

NOTAS SEMANTICAS SOBRE EL ORIGEN DE LA FILOSOFIA Y DE SU HISTORIA

EMILIO LLEDO IÑIGO

CATEDRÁTICO DE HISTORIA DE LA FILOSOFIA
DE LA UNIVERSIDAD DE BARCELONA

La historia de la filosofía no es sólo la expresión y el desarrollo del pensamiento, sino además una de las formas posibles en la que se describe la instalación del hombre en el mundo de las cosas y de las palabras. Esta expresión, en el tiempo, de las respuestas que los hombres han dado a los estímulos de la sociedad en que vivían, se ha coagulado a veces en esos sistemas conceptuales llamados "filosofía".

A través del lenguaje en el que esos sistemas se comunican, podemos encontrar las claves del funcionamiento del discurso filosófico y, lo que es más importante, de los estímulos objetivos a los que, de algún modo, ese discurso responde.

Sin embargo, un planteamiento erróneo ha hecho que la historia de la filosofía llegase a nosotros a través de unos "historiadores" que concebían su tarea como la descripción o exposición de unos núcleos teóricos o filosofemas en los que se sintetizaban las "opiniones" de los filósofos. Historiar el pensamiento de ARISTÓTELES, DESCARTES, KANT o NIETZSCHE, si no se trata de una monografía muy especializada, consiste en resumir lo "dicho" por estos autores, sin penetrar en las razones de su decir; sin analizar el sentido de lo que dicen, ni el contexto en el que se explica.

Incluso en el caso de monografías especializadas, la historiografía filosófica se ha ocupado, fundamentalmente, de tres planos:

- 1) Trabajos eruditos en los que, manipulando las obras filosóficas y completando su estructura, se nos ofrecía *más* información para entender lo dicho.
- 2) Interpretaciones que, desde distintas perspectivas, conjugan las obras de los filósofos, en elucubraciones que intentan dar resonancia especulativa a las proposiciones de los autores interpretados.
- 3) Repeticiones escolares, absolutamente desprovistas de interés, en las que se resume el pensamiento de los filósofos en una serie de trivialidades consagradas por el uso escolar.

El presente trabajo, pretende, con una vuelta a los orígenes del pensamiento filosófico occidental, presentar una lectura fluida de ese pensamiento, antes de que se anquilosase en los cauces terminológicos por los que después, necesariamente, habría de fluir. Esta lectura será meramente indicativa. Va a partir exclusivamente del enfrentamiento con unos términos, para ofrecer el inicio de una perspectiva metodológica que puede resultar fecunda. A partir de esta revisión terminológica en la que se retrotrae el término a su originaria aventura como lenguaje, o sea a su situación en el campo semántico que lo alberga, podemos descubrir, en la ineludible ambigüedad de ese

campo, los elementos no lingüísticos que lo constituyen y, por consiguiente, el mundo real que lo cerca y lo fecunda.

1. *El nacimiento de la historia*

Toda interpretación y, por consiguiente, también la filosófica, se apoya en el lenguaje, de ahí que el punto de partida de cualquier investigación tiene que situarse en el lenguaje mismo. ¿Qué quier decir una investigación en el lenguaje mismo? Se trata, en nuestro caso, de un análisis semántico en el que la palabra puede devolvernos, a través de las conexiones con el paisaje lingüístico que la rodea, el contenido que encierra. El contenido de una palabra no es sino la posibilidad de referencia inequívoca a una determinada realidad, en principio, extralingüística. Esta referencia no presenta siempre un carácter uniforme y repetido, y la realidad extralingüística "inequívocamente" expresada, varía en el curso de su evolución. Este cambio de los contenidos significativos de las palabras, ha puesto de manifiesto, no sólo el interés de un estudio diacrónico del lenguaje, sino también su original diacronía.

Antes, sin embargo, de que una palabra comience a vivir esa vida histórica en la que su significación, ampliándose o reduciéndose, experimenta constantes modificaciones, conviene estudiarla en el primer estadio de su evolución. El interés que esto puede ofrecer a la investigación, radica esencialmente en el hecho de que es ese primer estadio, el que condiciona las significaciones futuras por muy distintas que aparentemente sean de la original. En esa primera y originaria significación parece que se ocultan, como en una semilla, los posteriores brotes y ramificaciones.

Partimos de la hipótesis de que una palabra, sobre todo en aquellos dominios del saber contruidos exclusivamente con el lenguaje, puede servirnos de punto de partida en el que, en primer lugar, se aumenta la información sobre el tema investigado, y, además, se libera al pensamiento de la dogmatización y paralización que impone una terminología reseca y vacía.

Se trata, pues, de escuchar este universo de voces, de textos que pueblan el mundo humano y que alimentan, de alguna manera, nuestra soledad. La terminología que ha llegado a solidificarse sobre el lenguaje, necesita ser reducida a su lugar de origen, amplificada en el ámbito de experiencias humanas en el que surgió.

Ya en el pensamiento griego, prefilosófico y precientífico, encontramos palabras que representan el paisaje semántico del que va a surgir la palabra "historia". Hay dos textos fundamentales de HOMERO en la *Iliada*, en donde no aparece todavía ἱστορία, pero sí ἵστωρ. El primero de éstos dice así:

.... ἐνθα δὲ νεῖκος
 ὠρώρει, δὺο δ' ἄνδρες ἐνείκεον εἵνεκα πρηνῆς
 ἀνδρός ἀποκταμένου· ὁ μὲν εὐχετο πάντ' ἀποδοῦναι,
 δῖμω πρηνόων, ὁ δ' ἀναινέτο μηδὲν ἐλέσθαι
 ἄμρῳ δ' ἱέσθην ἐπὶ ἱστορίῳ παρὰρ ἐλέσθαι.

(*Iliada*, 18, 497-501)

El pasaje homérico corresponde a la descripción del escudo de AQUILES, que comienza con la referencia a aquellas dos ciudades de hombres "dotados de palabra".¹ Es interesante observar que, a propósito de una de estas ciudades en la que los hombres pueden expresar su pensamiento, encontramos la palabra ἴστωρ. En el pasaje aludido, se nos habla de una contienda entre dos hombres, que discuten sobre la pena que ha de pagarse por un homicidio. Ambos desean solucionar la cuestión con la ayuda de un testigo de vista (ἐπὶ ἴστωρ). Este testigo, por haber visto y por atenerse a ello, es el único que puede dirimir la contienda. El saber que brota de un testimonio semejante tiene como fundamento la experiencia. Pero este saber no acaba en ella; su fuerza y su peculiaridad radican, precisamente, en que es un saber cuya principal misión no termina en su expresión o comunicación, sino en la solución de un problema para el que ese saber sirve de testimonio. Las palabras del testigo expresan lo que ha visto, pero en esa expresión, lo pasado vuelve a adquirir a través de él, una decisiva presencia. Su voz que testifica lo visto es, en el momento del testimonio, la objetivación y salvación de un momento irrepetible de la realidad. En la presencia del testimonio, se recupera la ausencia del momento pasado o de la realidad perdida. El "haber visto" se convierte en "estar viendo". Lo pasado vuelve a recobrase, de modo nuevo, en el futuro. De esta manera el saber trasciende de la órbita neutral del conocimiento, para adquirir riesgo y responsabilidad.

Lo mismo puede decirse del segundo texto de HOMERO (*Ilíada*, 23, 486):

ἴστορα δ' Ἀτρεΐδην Ἀγαμέμνονα θεΐομεν ἄμφω.

Aquí se trata de una discusión sobre cuál es el auriga que, a lo lejos, se ve venir en primer lugar. AYAX se opone a la opinión de IDOMENEO diciéndole que su vista no le ayuda y habla sin saber lo que dice. No puede, pues, testimoniar lo que ha visto, porque su experiencia es insuficiente. IDOMENEO entonces reclama el testimonio y juicio de AGAMENÓN; él es quien tiene que dirimir la contienda. Aunque en el texto homérico no se afirma expresamente que AGAMENÓN esté presente en aquel momento, no es difícil presumirlo, por varios pasajes del contexto.²

Si se pide, pues, que decida es no sólo por su autoridad, sino porque, como *testigo presencial* de los hechos, puede decidir también sobre ellos. Su autoridad sirve únicamente de confirmación a la veracidad de su experiencia. Es indudable que ya en estos dos pasajes encontramos el núcleo significativo que —a pesar de los posibles cambios que haya podido sufrir la palabra— se ha conservado invariablemente.

Toda una serie de reflexiones, cuyo proceso no es preciso seguir, tienen

1. Constituye esta expresión una de las primeras adjetivaciones de "hombre", en donde, por cierto, se destaca ese carácter al que aludirá ARISTÓTELES, posteriormente, cuando afirma que el hombre es el único viviente capaz de hablar. ARIST., *De generatione animalium*, 786 b 21. Cf. también *Política*, 1253 a 9.

2. BRUNO SNELL, en su trabajo, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in die vorplatonischen Philosophie*, Weidmann, p. 60, Berlín, 1924, afirma que ἴστωρ más que testigo es aquí juez que decide. Sin embargo, no parece que en el pasaje homérico se acuda a AGAMENÓN en virtud de un supuesto principio de autoridad.

que haber conducido a la formulación del término ἵστωρ. El origen de esta palabra es la raíz indoeuropea *Fid-* que ha dado en griego *οἶδα* (⁺εἶδω), latín *video*; antiguo eslavo *vidjeti* (ruso *videt*), “ver”, gótico *witan* (en alemán *wissen*, inglés *wit*), galés *Gwydd* (bretón *gouez*), “saber”, sánscrito *veda*, el saber por excelencia.³

Vemos que en esta raíz se unen dos aspectos semánticos. Por un lado y en primer lugar *Fid*, ha dado *ver*; referencia inmediata a la realidad objetiva; por otro, indica una elaboración, o una subjetivación de esa experiencia, que se expresa en el significado de *saber*, tal como lo encontramos principalmente en las lenguas germánicas.

Desde el primer momento observamos que la simple captación visual de la realidad implica la estructuración de esa experiencia. El “ver” es, por lo menos, “saber que se ha visto”.

De estos pasajes homéricos y del esquema etimológico, podemos deducir también un carácter fundamental de esta palabra, y que ΚΕΥΚ⁴ expresa traduciendo ἵστωρ por “el que sabe: uno que por haberlo visto sabe algo; que estuvo presente en algún suceso; uno que, por ejemplo, vio cómo A mató a B, y que, por consiguiente, puede declarar en un juicio; o sea, el testigo”. Esta idea de testigo y testimonio, a propósito de la interpretación de ἵστωρ no es, sin embargo, fruto de la investigación reciente. Ya en la antigüedad se descubrió en ἵστωρ este carácter de testigo. Así los escolios, en el pasaje de la *Iliada*, 23.486, anotan ἵστορα=μαρτυρα.⁵

El hecho, pues, de una experiencia que, en determinado momento, tenía que servir para justificar un comportamiento o una realidad, amplió semánticamente el contenido etimológico de ἵστωρ, e hizo que esta palabra, además de la referencia a lo objetivo y, como tal, experimentado, encerrase el sentido de testimonio, de “dar cuenta” de lo visto, que habría de servir para fijarla terminológicamente.

