

LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA COMO OBJETO DEL.
FILOSOFAR.

William Betancourt D.

*"Es necesario que los hombres
filosóficos sean buenos indaga-
dores acerca de muchas cosas"*

(Heráclito, Fragmento 35)

Si a lo largo de la historia occidental del pensar la filosofía, como producto capital de dicho proceso, ha encontrado o no un camino cierto y seguro, sigue y seguirá siendo uno de los problemas cardinales del trabajo filosófico.

Ya en la época de la instauración de la razón como directriz y fundamento de toda reflexión filosófica apareció como necesario plantear en el ámbito de los problemas filosóficos el de la esencia, formas y sentido de tan señalada empresa.

La irrupción de dicho problema, el de la filosofía como tal, corresponde temáticamente a una transformación esencial de la experiencia griega. Dicha transformación marca a su vez la conquista de la razón como la mediación adecuada para toda aproximación a, y/o/, aprehensión de lo real concreto.

Esta tarea ocupa en toda su extensión la vida y el pensar de Sócrates, quien por primera vez en occidente intenta pensar desde la más radical conciencia de tal acontecimiento. Propósito éste, que no solo determinará el hallazgo por parte de Sócrates de la razón humana como modo prevalente del pensar, sino que también le conducirá a la negativa de plasmar en el discurso escrito un pensar apenas esbozado, pero sólo posible en la realidad concreta del diálogo vivo y permanente. El hecho de que Sócrates se empeñe en demostrar la necesidad del oráculo Delfico (1), indica, y no de modo inesencial, que su punto de partida no es otro que el intento de recuperar un tipo de experiencia originaria, que si bien fue válida para los griegos de la época trágica y heroica de la cultura, no corresponde ya en su época a las formas de la experiencia común y consuetudinaria. Este empeño abarca, por otra parte, toda la vida y el esfuerzo de un pensar, que a fuerza de serlo, se abisma ante sus propias posibilidades y determinaciones. (2)

(1) Cfr: Platón, Apología de Sócrates, 21. b, 3-7.

(2) Cfr: Platón, Apología, 20 d, 6 - e, 3.

En la época socrática ya es el filosofar, fundado en un tipo de intuición no recuperable para nosotros, un acontecimiento cimero en la cultura, cuyo sentido y cuya gravedad determinó el que los filósofos llamados presocráticos no lograran distinguir cabalmente entre los dos polos radicales que acotan la existencia humana: Ser y Pensar. Dicha distinción se hace evidente y se explicita de una manera incomparable en el decir pensante de Parménides, que pone en obra desde la palabra la identidad de uno y otro, la no escisión, y la presenta como la vía unitaria y única para todo saber y como el supremo tribunal para toda verdad (Aletheia). (3)

Contemporáneo al decir de Parménides, si no anterior, es el pensar de Heráclito. Hace ya largo tiempo nos hemos acostumbrado a considerar estos dos colosos del pensar como orientados en direcciones no sólo diferentes, sino decididamente contrapuestas. No obstante es esta manera de comprensión cada vez más común, - sobre todo en los modos de exposición de la historia del filosofar entre nosotros -, una reflexión detenida acerca de uno y otro filósofo, que se mueva desde la intención de ponerlos frente a frente contrastando su pensar, tendrá que admitir, que dicha comprensión histórica es un prejuicio, fundado a su vez en la interpretación que, desde una experiencia diferente de lo real, realizaron ya entre los mismos griegos, Platón y Aristóteles. (4)

(3) Cfr: Parménides, Poema, Frags 2-3.

(4) Cfr: Heidegger, M., Einfuehrung in die Metaphysik, Marx Niemeyer Verlag, Tuebingen, 1966, p. 74.

Tampoco para Heráclito Ser y Pensar constituyen los términos de una contraposición. Por el contrario su pensar se mueve desde la originaria tensión de una experiencia mucho más radical, hasta el punto en que concibe el filosofar, forma suprema de todo pensar en general, como una propiedad del hombre, como "Exis", como "areté" en el sentido más prístino del término histórico. Por ello y sólo por ello, para Heráclito no hay filosofía más allá del hombre, ni por fuera de su existencia concreta. Heráclito no puede pensar el filósofo. Para él es real el hombre filosófico, esto es, aquel hombre en cuya naturaleza está insita la necesidad del indagar acerca de muchas cosas, acompañada de una especial forma del investigar. (5)

Las anteriores anotaciones no pretenden ser modos exhaustivos de la investigación, constituyen solo señas. Breves indicaciones acerca de un problema que mantiene en vilo, aún hoy, el filosofar. Tales señas pretenden, ahora sólo servir de referencias contrastantes para una adecuada comprensión de nuestro propósito: ubicar el momento de la cultura occidental en el que la filosofía misma se constituyó en un problema central e intentar esclarecer el sentido y las formas en las que dicho problema se desarrolla.

Ya en la época socrática el griego comenzaba a experimentar formas de aprehensión de lo real nuevas y hasta entonces insospechadas. Desde un modo radical de incardinación en la Polis, según aquella manera de ser

(5) Cfr. Heráclito, Frag. 35.

hombre en la comunidad, sin la cual no es comprensible, por otra parte, la actitud del griego, ni su cultura, (6) se lucha aún por mantener la vieja relación con lo real, de la cual se siente depender tanto la realización óptima de la propia existencia, como la pertinencia al cosmos, pensado y sentido como el único ámbito en el cual le es posible existir al hombre.

