

**Una aproximación a la crisis de nuestro tiempo.
La filosofía griega (primera parte)**

Rubén Fúnez.

En el presente artículo el autor pretende establecer la importancia de la tradición, en el quehacer filosófico. La idea central que se quiere establecer es que es precisamente nuestra situación actual la que nos fuerza a acuparnos de la filosofía griega, y de todo nuestro pasado filosófico.

Introducción¹

El artículo que ahora presento no está dirigido a los especialistas de la filosofía. Está pensado más bien como instrumento pedagógico al que podrían recurrir los estudiantes que se están iniciando en el mundo de la filosofía. Se trata, desde esta perspectiva, de una breve introducción a la filosofía. Introducción que se centra exclusivamente en la filosofía griega. Existe una pluralidad de modos de introducciones a la filosofía. Dos son las más comunes, la primera es la de seguir el desarrollo de las diversas ideas que han ido exponiendo, a lo largo de toda la historia, los pensadores que se han dedicado a la actividad filosófica. Me parece que este modo de abordar la filosofía es de una gran utilidad para que conozcamos la diversidad de problemas que se han venido planteando. El estudioso de la filosofía la entiende precisamente en su despliegue histórico. Se conoce quiénes han sido los filósofos, cuándo y dónde existieron, que los forzó a filosofar, etc., Hay un segundo modo de proceder, que consiste en estudiar la filosofía a partir de los distintos temas que aborda. La preocupación no consiste, primariamente, en la reconstrucción de un determinado sistema filosófico, por ejemplo el de Aristóteles, sino en estudiar un tema, por ejemplo el conocimiento, en cada uno de los filósofos.² Es un modo que introduce una gran unidad en la filosofía. La filosofía no parece, como es normal que les parezca a los que por vez primera se acercan a la filosofía, como un conjunto enorme de ideas, sino que se va ordenando a partir de una serie de temas que el

¹ El presente artículo, es la primera parte de un trabajo mucho más extenso, en el cual se expondrá nuestra situación intelectual. En rigor, este primer intento no es más que una introducción a nuestra investigación. Dos cosas me parece que se deben mantener en su lectura. Primero que cuando Aristóteles comenzó su actividad filosófica existía una pluralidad de ciencias constituidas. Lo mismo hoy, Zubiri constata una pluralidad de ciencias: “Cualquier conjunto de conocimientos homogéneos constituye una ciencia. Y cuando, dentro de esta ciencia, un grupo de problemas, de métodos o de resultados, adquiere suficiente desarrollo para atraer por sí solo la atención del científico y distraerle de otros problemas, queda automáticamente constituida una nueva ciencia”. Zubiri, X, *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 1994, p. 30. En segundo lugar, Aristóteles filosofa en un contexto sofístico, en un contexto en el cual no interesa tanto la verdad, como la capacidad de persuadir y convencer por medio del discurso. Zubiri, constata que también hoy nos invade una ola sofística, nos invade el discurso, la moda y la propaganda: “Hoy estamos innegablemente envueltos en todo el mundo por una gran oleada de sofística. Como en tiempos de Platón y de Aristóteles también hoy nos arrastra inundatoriamente el discurso y la propaganda”. Zubiri, *Inteligencia sentiente, inteligencia y realidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1984, p 15. Por lo tanto el análisis de nuestra situación es precisamente la que nos vierte a nuestro pasado filosófico y nuestro pasado filosófico nos ha heredado un conjunto de posibilidades que podrían arrojar luz a nuestro presente. Pero nuestro análisis no se va a limitar a exponer nuestra situación y la situación aristotélica si que buscará las tareas que tiene planteadas la filosofía hoy.

² Hay un tercer modo, y que es el que creo que deberíamos privilegiar. Se trata de hacerse problema, lo que fue problema para los pensadores que estudiamos. Desde esta perspectiva, el estudio de la filosofía no es una mera erudición, sino en rigor, filosofía. Zubiri, en su estudio, *Hegel y el problema metafísico*, dice que él no va a dialogar sobre Hegel sino que va dialogar con Hegel, se va hacer problema lo que fue problema para Hegel. Cfr. *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 1994 p. 270. Ese es el modo, creo yo, de realizar una auténtica vida filosófica. En adelante citaré este libro con sus iniciales: NHD.

historiador de la filosofía eligió previamente. Nosotros, en cambio, hemos preferido limitarnos a presentar de manera muy resumida, las condiciones que posibilitaron la filosofía griega.³ Las razones son varias. A mi me parece que en Grecia la filosofía es siempre joven. La filosofía griega está tan llena de inquietudes, que es lo que nos permite que la sintamos tan cerca de nosotros. Presentimos que se plantea problemas reales. Pero lo que en rigor, nos sorprende de la filosofía es la sospecha que extiende sobre todo aquello que parece tan obvio y tan transparente. De hecho, en Grecia nos encontramos con el auténtico talante filosófico. Dice Morente, comentando precisamente la admiración griega que: “Aquél para quien todo resulta muy natural, para quien todo resulta muy obvio, ese no podrá nunca ser filósofo”.⁴ Y fue precisamente ese talante el que heredaron a la posteridad. Hay otra razón, y esto quizá habría que investigarlo con más detenimiento, la situación en la que se encontraron Platón y Aristóteles es muy similar a la situación en la que hoy nos encontramos. Así como en tiempo de Aristóteles, estamos invadidos por una ola sofística, por el discurso y la propaganda. Y es precisamente esa situación la que se nos ha hecho problema. También fue un problema Para Platón y Aristóteles. La situación en la que hoy nos tiene la filosofía es la que nos fuerza, es la que nos hace que nos ocupemos de la filosofía griega. A Grecia, por lo tanto, no se va por mera erudición sino que en ella se ve emerger los problemas que nuestra situación nos tiene planteados.