Para alcanzar, sin embargo, el contenido significativo de la palabra en cuestión, no sólo hay que ampliar su “núcleo conceptual”, sino también el sentido marginal, el “valor afectivo” a que se refería ERDMANN.⁶

Del nombre de agente ἵστωρ, (sciens)⁷ surgieron: ἵστορέω (sciens sum), ἱστορία (scientia), ἱστόριον (virī rem scientis munus, i.e. testimonium).⁸

El verbo ἵστορέω significa, en primer lugar, ἵστωρ εἰμι, “soy testigo”

3. Abundante material sobre esta palabra se encuentra en W. ALY, *De Aeschyli copia verborum capita selecta*, pp. 26 ss., Berlín, 1906. Véase también E. FRÄNKEL, *Geschichte der griechischen Nomina agentis auf -ter, tor, tés*, I, II, Estrasburgo, 1910-1912, y LUDWIG SÜTTERLIN, *Zur Geschichte der verba denominativa in Altgriechischen*, Estrasburgo, 1891.

4. KARL KEUCK, *Historia. Geschichte des Wortes und seiner Bedeutungen in der Antike und in den romanischen Sprachen*, Diss. Emsdetten, p. 6, Leckte, 1934.

5. Cf. además de la edición de W. DINDORF, *Scholia graeca in Homeri Iliadem*, 4 vols., Oxford, 1875-1880. F. MULLER, *Historiae vocabulo atque notione*, Mnemosyne, N. S. 54, pp. 236-237, 1926. Otros pasajes en donde encontramos por primera vez este término: HESÍODO, *Opera*, 792; BAQUÍLIDES, 8, 44; SÓFOCLES, *Electra*, 850; ESQUILO, *Agamenón*, 1090.

6. KARL OTTO ERDMANN, *Die Beutung des Wortes*, pp. 106 ss., Leipzig, 1922. Véase, a este respecto, HEINZ KRONASSER, *Handbuch der Semasiologie*, Winter, pp. 48 ss., Heidelberg, 1952.

7. El sentido de “testigo”, cayó en desuso en la lengua ática del siglo V, y sólo se conservó en fórmulas arcaicas. Cf. F. MULLER, *Historiae vocabulo atque notione*, Mnemosyne, N. S. 54, p. 239, 1926.

8. Según LIDDELL-SCOTT, *Greek-English Lexicon*, “fact or illustration in proof”.

y, por consiguiente, no es extraño que los escolios homéricos lo entendiesen en el sentido de *μαρτυρέω* (dar testimonio). Quizá, como supone SNELL, ha surgido de aquí la significación posterior de "narrar" (por haber sido testigo de vista).⁹

En la tragedia, *ιστορέω* significa "informarse", "preguntar por algo" (ESQUILO, *Coéforas*, 678; *Prometeo*, 632, 963; *Siete contra Tebas*, 506).¹⁰

HERÓDOTO (I, 24) nos confirma esta significación en el pasaje en el que PERIANDRO pregunta (*ιστορέεσθαι*) a los marineros sobre la suerte de ARIÓN. En este texto,¹¹ PERIANDRO pregunta a aquellos que pueden informarle con más precisión y veracidad sobre lo que desea saber. Aquí no se trata ya de la experiencia directa del hecho en cuestión, que es irrepetible y, por tanto, inexperimentable. Sin embargo, la única manera de aproximarse al hecho es preguntar a aquellos que tuvieron experiencia de él, o pudieron haberla tenido. En este tipo de saber que *ιστορέω* introduce se encierra la pretensión de captar la realidad de un suceso, a través de todo aquello que estuvo en relación con dicho suceso, en el momento de suceder.

También en HERÓDOTO encontramos, por primera vez, el sustantivo *ιστορίη*.¹² Ya al comienzo de su obra, en la primera línea hallamos esta palabra en el sentido de "investigación". "Esta es la exposición de lo investigado (*ιστορίης*) por HERÓDOTO de Halicarnaso, para que no lleguen a olvidarse, con el tiempo, los hechos de los hombres, ni queden sin gloria las grandes y maravillosas hazañas realizadas tanto por los griegos como por los bárbaros; y entre otras cosas, las causas por las que guerrearon entre sí."¹³ Estas palabras que parecen ser un escueto programa metodológico, no sólo nos ofrecen el primer empleo del sustantivo en cuestión, sino que además se nos expresa en ellas el porqué del empeño "histórico": "para que no permanezcan en *olvido* los hechos de los hombres y para conocer las causas por las que guerrearon entre sí". Aparte de un presunto sentido pedagógico, aparecen en este pasaje dos ideas fundamentales: 1.^a) la pretensión de salvar la memoria del pasado; 2.^a) el buscar las razones y causas que explican ciertos acontecimientos.¹⁴ Del primitivo y originario sentido de "testigo de vista", que quedaba todavía enmarcado en la órbita de la subjetividad, se va pasando hacia el aspecto objetivo. Hay, pues, un tránsito, desde el acto de mirar, de investigar, de querer saber, hasta el objeto de esa mirada, de esa investigación, en una palabra, hasta la ciencia que la realiza; en este caso, la Historia.¹⁵

De los primeros textos podemos, pues, deducir un triple uso del concepto "historia":

9. B. SNELL, *ob. cit.*, p. 61.

10. La diferencia con *ἐρωτάω*, la establece SNELL, *ob. cit.*, p. 62, en que este verbo significa sencillamente "hacer una pregunta", mientras *ιστορέω* quiere decir, más bien, "informarse de algo con alguien que lo sabe" (en un principio, informarse por propia experiencia).

11. El mismo sentido podemos encontrar en I, 56; II, 19; III, 77.

12. Otros pasajes de HERÓDOTO, II, 99; II, 118.

13. HERÓDOTO, I, prólogo. Por cierto que la primera línea del prólogo de HERÓDOTO, la recogerá casi textualmente ARISTÓTELES en la *Retórica*, 1409 a 27-28.

14. Cf. OTTO REGENBOGEN, "Herodot und sein Werk", en *Kleine Schriften*, Beck, p. 99, Munich, 1961.

15. Cf. SNELL, *ob. cit.*, p. 64.

- a) Investigación y exposición de lo sucedido.
- b) Las narraciones fabulosas insertas en el texto.
- c) La narración cuidadosa de la realidad que nuestros ojos ven.¹⁶

Alguno de estos aspectos predomina, a veces, sobre los otros, de modo que si HERÓDOTO inserta en su obra narraciones fabulosas, esto no quiere decir otra cosa, sino que el sentido crítico y "científico" no era entendido por este historiador, tal como habría de serlo después por otros autores.

Ésta fue la razón de que la "historia" se confundiese frecuentemente con la erudición superficial.¹⁷ De ahí que TUCÍDIDES evite la palabra *ιστορία*, que tiene, para él, un eco de las fabulaciones más o menos reales de HERÓDOTO.

Tal vez por eso, en ático, apenas se encuentra ya el término "historia".¹⁸ En PLATÓN, lo encontramos en el *Cratilo* (437 b), donde se da a esta palabra una curiosa etimología, y en otro pasaje, poco interesante, del *Fedro* (244 c). Por último en el *Fedón* (96 a), aparece en un sentido muy preciso, en el que resuena el eco de las investigaciones de los jonios. En este texto el término "historia" lo reproduce PLATÓN como algo extraño, como un estadio primitivo de lo que después va a ser filosofía.¹⁹ Este sentido de "historia" como conocimiento y estudio de la naturaleza, que va a llegar hasta la época moderna, adquiere con ARISTÓTELES cierta fijeza terminológica.²⁰ Sin embargo, no es tan homogéneo como parece el sentido de la palabra "historia" en ARISTÓTELES. Es verdad que tal vez sea el autor que más usa este término, si lo comparamos con sus predecesores, pero su empleo deja ver ya la problematización y riqueza semántica de la palabra. PIERRE LOUIS²¹ ha indicado los distintos contenidos significativos de "historia" en ARISTÓTELES. Resumiendo, podemos reducirlos a cuatro:

- 1) Historia como narración de los hechos pasados.
- 2) Historia como investigación, búsqueda.
- 3) Historia como conocimiento, saber, etc.
- 4) Historia como tipo peculiar de ciencia.

Los textos más característicos del primer grupo los hallamos en la *Poética*. El primero de estos textos (1.451 b), habla de la distinción entre historiador y poeta, y, a propósito de la historia en HERÓDOTO, nos dice que éste narra

16. F. MÜLLER, *art. cit.*, p. 246.

17. Cf. HERÁCLITO, frag. 129 (Diels I, 180).

18. En la tragedia sólo se encuentra en el famoso fragmento 910 de EURÍPIDES. Cf. A. NAUCK, *Tragicorum graecorum fragmenta*, Leipzig, 1856. En DEMÓSTENES, aparece en *De Corona*, 144. En los fragmentos de los Sofistas no aparece ninguna vez. Cf. el índice de W. KRANZ (H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, III, 7.^a ed., Berlín, 1952).

19. Cf. ULRICH VON WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Platon, Sein Leben und seine Werke*, 5.^a ed., Weidmann, pp. 79-80, Berlín, 1959.

20. Cf. H. BONITZ, *Index Aristotelicus*, reimpresión, Darmstadt, 1955. En la p. 103 a, anota BONITZ la manera como ARISTÓTELES mismo cita su *Historia animalium*. Cf., por ejemplo, *De respiratione*, 477 a 5; *De partibus animalium*, 674-676; *De generatione animalium*, 717 a 33; etc.

21. "Le mot 'historia' chez Aristote", *Revue de Philologie*, XXIX, pp. 39-44, 1955.

los sucesos pasados, destacando el hecho de que la historia tiene que ver con lo particular.²²

Esto nos lleva al segundo sentido del término historia. Efectivamente, la investigación de los hechos tiene que ceñirse siempre al dato concreto, a la experiencia de lo real. Esta experiencia que, en la historia, por referirse al pasado no podía ser siempre inmediata y "visual", como correspondía a la etimología del término, tenía, sin embargo, que limitarse, en todo caso a lo objetivo y único, o a aquello que como tal se ofrecía al historiador. De ahí que no sea exacta la traducción de una de las obras biológicas de ARISTÓTELES, como *Historia animalium* sino más bien "investigaciones sobre los animales".²³

El tercer grupo lo representa claramente un texto del *De coelo* (298 b 2), que todos los intérpretes traducen por "conocimiento", mientras un pasaje del *De Anima* (402 a 4) ha sido interpretado, sin embargo, de diferente manera. Así, THEILER lo traduce por *Erforschung*;²⁴ TRICOT por *étude*;²⁵ GIGON, al fin, por *Erkenntnis*.²⁶ Es evidente que en este pasaje la expresión τὴν τῆς ψυχῆς ἱστορίαν, no podemos interpretarla como "historia del alma". Del significado originario de "ver" se ha pasado a una abstracción en la que se amplía y profundiza esa elemental función. "Historia" es investigación y conocimiento al mismo tiempo: investigación, porque ésta no es otra cosa que el descubrir sentido a aquella primera y visual observación; conocimiento, porque como resultado de la investigación, la realidad investigada se nos aproxima, manifiesta y contextualiza.