Esta lucha, titánica e ininterrumpida, encuentra, tal vez, su más clara y extrema expresión en el pensar de Protágoras de Abdera, quien, desde el límite mismo de una intuición que se pierde y una experiencia que comienza a perfilarse apenas, concibe al hombre como pura tensión y le convierte en medida de todo lo real. (7) La tensión que tiende a colocarse en el lugar de la seguridad, por la cual lucha siempre el griego, llega a constituirse en amenaza permanente para la existencia griega y el sofista intenta aún, en un último esfuerzo, enseñar la virtud, como fundamento y posibilidad de una vida política plena. Y al hacerlo, imperceptiblemente, quizás sin proponérselo, desplaza el tema central del filosofar hacia el hombre, (8) pues en el fondo comprende que es éste, el hombre, quien ha entrado en crisis. No es ahora nuestro propósito desarrollar los modos de cumplimiento de este pensar en crisis que es la Sofística, y si hacemos mención de ello solo es para dejar ver, en alguna forma, cómo desde ella se prepara ya el abismo en que se desenvuelve el pensar socrático. Y más explícitamente, cómo ya desde la Sofística se

(6) Cfr. Jaeger, W., Paideia, F.C.E. México, 1967, pp.13 y ss.

(7) Cfr. Platón, Teetetos, 152 A, 1 4.

(8) Cfr. Platón, Teetetos, 166d, 1-8, Protágoras, 318 d, 9-319 A, 7.

plantea la necesidad de una reflexión acerca de la filosofía misma, si no de una manera temática, sí en la pretensión expresa del sofista de convertirla en algo enseñable: En lo que de suyo es no sólo lo más enseñable, sino lo más urgente. (9)

Qué lejos está esta pretensión de enseñar el filosofar de Heráclito y Parménides, o de las viejas escuelas jónicas y pitagóricas, para quienes solo le es posible acceder al filosofar, al más alto pensar y saber, a quien es capaz de saber, al sabio! (10).

Esta lejanía es paradójicamente menor en Sócrates que en los Sofistas, y le conduce, por ello, a considerar estos "maestros de virtud" más como hábiles oradores que como verdaderos filósofos. (11)

Pero si, de una parte, Sócrates se halla más cercano a los Presocráticos que los Sofistas, de otra, y en la medida en que accede a una forma nueva de lo humano y en que su experiencia de lo real se encuentra determinada desde aquí, está más alejado de ellos. Sócrates reconoce aún la imposibilidad de la enseñanza, no sólo de la filosofía sino la de enseñar algo en general, de ahí la ironía como "methodos" y la dialéctica original, que con el nombre de mayeútica, constituye para él la única

(9) Cfr: Platón, Protágoras, 318 A, 3-b,3.

(10) Cfr: Heráclito, Frag. 101, 1,2, 50, entre otros; Parménides, Poema Frag. 1, sobre todo líneas 29-30.

(11) Cfr: Platón, Apología, 21 b, 9 22, e, 5.

vía posible hacia la verdad (alétheia) (12). En este reconocimiento concuerda Sócrates con Parménides y Heráclito y se distancia profundamente y conscientemente de los Sofistas (13).

Coincide a su vez el gran ateniense con los Sofistas en la convicción según la cual es el hombre griego quien ha entrado en crisis. Desde esta cercanía Sócrates se aleja cada vez más de los pensadores presocráticos, pues ella implica que su pensar se mueve desde una tensión que, si bien vislumbra aún la experiencia en su forma presocrática, no puede ya valerse de ella; sabe que ha perdido aquella forma de vinculación con lo real y la tiene por fundamental. (14) No otro es el móvil del interrogar socrático, la especial comprensión del oráculo delfico que le lleva a corroborar su verdad, pues él sabe bien que ser sabio entre los griegos es serlo a la manera presocrática, desde la integración radical de la existencia, como identidad entre Ser y Pensar. (15)

Sócrates combate a los Sofistas por su pretensión de enseñar, más aún, de enseñar la virtud, y en ello recupera el sentido más radical de virtud como "areté", la cual o se tiene ya por naturaleza, o se carece de ella sin remedio. (16) La intención polémica desde la cual se desarro-

(12) Cfr: Teetetos, 149 a, 1-151 d, 6.

(13) Cfr: Platón, Protágoras, 320 b, 4-8.

(14) Cfr: Platón, Apología, 23 b, 2-c, 1.

(15) Cfr: Platón, Apología, 23b, 6-c, 1.

(16) Cfr: Jaeger, W., Paideia, ed. cit., págs. 21 y ss.

lla el pensar socrático, lleva de otra parte - y en esto recuperamos ahora nuestro tema central - a una tematización expresa de la filosofía como modo de saber. Poco o nada sabemos acerca del concepto explícito que acerca del filosofar tuvo nuestro filósofo y sin embargo, todo su pensar, que se hace idéntico con su vida, se mueve en el interrogante. (17)

La filosofía socrática es ante todo eso y tal vez nada más; interrogar. Con su pensar adquiere forma y dirección todo preguntar posterior. El cuestionar Socrático determina el centro, - ya no abandonado desde entonces - de la pregunta filosófica misma. Dicha determinación e implantación se formula en el "Ti Esti" : "qué".