Este trabajo, lo hemos dividido, en tres partes. En la primera colocamos las bases para poder comprender cuál fue la mentalidad de los filósofos griegos. En la segunda, la preocupación consiste en distinguir con precisión, la filosofía en como conocimiento de las diversas zonas de realidad y la filosofía como actitud, como talante. En esta segunda parte también vamos señalando las nociones que fueron alumbrando los filósofos anteriores a Aristóteles. En la tercera parte exponemos cuál fue, desde la perspectiva aristotélica, el problema que había procurado responder la filosofía anterior a él, y que no le había dado una respuesta satisfactoria. Va a ser evidente, que el esfuerzo tanto de la primera parte como de la segunda va a ser llegar a la parte tercera. Aristóteles fue la madurez de Grecia.

I Supuestos de la filosofía griega.

Pretendo en este primer apartado establecer un marco a partir del cual podamos comprender adecuadamente la filosofía griega. En otras palabras, voy a procurar ir rastreando las condiciones que posibilitaron que los filósofos griegos pensaran como pensaron. Se trata, por lo tanto, de comprender la filosofía griega, no como fruto del azar, sino más bien como resultado de unas condiciones sumamente precisas. En concreto lo que nos interesa exponer es, cuál fue, según Zubiri, el horizonte de la filosofía griega. Para ello, la reflexión irá siendo jalonada por seis subtemas: 1) qué es la admiración; 2) la constitutiva extrañeza del ser humano; 3) relación entre todo y totalidad; 4) qué es el horizonte; 5) la experiencia como lugar en el que se sitúa el horizonte y, 6) el fundamento de la movilidad.

1) Es un lugar común, sobre todo para aquellos que, por las razones que sean nos vemos precisados a estudiar filosofía, leer o escuchar la famosa expresión aristotélica: “por la admiración vinieron los hombres a la filosofía”.⁵ Y nos parece tan obvia aquella afirmación que probablemente no nos hemos detenido a reflexionar ni sobre la admiración de la que se trata ni menos aún sobre las consecuencias de

³ Soy consciente que en el surgimiento de la filosofía influyeron condiciones económicas. No obstante, las condiciones a las que aquí nos referimos, son más bien a lo que Zubiri, denomina horizonte de la filosofía y al conjunto de conceptos que fue elaborando el pensamiento griego.

⁴ Morente, Manuel García, *Lecciones preliminares de filosofía*, Editorial Porrúa, México, 1994, p 25.

⁵ Zubiri, X, *Sobre el problema de la filosofía*, Revista de Occidente, Madrid 1933. p. 15. En adelante este libro lo voy a citar con sus iniciales: SPF.

aquella admiración. A mi me parece que aquella admiración no sólo significa el umbral de la filosofía, sino, y esto es lo esencial, que nos está indicando, quizá de un modo todavía muy oscuro, cuál debe ser el talante de todos aquellos que se ven forzados por la filosofía.⁶

La admiración consiste, fundamentalmente, en la extrañeza que nos causa, que la familiaridad de unas cosas nos oculten a otras.⁷ La admiración, por lo tanto, a lo que apunta es al peligro que está planteado precisamente por nuestra cercanía y familiaridad con las cosas que nos rodean. Hay cosas, situaciones, realidades que nos parecen tan obvias que no se nos ocurre pensar que nos pueden estar dificultando un adecuado conocimiento de la realidad. Si no se hubiera cuestionado la “obviedad”, probablemente no se hubiera conocido la gravitación universal. Es tan obvio que todo objeto que sube tiene que caer que la humanidad tuvo que esperar varios miles de años para poner en cuestión tal “obviedad”.⁸ Pues bien, la admiración griega, consiste en la extrañeza que les causa que la familiaridad de unas cosas oculte la realidad de otras. Según Zubiri, esta extrañeza surgió en el círculo socrático. Ellos se admiraron al caer en la cuenta de que se ignoraba precisamente aquello que mejor se creía saber.⁹

2) Pero hay una pregunta obligada que nos tenemos que hacer: ¿es lo obvio lo que hace que el hombre se extrañe o es más bien que él es extraño a las cosas?. Zubiri, piensa, más bien que: “Hay... una extrañeza constitutiva del hombre. El hombre existe en medio de las cosas; pero es extraño a toda cosa. Por esto, de lo que el hombre se extraña... es de todo”.¹⁰

No es que las cosas extrañen al hombre. La extrañeza, desde esta perspectiva, no es externa al hombre, la extrañeza es una dimensión constitutiva de los seres humanos, tenemos la capacidad de extrañarnos; al no hacerlo, al acomodarnos al sentido común, a lo obvio, es no hacer justicia a una dimensión propia de nuestra realidad.

3) No obstante, aquella extrañeza nos plantea un problema ulterior. Si el hombre es extraño a todo, tenemos ineludiblemente que preguntarnos en qué consiste este todo.