Por último, en un texto de las *Investigaciones sobre los animales* (491 a 12) se explica detalladamente cómo la historia es un saber sobre lo particular, y cómo se estructura metódicamente este saber. No es, sin embargo, la historia una "épisthème", ya que ésta trata de lo universal,²⁷ y ARISTÓTELES afirma expresamente que no puede haber ciencia de lo particular.

Otra distinción puede establecerse, además, para separar "historia" de "épisthème". La historia, precisamente, porque tuvo su origen en lo sensible y fenoménico, quedó siempre recluida en el campo de lo empírico, proyectada hacia el mundo exterior, hacia la esfera de lo visible. Por eso afirma SNELL, con razón, que tanto "historia" como "gnosis" constituyen los dos únicos conceptos que, perfectamente delimitados, formuló y legó a la posteridad la ciencia jonia, y que correspondían plenamente a su característica actitud intelectual.²⁸

"Sólo hay un pueblo y una filosofía en Occidente que haya podido sacar

22. El otro texto de la *Poética* (1459 a 21-24) alude también a los sucesos pasados, en función de la unidad de acción y de tiempo.

23. PIERRE LOUIS, *art. cit.*, p. 44, sostiene que la traducción usual ha de conservarse, únicamente, por razones de comodidad.

24. ARISTÓTELES, *Über die Seele*. Traducción de WILLY THEILER, p. 5, Darmstadt, 1959.

25. ARISTÓTELES, *De l'Âme*. Traducción de J. TRICOT, p. 1, París, 1947.

26. ARISTÓTELES, *Vom Himmel, Von der Seele, Von der Dichtkunst*. Traducción e introducción de OLOF GIGON, Artemis, p. 257, Zürich, 1950.

27. *Metafísica*, 1059 b 26. Véase, además, 1003 a 15; 1060 b 20.

28. BRUNO SNELL, *ob. cit.*, p. 71.

todos sus conceptos de la toma de conciencia con la riqueza del propio lenguaje." Esta opinión de STENZEL²⁹ responde exactamente a la peculiar evolución del idioma griego con respecto a su vocabulario filosófico. Efectivamente, en griego, parece como si las más abstractas ideas se hubiesen formado ante nuestros mismos ojos. Este surgir de la conceptualización filosófica, que puede seguirse paso a paso a través del pensamiento griego apoyándose en el lenguaje, habría de ser la causa de que todos los términos filosóficos griegos estén enraizados en el mundo exterior, o sea, en la experiencia con este mundo.

Así ocurre con la palabra "historia". Sin embargo, aquí no tenemos un proceso de *concretización-abstracción*, como ha ocurrido en otros términos. "Historia" quedó siempre orientada hacia un cierto tipo de empirismo y sirvió de hilo conductor en el campo de la medicina, de la geografía, y, por supuesto, de la Historia.³⁰ La realidad a que esta palabra apuntaba, llegó a ser aquel tipo de conocimiento en el que, más que el objeto, se precisaba la "actitud informativa y observadora" del campo, apenas limitado, de la realidad exterior. Es lo que desde ARISTÓTELES a PLINIO se solía llamar "historia naturalis".³¹ Junto a la información y observación de animales, plantas, fenómenos de la naturaleza, aparecía también el hombre como objeto "histórico". Sin embargo, aquí se planteaban problemas característicos. La irregularidad y mutabilidad de los destinos humanos, parecía que no podía alcanzar la fijeza y armonía de la ciencia. No es extraño, pues, que ya SEXTO EMPÍRICO³² caracterizase a la historia como materia sin estructura, y que la búsqueda de lazos metódicos, de conexiones racionales en el acontecer histórico, haya sido uno de los objetivos principales del historiador. Pero esta búsqueda ha trascendido siempre al nivel puramente experimental, para acabar insertando a la historia en una órbita teórica y filosófica, que indudablemente le ha otorgado un cierto colorido, pero que al mismo tiempo ha hecho olvidar, muchas veces, su carácter real.

2. La terminología del saber

Si en toda ciencia es necesario, a veces examinar su desarrollo histórico hasta llegar a una clara determinación de su contenido y ver así los diferentes estadios de evolución y el posible progreso que a través de ellos haya tenido lugar, esta necesidad es aún mayor tratándose de la filosofía.³³ El saber filo-

29. JULIUS STENZEL, "Über den Einfluss der griechischen Sprache auf die philosophische Begriffsbildung", *Neue Jahrbücher für das classische Altertum und Pädagogik*, vol. 27, pp. 153-154, 1921, reeditado posteriormente en *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*, W. B. G., p. 74, Darmstadt, 1956.

30. Cf. HERMANN FRÄNKEL, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, Beck, p. 383, Munich, 1962.

31. Cf. G. CADAMER, "Geschichtsphilosophie" (*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3.^a ed., vol. II, Tübingen, 1958, col. 1488).

32. *Adversus mathematicos*, I, 12, 254 (ἀμεθόδως ὄντι).

33. Cf. La perspectiva que, para la ciencia, ha querido descubrir T. S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolution*, The University of Chicago Press, 1970², y que a pesar de las recientes discusiones, significa el reencuentro renovado con la historia.

sófico ha establecido muchas veces su estructura sobre bases extrafilosóficas, si es que pueden denominarse así los cambios históricos condicionadores de determinadas "Weltanschauungen" ("concepciones del mundo"). Esta diversidad de estructuras, ha sido la causa de que hayan surgido distintas concepciones de la filosofía, al parecer antagónicas, y cuyo antagonismo ha sido provocado no sólo por razones de índole histórica u objetiva, sino también, por el carácter subjetivo, e incluso "soteriológico" que, en algunos momentos de crisis, ha definido a la filosofía. Esta cuestión nos sumerge totalmente en la peculiaridad del saber filosófico, que permite aceptar, conservando casi siempre su esencial contextura, diversas y, al parecer, incompatibles modificaciones.

Pero antes de considerar esta variedad en la interpretación de la filosofía hay que estudiar el término "filosofía" allí donde surgió por primera vez y analizar así, en su origen, su auténtico significado. La vuelta, pues, a Grecia para descubrir allí —como creadora del término y del concepto— el sentido de la filosofía, no tiene un interés meramente histórico que nos ilustre sobre los orígenes, donde se ha sustentado posteriormente todo el edificio de la filosofía occidental. La búsqueda de este término en Grecia tiene un interés mucho mayor y unos horizontes más amplios. Toda investigación terminológica que se funda en el pensamiento griego pretende, sobre todo, aproximarnos a la "sprechbarste aller Sprachen", como NIETZSCHE decía, a aquel idioma en el que más íntimamente unida estaba la palabra y "cosa" significada.³⁴ Pero, además, el análisis del concepto "filosofía" en el pensamiento griego, donde alcanza una de sus cimas más elevadas por la fuerza y espontaneidad con la que surgió, no sólo pretende, a través de la investigación filosófica, precisar el contenido de ese término buscado, sino que intenta, además, descubrir en él todas sus resonancias e insertarlo en el contexto que verdaderamente le corresponde. Sin embargo, como es sabido, "filosofía", en Grecia, con anterioridad a una fijación terminológica del concepto, que tiene lugar propiamente con ARISTÓTELES, es sinónimo de otros muchos términos, que aludían a una ocupación intelectual semejante, o a un parecido saber. Estos términos expresaban, más o menos precisamente, el primer contacto del pensar con la realidad, en cuanto tal, y pretendían, la mayor parte de las veces, encerrar en su significación una órbita teórica en la cual no funcionasen los tradicionales soportes míticos o religiosos, que, en un principio, habían sido la clave de su explicación. Precisamente por ello, todo estudio verdaderamente científico que se pretenda hacer, habrá de arrancar, sin duda, de un análisis de esos términos, entre los cuales surgió el de "filosofía", y que presta a éste su más auténtico e imprescindible paisaje intelectual. En esta terminología encontramos, por primera vez, una original actitud teórica, a la que después nos habremos de referir.

34. Cf. H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), p. 395, Tübingen, 1960.

a) *Sophia*

El concepto, que ya antes de PLATÓN y de ARISTÓTELES expresa en Grecia un determinado saber, es el de *Sophia*. En él se unían el conocimiento teórico y el práctico, y de su entrelazamiento había surgido un peculiar modo de "sabiduría". Así DIÓGENES LAERCIO, en el libro primero de las *Vidas* (I, 40), al referirse a los siete sabios, da mayor importancia a sus hechos que a sus dichos: "un hombre es lo que hace y no lo que dice". En esta concepción repercute, pues, el concepto homérico (Il., 15, 412), en el que *sophía* es, concretamente el arte de un carpintero; por consiguiente *sophos* es el que sabe algo, el entendido en algo, así el médico en PÍNDARO (Pit., III, 54), SÓFOCLES (*Ajax*, 581), PLATÓN (*Teet.*, 167 b), el luchador en SÓFOCLES (*Filoctetes*, 431), el conductor de carros en PÍNDARO (Pit., V, 115), PLATÓN (*Teag.*, 123 c), el adivino en ESQUILO (*Siete contra Tebas*, 382), SÓFOCLES (*Antígona*, 1059, *Edipo Rey*, 484), EURÍPIDES (*Ifigenia en Tauris*, 662), EMPÉDOCLES (frag. 146 D). Esta relación de *sophos* con un conocimiento práctico lleva consigo al que esta palabra aparezca unida, muchas veces, a otras que se refieren frecuentemente al trabajo manual (cf. SÓFOCLES, *Antígona*, 365). Estos conceptos estaban relacionados íntimamente. Sin embargo, *Sophia* fue adquiriendo, desde un principio, un significado más intelectual (cf. PÍNDARO, Pit., IV, 295) que el de *techné* tal vez porque los "oficios" a que se refería, eran más elevados que el del simple *technites*.³⁵ Pero, incluso en ARISTÓTELES, encontramos este concepto en su primitivo sentido, cuando en la *Ética Nicomaquea* (1141 a 7 s.) nos dice que *sophia* se inserta propiamente en la órbita de lo práctico, así FIDIAS y POLICLETO serán *sophoi*. Por consiguiente, con la palabra *sophia* no se pretende decir otra cosa que la perfección de un determinado arte.

Este concepto, sin embargo, experimentó una evolución. La existencia de otros términos para expresar lo meramente práctico hizo que, poco a poco, *sophia* fuese convirtiéndose en un concepto superior, a medida que el trabajo manual iba adquiriendo una peculiar conformación en la obra de arte, y la aristocracia griega y su ideal de la cultura iba dejando reducido al plano ético y social la antigua y más general significación del término.