La pregunta por el "qué" (Ti Esti) atraviesa la historia del filosofar occidental desde Sócrates y es formulada y comprendida a lo largo de dicha historia de múltiples maneras. Nosotros nos limitaremos aquí a dejarla abierta y sólo nos referiremos a ella en la medida en que constituye un fundamento para nuestra actual reflexión. A su vez la pregunta por el "qué" (Ti Esti) abre para Sócrates el modo y el carácter de la razón y le conduce, lenta pero continuamente, a una forma nueva de la experiencia. A esa forma radical de la experiencia que origina tanto nuestro pensar racional, como nuestro modo actual de experimentar algo,

Pero la pregunta por el "qué" (Ti Esti) no sólo conduce a Sócrates al hallazgo de la razón y a una experiencia de lo real modificada respecto

(17) Cfr: Platón, Apología, 23b, 6 C, 1.

de la anterior, sino que le asume en la mayor perplejidad, la que tuvo en vilo toda su existencia: a ¿dónde conduce tal preguntar? ¿Es más, por que se le impone como algo necesario? (18) (daimón interior, oráculo).

El preguntar de Sócrates se concentra en aquello que constituye el más alto ideal de la vida humana para el griego: ser Sabio. De aquí la pregunta por el "qué" (Ti Esti) se encuentre en su filosofar permanentemente dirigida a aquello que concede el hombre el carácter de sabio. Sócrates se asombra ante la sentencia del oráculo: ¿Cómo es posible que él, Sócrates, sea el hombre más sabio de Grecia, si él mismo ignora "qué" es (Ti Esti) ser Sabio? En el interrogar acerca del qué (Ti Esti) propio del Sabio, Sócrates pregunta por la filosofía. La pregunta toca la filosofía en su esencia y la coloca en el ámbito de lo no sabido y problemático. Recién con él se inaugura la filosofía como problema y desde su pensar hasta hoy ésta permanece en el ámbito de lo cuestionable y aún no determinado. (19)

Es más, a partir de Sócrates, no antes, tiene sentido hablar de filosofía y de filósofos. Para los Presocráticos, siguiendo a Martín Heidegger, deberíamos reservar el nombre de Pensadores, (20) sino el de Sa-

(18) Cfr: Platón, Apología, 23b, 6-C, 1; 30 A, 5-C, 1; 31 C, 7.d4; y Teetetos, 150 C, 7-8.

(19) Cfr: Platón, Apología, 20 C, 8-d, 1. (Sobre el Ti ESTIN): 20 d, 6-e, 3.

(20) Cfr: Heidegger, M., Einfuehrung in die Metaphysik, ed.cit., págs. 88 y ss.; Was ist das - die Philosophie? Neske Verlag, Pfullingen, 1966, pág. 15.

bios, que se insinúa en el pensar del mismo Sócrates.

No nos ocuparemos aquí de explicitar la respuesta que Sócrates propone a la pregunta por la filosofía, si es que se puede hablar de respuesta en el caso de Sócrates. Nos interesa sí, y de manera capital, señalar, al menos, la manera como enfrenta el problema.

Sabido es que Sócrates dedica su vida a interrogar a quienes poseen fama de sabios entre los griegos, y no sólo a éstos, sino a quienes encuentra en los lugares públicos de Atenas. El interrogar socrático se desarrolla a su vez como diálogo. ... En el dialogar se cumple el filosofar (21). Todo dialogar se realiza en un colocarse uno con otro frente a frente. El diálogo no es posible sino como intercambio. El intercambio sólo en base a los mismos presupuestos y en torno a las mismas urgencias. Dichos presupuestos y urgencias constituyen el ámbito en que todo compartir e intercambiar se hace posible. Dicho ámbito es, a su vez, la condición de posibilidad del diálogo. Pero por sí solo no basta, es necesario ponerse uno y otro frente a frente. Sólo en el frente a frente, en la confrontación y el enfrentamiento, es posible el diálogo. Sólo como diálogo de quienes se enfrentan afrontando los mismos problemas es posible el filosofar.

La experiencia socrática del filosofar como diálogo marca la pauta para todo filosofar. Este sólo es posible, en adelante, como diálogo entre

(21) Cfr: Platón, Teetetos, 151 b, 6-C, 5.

filósofos. - Recuérdese aquí que para Sócrates no es posible enseñar, por tanto, en todo entrar en relación dialogando es menester saber -.

(22) El que la filosofía sea diálogo para Sócrates la señala, a su vez, como un acontecimiento histórico, en la medida en que la hace concreta y, en cuanto tal, susceptible de ser reconstruída en su historia. Sócrates mismo, aún sin un propósito expreso por su parte, inaugura la historia de la filosofía, no como cumplimiento expreso de un hecho, o irrupción de una disciplina específica, pero sí como un factum; esto es, no como un propósito consciente. Para que éste se dé como tal, habrá que esperar hasta Aristóteles.

Sócrates no se propone aún recuperar sistemáticamente el pensar de los filósofos anteriores, - es más, él mismo no está seguro de sí antes que él hay filósofos, pues los considera sabios -, (23), y, sin embargo, en su continuo dialogar con unos y otros, y referirse a los problemas que ocuparon un pensar históricamente determinado y ubicado, esto es, a los propios problemas del hombre griego, realiza, aún sin saberlo, el primer gran intento de historiar el filosofar. El pensar de Sócrates resulta así también una reflexión filosófica sobre la filosofía y sobre su historia.