Me parece que esta cuestión es una de las dificultades más serias que tenemos que enfrentar los que queremos iniciarnos en el mundo de la filosofía, ¿por qué? porque es más fácil profundizar en una zona específica de la realidad que pretender reflexionar sobre el todo. Incluso, hoy se nos dice que quizá sepamos más porque hemos pretendido abarcar menos. Sin embargo, planteada así esta dificultad, no hemos siquiera rozado los bordes del problema.

El todo se nos impone queramos nosotros o no queramos. Hicimos referencia, más arriba, a la extrañeza constitutiva del hombre. Pues es precisamente esta extrañeza

⁶ Para Zubiri, no somos nosotros los que buscamos la filosofía, sino que es la filosofía la que nos busca. Cfr. SPF. P. 22 En NHD Zubiri incluso observa que no filosofamos cuando estamos en posesión de verdades sino cuando estamos poseídos por la verdad. Cfr NHD. P. 36.

⁷ Cfr. SPF, p. 15.

⁸ Desde otros intereses, Antonio González entiende del modo como sigue la admiración: “Por esto decían los griegos que la filosofía nace por la *admiración*, es decir de la extrañeza, del hecho de descubrir un problema en algo que los demás consideran como evidente por sí mismo: Para un pueblo puede resultar obvio, por ejemplo, que “siempre ha habido propiedad privada”, pero el filósofo quien no toma esta afirmación y la acepta sin más, sino que trata de decir porqué, trata de hallar un fundamento último; en este caso un fundamento de la propiedad privada”. Gonzalez, Antonio, Introducción a la práctica de la filosofía, UCA editores, San Salvador, 1995, p 30.

⁹ Zubiri, Xavier, Cinco lecciones de Filosofía, Alianza Editorial, Madrid, 1988, p. 40. En adelante citaré este libro con sus iniciales: CLF.

¹⁰ Cfr. SPF, p. 16.

la que le permite pensar en todas las cosas. La radical extrañeza del hombre no lo hace que dude de las cosas¹¹ sino que le permite pensar en todas ellas. Por tanto, elegir una zona de realidad como objeto de estudio, es una elección ulterior. La situación radical del hombre es precisamente convivir con el todo y entonces puede pensar en todas las cosas, es decir en la totalidad.¹²

No debemos confundir el todo con la totalidad. El todo es, de algún modo, en lo que estamos, estamos instalados en el todo. El todo es lo que permite aprehender las cosas, la realidad, como unidad. Nosotros no somos una suma de partes, los objetos no son una suma de partes, la sociedad no es una suma de partes, lo que denominamos parte sólo es posible comprenderla adecuadamente, referida al todo, a la unidad. Pero el todo no son todas las partes, al decir todas las partes nos estamos refiriendo a la totalidad, la totalidad es un carácter del todo.¹³ Por este carácter de totalidad es por el que el todo es el horizonte dentro del cual se ve todo lo otro que circunda y extraña al hombre.¹⁴

4) ¿Qué es este horizonte? La pregunta acerca del horizonte creo que es posible contestarla o por lo menos ir la esclareciendo mediante otra pregunta, a saber, ¿cómo podemos explicarnos que la ciencia física haya tenido que esperar hasta Galileo Galilei para entrar por el camino seguro de las ciencias.¹⁵ Los griegos no *podieron* plantearse las interrogantes que se hiciera Galileo, no porque fueran menos inteligentes sino por el horizonte de su filosofía. El Horizonte no está más allá de nosotros mismos. Esta manera habitual de concebir el horizonte es una de las principales dificultades para comprenderlo. No sólo no está más allá sino que nosotros estamos en medio del horizonte. Por esto, uno de los rasgos del horizonte es que envuelve a las cosas.¹⁶ Este envolver hay que entenderlo, no desde los límites dentro de los cuales están las cosas, sino desde lo que permite que sean estas cosas y no otras las que se ven.¹⁷ Un ejemplo que puede aclararnos el problema del horizonte es el de suponer la proyección de un rayo de luz. Comencemos por lo que no es el horizonte. No es la lámpara que arroja al rayo de luz. Se trata más bien de la zona iluminada por el rayo. Tampoco son los límites hasta donde alcanza el rayo de luz, sino todo lo que se logra iluminar. Por ello Zubiri señala que: “El horizonte no es una cosa más que se ve”.¹⁸ Porque en rigor el horizonte no se ve. Si continuamos con nuestro ejemplo del rayo de luz, lo que hace dicho rayo es permitir que se vean las cosas, pero aquello que lo permite podría pasar desapercibido, observemos como lo expone Zubiri: “El horizonte no es una cosa más que se ve. Propiamente hablando, el horizonte no se ve... se ven las cosas en el horizonte. En el trato vidente con las cosas se forma el ámbito de claridad que las circunda. Este ámbito sólo es posible gracias a un horizonte. Pero la claridad hace ver propiamente las cosas, no el horizonte mismo... el género de claridad que hace derramar sobre las cosas hace que veamos éstas y, por lo tanto, no reparamos en él. El horizonte es esencialmente *de y para las cosas*”.¹⁹

¹¹ Estoy pensando precisamente en R, Descartes. La situación en la que reflexiona Descartes es de absoluta inseguridad. Por ello lo que busca es una certeza de la cual asirse Cfr Meditaciones Metafísicas, Espasa-Calpe, Madrid, 1984, P 15. Pues bien en dicha búsqueda Descartes comienza, metodológicamente, dudando de todo. No es esta, obviamente la extrañeza a la que se refiere Zubiri.

¹² Cfr. SPF, p. 16.

¹³ Cfr. SPF, P. 16.