El esquema de esta evolución lo encontramos claramente expreso en ARISTÓTELES, según nos transmite JUAN FILOPÓN en su comentario de la *Introducción a la Aritmética* de NICÓMACO DE GERASA (ed. Hoche, Leipzig, 1864, II a). En el primer momento de esta evolución significa *sophos* algo así como trabajador manual, técnico, experto; en el segundo momento, sobre la base del primero, pasará a significar artista. Un tercer estadio recogerá lo que de intelectual implicaban los dos primeros, y así *sophos* significará "sabio", pero sabio no en el sentido de experto en algo concreto y material, sino en un sentido abstracto, relacionado con "theoria". Posteriormente y en

35. A propósito de otros usos de *sophos* en relación con un saber práctico cf. WILAMOWITZ, *Platón*, II, 272. Además de los citados pueden encontrarse otros textos sobre *sophia* en FRANZ VON PAULA EISENMANN, *Über Begriff und Bedeutung der griechischen sophia von den ältesten Zeiten an bis Sokrates*, Programm d. Wilhelm Gymnasium, Munich, 1895.

cuarto lugar significará *sophos* “filósofo de la naturaleza”, hombre dedicado a preguntarse por las razones de los fenómenos naturales, tomando como punto de partida sólo los datos que esos mismos fenómenos presentan. Por último vendrá a significar “metafísico”; el objeto de su especulación serán “las cosas divinas y las celestes”.³⁶

La evolución del término presenta en sus dos extremos, pues, un paso evidente entre un momento originario, en que se identificaban el “saber” y lo “sabido”, de forma que, por tratarse de algo material, era fácil deducir el contenido de esta sabiduría, y un momento final, en el que, al irse descargando de contenido material fue adquiriendo una significación cada vez más pobre de contenido, dando paso a otros conceptos, que caracterizaban con más precisión las nuevas tareas intelectuales. Pero, precisamente por esa constitutiva abstracción, que, incluso en su primera época, acompañó al vocablo —al poder significar diversas especificaciones del saber— *sophia*, fue un término que, en el transcurso del pensamiento griego, tuvo la posibilidad de adaptarse a ciertos tipos de conocimiento y, sobre todo, de llenarse de contenido teórico y de constituir el concepto que había de llegar a ser, en Grecia, el momento más elevado del pensamiento teórico: la filosofía.

b) *Gnome*

Otro término que caracteriza un tipo de conocimiento, que después habría de incluirse totalmente en la filosofía es *gignosco* y sus derivados *Gnome-Gnosis*. En los primeros pasajes, en los que aparece este verbo, en HOMERO, lo encontramos unido a otras palabras relacionadas con el campo semántico de “ver”, así, por ejemplo, *Iliada*, 3, 234-235; 11, 111; 17, 334; 22, 356. Esta relación que por primera vez encontramos en HOMERO, nos hace suponer que el término se refiere a una *esfera de significación*, apoyada en la captación visual. Efectivamente, los griegos comenzaron a desarrollar una vida intelectual o filosófica no a partir de la conciencia, del yo, sino de la realidad externa, aprehendida a través de los sentidos. No es, pues, extraño, que los primeros términos que habrían de adquirir posteriormente contenido eminentemente abstracto, conservasen, en un principio, esta íntima conexión con la esfera concreta, de donde brotaron. Así la “destreza manual” en *sophia*, el “oír” en *syniemi* y el “ver” en *gignosco*, son el fundamento para el posterior significado de estos términos.

Sobre todo en *gignosco* —y de ahí la fecundidad de este término para el pensamiento filosófico— estaba patente la unión de las esferas subjetiva y objetiva. Al tener conciencia del acto de ver, se pasaba insensiblemente de lo puramente fenoménico a lo transfenoménico; de lo físico a lo metafísico. Como ha observado SNELL,³⁷ cuando encontramos este verbo en los presocráticos, podemos interpretarlo siempre como “conocer realmente lo que una

36. Cf. BRUNO SNELL, “Die Ausdrücke für Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie”, *Philologische Untersuchungen* hrsg. von Kiesling y Wilamowitz, 29, Weidmann, p. 16, Berlin, 1924.

37. *Ob. cit.*, p. 28.

cosa es" (véase, por ejemplo, HERÁCLITO, frag. 5, 17, 57, 86; PARMÉNIDES, II, 7; EMPÉDOCLES, IV, 8; ANAXÁGORAS, V, 8, etc.).

Para los presocráticos, *gnome* significaba fundamentalmente "inteligencia", así, por ejemplo, HERÁCLITO, frags. 41 y 78. En los escritos hipocráticos predomina la significación de "conocimiento" —que también aparece claramente en DEMÓCRITO, frag. 11—. Precisamente la medicina se prestaba a esta unión de lo teórico y lo práctico; en ella la teoría se apoyaba o pretendía apoyarse en la experiencia. *Gnosis* tiene un marcado sentido activo, verbal, como la mayoría de los términos en *-sis*. No podría, pues, traducirse con el sentido de "sentencia", que ARISTÓTELES da a *Gnome* (*Retór.*, 1394 a). Al ser un término posterior, se cargó de un contenido eminentemente teórico, sin el sabor arcaico, que presta a muchos términos de la filosofía griega ese primer momento que encerraba no sólo el aspecto intelectual, sino el intuitivo y visual. Así encontramos, por primera vez, este término en HERÁCLITO, al comienzo del fragmento 56, refiriéndose al conocimiento de lo que aparece ante nuestra vista.

c) *Episteme*

Esta palabra, que encierra un concepto fundamental en la terminología filosófica griega, ha sido muy bien estudiada por SCHAEERER.³⁸ La conclusión que saca de sus investigaciones es la de que *épisthème* significa el conocimiento *claro y seguro* de un *objeto*. Parecida es la opinión de SCHMIDT,³⁹ para quien este concepto implica:

- 1) Existencia de un objeto exterior.
- 2) La consideración atenta de este objeto por el sujeto conocedor.

Pero, más que destacar estos aspectos, que son fruto de un análisis eminentemente "terminológico", y, por consiguiente, considerado ya como resultado de una evolución que ha sufrido determinadas inflexiones, y en las cuales puede no haber dominado, por diversas razones, el contenido más original, interesa, sobre todo, descubrir el núcleo primitivo que coincidirá, en gran parte, con el de *sophia*. Así, los primeros ejemplos que del verbo *epistamai*, del que se origina el sustantivo en cuestión y que encontramos en HOMERO, tienen el significado de "poder", en el sentido de "fuerza física" (*Iliada*, 16, 142) o en el de "fuerza moral" (*Iliada*, 13, 223). El significado del verbo se mueve, por tanto, en la esfera de lo práctico. Pero, aquí mismo empieza a surgir el sentido que predominará posteriormente. Hay una relación entre sujeto y objeto que no es arbitraria o casual; el objeto experimenta una cierta modificación o alteración, en virtud de esa relación con el sujeto que obra en función de una estructura, sobre la que hace recaer el fundamento de esa relación. En el ejemplo homérico "poder luchar" no significa sencilla-

38. R. SCHAEERER, *Épistème et Techne: Étude sur les notions de connaissance et d'art d'Homère à Platon*, Maçon, 1930.

39. J. H. SCHMIDT, *Synonymik der griechischen Sprache*, Teubner, Leipzig, 1876-1886.

mente "luchar". Este término es el hecho objetivo, el resultado, la acción abstracta.⁴⁰

"Así pues, mientras *oída* significa la "captación" de una cosa en la memoria, *epistamai* apunta a la esfera del "poder", y está aún llena, en su sentido originario, de actividad práctica."⁴¹ De ahí que esta palabra no signifique, en definitiva, el saber de algo, sino, más bien, el conocimiento que posibilita una actividad.⁴²

Antes de la rigurosa diferenciación terminológica de ARISTÓTELES, podemos precisar el sentido de *episteme* como el lado teórico de una actividad práctica; la síntesis que brota de determinadas experiencias; lo que llegamos a saber de las cosas como resultado de manejarlas. Naturalmente que esta unión de lo práctico y lo teórico seguirá conservándose, a pesar de todas las modificaciones en la filosofía ática.

d) Synesis

El verbo del que surge el término *synesis*⁴³ tiene el sentido de percibir algo por el oído y seguir "mentalmente" esta percepción (por ejemplo, *Iliada*, 2, 182). Implica, una vez más, la referencia al mundo sensible, aprehendido por los sentidos. Pero esta referencia deja ver un predominio del lado objetivo sobre el subjetivo, de modo que *syniemi* no significa tanto el hecho de pensar o captar intelectualmente el objeto, cuanto el *objeto mismo* como determinante de esa relación intelectual. De ahí que, en HOMERO, fuese la palabra, como *objeto elaborado* intelectualmente, originadora de esta peculiar intelección, que expresaba un modo de unión entre el ámbito real y el ámbito mental. Pero esta misma referencia a la palabra hablada como objeto de la acción verbal, fue causa de que evolucionase el significado del verbo, hasta tener el sentido de "comprender". Efectivamente, la palabra aprehendida a través del oído, presentaba una estructura y armonía, que, como objeto sólo podía existir en tanto en cuanto su objetividad fuese reconstruida por el hecho de ser oída y, por consiguiente, entendida. Era, pues, una objetividad que, basada en el acto de hablar y en el de oír, llevaba consigo el que su *realidad* consistiese, precisamente, en la estructura racional que le prestaban las dos "inteligencias" para las que la palabra vivía en el momento del diálogo o la comunicación.⁴⁴

40. En HERÓDOTO significa, a veces, "estar convencido"; si este convencimiento es profundo, se traduce por "saber", "conocer" (III, 103); si es superficial significa "figurarse" (I, 3; V, 42; III, 66; 67; véase también HERÁCLITO, frag. 57).

41. SNELL, *ob. cit.*, p. 82.

42. La primera vez que encontramos el término es en BAQUÍLIDES, IX, 38 y con la misma significación en EURÍPIDES, frag. 522, 3; SÓFOCLES, *Fil.*, 1057; *Ant.*, 721. Los otros dos pasajes de SÓFOCLES *Traq.*, 338 y *Ed. Rey*, 1115, expresan ya esa amplificación del concepto, que aparece en *Od.*, 4.730. En prosa encontramos por primera vez en TUCÍDIDES, I, 49, 3; II, 87, 4.

43. Cf. sobre esta palabra, A. CANCRINI, *Syneidesis, Il tema semantico delle "con-scientia" nella Grecia Antica*, Edizioni dell'Ateneo, principalmente pp. 61-63, Roma, 1970.

44. En PÍNDARO (*Pyth.*, III, 80, N IV, 31, frag. 105) encontramos ya este significado de "comprender", que en ESQUILO se determina como "comprender palabras que tienen un significado oculto" (Cf. *Agamenón*, 1112; 1243; 1253; *Coef.*, 887; *Supl.*, 467; *Persas*, 361). En TUCÍDIDES, donde sólo aparece una vez I, 3, 4, significa el poder comprender un idioma.

Esto confirma lo anteriormente dicho sobre el carácter de la objetivación que *syniemi* implica, porque en el idioma no comprendido las palabras no alcanzan su carácter de *realidad*, de "objeto", puesto que carece de un elemento fundamental: el sujeto que oye y estructura armónicamente lo oído. La palabra no entendida pierde así su *significado*, su posibilidad de apuntar dentro de la conciencia a una realidad extraverbal y, por consiguiente, extrasubjetiva.