Si bien, la reflexión socrática se cumple como un preguntar ininterrumpido acerca del filosofar, preguntar que parte además de tener que ganar

(22) Cfr: Platón, Teetetos, 150 d, 6-8.

(23) Cfr: Platón, Apología, 18 b, 6-C, 1 y 19 C, 5-7.

su propia posibilidad y su forma; es cierto, también, que dicho preguntar no alcanza aún a explicitar su tema y que parece culminar en la consecución y determinación de la forma misma de la pregunta filosófica. El que Sócrates mismo no logre responder explícitamente a la pregunta por la filosofía no constituye, sin embargo, objeción alguna a su labor filosófica. Más bien, por el contrario, funda tanto su riqueza inagotable, como la esencia misma del investigar filosófico.

Sólo con Platón, que se mueve desde la determinación socrática de la experiencia y que lucha titánicamente por el asentamiento, determinación e implantación de la razón occidental, la pregunta filosófica por la filosofía tiene lugar propiamente.

Platón, que se aviene aún más plenamente que Sócrates con la razón y que siente su necesidad como quizás nadie lo hará posteriormente, desenvuelve su pensar desde la escisión, cada vez más clara y tajante, entre Ser y Pensar. Para él la filosofía comienza a ser explícitamente mediación, camino, métodos, y así la piensa como dialéctica. (24)

La constitución de la filosofía en mediación es una misma cosa con la tematización de su esencia, su sentido y sus posibilidades. Dicha constitución del filosofar en tema expreso para el filósofo señala, a su vez,

 (24) Cfr: Platón, República, V, 474 C, 8-477 b; 12; VII, 514 A, 1-519 A, 6.

la posibilidad de la irrupción de la filosofía como disciplina y exige que se gane la diferencia, como aquello que frente a todo modo de saber, lo es más propio.

Si bien el pensar de Platón debe ganar una comprensión adecuada de su asunto y su forma, y asegurar, de una vez por todas, el modo de su realización como filosofía, así como también ganar su valor para la realización de una existencia humana plena; tampoco Platón logra plenamente establecer una diferencia radical entre el filosofar y las restantes disciplinas posibles. La comprensión básica que acerca del filosofar mantiene Platón le acerca, a su vez, más a los filósofos que le anteceden históricamente, que a quienes han de seguirle. Aún en el fondo de la nueva experiencia de lo real desde la que se desarrolla su pensar permanece oculta, pero siempre vigente - y esto como determinante - la experiencia originaria propia del griego, aquella que él lucha denodadamente por recuperar y de la cual se aleja cada vez más.

El que Platón pretenda a través de la mediación propuesta - la filosofía - recuperar una forma anterior y más radical de la experiencia, determina a su vez el que su consecución sea proyectada hacia el futuro y se presente como un ideal. (25)

No podemos ocuparnos aquí de las maneras específicas en que Platón formula el preguntar por la filosofía; menos aún de la comprensión que

(25) Cfr: Platón, República, VII, 517 C, 7-9; Fedón, 65 C, 11-d, 2; 64 A, 4-6; 80 e, 6-81 A, 2.

acerca de ésta logra alcanzar. Es más, no es este nuestro problema ahora. Bastará pues, para nuestro propósito actual, mostrar como se desarrolla el discurrir del pensar platónico en torno al tema; esto es, indicar el modo cómo realiza el preguntar y lo que, desde dicho modo, comienza a irrumpir en el ámbito del saber occidental.

Platón conserva de Sócrates lo esencial del método, su forma. El que su pensamiento encuentre en el diálogo su único camino; es más, el que las investigaciones fundamentales que se relizan en la Academia se presenten en la concreción de la palabra viva y constituyan las doctrinas exotéricas de la escuela, en su mayoría irrecuperables para nosotros y que debieron formar el cuerpo central del saber platónico; señala claramente la convicción de Platón de que sólo en la confrontación permanente del pensar, bien con los discípulos, bien con otros filósofos no vinculados a la escuela o ya desaparecidos, el filosofar se hace real y encuentra el camino adecuado a su desarrollo.

Los mismos diálogos, hoy fuente primordial de nuestro conocimiento acerca del pensar de Platón, tienen origen en una intención literaria y exotérica de divulgación, más que en la pretensión de ser el modo de exposición adecuado al filosofar. (26) Si Platón escribe diálogos, éstos se fundan, por su estilo y su intención, en una transacción de última instancia; y la elección del medio está determinada más por una imposibi-

(26) Schuhl, P. M., La obra de Platón, Hachette, Buenos Aires, 1956, págs. 12 y 67.

que por la convicción real acerca de su valor.

Platón sabe ya, desde su relación con Sócrates y con el pensamiento griego que le precede y desde su inclinación pitagórica, que el filosofar sólo es posible en la tirante tensión del diálogo entre pensadores y que el texto, como texto escrito, es apenas un reflejo débil, pero reflejo al fin y al cabo, del pensar propiamente dicho; es más, que entre los modos posibles de expresión, el que más se acerca al asunto de que se trata cuando se filosofa, es el diálogo.