¹⁴ Cfr. SPF, p. 16.

¹⁵ Cfr. Kant, E. La crítica de la razón pura, Ediciones Alfabeta, Madrid, 1984, p 19.

¹⁶ Cfr. SPF, p. 18.

¹⁷ Cfr. SPF, p. 18.

¹⁸ Cfr. SPF, p. 18.

¹⁹ Cfr. SPF, p. 18.

5) Es fundamental para que comprendamos adecuadamente lo que Zubiri llama horizonte de la filosofía griega, situarlo en el lugar que le corresponde. El horizonte desde esta perspectiva, forma parte de una realidad mucho más amplia. Dicha realidad es, según Zubiri, la experiencia. Es necesario entender correctamente dicha experiencia. Zubiri dice que la experiencia es algo adquirido en el transcurso real y efectivo de la vida, es el haber que el espíritu cobra en su comercio efectivo con las cosas.²⁰ Tenemos que decir varias cosas respecto de esta experiencia. La importancia primaria reside en que sirve de fundamento a la filosofía. La filosofía no surge de sí misma, sino que existe una experiencia básica que la posibilita. Es obvio que la filosofía no se limita a ser reflexión sobre esa experiencia, no obstante la tiene como base que le permite el despegue a toda reflexión posterior. En este sentido la filosofía sólo puede surgir en un mundo dotado de preciso sentido. Hay un segundo aspecto que no puede pasar desapercibido. Zubiri afirma que la experiencia es “el haber...” Este término llama la atención porque Zubiri al referirse a la sustancia de la cosa la denomina, también haber, y este haber es lo que hace que se baste a sí misma. Entonces las cosas, aquello que rodea a los hombres no son indiferentes a éstos. No sólo no le son indiferentes sino que, de algún modo, están relacionadas con lo que hace que los hombres nos bastemos así mismos. Para no incurrir en equívocos innecesarios, habría mejor que decir, que están relacionadas con aquello que nos hace ser lo que cada uno de nosotros es. Aquella experiencia, según Zubiri, se halla integrada por la convivencia con los demás, con su mundo, con su época y con el tiempo en el que se vive. Forma parte de ella la conciencia que de sí mismo tiene el hombre, como repertorio de lo que los hombres han pensado acerca de las cosas, la manera como cada época siente su propia inserción en el tiempo, su conciencia histórica, las convicciones que el hombre lleva en el fondo de su vida individual, tocante al origen, al sentido y al destino de su persona y de la de los demás. Comprendida de este modo, es posible descubrir en dicha experiencia, su contenido, su situación y su horizonte que la limita.

6) Por lo tanto, ¿cuál es el horizonte de la filosofía griega? Partamos para esclarecer este problema de un hecho irrefutable: el cambio continuo. Los objetos se mueven, se desplazan; nosotros cambiamos, crecemos, envejecemos; las ciudades, las sociedades, las familias están sometidas a un continuo cambio; los valores, la moral es estrictamente histórica y a lo largo de su historia ha ido cambiando progresivamente; en, fin la naturaleza en su totalidad cambia. Estamos en medio de una perpetua variación, de la mutabilidad universal.²¹ Por lo tanto el horizonte mental de la filosofía griega es la movilidad. Vamos a reflexionar en seguida, sobre algunos rasgos de este movimiento y sobre el fundamento que posibilita que la movilidad se constituya como horizonte.²² Me parece que Zubiri expone dos rasgos esenciales al movimiento²³. En primer lugar su carácter ocultador, o, en los términos precisos de Ellacuría: “la realidad de las cosas se oculta y se esconde tras sus apariencias”.²⁴ Desde esta perspectiva el movimiento, el cambio, como decía

²⁰ Para la problemática acerca de la experiencia hay que consultar a Zubiri, X ,NHD. Pp. 189-193.

²¹ Cfr. NHD. P. 198.

²² Según Zubiri, la filosofía europea ha llegado a la filosofía a partir de dos maneras de extrañarse, la filosofía griega, que se extraña de la movilidad universal y la filosofía que se elabora a partir de la reflexión cristiana, sobre todo con Orígenes y Agustín, que de lo que se extrañan es que las cosas sean, es decir la nihilidad, cfr, prólogo a CLF.

²³ Me parece fundamental aclarar que aquí nos referiremos al movimiento, en cuanto horizonte de la filosofía griega, no tanto como objeto de estudio de la física griega. Ese sería un problema diverso al que estamos tratando de exponer

²⁴ Ellacuría, Ignacio, *Filosofía ¿para qué?* Universidad Centroamericana, San Salvador, 1987, p 6. En adelante citaré como FPQ.