Frente a *gignosco* representa *syniemi* un mayor antropomorfismo, ya que el sustento de la estructura objetiva no descansa en una cierta constitución armónica pero material del objeto y capaz, por consiguiente, de sustentarse en sí mismo, sin necesidad de la mente, sino, más bien, en la relación inmediata a ésta. Por eso, en *syniemi* hay un mayor grado de elaboración intelectual, puesto que el objeto es tal objeto, precisamente por esta relación con la razón, como armonizadora.

Así, en los presocráticos encontramos este verbo significando la captación de algo realizado de una manera intelectual. En el fragmento I de HERÁCLITO hallamos el adjetivo *axynetoi*, en relación con oír y, por tanto, con la primitiva significación que anteriormente hemos mencionado. *Axunetoi* adjetiva a *anthropoi* y se refiere negativamente a *logos*. Implica, pues, una carencia de comprensión del *logos*, ya se interprete como libro, palabra, sentido, etc.

Este fragmento repite la temática del fragmento 50, donde también se refiere HERÁCLITO al *logos* que puede ser oído. En lugar, sin embargo, de *axunetoi anthropoi* encontramos aquí ya un concepto positivo, expresado por *sophos* y que, por consiguiente, coincide en su órbita de significación con *synetós*.

También en relación con *logos* encontramos en el fragmento 51 la forma verbal *xuniasin*, con el sentido de comprender la *unión* que subyace a una aparente diferencia.

Con el sentido de inteligencia, razón, encontramos el término en DEMÓCRITO, fragmento 183, donde expresa una característica del saber típica de la persona anciana, y por consiguiente, parece fundamentarse en la experiencia. DEMÓCRITO, sin embargo, y apoyándose en el hecho de que, a veces, el anciano no es razonable, deduce que la *synesis* no será sólo resultado de la experiencia, sino que provendrá, más bien, de una educación oportuna y de la naturaleza "porque el tiempo no enseña a pensar".

En el fragmento 181 de DEMÓCRITO *synesis* va unido a *epistheme* y ambos términos especifican un verbo, que se refiere a la actividad práctica del hombre. *Synesis* está aquí próximo también a un saber dictado por la experiencia y formado sobre la base de la tradición oral.

En *synesis* se ha querido ver también el aspecto puramente teórico de la *techné*, referida, principalmente, a la medicina. Sobre la experiencia o el manejo de la realidad que expresa *techné*, se iba levantando, lentamente, un cierto sistema sostenido, sobre todo, por relaciones que no venían directamente de la experiencia, sino del contraste con experiencias ya tenidas y recordadas.

e) *Mathema-Mathesis*

El verbo *manthano*, del que han surgido *mathema* y *mathesis* presenta, desde un principio, dos significados fundamentales: a) aprender por práctica o estudio; b) acostumbrarse, habituarse a algo. En este término encontramos unido, lo mismo que en *sophia*, lo práctico y lo teórico. Lo práctico en la repetición que implica el aprender algo de memoria; lo teórico porque, con la memoria se lograba establecer un hábito de lo aprendido. "En una época en que aún no se conocía profundamente el sentido de la auténtica formación intelectual, el 'aprender' algo tenía que ser, en el fondo, un mero ejercitarse."⁴⁵ Por medio de este ejercicio quedaba fijado en la memoria, de una manera mecánica, y, por consiguiente, sin enraizarse en el individuo, el saber y lo aprendido.⁴⁶ Este sentido de "experiencia", constituido, fundamentalmente, por un marcado predominio de lo objetivo frente a lo subjetivo, de lo receptivo frente a lo creativo, lo encontramos claramente expresado en ESQUILO (*Coéforas*, 853; *Heródoto*, I, 5). Pero este aspecto receptivo de "experiencia", que *manthano* lleva consigo, está supeditado también a un deseo o voluntad de captar o aproximarse o posibilitar esa experiencia, y así pronto comienza a significar "aprender".⁴⁷

Mientras *mathesis*, como todos los sustantivos en -*sis* formados sobre el mismo modelo, tiene un sentido activo, el otro sustantivo de la misma raíz, *mathema*, posee un sentido pasivo.⁴⁸ En los pitagóricos encontramos el término perfectamente formado ya. Así en ARQUITAS,⁴⁹ en cuyo primer fragmento, aparece usado ya con cierta rigidez terminológica, y en el sentido de ciencia, referida a la geometría, aritmética, etc.

Un estudio interesante sería el que nos llevase a ver con claridad por qué *mathema* llegó a encerrar este tipo de conocimiento, al que hoy definimos, generalmente, por "ciencia exacta". Resumiendo, sin embargo, y por el estudio de los textos aducidos, cuyo detallado análisis no es de este lugar, podríamos concluir que *mathema* implica siempre un conocimiento libre de la ambigüedad de la experiencia. Su objeto no es algo impreciso, mudable o confuso, no se funda en lo fronterizo, o en los límites de lo real, sino en el centro de ello. Es, por consiguiente, medida y norma de la realidad.

45. Cf. B. SNELL, *ob. cit.*, p. 73.

46. Los textos más antiguos, en los que encontramos el verbo, por ejemplo *Teognis*, 35, o en PARMÉNIDES (*Diels*, I, 230, 13), implican algo así como hacerse sabio a través de la experiencia.

47. En este sentido se halla en HERÁCLITO, frag. 27 y en DEMÓCRITO, frags. 85 y 182.

48. Esta palabra será rara en los jonios —la encontramos una vez en HERÓDOTO (I, 207, 1)—.

49. *Diels*, I, 431 ss. Cf. MORITZ CANTOR, *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik*, I, 1907³, pp. 206 ss.: "Es por primera vez con los peripatéticos con quienes la palabra *mathemata* adquirió una significación determinada". Esta significación es muy semejante a la de hoy y comprendía la aritmética, cálculo, música, astronomía, etc. cit. por B. SNELL, *ob. cit.*, p. 78. Véase también THOMAS L. HEATH, *Greek Mathematics*, 2.^a ed., p. 5, Dover, Nueva York, 1963.

3) *Philia*, *Philos*

Hemos visto algunos aspectos de la terminología prefilosófica griega que nos marcan ya una clara orientación hacia el campo en el que va a surgir el término filosofía. Pero como este término está compuesto, a su vez, en dos niveles semánticos, uno referido al tipo de saber que, anteriormente y en sus principios, hemos intentado circunscribir, y otro relacionado con otra órbita distinta (*philos*), que ciñe, más bien que al objeto de esa presunta ciencia, al modo como ha de consistir la aproximación a ella, conviene precisar también el sentido en el que este término se mueve.⁵⁰

La palabra *philos* tiene un amplio campo de significación dentro de la órbita familiar, ya que significa, muchas veces, aquello que está más próximo a "alguien", por ejemplo, el propio cuerpo, la vida.⁵¹ También indicará, en los primeros textos, la consanguinidad.⁵² En los trágicos encontraremos este término indicando parentesco e inclinación interior, basada en la consanguinidad.⁵³ Va a ser a finales del siglo V, cuando comience a surgir un tipo de *philia*, que, en lugar de sustentarse sobre el parentesco de sangre, se basará en un acto libre, fruto de elección. En este sentido aparece ya en Tucídides una nueva concepción del *syngenes*, del pariente.⁵⁴ Aunque perviva siempre en el idioma el concepto de *philos* dentro del ámbito familiar,⁵⁵ este significado de *philos* radicado en el parentesco no es exclusivo, y también encontramos la *philia* en relación con el *hetairoi* homérico, la forma más antigua de amistad entre no parientes.⁵⁶ Según se nos transmite en la *Vida de Pitágoras* de JAMBlico,⁵⁷ los pitagóricos habían reflexionado ya sobre el sentido de *philia* y habría de ser PITÁGORAS mismo el creador de este sustantivo; pero es curioso que ni PLATÓN ni ARISTÓTELES hagan referencia a esto. Ello nos hace suponer que el neoplatonismo de JAMBlico proyecta sobre PITÁGORAS sus propias concepciones.⁵⁸

De PITÁGORAS sólo sabemos que se le atribuye la expresión "lo que es de

50. Abundante material para el análisis de *philos*-*philia* encontramos en:

L. DUGAS: *L'amitié antique d'après les moeurs populaires et les théories des philosophes*, París, 1894.

R. EGLINGER: *Der Begriff der Freundschaft in der Philosophie*, Diss. Basel, 1916.

W. ZIEBIS: *Der Begriff der philia bei Plato*, Diss. Breslau, 1927.

F. DIRLMEIER: *Philos und philia im vorhellenistischen Griechentum*, Diss. Druck der Sale-sianischen Offizin, Munich, 1931.

P. KIENZL: *Die Theorie der Liebe und der Freundschaft bei Plato*, Diss. Viena, 1941.

A. LEVI: "La teoria della philia nel Lyside", *Giornale di Metafisica*, 5, pp. 285-296, 1950.

M. LANDESTER: *Das griechische Nomen "philos" und seine Ableitungen*, Hildesheim, Olms, 1966 (Spudasmata, XI).

51. SÓFOCLES, Ed. Rey, 611, 612. EURÍPIDES, *Alceste*, 301, 304, 703; *Tro.*, 632; *Ores.*, 644.

52. *Ilíada*, 24, 327. HESÍODO, *Teog.*, 162, 180, 398, 410, 469, 472, etc., *Erg.*, 520.

53. ESQUILO, *Siete contra Tebas*, 695; SÓFOCLES, Ed. Col., 1700; EURÍPIDES, *Medea*, 31.

54. Tucídides, 3, 82, 6.

55. Véase, p. el. HERÓDOTO, 2, 90, 2; 7, 39, 15; Tucídides, 1, 71, 4; PLATÓN, *Fedro*, 233 d, 239 e; *Rep.*, 487 a; *Lisis*, 210 d; *Leyes*, 716 a; 730 b.

56. Cf. *Ilíada*, 5, 514; 7, 294; 17, 636. *Odisea*, 9, 455.

57. JAMBlico, *De Vita Pythagorica liber*, edición de L. DEUBNER, Leipzig, 1937.

58. Cf. F. DIRLMEIER, *ob. cit.*, pp. 32 ss.

los amigos pertenece a todos y cada uno de ellos". La fuente principal de esta atribución se halla en los Escolios al Lisis platónico 207 c.⁵⁹

Es interesante también observar cómo, por ejemplo, JENOFONTE nos transmite una idea de *philia* en un sentido democrático, como libre unión de individuos que puedan, incluso, fundar una ciudad.⁶⁰ Sin embargo, como apunta DIRLMEIER,⁶¹ este tipo de relación conducirá a la caída de la democracia, de modo que las relaciones privadas fueron adquiriendo importancia en la sociedad democrática, sobre las asociaciones puramente políticas. La relación meramente política es, pues, reemplazada por la *philia*. Sin embargo, contra lo que opina DIRLMEIER, este concepto de *philia* no iba tanto a quebrar las relaciones del individuo con la *Polis*, cuanto a eliminar las viejas concepciones aristocrático-familiares, en las que se había sustentado una buena parte de las primitivas estructuras "políticas" de los griegos.