Todos los filósofos griegos anteriores a Platón, y él mismo, parten de reconocer que la reflexión filosófica, más ampliamente aún, que el pensar sólo es posible y sólo adquiere su sentido esencial en comunidad. (27) Ninguno logra imaginar la reflexión solitaria, ni siquiera Heráclito y Parménides que, a la luz de la tradición más común, nos dan la impresión de haber vivido en la más alta lejanía respecto de sus conciudadanos. Sólo en el ser-uno-con-otro es el pensar para los griegos, a través de la más prístina tradición, desde Homero hasta Platón.

La especial concepción griega del pensar, que conserva su valor aún en la época de Platón y quizás todavía en Aristóteles, al menos durante su permanencia en la Academia y en Assos, determinó que también el filosofar de Platón fuera un diálogo permanente con los filósofos y una continua confrontación.

 (27) Cfr: Jaeger, W., Paideia, ed. cit.; págs. 13-15.

Dicho diálogo ininterrumpido, que condujo a específicas interpretaciones por parte de Platón acerca del pensar de los filósofos que le precedieron, no sólo determina el método y la posibilidad de una adecuada recuperación de un pensar histórico, sino que constituye, aún por fuera de todo intento sistemático, el primer gran esbozo de una historia de la filosofía. La reconstrucción de dicha historia en Platón plantea, precisamente por ello, grandes dificultades, ya que su hacer histórico coincide, en general, con los desarrollos más propios de su pensar. Estas dificultades son aún mayores para nosotros que nos hemos habituado a un historiar la filosofía como colección de los pensamientos de los filósofos, más o menos coherente y organizada, pero carente, las más de las veces, de una confrontación pensante con el pensar de aquellos.

Frente a Platón y a quienes le precedieron en el filosofar, pero más alejado aún de la originalidad de la experiencia griega anterior a Sócrates, Aristóteles inaugura no sólo una nueva forma de filosofar, sino explícitamente una disciplina separada y específica, que con el carácter de "episteme", debía acoger cierto tipo de problemas, y además métodos propios para su desarrollo.

En Aristóteles, pues, desde esta intención, aparece por primera vez tematizada, explícita y rotundamente, la filosofía, como problema capital para todo filosofar que pretenda ser tal.(28) Dicha irrupción de la

(28) Cfr: Aristóteles, Metafísica, I, 2,981 b, 25-983 A, 23,(Sobre todo 983 A, 21-23); Ética a Nicómaco, VI, 1139 b, 14-1140 b, 8.

filosofía como tema marca simultáneamente una escisión del pensar griego y coincide con la más absoluta radicalización de la contraposición Ser y Pensar, que ahora, y en adelante, ha de transformarse en irreconciliable contradicción.

La contradicción radical así planteada es puesta por Aristóteles a la base de todo filosofar y constituye en adelante, al menos explícitamente hasta Hegel, el principio-fundamento, desde el cual es, en general, accequible toda realidad y viable todo pensar en general. Evitar la contradicción! ¡He ahí el imperativo para la razón humana, tal como es deslindada y constituída en Aristóteles. (29)

No obstante esto, Aristóteles no ignora que dicho postulado parte ya de asumir - la contradicción, sólo que ésta se le presenta en otro ámbito: el de la experiencia. De aquí que en su concepción general del saber y particular de la filosofía, tenga que mantener, a pesar de todo, un cierto valor para la experiencia como conocimiento. Pero no es ésta la única consecuencia que de este factum de la contradicción inicial se desprende para Aristóteles. La imposibilidad de liberarse de la contradicción en el fundamento mismo tanto de lo real, como del pensar, ahora escindidos e independientes, lleva a este pensador a concebir la necesidad de estatutos diferentes y paralelos acerca de lo real y del

(29) Cfr: Aristóteles, Metafísica, IV, 3, 1005b, 11-23.

pensar: "metafísica" y "lógica",

Pero tampoco la comprensión de dicha necesidad es ahora suficiente y Aristóteles se ve forzado a intentar el deslinde, - fenómeno éste puramente occidental y aristotélico - entre disciplinas diversas, que si bien integran, a manera de sus ingredientes, el saber humano, no pueden, sin embargo, garantizar su unidad y su sentido.

Una tercera consecuencia de la contradicción radical de que hay que partir, la constituye la separación clara y determinante entre razón y experiencia y, en última instancia, el privilegio del "Logos", como razón analítica, frente a la "empeiria" y a la "Sophia", como modos de un saber más originario tal vez, pero en adelante necesariamente subordinado. (30)

De ahora en adelante la riqueza del pensar se funda en el Logos, entendido expresamente como razón, mientras la experiencia, como sensibilidad y sentido, se hace cada vez más pobre. Así, Hegel, que parte de Aristóteles, afirmará: en la época más alta de la metafísica moderna, - cuando la razón pretende, desde su pensar, la plenitud de su autofundamentación y se constituye como espíritu absoluto - y con referencia a la misma cuestión: "... el principio se halla en lo que es en sí, en lo inmediato, lo abstracto, lo general, en lo que aún no se ha desarrollado; lo más concreto y más rico viene después, lo primero en el tiempo es

(30) Cfr: Aristóteles, Metafísica, I, 1, 981 b, 29-11, 983 A, 23; También: Heidegger, M., Einfuehrung in die Metaphysik, ed. cit. págs. 90 y ss. Was ist das - diez Philosophie, ed. cit., pág. 17.

