendencia morfológica en una lengua aparece tan claramente con el carácter de moda. Porque no se trata de vocablos populares sino que casi todos declaran su origen «distinguido». Pero es preciso que no identifiquemos nuestra actitud frente a estos compuestos y la que debió ser normal entre los griegos que los forjaron y usaron habitualmente. Es característico de la lengua griega su tendencia a usar palabras compuestas. Pero esta tendencia lleva consigo el fenómeno a la vez opuesto y complementario: el pueblo que usa muchos compuestos no suele ver su composición sino la unidad resultante en que los componentes desaparecen. Esto se hace bien claro si comparamos el alemán, tan propenso a los compuestos, con las lenguas románicas. Nosotros entendemos el compuesto precisamente como descompuesto. Pero el caso de las palabras que empiezan con sofos representa, aún dentro de los compuestos, algo muy particular porque aun siendo sofos una palabra casi íntegra llegó a convertirse, por su demasiado frecuente uso, en cosa muy próxima a un prefijo. Esto dejaba casi totalmente borrado su sentido de «afición», de «gusto hacia o por» para quedarse sólo con el valor de frecuentativo, continuativo, para sugerir el carácter de índole o propensión. En suma, algo parejo a los sufijos latinos osus y bundus. Todo esto va referido al verbo filosofar y su adjetivo, cuya existencia puede ser datada en torno al 500 a.C. Pertrechados con ello, quisiéramos asistir a la aparición del sustantivo «filosofía» que es lo que nos importa. Quien tenga a la vista todos los datos positivos y negativos que entran en la cuestión reconocerá que no es irritantemente aventurado situar en la década 440 a.C. la aparición del nombre «filosofía», como expresión nueva y sabrosa que empezaron a usar los grupos de «cultos» que, más o menos próximamente, rodeaban a Pericles. Hacía veinte años que Anaxágoras había llegado a Atenas, dónde aún no se conocía la nueva fauna que era el «pensador». Esto y la vida retraida que se atribuye a Anaxágoras fueron causa de que los efectos de su presencia en la ciudad tardasen tanto en producirse, por lo menos de manera visible. En esos años no consiguió hacerse más que un discípulo, Archelaos –que sería el primer filósofo ateniense y de quien Sócrates fue discípulo-. Pero entretanto la generación nacida quince años después de Pericles ha sido ya 59 contaminada por las nuevas ideas y siente gran entusiasmo por las formas de vida que los «pensadores» de la periferia helénica habían iniciado. Esto hace que empiecen a visitar Atenas y, bien que en breves presencias, a actuar ante los círculos refinados, hombres como Zenón, tal vez Parménides, Pródico y Protágoras. En ese ambiente debió de circular ya el nombre «filosofía» para significar la ocupación con todas las nuevas disciplinas, por tanto, desde la filosofía natural hasta la retórica. Una situación peculiar junto a todo esto era la que gozaba la medicina. Toda palabra de la lengua es un uso que se deforma dentro de una parte de la sociedad para extenderse a veces a toda ella. Cuando se trata de un grupo social muy especializado algunos de los vocablos por él usados dejan de ser palabras de la lengua y se convierten en términos. La lengua es cosa muy diferente a una terminología. El término es un vocablo cuya significación está determinada por una significación previa y sólo conociendo ésta se entiende aquél. Por eso su sentido es preciso. Mas la palabra de la lengua nos entrega su sentido sin previa definición. Por lo mismo es siempre imprecisa. Pues bien, el vocablo «filosofía» no nace como término sino como normal palabra de la lengua y aun como tal con su perfil sobremanera flotante. Su conversión en término puede simbolizar la historia de la vida intelectual ateniense durante el medio siglo que sigue. Esta conversión tiene lugar en Platón. Su obra entera es un denodado esfuerzo para dar a la palabra «filosofía» un sentido rigoroso. Pero el hecho de que desde sus primeros escritos nos aparezca tan preocupado con este nombre, por tanto, antes de que él mismo poseyera la idea precisa de una disciplina a que más tarde lo iba a referir, prueba que su predilección por este vocablo es en él cosa heredada de Sócrates. En Sócrates se hacía cuestión más aguda y perentoria que en los pensadores precedentes la necesidad d 60 compuesto, el vocablo dejaba de ser una palabra de la lengua. Su etimología lo definía formalmente y le proporcionaba el hieratismo y la asepsia que diferencian al «término» de la «palabra». En fin, esta especie de «juego de manos» hecho con el habitual nombre «filosofía» era una creación irónica más. Sin duda, la palabra que como tantos otras era ya amanerada, aumentó su amaneramiento. Pero ironía es, claro está, manierismo. Las escuelas socráticas son todas amaneramientos orientados en distintas direcciones. Debía haberse hecho resaltar más el manierismo, a veces intenso, de Platón que le impidió ser nunca considerado como un escritor «ático». El «asianismo» que siempre se le imputó no es sino manierismo. Por eso no debe sorprender que sea, tal vez, el autor que más compuestos con sofos emplea. ¡Llegan acerca de