Un nuevo concepto precisa al de *philia* en la época sofística. Es éste el de *physis*, que PLATÓN recoge en *Rep.*, 470 c. Junto a *philia* surge también *sympheron* que da un matiz utilitarista a la *philia*.⁶² Este sentido utilitario de *philia* radica, tal vez, en una idea popular de este concepto, que está presente en PLATÓN.⁶³

El concepto de *philia*, cuyos orígenes semánticos se han intentado esbozar con lo que antecede, iba a alcanzar en el pensamiento de PLATÓN y ARISTÓTELES una extraordinaria importancia. El sentido de parentesco y consanguinidad sigue presente en PLATÓN que llamará, por ejemplo, al padre "el más viejo de los amigos".⁶⁴ PLATÓN, además, va a dar a este concepto una cierta dirección que no recogerá después ARISTÓTELES. Así, ya en el *Lysis* nos encontramos con un *Proton philon* (218 d), en el que vemos ya la proyección hacia un mundo ideal, hacia una trascendencia de las ideas, que ARISTÓTELES, por ejemplo, no dejará de combatir.⁶⁵

En conclusión, vemos cómo *philia* significa, en un principio, la relación con el propio cuerpo, el parentesco y la consanguinidad, y, a partir de aquí, se va extendiendo hasta significar un modo de relación social *philia politica*. En este sentido el concepto es más racional que sentimental, y, por eso, podrá surgir un tipo de amistad, que implica unión hacia un fin determinado.

Por último, en la metafísica platónica, la *philia* establece una posibilidad de relación con la idea del bien supremo, como postulado ideal hacia el que se realizan y orientan todos los objetivos humanos.⁶⁶ Éste es, esquemática-

59. C. CH. GREENE: "Scholia platonica", Haverford, 1938 (Philological Monographs publ. by the Amer. Philol. Society, VIII). Encontramos referencias, además en *Rep.*, 424 a, 449 c; *Leyes*, 739 c; en ARISTÓTELES, *Pol.*, 1263 a 30; *Ética Nic.*, 1159 b 31; 1168 b 7; *Et. Eud.*, 1237 b 33; EURÍPIDES, *Andróm.*, 270; *Or.*, 735.

60. *Anab.*, I, 3, 6.

61. F. DIRLMEIER, *ob. cit.*, p. 38.

62. Cf., por ejemplo, PLATÓN, *Rep.*, 362 b; *Critón*, 44 c; ARISTÓTELES, *Ret.*, 1362 b 19.

63. *Critón*, 44 c; *Fedro*, 239 3. ARISTÓTELES, *Ret.*, 1362 b 18, 1388 b 5. Expresado con gran claridad, lo encontramos en DEMÓCRITO, frag. 107. Véase también TUCÍDIDES, I, 44, 1; III, 75, 1; V, 37, 4; VII, 33, 6.

64. *Rep.*, 574 c. Cf. F. DIRLMEIER, *ob. cit.*, p. 75.

65. Cf. ARISTÓTELES, *Et. Nic.*, 1155 c 9, ss.; 1156 b 20, que frecuentemente critica este aspecto del pensamiento de PLATÓN.

66. Cf. F. DIRLMEIER, *ob. cit.*, p. 87.

mente, el contenido semántico de la palabra que va a componer con *sophia* uno de los términos más importantes de la cultura occidental.

4) *Philosophos en la perspectiva de la Philia*

¿Qué es lo que de estos significados pasó al término filosofía? ¿Qué es lo que quiere decir *philos* la primera vez que tropezamos con la palabra *philosophos* en HERÁCLITO? ¿En qué sentido ha de entenderse la *sophia*?

En el fragmento 35 (*Diels*, I, 159), transmitido por CLEMENTE (*Strom.*, V, 141; II, 421, 4), encontramos *philosophos* como adjetivo de *hombre*. La crítica textual ha planteado frecuentemente el problema de la autenticidad literal del fragmento; así por ejemplo, WILAMOWITZ sólo acepta εὖ μάλα πολλῶν ἱστορας como auténtico.⁶⁷ Sin embargo, *Diels* arguye, con razón, que el término es ya jónico y lo encontramos en HERÓDOTO (I, 30, 2). *DIELS* relaciona este fragmento con PORFIRIO (*De abstinentia*, II, 49) ἵστωρ γὰρ πολλῶν ὁ ὄντως φιλόσοφος. En este texto de PORFIRIO que, según *Diels*, parece una cita, encontramos también el término *philosophos* en relación con *histor*, como en el fragmento de HERÁCLITO. La traducción de este fragmento no suele presentar, al parecer, grandes problemas y, sin embargo, podría plantearse la cuestión de si al traducir “*amante*” del *saber*, o sea marcando principalmente el sentido de inclinación o tendencia a ese *saber*, se es justo con todo lo que el término encierra. Claro está que el aspecto de inclinación, la tensión que ha de impulsar el *saber*, es algo que se adecuará perfectamente con lo que, posteriormente —sobre todo en PLATÓN— va a significar filosofía; lo mismo que el término casual “*metafísica*” va a responder, en parte, al supuesto contenido de este supuesto *saber*. Pero parece que, teniendo en cuenta la órbita semántica en la que *philos* se movía antes de que existiera el término *philosophia*, podríamos ganar algunas precisiones importantes, que nos ampliasen el concepto que buscamos.

En primer lugar, el hecho de que *philos* y *philia* tengan en los textos más antiguos un sentido de consanguinidad o igualdad, implica que, además de la “*inclinación*” o “*tendencia*”, que posteriormente se destacará más en este término, el sentido de consanguinidad le era fundamental. Esto quería decir que *philos*, por ejemplo, suponía una cierta comunidad de naturaleza, sobre la que se sustentaba la posterior relación; que *philein* no era posible y, por tanto, no había inclinación, deseo, amor, etc., sin la base de esa estructura natural, en la que tanto el *philos* como su objeto se encontraban instalados. En este sentido encontramos un antiguo uso de *philein* en HOMERO (*Iliada*, 22, 262-265). Allí se enfrentan, al fin, AQUILES y HÉCTOR y éste propone al Périda que se respete el cadáver de aquel de los dos que sea vencido. AQUILES le responde, entre otras cosas, que “no es posible que haya alianza

67. *Philologische Untersuchungen*, I, 215. Véase también del mismo WILAMOWITZ, *Platón*, I, 5.^a ed., Weidmann, Berlín, 1959, p. 79. M. MARCOVICH, *Heraclitus, Greek Text with a short Commentary*, Editio Maior Merida, The Los Andes University Press, Venezuela, 1967, p. 26, tampoco acepta la palabra *philosophos*, como original de HERÁCLITO en este fragmento. La defensa que del fragmento completo, tal como lo transmite *DIELS*, pudiera hacerse, no es ahora de este lugar.

entre leones y hombres, entre corderos y lobos... tampoco puede haber amistad (*philémenai*) entre tú y yo". El ejemplo, con el que AQUILES quiere explicar esta imposibilidad de "amistad" es bien expresivo: no puede darse la *philia* entre él y HÉCTOR, de la misma manera que no hay relación posible entre los leones y los hombres, los corderos y los lobos. Hay algo en la naturaleza de estos seres que es antagónico e imposible de armonizar; ese antagonismo y desarmonía, que se funda en una diversidad esencial de su estructura natural, es lo que también separa a HÉCTOR y AQUILES. Entre ellos no puede haber relación; no hay, en un determinado sentido, comunidad natural y, por eso, no pueden unirse por el vínculo que la *philia* establece. *Phileo*, en este caso, no se refiere a una tendencia o deseo, ni a lo que después se expresará como "inclinación amistosa" o "amorosa", sino, sencillamente, a la semejanza de naturaleza, al vínculo natural que permite la unión y la relación.

En la *Iliada* (9, 117), dice AGAMENÓN de AQUILES: "Vale por mucha gente el varón, a quien JÚPITER prefiere en su corazón". AQUILES puede ser el objeto de esa preferencia de JÚPITER, ya que por su madre TETIS, como diosa del mar, ha heredado una parte de naturaleza divina. Sobre esta base brota la predilección de JÚPITER. Lo mismo que en el canto segundo de la *Iliada* (653 ss.) se nos cuentan las hazañas de TLEPOLEMO, hijo de HÉRCULES, hasta llegar a Rodas, donde pudo establecerse, haciéndose querer de JÚPITER, *ephilethen* (668). También aquí, como en el anterior texto, hallamos la misma comunidad de naturaleza, sobre la que surge la *philia*. Un texto semejante encontramos en *Iliada* (2, 187), donde se nos dice que Zeus "ama" a AGAMENÓN, porque éste es rey y la dignidad real es algo que proviene de JÚPITER.

En la *Odisea* (15, 543) hallamos un texto en el que se nos habla de cómo "al extranjero hay que recibirlo en la casa... y considerarlo como uno de ella (*philéo*)". Aquí parece que se ha roto ese vínculo natural de parentesco, consanguinidad, etc. Pero, aunque el *xeinos* es el extranjero, el que no tiene parentesco alguno con el señor de la casa, la hospitalidad consiste, precisamente, en que aquél que no pertenece a la familia, se encuentre en ella como si estuviese entre la propia. Hay, pues, en la hospitalidad, un esfuerzo por anular lo "extraño", lo que no es natural; por eso brota la "amistad" al pretenderse como un ideal del hospedaje, el aceptar a un extraño como un pariente. Es, pues, el parentesco, la comunidad natural, lo que, de modo evidente, aparece en este pasaje homérico.

Otros textos no homéricos y en donde claramente se ve esta "comunidad natural", que recuerda a DEMÓCRITO (*Diels*, II, 128, 29-30; 176, 17 frag. 164), encontramos, por ejemplo en ESQUILO (*Agam.*, 763-766), o en HERÓDOTO (2, 27). Aparte de esta relación de lo "semejante con lo semejante", aparece aquí el significado de "soler, acostumbrar", con que encontraremos a *philein*, sobre todo en los presocráticos.

En el fragmento 87 de HERÁCLITO (*Diels*, I, 170), transmitido por PLUTARCO, se nos dice: "El hombre estúpido suele (*philei*) quedarse pasmado ante cada palabra". El hecho de que *philei* haya podido llegar a adquirir este nuevo aspecto semántico, se debe, únicamente, a que el verbo indica un

comportamiento natural y habitual en el sujeto. *Philei* no hace más que unir los dos extremos “naturalmente” relacionados.

El mismo sentido encontramos en el famoso fragmento 123 (*Diels*, I, 178) y que nos transmite TEMISTRIO: “la verdadera constitución (*physis*) de cada cosa suele (*philei*) esconderse”. Como en el ejemplo anterior *philei* une, y casi identifica, sujeto y predicado, estableciendo entre ambos su fundamental homogeneidad. Podríamos, por tanto, traducirlo así: “la esencia de la naturaleza es ocultación”. Sólo este sentido de relación natural, de “esencial parentesco”, de homogeneidad, que yace en *philein* podría justificar plenamente este cambio semántico.