lo más pobre en determinaciones ..." y más adelante: "El sentimiento y la intuición son lo primero, el pensamiento lo último; de aquí que el sentimiento nos parezca más concreto que el pensamiento, el cual es una actividad de la abstracción, de lo general. Pero, en realidad, sucede al revés. La conciencia sensible es siempre, evidentemente, más concreta y, aunque sea la más pobre en pensamientos, es, en cambio, la más rica en contenido. Debemos por tanto, distinguir lo natural concreto de lo concreto del pensamiento, lo que, a su vez, es pobre en sensibilidad ..." (31)

Y sin embargo, tampoco Aristóteles logra liberarse plenamente de la sujeción a una experiencia, sobre cuyos vestigios, se ve obligado a pensar. Ello determina que en el intento por definir la filosofía, tenga que esclarecer de antemano lo que por experiencia - "empeiria" -, entiende, y esto no sólo como un paso metódico sino como la posibilidad misma, y la única viable, de fundar todo conocimiento posible. (32)

El que Aristóteles tematice ahora expresamente la experiencia, ya no solo la filosofía, anuncia claramente, que con él se inaugura un modo de aquella, hasta entonces desconocido por los griegos y para el cual él, desde la contradicción del pensar, debe abrir el camino y despejar la posibilidad. Pero a Aristóteles no le basta con la tematización y deter-

(31) Cfr: Hegel, G.F.W., Lecciones sobre la historia de la Filosofía, F.C.E., México, 1977, T. I, págs. 42-43.

(32) Cfr: Aristóteles, Metafísica, I, 1, 981 A, 1-3.

minación explícitas de la experiencia para conseguir el objetivo propuesto, Por ello intenta en un esfuerzo titánico, corroborar la validez de su comprensión en la confrontación del pensar anterior a partir de la nueva perspectiva. Dicho intento lo conduce a la instauración de una historia de la filosofía: El que esta última nazca del diálogo y éste se realice a partir de modos diferentes de la experiencia, conduce a que el esfuerzo aristotélico se transforme necesariamente, en interpretación y catálogo. (33)

Aristóteles es consciente de que, en adelante, ha de ser menester "traducir", por así decirlo, aquella forma anterior de la experiencia, que ya él no logra alcanzar, en mediaciones, que a su vez marcarán niveles, grados, de conocimiento. No es ya posible luchar por una experiencia más alta, como lo hicieron Heráclito, Parménides, Sócrates y aún Platón. Hay que ganar la manera de suplirla y para ello se abre ante Aristóteles la perspectiva primaria e inagotable del "logos", como expresión última y más radical del pensar.

Esta comprensión conduce a Aristóteles a tratar de aprehender el pensar anterior, como filosofía, esto es, como perteneciente a un modo de saber que él mismo determina o, al menos, intenta determinar, y que concibe como la más alta posibilidad de la razón. Ahora se constituye en objeto para el nuevo pensar, la experiencia misma, que cons-

(33) Cfr: Aristóteles, Metafísica, I, 3, 983 A, 24-b, 6.

tituyó para el griego anterior la más alta forma de saber; y sólo a través de esta discusión ha de ser posible recuperar, ya traducidos, tanto los problemas, como los asertos y dificultades a que llegaron quienes le precedieron en el hacer filosófico. Aristóteles sabe bien que para sus antecesores la filosofía constituyó la m^a alta forma de praxis y lucha ahora desde una apertura puramente racional, que concibe como teoría, por conseguir el mismo objetivo. De aquí que proponga el "Theorein" como la más alta forma de vida y que no obstante llegue a concebirlo, lo restrinja, cada vez más, a un ámbito de existencia privativo del Theós. Así, tanto la vida teorética, como su forma más alta, la filosofía, adquieren en Aristóteles, cada vez más claramente, el carácter de ideal para la cultura.

No obstante todos los esfuerzos de Aristóteles por superar aquella manera anterior de la experiencia humana que guió el desarrollo de la cultura griega hasta su época, no logra desprenderse por completo de ésta y en la concepción del "Nous" y de la "dianoia", ella parece desligarse y constituirse en la posibilidad central para la nueva forma de reflexión. (34)

El que en la intuición noética Aristóteles recupere el sentido esencial de la experiencia griega no constituye necesariamente una obje-

(34) Cfr: Aristóteles, Metafísica, III, 2, 996 b 34-997 A, II; IV, 3, 1005 A, 23-33. También: Heidegger, M., Einführung in die Metaphysik, ed. cit., pág. 92 y Was ist das - die Philosophie ed. cit., págs. 16 y 25; Zubiri, X., Cinco lecciones de Filosofía, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1963, pág. 28.

ción a su esfuerzo, por el contrario, abre la posibilidad del diálogo entre pensadores, y le coloca en la corriente que unifica la más alta tradición filosófica griega. Cuál es el sentido, y cuál la especificidad propias de la intuición noética y el pensar dianoético en Aristóteles no son cuestiones de las que podamos ocuparnos aquí. Y, sin embargo, es precisamente esta apertura a un tipo de experiencia muy determinado, la que resulta capital tanto para la concepción que del filosofar tiene Aristóteles, como respecto al modo y a la posibilidad que de una historia de la filosofía misma se abren con ella.

Las anteriores afirmaciones acerca de Aristóteles condujeron de nuevo a nuestro problema, esto es, a intentar mostrar cómo el filosofar se hace posible y concreto en el diálogo entre pensadores, guiado siempre por problemas que han de ser abordados desde la confrontación previa de modos de la experiencia histórica; confrontación ésta que no sólo hace posible una historia de la filosofía, sino que además la señala como necesaria.