sesenta! Este desarrollo nos hace entrever con bastante probabilidad que el nombre de la ilustre disciplina le fue dado principalmente por razones defensivas y como una precaución que el «pensador» necesitaba tomar frente a la irritabilidad de sus conciudadanos adscritos aún a la actitud religiosa. Todavía en Sócrates podía un sentido etimológico reflejar el saber negativo que él quería enseñar, pero en Platón pierde ya por completo toda conexión con el contenido que se pretende hacerle significar. La mejor prueba de ello es la lucha entre Isócrates y Platón por hacerse dueños de este nombre para designar la divergente ocupación a que cada uno se dedicaba. Batalla tal por este nombre prueba dos cosas: una, que el vocablo poseía entonces un gran atractivo; otra, que su sentido en la lengua era sumamente vago, es decir, que la palabra apenas si decía nada. Su sentido consistía más bien en no decir nada preciso y lo único preciso de ella era su significación evasiva. Muy distinto hubiera sido el nombre de la ocupación filosófica si, en vez de ser elegido atendiendo al contorno social del «pensador», hubiera éste, con plena espontaneidad, buscado una palabra que enunciase lo más acertadamente posible qué era lo que en él acontecía mientras filosofaba –por tanto, como un nombre que desde su intimidad se daba a sí mismo- Y, en efecto, ciertos síntomas nos sugieren que durante algún tiempo pareció que iba a consolidarse la palabra (ilegible) como nombre de la filosofía. No es sólo, que según Platón, el libro fundamental de Protágoras se llamase así. Más interesante es observar cierta incomodidad en Aristóteles frente al nombre «filosofía», que le obliga a denominar «filosofía primera», lo que a su juicio constituye la filosofía propiamente tal. Pues acontece que cuando quiere diferenciar de modo estricto el modo de pensar que lleva a la ciencia de los principios, es decir, a la ciencia prototípica y le interesa separarla de los otros modos de pensar que se habían seguido en Grecia –poesía, cosmogonías y teologías órficas «fisiología», señala la línea de los que han filosofado acerca de la verdad. Esta versión, que es la usual, no tiene sentido. Verdad no significa aquí una verdad cualquiera sino un género de verdad radical y firmísima a que sólo se puede llegar por un determinado modo de pensar o método. Designa a la vez el resultado de la investigación y la manera intelectual de llegar a él. Ahora bien, esto era cosa ignorada de los tiempos antiguos. Había sido iniciada pocas generaciones antes, y por eso, más explícitamente, hablará en su Preteptikos de «la ciencia de esta verdad, que es la que Anaxágoras y Parménides iniciaron». Una y otra vez en los escritos aristotélicos se hace hincapié en el nombre griego que significa formalmente el nombre de una ciencia, precisamente de la filosofía en el sentido más estricto. Aunque la verdad para Aristóteles reside en el juicio, este residir ha de entenderse sólo como alojamiento, porque la verdad no es originariamente la verdad de un juicio sino la verdad de los seres mismos o los seres en su verdad. Los seres por aí no aparecen en su verdad, lo cual no implica por fuerza que su modo de presentarse sea el error. 61 Simplemente no es «verdadero». La verdad de los seres es por sí oculta y necesita revelarse, ser descubierta. Lo propio acontecía a los dioses, pero éstos se revelaban por su propio arbitrio y no había medio para controlar la autenticidad de su epifanía. La filosofía, en cambio, se presentó como el procedimiento metódico para obtener la revelación. Si se quiere hablar de vivencia (Erlebnis), esta metódica revelación fue la «Erlebnis» básica de los primeros filósofos y por tanto el nombre que visto desde su personal intimidad correspondía a su ocupación. Ahora tenemos que hacer nosotros también una radical separación entre la filosofía y lo que no lo es, para intentar entrever cómo surgió, no sólo diferenciándose de la religión, sino también de los otros modos de pensar. Es decir, tenemos que retroceder a la hora en que Parménides comenzó a hablar de algo sobremanera extraño y que llamó el «ente». ¿Cómo y por qué aconteció tan sorprendente aventura? Se repite con excesiva facilidad que la filosofía es pregunta por el Ser. Como si preguntarse por tan heteróclito personaje fuese lo más natural del mundo. Nosotros necesitamos tomar esa pregunta un poco antes de que hable del Ser. No es posible que esto fuera lo que los hombres que habían perdido la fe en los dioses y no se contentaban con la sofos, comenzaron por buscar. Tal vez el Ser fuera algo que no significaba ya la pregunta inicial. Tal vez el Ser fuera algo que no significaba ya la pregunta inicial. Tal vez el Ser era ya respuesta. Cuando se dice que la filosofía es pregunta por el Ser se subentiende que ella va a procurar descubrir los atributos constitutivos de Ser o del «ente». Pero esto implica que se tiene delante ya el Ser. ¿Cómo llegó a estar delante de las mentes? ¿No parece más verosímil que los hombres, perdido el fundamento de su vida, se preguntaran por algo X que debía de tener ciertos atributos previos –precisamente los que justificaban que fuese buscado?”