En DEMÓCRITO, como era natural, también encontramos este uso de *philein*. En el fragmento 179 (*Diels*, II, 181) se habla de cómo el ejercitarse en ciertas cosas, músicas, deporte, etc., puede hacer al hombre valioso. Hay una afinidad entre “valor” (*áidos*) y “cultivo de las musas” (*mousiké*), puesto que es posible, por el hecho de practicar ésta conseguir aquélla. La relación entre ambos extremos está de nuevo expresada con *philein*.

El mismo significado encontramos en el fragmento 191 (*Diels*, II, 184), que habla de la mesura entre extremos excesivos, y cómo éstos suelen (*philei*) provocar grandes trastornos en la mente. También aquí esta palabra sirve para unir dos conceptos que naturalmente se exigen, y, de los cuales el uno sigue forzosamente al otro. Idéntico sentido y explicación tiene *philein* en el fragmento 228 (*Diels*, II, 191).

Este sentido de hábito o costumbre, de consecuencia natural, permitió, sin duda, que ya en HOMERO (por ejemplo, *Iliada*, 2, 261) encontremos *philos* indicando posesión. ULISES amenaza a TERSITES con despojarle de los *φίλα εἴματα*. El verso es muy expresivo y su traducción correcta “tus propios vestidos”. Efectivamente, el sentido de esa posesión, indicada por *phila*, se debe a que aquello que nos cubre es algo que llevamos “habitualmente” —habitus—, que modifica y caracteriza, en cierta manera, la propia naturaleza.

Por consiguiente, este sentido de *philein* que hemos visto en los presocráticos, no era sólo evolución semántica, sino que, por el contrario, estaba ya claramente formulado en HOMERO mismo. Esto no habría sido posible si, desde un principio, *philos*, *phília* no se hubieran movido en la órbita del más estrecho parentesco, de la consanguinidad.

Volviendo al fragmento 35 de HERÁCLITO, en donde encontramos la palabra *philosophos* y aceptando la autenticidad del término, podemos descubrir, desde el nivel en el que hemos situado la *phília* una interesante perspectiva. La tradicional interpretación posterior de la palabra como “amor a la sabiduría”, deja en penumbra un contenido semántico mucho más rico y profundo. El *philosophos*, según nos lo encontramos en los primeros textos, no es un amante de la sabiduría, en primer lugar porque *sophia* no es aún sabiduría, y, en segundo lugar, porque *philos* no es amante. Pero antes de intentar aproximarnos lo más posible al verdadero sentido de *philosophos* en estos primeros textos y, concretamente, en el fragmento de HERÁCLITO, tenemos que dar, aún, un paso más en nuestro análisis, tomando otro término clave para la interpretación y que aparece en este mismo fragmento:

5. *Philosophos en la perspectiva de la Sophia*

Esta palabra —*histor*—, como *nomen agentis* de la raíz *Fid-* significa, en primer lugar, “aquel que ha visto”; por consiguiente, testigo y juez. En HOMERO encontramos ya ambas significaciones (*Iliada*, 18, 501; 23, 486). Fundamento de ellas es, como vimos anteriormente, la experiencia, de donde el testigo toma su saber, o el juez sus datos. Ahora bien, este tipo de testimonio supone primero “el haber visto”, implícito en la raíz misma de la palabra, y segundo, el poder transmitir, lo más fielmente posible, aquello visto o experimentado. El testigo es, pues, intermedio entre lo real experimentado y un supuesto destinatario, para el cual es importante la fidelidad de ese testimonio.

La palabra *histor*, sin embargo, no la encontramos en el vocabulario filosófico. ARISTÓTELES no la emplea. En PLATÓN aparece únicamente en el pasaje etimológico del *Cratilo* (406 b) a propósito de la etimología de *Artemis* y, un poco más adelante (407 c), en relación con la etimología de *Hefaios*.

Podemos afirmar, pues, que el único texto de importancia filosófica en donde aparece *histor* es en el fragmento de HERÁCLITO. Las traducciones usuales de este fragmento dicen así: “Denn gar vieler Dinge kundig müssen weisheitliebende Männer sein”.⁶⁸ “Les hommes qui aiment la sagesse doivent, en vérité, être au courant d'une foule de choses.”⁶⁹ “Es müssen sehr wohl vieler Dinge kundig die Männer sein, die das Wissen lieben.”⁷⁰ “Esmeñester que los amantes de la sabiduría estén mucho y bien instruidos en multitud de cosas.”⁷¹ “Car il importe que les hommes aimant la sagesse (philosophes) soient investigateurs de tant et tant des choses.”⁷² “Men must be acquainted with many things.”⁷³ “Es necesario que (los hombres) sean enterados en muchas cosas.”⁷⁴

6. *El contenido de la filosofía en su primer contexto*

Las traducciones anteriormente aducidas no son, del todo, fieles por proyectar en el texto una terminología distinta del lenguaje original. *Philosophos* supone una posibilidad de adquirir conocimientos y una capacidad natural de aproximación entre el objeto y el sujeto de ese conocimiento. El “filósofo” es, pues, el hombre que tiene un especial parentesco con la naturaleza y que es capaz de captar, de alguna manera, esa hermadad. La

68. DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, 159, Weidmann, Berlín, 1951^a.

69. J. BURNET, *L'aurore de la philosophie grecque* (ed. francesa de Aug. REYMOND, Payot, París, 1952, p. 152).

70. B. SNELL, *Heraklitsfragmente*, Heimeran, Munich, 1940, p. 15.

71. J. D. GARCÍA BACCA, *Fragmentos filosóficos de los presocráticos*, Facultad de humanidades y educación, Universidad Central de Venezuela, s.a., Caracas, 1955, p. 214.

72. K. AXELOS, *Héraclite et la philosophie*, Minuit, París, 1962, p. 81.

73. M. MARCOVICH, *Heraclitus*, ob. cit., Editio Maior, p. 26.

74. M. MARCOVICH, *Heraclitus*, texto griego y versión castellana, editio minor, Talleres gráficos universitarios, Mérida-Venezuela, 1968, p. 26. Como se ve, MARCOVICH insiste en establecer la “atetesis” de “philosophos”.

naturaleza se le presenta como algo que podía, antes de conocerse, manejarse, moldearse, estructurarse, cambiarse. La traducción de "sabiduría", "sagesse", "Weisheit", es incorrecta, ya que esta palabra apunta a un campo de significación totalmente distinto del *sophos* expresado por HERÁCLITO, y cuyo sentido hemos visto antes. A su vez, *philos* no puede tampoco interpretarse como "amante", pues este significado, como anteriormente se dijo, era totalmente inusitado en la época de HERÁCLITO. Desde luego, con separar el término *philosophos* del fragmento, tal como MARCOVICH y otros hacen, se solucionaría la cuestión; sin embargo, su presencia en el contexto de HERÁCLITO, da al fragmento y al problema que aquí se pretende plantear un sentido plausible. La interpretación exacta de un texto supone, en primer lugar, el atenerse fielmente a la resonancia significativa que el original posee. Si esa resonancia significativa se pierde, el texto desaparece ante nuestra vista. *Philos* implica, más bien, que aquel que sabe algo siente el conocer como algo propio y natural; que el saber les es familiar y que, desde luego, se siente inclinado hacia ese saber por la identidad y casi consanguinidad del que sabe y lo sabido.

El *philos* permite, pues, que se establezca un lazo entre sujeto y objeto y que la realidad objetiva sea algo que puede, en este sentido, convertirse en realidad subjetiva. La relación entre sujeto y objeto, que es la estructura fundamental del conocimiento, queda establecida por ese *philos* que posibilita la objetividad, y que permite que ésta pueda entrar en contacto, adecuada y realmente, con la subjetividad.⁷⁵

Si admitimos, pues, el término *philosophos* como original de HERÁCLITO, no tenemos más remedio que buscar, por este camino, su interpretación. Si el término es de CLEMENTE ALEJANDRINO, como por ejemplo supone WILAMOWITZ, no existe el planteamiento concreto del problema según el fragmento de HERÁCLITO, aunque la cuestión de qué significó saber o filosofar en esta época siga planteada.

La relación con *histor* es clara, ya que el hombre que se siente unido al saber y que se preocupa de adquirir conocimientos, no tiene más fuente que la experiencia y es únicamente de ella de donde puede sacar el objeto de su *sophia*. Sin embargo, la labor del varón "filósofo",⁷⁶ no acaba con el hecho de ver, de reunir experiencias, sino que ha de ser testigo de ellas y, al par, su juez. Esto quiere decir que el hombre ha de ser intérprete de esos datos que la realidad le ofrece, que ha de saber observarlos, animarlos y constituirlos en una estructura más amplia, en donde esos datos adquieran su verdadero sentido y justificación. Pero, además, en este fragmento se nos dice:

- a) Que el camino hacia el conocimiento, hacia la interpretación y manejo de la naturaleza es posible al hombre.

75. Por supuesto que esta división objetividad-subjetividad es anacrónica en este período, pero con ella se intenta aludir al vínculo establecido por *philos*, en una posible y aún no consciente alternativa.

76. La expresión *philosophos* anér la encontramos también en PLATÓN, *Fedón*, 64 d; 84 a; 95 c; *Sofista*, 216 a; *Timeo*, 19 e. No la encontramos, sin embargo, en ARISTÓTELES.

- b) Que ese camino hacia el saber sólo se anda a través de la experiencia de las cosas y, desde luego, comienza siempre en ella.
- c) Que esa experiencia, en sí misma no basta, sino que hay que "testimoniarla", o sea, interpretarla.
- d) Que la interpretación de la realidad, de una realidad concreta sólo puede hacerse, plenamente, con la inserción en la órbita más amplia en que esa realidad funciona.
- e) Que el conocimiento teórico arrancó, en su primer momento, del conocimiento práctico.
- f) Que el saber es una posibilidad y un deber.

7. El texto de HERÓDOTO y la nueva perspectiva

En realidad, el primer texto, en el que, sin ninguna duda filológica encontramos de nuevo el concepto filosofía, si bien no en forma sustantivada, es un pasaje de HERÓDOTO (1, 30, 2). La forma verbal *philosophoeon* que allí aparece, es, pues, el término más próximo nominalmente al concepto que buscamos. CRESO le dice a SOLÓN: "Extranjero ateniense, han llegado hasta mí muchas noticias tuyas por lo que respecta a tus conocimientos (*sophia*) y a tus viajes, puesto que vas recorriendo la tierra para ver cosas y buscar su sentido en ellas mismas". El saber de SOLÓN es, por tanto, un *buscar el saber* y ese saber, cuya única base es la experiencia, ha de completarse y realizarse persiguiendo esas experiencias. Pero a través de la observación de la realidad brota una necesidad de armonizar esa experiencia, de ver el *argumento* que une esos hechos desde la perspectiva "teórica" y, por tanto, "organizadora". El *philos* que integra la *sophia* de SOLÓN implica, una vez más, la íntima relación con la naturaleza, la apertura ante ella y la posibilidad de armonización, con los datos "teóricos" que ella misma ofrece.