Aristóteles no llega a intentar la elaboración de una historia de la filosofía guiado por el deseo de erudición, ni siquiera por un recurso metodológico que contribuyera tanto a hacer más comprensible su propio pensar, como a presentar el pensar anterior como un inicio de sus propias concepciones acerca de lo real.

Por el contrario, si el estagerita elabora dicha historia del filosofar; ello se debe a una necesidad fundamental, surgida desde el fondo

mismo de su experiencia como griego, y a su convicción de que la filosofía sólo es posible desde y como el más alto diálogo del pensar entre pensadores. (35)

No obstante la historia de la filosofía, tal como sale de las manos de Aristóteles, conduce a la interpretación y funda desde ella, la posibilidad del más tradicional modo de historiar la filosofía, no es ahora nuestra intención dilucidar exhaustiva - y críticamente su concepción de la misma. Los elementos que hemos discutido ya deberían además servir de base para dicha reflexión. Ahora nos tenemos que limitar a nuestro propósito inicial, esto es, ver hasta qué punto todo filosofar se liga necesariamente a su historia y hasta donde la historia misma del filosofar puede constituir el objeto propio de toda filosofía.

A manera de conclusión; cuyos fundamentos creemos haber presentado históricamente a partir de la época misma del origen del filosofar y conducido hasta el momento de la constitución de la filosofía en disciplina específica; quisiéramos presentar ahora teóricamente, y sintéticamente, la concepción que de la historia de la filosofía como tal y de la filosofía en cuanto dice relación a la posición de su objeto, determina nuestro pensar.

(35) Cfr: Aristóteles, Metafísica, III, 2.996 b, 3.

Nuestra investigación mostró cómo todo pensar filosófico es en última instancia posible como una referencia radical a formas históricas de la experiencia humana y se estructura sobre las posibilidades, límites y urgencias que ésta en cada caso abre. Es así que todo pensar filosófico, toda filosofía en general, muestra en último término la experiencia de que ha surgido y de la cual él mismo es, en general, sólo una posibilidad radical. De aquí que la historia de la filosofía se presente ante todo como historia de la experiencia que la hizo posible. No obstante esto, dicha historia de la experiencia sólo nos es recuperable a partir del pensamiento mismo de los filósofos.

Por ello toda historia de la filosofía que pretenda serlo, debe, ante todo, recuperar en la forma más estricta y completa posible el pensamiento de los filósofos, que en cuanto pensar histórico se incardina en el proceso general del pensar occidental. Esto es, no puede tratar el pensamiento de los filósofos como algo ya cumplido, como algo irremediabilmente devenido, cuyo único mérito fuera el constituir un monumento erigido en una época histórica ya superada.

Los filósofos no pertenecen a la historia de la filosofía por pertenecer a una época histórica concreta del devenir universal y de la cultura. Los filósofos ingresan a la historia por estar presentes en el movimiento radical y continuo del pensar. Sólo porque el pensar,

es hitórico, es posible algo así como una historia de la filosofía. El filósofo resulta así, un momento concreto del devenir del pensar occidental, un punto máximo en el que, pudiera decirse, se encuentran las más altas fuerzas del espíritu humano; un hito en el desarrollo de la cultura, tal vez, pero sólo un momento de la misma que ha de ceder el paso a nuevas posibilidades.

El filósofo intenta con toda la capacidad de su pensamiento, con toda la pasión de que es capaz, detener la rueda del devenir del pensar y sólo lo consigue en la medida en que logra insertarse en el proceso como un momento del mismo. Así visto, el filósofo es un punto en el devenir, pero un punto destinado a constituir el devenir mismo. En cuanto el filósofo resulta así una detención y concentración del devenir del pensar, su propio pensamiento, su filosofía, conlleva la pretensión de ser válido, de constituir un espacio en reposo en medio del proceso, un espacio en el cual lo real se hace comprensible y la palabra recupera un nuevo sentido desde la referencia a una experiencia, que el recién ganado estado de lo real hace ahora posible. Es desde aquí, desde donde podemos afirmar que toda filosofía es histórica y válida para su época, o al menos, que pretende serlo. (36)

Pero en cuanto el filósofo se inserta en el devenir del pensar, su propio pensamiento se hace substancia en devenir y asume la posibilidad

(36) Cfr: Heidegger, M., Holzwege, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1963, pág. 69.

de ser superado, Aún con ésta el pensamiento se hace histórico, esto es, se inserta en la historia general del pensar histórico occidental. En cuanto el pensar de un pensador deviene histórico se hace perdurable, se asegura en el proceso abierto del devenir de la cultura y así, sólo así, se hace tema de nuestro pensar.

Cuando esto acontece se inaugura la historia de la filosofía. Una historia que no es ya un recuento del pasado, fundado, quizás, en la necesidad anunciada por la nostalgia del origen, tal como, refiriéndose a los griegos, afirmara Hegel alguna vez. (37) Una historia cuyo sentido no se resuelve en la tendencia técnica actual hacia la mejor, y mayor información, ni se explica por el moderno gusto a conservar el pasado en piezas de museo.