Parménides, afecta sólo a la corteza de las cosas, pero no a lo que son en realidad.²⁵ En segundo lugar, si el movimiento oculta lo que las cosas son, no oculta su índole ocultadora, lo manifiesto es que oculta. Es obvia la índole ocultadora del movimiento, tan obvio, que según Ellacuría es en lo que coincide la filosofía con la ciencia: “Hay un plano de realidad que sólo es meramente apariencial, que se queda en el parecer de la opinión y responde al puro aparecer de las cosas; hay otro plano del saber que es el verdaderamente real y que responde a lo que son las cosas realmente”.²⁶ Es un hecho, por lo tanto, que el cambio oculta lo que las cosas son, pero también es un hecho que su índole ocultadora, lo muestra el movimiento mismo. Todos nos referimos, con gran naturalidad, esto es lo que admira, a lo que las cosas parecen y sabemos o, por lo menos creemos saber, que ese su parecer no necesariamente coincide con lo que son, de ahí, la común expresión: “las apariencias engañan”. Esto lo sabemos, porque el movimiento lo ha manifestado. Precisamente porque las cosas no son como parecen es por lo que nos vemos forzados a estudiarlas para comprenderlas. Es decir, el hecho que el movimiento nos manifieste su índole ocultadora es lo que nos obliga a procurar entender las cosas como realmente son. Desde esta perspectiva, Zubiri señala que el movimiento nos descubre lo que las cosas son.²⁷ Sin embargo esta reflexión estaría inconclusa si no exponemos el fundamento que posibilita que la movilidad se constituya en el horizonte de la reflexión filosófica de los griegos. El hombre es un ser natural, sometido al cambio y a la caducidad como cualquier otra cosa entre las cuales se encuentra, pero el hombre a diferencia del animal, por ejemplo, no sólo tiene una vida, sino que de algún modo está haciendo su vida.²⁸ Pero los hombres no sólo hacen su vida sino que tienen el poder de manifestar lo que hace; a este poder llamaron los griegos logos, lo que nos da a entender lo que son las cosas. ¿En qué sentido el logos nos da a entender lo que son las cosas? Zubiri dice que por medio de logos, el hombre regula sus acciones cotidianas con la intención de “hacerlas bien”; pero que el griego adscribió esta función del logos al nous.²⁹ En rigor, el logos expresa lo que el nous piensa y descubre. ¿Qué es lo que descubre el nous? El nous descubre que la cosa, por ser ocultada por el movimiento es una simple figura, aspecto, eidos de lo que es siempre, y el ver ese aspecto es lo que Platón llamó Idea.³⁰ Cada cosa es precisamente “cada” porque tiene en su haber esta configuración de lo que es siempre y, por lo tanto, la cosa es principio de su movimiento.³¹ Esta visión es posible porque el nous, para Aristóteles tiene una doble dimensión, por un lado es ese poder de concentración que le hace patente su objeto en lo que tiene de más íntimo y propio, va certera e infaliblemente dirigido al corazón de su objeto³², el ámbito del nous es el ser siempre, por esto Aristóteles lo compara a la luz y Zubiri lo llama reflexión, pensamiento.³³ Pero, además, el nous es una especie de “sentido de realidad”, que, como fino-palpito, pone al hombre en contacto con lo íntimo de la realidad. Aristóteles lo compara también a la mano, del cual Zubiri dice que es el instrumento de los instrumentos, ya que todo instrumento lo es por ser “manejable”.³⁴ Por tanto, el logos al manifestar lo que piensa el nous, dice lo que son las cosas tras su fugitiva existencia, es decir, lo que siempre son. Así surgió, dice

²⁵ Cfr. NHD 211.

²⁶ Ellacuría, FPQ, p. 6.

²⁷ Cfr. SPF. P. 27.

²⁸ Cfr. NHD. P. 199.

²⁹ Cfr. NHD 200.

³⁰ Cfr. SPF 27

³¹ Cfr. SPF 27

³² Zubiri, en su artículo *Qué es saber* dice que se trata de un tipo de saber que nos instala en lo que son las cosas en su realidad, Cfr, NHD, p. 63.

³³ Cfr. NHD. P. 200.

³⁴ Cfr. NHD. P. 201.

Zubiri, la visión de una totalidad que es siempre, como, como horizonte en el que el hombre ve las cosas cuando las expresa.³⁵ El fundamento, por lo tanto, del horizonte de movilidad es el nous.

II La filosofía como conocimiento progresivo de la realidad.

La finalidad de esta segunda parte es doble, por un lado procuraré exponer la distinción que debemos establecer en la filosofía entre la diversidad de zonas de realidad que de hecho la filosofía fue alumbrando y el tipo de saber que la constituye. Una vez establecida dicha distinción y como fruto de ella, iremos señalando el conjunto de conceptos que aparecen como el patrimonio de la reflexión filosófica pre-aristotélica. La filosofía de Aristóteles, desde esta perspectiva, está montada en la tradición filosófica. La filosofía aristotélica solamente pudo surgir a partir de las posibilidades ofrecidas por su pasado filosófico. Esta doble tarea es de suma importancia porque nos capacita para comprender qué es en rigor la filosofía. Zubiri, en sus Cinco lecciones de filosofía, expuso lo que entendieron por filosofía Aristóteles, Kant, Bergson, Comte y Husserl. Ahí señaló que la selección había sido arbitraria³⁶ y que su finalidad era que nos hiciéramos problema, el mismo problema que el tenía planteado ¿cómo era posible llamar filosofía a posiciones incluso encontradas? No obstante, así como Aristóteles llamó filosofía a aquello a lo que se dedicó, Husserl, e incluso el mismo Zubiri, llamaron filosofía a la actividad a la que se dedicaron.³⁷ Lo que me importa señalar es que este problema también lo tuvo planteado Aristóteles. Aristóteles comenzó a filosofar, cuando ya existían una pluralidad de ciencias filosóficas. Es decir, cuando la labor filosófica había alumbrado diversas zonas de realidad. Por lo tanto, esta primer finalidad puede servirnos de vestíbulo para, por lo menos, vislumbrar el problema de la filosofía. En otras palabras ¿qué es, en rigor, lo filosófico en esa diversidad de ciencias filosóficas? Y en segundo lugar, se va evidenciando cómo la filosofía no surge de la nada, no surge a espaldas de la reflexión ni de los problemas planteados por una determinada situación histórica, sino que hunde sus raíces en su propia tradición. Desde esta perspectiva, las palabras de Kant en su Crítica de la razón pura, puede sonar equívocas. Kant estudiando la situación de la metafísica plantea que parece más bien un campo de batalla en la que nadie puede asegurar por mucho tiempo el terreno conquistado. Aunque Kant no pretenda negar la tradición filosófica, si podrían sonar equívocas sus palabras. Ellacuría, descubre en esa situación más bien el aspecto crítico de la reflexión filosófica, que sería un modo de afirmar el modo como la filosofía se va elaborando a partir de la filosofía anterior. Pues bien, esta breve introducción a la filosofía griega nos pone esta fundamental apoyatura de la filosofía en su pasado filosófico. Es posible que no debamos separar la filosofía en cuanto descubrimiento progresivo de la realidad y el modo de saber filosófico.³⁸ Sin embargo, para nuestro propósito, que es primariamente pedagógico, si creemos que metodológicamente es posible distinguir ambas dimensiones de la filosofía que podrían quedar en la oscuridad con una lectura apresurada de la historia de la filosofía. Una manera de introducirse en la filosofía como talante, como cualidad, es precisamente describir lo que Zubiri llamó los modos de saber de la filosofía griega.