En el *Protréptico* de ARISTÓTELES⁷⁷ encontramos el origen de una curiosa leyenda que ha tenido un gran eco en la historia del pensamiento y, según la cual, parece haber sido PITÁGORAS el creador del nombre de *philosophos*. Si bien el fragmento aristotélico que JAMBlico nos transmite no aparece el hombre *philosophos*, se nos habla de que PITÁGORAS, al preguntarle cuál era el fin de la vida, dijo que "la observación del cielo" y añadió que él mismo era un "observador" (*theorós*), de la naturaleza. Este término *theorós* nos recuerda el de HERÓDOTO a propósito de SOLÓN y parece tener el mismo sentido que en éste.⁷⁸ La autenticidad histórica de esta leyenda ha sido muy discutida. Ya PRAECHTER⁷⁹ opina que HERÁCLIDES PÓNTICO fantasea una vez más, y JAEGER⁸⁰ supone que la división de los tres tipos de vida es de inspiración platónica.⁸¹ Mezclada esta doctrina con elementos del

77. ARISTÓTELES, *Fragmenta selecta*. Ed. Ross, Oxford, 1955, pp. 44-45.

78. El segundo paso en la elaboración de esta anécdota lo encontramos en CICERÓN (*Tusculanas*, V, 3, 8).

79. F. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, I, *die Philosophie des Altertums*, 14.^a ed., Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt, 1957, p. 2.

80. ARISTÓTELES, FCE, México, 1947, pp. 118 y 475-476 (nota), donde se puede encontrar una parte de la polémica en torno al origen pitagórico de los tres tipos de vida.

81. Cf. Rep., 581 c, ss.

Protréptico, dio por resultado la leyenda que CICERÓN nos transmite. DIÓGENES LAERCIO también recoge esta historia (VIII, 8) en las "Sucesiones" de SOSÍCRATES, donde a PITÁGORAS le preguntan quién es y él responde que "filósofo". A continuación reproduce DIÓGENES, con algunas variantes, la comparación de la vida humana con las fiestas, a las que asisten "unos por luchar, otros para comprar y vender y otros, en fin, por ver".

No interesa, en este momento, discutir la autenticidad pitagórica de esta leyenda. Lo que sí es cierto es que la palabra "filósofo" tiene ya un carácter terminológico y está cargada con todas las resonancias que han quedado en ella tras el pensamiento de PLATÓN y ARISTÓTELES. Sin embargo, observamos cómo, desde HERÓDOTO, se repite el concepto filosofía unido a *theoreo* y cómo este verbo, antes de significar lo que hoy entendemos por *teoría*, tenía un sentido concreto y objetivo, en que la realidad y su observación eran lo más característico.

Los primeros textos en que encontramos, en forma verbal o sustantivada, esta palabra, son de ESQUILO (*Prom.*, 302; *Coef.*, 246). También en TEOGNIS (v. 805), EURÍPIDES (*Hip.*, 792; 807). Parece, sin embargo, que este término falta completamente en HOMERO, HESÍODO y los líricos, con excepción de TEOGNIS. Sí lo hallamos en los presocráticos⁸² y en la prosa jónica HERÓDOTO,⁸³ TUCÍDIDES.⁸⁴

Por supuesto que *theorós*, *theoría*, lo encontramos frecuentemente en PLATÓN y que en este autor, como era de esperar, comienza a usarse no sólo en sentido de "visión de lo sensible", sino de "contemplación de lo suprasensible".⁸⁵ *Theoreticós* aparece por primera vez en ARISTÓTELES.⁸⁶

8. Un paso metodológico

Éstos son los primeros testimonios, en donde encontramos los orígenes de la filosofía. Su valor es muy diverso y, por supuesto, lo que en estos textos aparece no coincide plenamente con lo que el pensamiento posterior ha entendido por filosofar. Pero, precisamente como el sentido y contenido de la filosofía ha experimentado en el curso de nuestra historia cultural múltiples vicisitudes, y la constitución del "objeto" filosofía, en cuanto tal, ha dependido de la previa determinación y punto de vista desde el que se ha considerado ese supuesto objeto, es interesante dejar establecido este primer fundamento.

Es cierto, que, como supone PRAECHTER,⁸⁷ el fragmento de HERÁCLITO

82. Cf. el índice de KRANZ a *Die Fragmente der Vorsokratiker* de Diels, III, p. 211.

83. I, 59; III, 32; IV, 76; VIII, 26.

84. III, 104; V, 18; VIII, 10.

85. Cf. Gorgias, 523 e; *Fedón*, 58 c. Véase también C. P. BILL, *Notes on the Greek theoros and theoria* (Transact. amer. Philological Assoc. 32, 1901, pp. 196 ss.) y sobre todo FRANZ BOLL, *Vita Contemplativa*, Winter, Heidelberg, 1922, pp. 26-30. Una detenida exposición del sentido concreto de *teoría* lo encontramos en la obra de G. REDLOW, "*Theoria*", *theoretische und praktische Lebensauffassung im philosophischen Denken der Antike*, Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlín, 1966.

86. *Pol.*, 1333 b 1; *Metaf.*, 1005 a 35. Una clara estructuración de estos términos dentro del pensamiento de ARISTÓTELES lo encontramos en el *Index Aristotelicus* de BONITZ, pp. 328-329.

87. *Überweg*, ob. cit., I, p. 2.

hay que interpretarlo como si en él se hablase de "científicos" o "investigadores" más que de filósofos. Sin embargo, como nos confirma el texto de HERÓDOTO, esta actitud "científica" se expresó con el término que hoy sirve, después de extrañas y, hasta cierto punto, confusas peripecias, para indicar una actitud "supracientífica". El hecho, sin embargo, de que toda esta reflexión sobre los orígenes de la "filosofía", tuviese ese matiz concreto y real, indica, con gran precisión, de dónde arrancó el pensamiento filosófico, y la curiosa mixtificación que, en parte, ha sufrido a lo largo de su historia.

Las anteriores referencias a problemas filológicos, pretenden llamar la atención, desde una perspectiva concreta, sobre dos hechos fundamentales y frecuentemente olvidados en la investigación filosófica:

1) Que lo que suele denominarse filosofía, consiste radicalmente en una sucesión de proposiciones y, por consiguiente, de palabras, que hablan un lenguaje adjetivado con una cierta ambigüedad, como "filosófico".

2) Que en el contenido de ese lenguaje que, tradicionalmente, se considera constituido por un especial mundo intelectual, abstracto y absoluto, resuenan, sin embargo, continuamente, las voces del tiempo, las motivaciones de la sociedad de cada época, y el horizonte total de la historia.

En cuanto al primer punto, hay que hacer, todavía, las siguientes precisiones:

La historia de la lengua filosófica griega nos enseña de qué manera, el contenido que manifestaba esa lengua, era reflejo de un tipo de conocimiento, estimulado por el mundo entorno, y por la capacidad del hombre para, por sus sentidos, captar ese mundo, y, por sus manos, actuar sobre él.

Más tarde con el desarrollo de la llamada cultura occidental, la captación del mundo, su experiencia, fue perdiendo esa situación de privilegio que tuvo en Grecia, al menos en sus primeros momentos. Entre el primer sistema de señales (el mundo) y las respuestas a ese sistema, consolidadas en unas estructuras lingüísticas, que conservaban la inmediatez de ese contacto con la realidad, fue tejiéndose un segundo sistema de señales (el lenguaje) que, sobre la base de una referencia directa a la realidad extralingüística, constituyó un mundo separado ya de la experiencia primera de la que surgió.

Esta separación permitió que el lenguaje adquiriese pronto una gran independencia y empezase a funcionar como una estructura intercomunicable, y en la que los elementos que la constituían se presionaban o liberaban, para determinar los campos de significación.

Pero, al mismo tiempo que la retícula lingüística se hacía más densa, el lenguaje, o, en nuestro caso, las proposiciones filosóficas, tuvieron que buscar, por su mismo carácter independiente de la realidad, el sentido que pudiera hacerlas inteligibles.

En el lenguaje griego anteriormente analizado, esa independencia no se había llevado a cabo plenamente. Los términos que circunscribían el ámbito del saber o de lo que se habría de llamar filosofía, se entendían, en principio, desde su referencia primera a la realidad. El pensamiento era, pues, un modo de instalación en el mundo, asimilándolo, interpretándolo y, en consecuencia, actuando sobre él. El lenguaje, e incluso lo que podríamos llamar el len-

guaje filosófico primitivo, no es más que la expresión de esa instalación. Su objeto es la realidad; el sujeto que maneja ese lenguaje es el hombre que pretende entender los problemas, en principio vitales, que le plantea esa realidad exterior y, por consiguiente, extraña a él; el método de aproximación a esa realidad es el que determina la situación concreta del hombre, su ámbito histórico y las necesidades originadas por tal ámbito.

La historia de la filosofía que es, en el fondo, la historia del lenguaje de los filósofos, ha adquirido, muchas veces, su sentido, del marcaje ideológico, o sea de la constitución de los intereses predominantes en una determinada sociedad.

Pero con esto, entramos en el segundo hecho. Efectivamente, la historia de la filosofía, o la evolución del pensamiento, es la historia de las presiones, limitaciones y liberaciones que ese lenguaje, es decir, el discurso filosófico, ha ido experimentando. En este desarrollo histórico el lenguaje se convirtió en terminología, por consiguiente, fue despegándose de las experiencias concretas y materiales que originaron las primeras reflexiones filosóficas, las primeras palabras que, de algún modo, expresaban operaciones intelectuales. Pero al convertirse en terminología, o sea, al hacerse lenguaje, más o menos especializado, su sentido no venía ya, fundamentalmente, de esa inmediata y creadora relación, sino del papel asignado por el horizonte histórico-cultural, ante el que se desplazaba. Lo cual, en principio, es un hecho decisivo para el historiador que quisiera efectivamente leer el discurso filosófico y procurar entender con claridad lo que dice. Pero, al mismo tiempo, es también un hecho decisivo para confirmar la hipótesis de que "la filosofía es la historia hecha conceptos". Sin embargo, la historiografía filosófica ha pretendido, casi siempre, olvidar los dos hechos fundamentales aludidos anteriormente. El primer olvido se tematiza en haber pretendido hacer historia del "pensamiento", o sea, de una entidad inaprensible, casi fantasmagórica, si no se materializa en el lenguaje, o en actos no exclusivamente lingüísticos. El segundo olvido consiste en pensar que la historia de la filosofía es la descripción de una serie de problemas, aprisionados en los límites de lo que se suele denominar el "pensamiento" de los filósofos. Este pensamiento parece alimentarse de unas raíces inmersas en un difícil y distante mundo de problemas, alejado de cualquier motivación que no fuera exclusivamente "filosófica". El famoso tópico de la "oscuridad" de los filósofos, de su "estar alejados" de la realidad, expresa, a pesar de su trivialidad, lo profundamente que está arraigado en la sociedad ese carácter peculiar, entre mágico y extraño, del pensamiento filosófico. Lo cual no deja de ser sorprendente, si se considera que la filosofía, cuando rastreamos en sus orígenes, no fue más que una respuesta inmediata a los estímulos y las necesidades del entorno.