La historia de la filosofía no puede ser sino una historia pensante acerca del pensar en su desarrollo histórico y, por tanto, una disciplina filosófica propiamente dicha, cuyo tema es el filosofar mismo, en su devenir y en su permanencia. No puede limitarse a ser una especie de compendio universal en el cual se consigne el pensamiento de los filósofos; sino que, por el contrario, ha de poseer métodos, problemas y propósitos específicos, constituyéndose en una reflexión acerca del pensar histórico; o no es en absoluto.

(37) Cfr: Hegel, G.F.W., Lecciones sobre la historia de la Filosofía, ed. cit., pág. 139.

La historia de la filosofía no se puede tomar como un no más que contar de cuentos acerca de lo ya acaecido y terminado, - historiar el filosofar no puede ser nunca coleccionar filosofemas -; ni como un resumen del pensamiento de los filósofos sin relación con nuestro propio pensar, pero importante para averiguar nuestra procedencia cultural, lo cual, cuando más sería romántico pero nunca riguroso y apto para la formación filosófica. No puede tampoco tratarse de repetir lo que dijeron los filósofos, lo que, además, no es posible, ya que careceríamos de las formas categoriales que les fueron propias y de las experiencias que determinaron su pensamiento, experiencias a las que podremos acercarnos, sí, desde el pensar mismo, pero que, en cuanto tales, son siempre irrecuperables.

De lo anterior se desprende el que tampoco pueda decidirse el carácter histórico del filosofar y el sentido de su historia mediante el intento, hoy en día tan acogido, más por fácil que por serio, de recuperar como criterio central para la interpretación del pensar de los filósofos, las condiciones socio-históricas y económicas de las diversas épocas y sociedades a que aquellos pertenecen. Pues si bien este criterio podría aclarar el porqué elegimos una filosofía o una corriente filosófica determinada, no llegaría jamás a explicar el filósofo, ni el sentido central de su actividad. Aceptar el papel determinante de las condiciones de una época dada respecto al pensar de un filósofo, sería algo así como erigir en ideal de filósofo el filósofo consecuente, y

esto, antes que nada, aniquila la posibilidad esencial de la filosofía; que es, de otra parte, la más alta expresión de libertad alcanzada por el hombre occidental.

Las condiciones socio-políticas y de producción parecen ser, pues, no más que puntos de referencia, ciertos y dignos de tenerse en cuenta, pero sólo para confrontar el grado de validez de un pensar en su propia época histórica, no para decidir de su valor general en el desenvolvimiento histórico del filosofar.

Una historia de la filosofía es, pues, solo posible como historia pensante acerca del pensar histórico y esto sólo en la medida en que asuma su propia historicidad.

Sólo una historia tal, decidida en el originario sentido en que la concibió Heráclito en la época de la inauguración del pensar occidental, esto es, como investigación pensante que da testimonio acerca del pensar histórico como verdad de su acontecer, podrá pretender ser "praxis" en el más auténtico y riguroso sentido del término.

Aristóteles quien concibió el filosofar como forma superior del "Theorein" y este último como forma suprema de la "praxis", se mueve sobre el mismo suelo que Heráclito y Platón, y comprende cómo aquel solo es posible en el diálogo originario que lucha por desembozar el sentido y las formas de la más alta experiencia griega, al hilo de un pensar cuyo sentido se mantiene en vilo ante lo más admirable: el necesario devenir de su esen-

cia, como esencia misma del pensar. Esto es, ante ~~un~~ pensar que sólo se hace real y concreto en el ponerse en obra, pensando, y, en cuanto tal, acaece en el dialogar, en la confrontación histórica de su propia marcha.

Es por ello que cuando Aristóteles intenta determinar la esencia misma de la filosofía, sólo logra señalar el fundamento de su posibilidad como un no-más-que buscar, e intenta corroborar su acerto en la búsqueda misma, como diálogo histórico, en el historiar la búsqueda, propuesta como historia de la filosofía.

Si la búsqueda histórica, si el diálogo del pensar entre pensadores, conduce en Aristóteles a una especial interpretación, esta interpretación no nos autoriza para tomar la historia de la filosofía como un conjunto de doctrinas, o como apoyo necesario al pensar propio de Aristóteles. Más bien nos muestra que la interpretación comienza con él a constituirse en una nueva forma del diálogo, sólo plenamente asequible a la luz de la historia misma del pensar.

Hemos de terminar nuestra investigación en torno al sentido de la historia de la filosofía como tarea del filosofar con el decir poético de

Holderlin que ahora cobra nueva vigencia:

"Ein Zeichen sind wir, deutungslos.
Schmerzlos sind wir und haben fast
Die Sprache in der Fremde Verloren".
(38).

(38) Cfr: Holderlin, F., Mnemosyne, Zweite Fassung, in "Werke und Briefe". Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1969, pág. 199.

BIBLIOGRAFIA CITADA

Las referencias bibliográficas a los textos de los Presocráticos (Heráclito y Parménides), de Platón y de Aristóteles se hicieron por las siguientes ediciones:

- BURNET, I., Platonis opera, Scriptorum classicorum bibliotheca oxoniensis, oxonii, Londres, 1958.
- DIELS, H., Kranz, W., Die Fragmente der Vorsokratiker, Widemann Verlag, Dublin/Zurich, 1969.
- GARCIA YEBRA, V., Metafísica de Aristóteles, Gredos, Madrid, 1970.
- SAMARANCH, F., Aristóteles-Obras, Aguilar, Madrid, 1964.

Las restantes obras citadas en el trabajo aparecen reseñadas en el Catálogo de Notas.