³⁵ Cfr. SPF. P. 25

³⁶ Cfr. Prólogo a la edición de 1980 a CLF.

³⁷ Dice Zubiri, que esto significa, que “el concepto de filosofía no es unívoco. ¿Se trata entonces de un concepto más o menos equívoco? Evidentemente, no. Porque estos filósofos, aunque no dicen lo mismo, sin embargo hablan sobre lo mismo...de un *saber real en marcha*, de un saber que constitutivamente está buscándose a sí mismo, tanto en razón de su objeto como por razón de la índole de su conocimiento” Prólogo a las CLF 1980.

³⁸ Este trabajo, planteara el modo como esos diversos niveles se entrecruzan aunque deliberadamente hemos procurado distinguirlos.

Zubiri señala cuatro modos de saber en la filosofía griega, a saber, a) la sabiduría como posesión de la verdad sobre la naturaleza; b) la sabiduría como visión del ser; c) la sabiduría como ciencia racional de las cosas y d) la sabiduría como retórica y cultura. En relación a la sabiduría como posesión de la verdad sobre la naturaleza, lo que nos interesa señalar es que se nos intenta decir algo de la Naturaleza nada más que por la Naturaleza misma. En la verdad del sabio griego, el descubrimiento de la Naturaleza no tiene finalidad distinta del descubrimiento mismo. El saber griego repliega al hombre, en cierto modo ante la Naturaleza y ante sí mismo. Y en esta retracción deja que el universo y las cosas queden ante sus ojos, naciendo éstas de aquél. Esto sólo pudo ser posible por la excepcional fuerza de su mente.³⁹ En relación a la sabiduría como visión del ser, lo que descubren, fundamentalmente, Heráclito y Parménides, es que las cosas tienen, ante todo, realidad: son. Lo que hay se convierte idénticamente con lo que es. En este caso no sólo hay una patencia, como pudo ser el caso de Anaximandro, sino que, según Heráclito y Parménides el nous del que dispone el sabio es un nous pensante, no sólo hay una simple visión, sino aprehensión de realidad, el sabio aprehende lo que ve como real.⁴⁰ En relación a la sabiduría como ciencia racional de las cosas. Lo que aquí nos interesa señalar es que la Naturaleza no es única ni exclusivamente un todo-cosa, sino que se refiere específicamente a “cada” cosa. Es decir no basta con preguntarse por el ser de la Naturaleza sino por el ser de “cada” cosa. De este modo nace la idea de cosa. El es de cada cosa va adquirir un rango autónomo: el es como cópula. Por tanto, el pensar, además de ser impresión y visión será afirmación o negación. El apoyo del “es” será preferentemente el logos. Dice Zubiri que las cosas han cobrado estructura racional: ser es razón. La mente se ha convertido en entendimiento y volcado en el logos: el es ya no es objeto de visión, sino de intelección y dicción. La sabiduría ha dejado de ser visión del ser para convertirse en ciencia. El sabio irá apartando su mirada de la Naturaleza para fijarse en las cosas. Cada cosa tiene su naturaleza. Descubirla racionalmente es la misión del sabio.⁴¹ En relación a la sabiduría como retórica y cultura. Lo que importa señalar es que con los sofistas, la opinión recibía su firmeza de quien la profesaba, de ahí que hubiera que formar al ciudadano en la política, en la técnica de la persuasión, era, por lo tanto, la retórica.

Aunque ya han ido apareciendo las diversas zonas de realidad que se fueron alumbrando con la filosofía, yo creo que podría ser instructivo señalarlas, aunque sea en un apretado esquema. Con Homero y Hesíodo la “reflexión” se centró preferentemente en los dioses; con tales, Anaximandro y Anaxímenes, se descubre la Naturaleza como algo propio; Heráclito y Parménides, descubren en la Naturaleza esa misteriosa y sutil cualidad de “ser”, por la que decimos que sta Naturaleza es la realidad; con Empédocles, Leucipo y Demócrito, se encuentra la realidad de la naturaleza en la forma oculta de sus elementos; con los pitagóricos, aparecen, junto a la naturaleza, los objetos matemáticos; en el círculo socrático aparece la realidad autónoma del orbe vital, tanto político como ético y, finalmente con Platón, aparecen las ideas, el mundo de las esencias ideales.⁴²

Un tercer aspecto que quisiéramos abordar rápidamente es el conjunto de nociones que han ido apareciendo durante la reflexión filosófica aristotélica. En primer lugar, aquello que nos sale al encuentro es la filosofía de Anaximandro y lo que importa de aquel pensamiento es que para aquél filósofo las cosas proceden de un **principio**.

³⁹ Cfr. NHD p, 205.

⁴⁰ Cfr. NHD p, 211.

⁴¹ Cfr. NHD p, 218-228.

⁴² Cfr. NHD P, 131.

Aquí no estará en discusión la verdad o falsedad⁴³, sino la constatación de que las cosas procedan de un principio, que Anaximandro, llamó **Physis**. Ese principio es **apeiron**, algo indefinido. Otra noción clave en la filosofía de Anaximandro es **peras**. Anaximandro piensa que las cosas son algo terminado y delimitado. Esta delimitación la entiende frente al **apeiron**, que es su principio.⁴⁴ En cambio para Heráclito las cosas proceden unas de otras. Y lo que llamamos la totalidad de la realidad es **armonía**, ensamblaje. La noción de **peras**, para Heráclito sigue siendo delimitación. Pero ahora dicha delimitación se entiende de unas frente a otras.⁴⁵ Para Parménides, no hay más camino que el del que es y no puede emprenderse el camino del no es porque, en efecto, **inteligir y ser son lo mismo**. Inteligir una cosa es justamente inteligir que es, lo propio de la Naturaleza es justamente entender el ser. Se trata de una **mismidad** entre la inteligencia. Este ser no tiene principio es **anarkon**. Precisamente es y no hace otra cosa que ser.⁴⁶ Para Demócrito, por su parte, hay una pluralidad de seres, aunque también niega que exista la multiplicidad en el ser. Se trata de los **átomos** de su filosofía. La filosofía de Parménides, piensa Zubiri, ha conducido en línea recta a la idea de los elementos últimos de lo que están hechas las cosas, a la idea del **stoikeion**.⁴⁷ Finalmente para Platón, por encima de los elementos lo que él llama **eidós**, la idea, en el sentido de las configuraciones últimas, radicales de la realidad.⁴⁸

Lo que he procurado hacer, fundamentalmente, es presentar, de un modo sumamente esquemático, el contexto filosófico en el cual Aristóteles comienza a filosofar. Cuáles son las posibilidades con las que cuenta. Cuáles son los problemas planteados. En otras palabras que es lo que lo fuerza a filosofar.⁴⁹

III La filosofía como ciencia apodíctica.

Desde la perspectiva de Zubiri, tanto Aristóteles como Kant, Husserl, Bergson, Comte, entienden por filosofías cosas no solo diversas sino incluso encontradas. Que le dejan preguntándose, cómo puede ser posible que se llamen así sin más filosofías. Pues bien esta constatación zubiriana, fue precisamente el problema que en su tiempo, Aristóteles tuvo que enfrentar. Cuando Aristóteles comenzó a filosofar, lo primero con lo que se encuentra es con una pluralidad de ciencias que se denominan a sí mismas filosóficas. Esta situación fue la que lo forzó a plantearse con rigor qué era lo filosófico de aquellas ciencias.⁵⁰ Aristóteles, por lo tanto no pretendió justificar la filosofía. En su tiempo hubo muchas filosofías. La existencia de las filosofías fue un dato de su realidad. La investigación de Aristóteles apuntó más bien a descubrir aquello en virtud del cual se denominaban filosofías. Lo común de esa pluralidad de ciencias era su adjetivo, filosóficas.⁵¹ Hay dos cuestiones que llaman la

⁴³ En rigor, yo no veo ingenuidad en el modo de plantearse la pregunta por el origen. Independientemente de cual sea el origen que el filósofo encuentra de la Naturaleza, lo que importa es la pregunta misma. En este contexto pudo parecer obvio que las cosas surgieran por la acción de los dioses, sin embargo el hombre griego se pregunta por el origen y lo busca en la Naturaleza misma. Esta actitud dista mucho de ser ingenua, creo yo.

⁴⁴ Cfr PFMO. P 42.

⁴⁵ Cfr PFMO. P. 44.

⁴⁶ Cfr. PFMO. P 48

⁴⁷ Cfr. PFMO. P. 49

⁴⁸ Cfr. PFMO. P. 49

⁴⁹ Dedicarse a la filosofía no es una empresa exclusivamente personal. Sino que existe algo, según Ellacuría, que nos fuerza a que filosofemos. Cfr FPQ. P, 1.

⁵⁰ Zubiri también se hizo la pregunta de si ¿puede darse una forma de inteligencia que, sin radical y penoso equívoco, venga designada con el mismo vocablo de filosofía con que los griegos designaron la forma suprema de sabiduría? Cfr. NHD. pp. 54-55.

⁵¹ Cfr. NHD. p. 133.

atención de este intento aristotélico, el primero es que Aristóteles no comienza deslegitimando el saber de su tiempo. Me parece que no sólo no lo deslegitima, sino que más bien se apoyó en él para la construcción de su propio edificio filosófico, como vamos a tener la oportunidad de ir verificando; en segundo lugar, el problema mismo de la filosofía, no se trata de que la filosofía tenga un problema, sino más bien es la filosofía la problemática⁵², de tal manera que Aristóteles constata que en la medida en la que fueron surgiendo la diversidad de ciencias filosóficas, es decir, en la medida en la que se fueron alumbrando más zonas de realidad, por lo tanto, en la medida en la que se fue conociendo mejor la realidad, en medida proporcional se iba haciendo más turbio y oscuro el adjetivo filosófico⁵³ y por esta razón Aristóteles va llamar a la filosofía la ciencia que se busca.⁵⁴ Entonces, ¿qué fue lo que buscaron los pensadores anteriores a Aristóteles? Aristóteles pensó que la diversidad de zonas de la realidad que se fueron alumbrando, “son”, pero que ninguna de ellas nos dice en qué consiste el ser.⁵⁵ Esta es precisamente la aporía que descubre en la filosofía platónica. En rigor Platón no nos dice que sea el ser.⁵⁶ Por ello Zubiri comenta que es precisamente la imperceptibilidad de lo diáfano; la diafanidad del ente, del ser, del es, es el que se ha convertido en un gran problema para Platón.⁵⁷

Tenemos delineados los problemas que Aristóteles encarará en su filosofía. Al descubrimiento de lo filosófico en aquella pluralidad de filosofías llamo filosofía primera. Esta filosofía primera tiene que ser para Aristóteles una ciencia apodíctica. Por lo tanto la empresa aristotélica va a consistir en hacer de la filosofía una ciencia⁵⁸, va a busca que lo científico afecte a la estructura misma del saber filosófico en cuanto filosófico.⁵⁹ Voy a centrarme en dos momentos que considero centrales en la reflexión filosófica de Aristóteles. Para Aristóteles la filosofía es sabiduría. Esto significa que Aristóteles piensa que la filosofía tiene que ser episteme pero con nous. La filosofía comienza siendo nous que se despliega y articula en forma de explicación racional. Por lo tanto, me parece, que Aristóteles acepta por entero la enseñanza parmenidea de la mismidad pero desarrollándola. La filosofía es la intelección videncial de la entidad del ente y recíprocamente la intelección primera de algo, lo primariamente sabido por el nous, es algo que es, es decir la idea del

⁵² Cfr. SPF. P. 14.

⁵³ Cfr. NHD. P. 134

⁵⁴ Cfr. NHD. P. 133

⁵⁵ Cfr. PFMO. P. 63

⁵⁶ Cfr. NHD. P. 122.

⁵⁷ Cfr. PFMO. P. 63

⁵⁸ Me parece fundamental señalar, que cuando Aristóteles se refiere a la filosofía como ciencia esta muy lejos de entender por ciencia lo mismo que se entiende actualmente por ciencia. Zubiri, se ha esforzado en demostrar que la finalidad de la ciencia aristotélica es diversa a la finalidad de la ciencia física actual, por ejemplo. Cfr. NHD. Pp 91-126.

⁵⁹ En esta esquemática exposición no pretendo hacer una exposición de la filosofía aristotélica. Mi objetivo es más modesto. Pretendo únicamente señalar qué entendió, Aristóteles por filosofía en cuanto sabiduría.

Habría que comenzar por la episteme aristotélica o por el nous. A mi me parece que lo primero que tuvo en la cabeza Aristóteles, fue la filosofía vista por el nous. Aristóteles está ante la presencia de una pluralidad de ciencias filosóficas. Ciencias que conoce bastante bien. Por lo tanto, sabe también cuales son sus grandes limitaciones. Es decir su incapacidad de hacerse cuestión de los principios de los que parten. Por lo tanto lo primero que hay que hacer es precisamente preguntarse por aquellos principios. La genialidad de Aristóteles consistió, en este punto, según Zubiri, en adscribir esos principios al nous parmenideo. Es decir comienza teniendo una visión de aquellos principios; pero obviamente esto es insuficiente. Si lo que se pretende es construir una ciencia filosófica, se tienen que explicar racionalmente.

ente.⁶⁰ Y en esto, me parece Aristóteles es deudor de Parménides. Pero Aristóteles desarrolla a Parménides en el sentido en el que la identidad como verdad, para Aristóteles, no se limita exclusivamente a la inteligencia sino que se aplica a los sentidos “inteligencia y ser son lo mismo ... la afirmación aristotélica del momento de identidad como verdad no se limita a la inteligencia, sino que se aplica también a los sentidos. Si oímos un determinado sonido, decimos que el acto de nuestra percepción es auditivo puesto que tiene por objeto un sonido determinado. Pero a Aristóteles esto no le basta y nos dirá que precisamente el acto mío, él mismo intrínsecamente determinado como tal acto, es un acto de índole sonora o sonorizante. Precisamente entonces es cuando aparece la mismidad: entre el sonido oído por la audición y la cualidad auditiva del acto”.⁶¹ Y esto es completamente aristotélico. Pero ¿en qué sentido comienza la filosofía siendo nous? El nous desde Parménides, consistía en la visión de la mismidad. Zubiri comentando precisamente el saber en cuanto discernir lo real de lo aparente, dice que el hombre tiene un modo de experiencia que le da de plano y por entero, de un modo simple y unitario, un contacto con las cosas tales como son por dentro.⁶² Se trata de un modo de experiencia que nos instala en lo que las cosas son. Este instalarse es un ver, es una visión de cómo son las cosas y desde la perspectiva aristotélica, la pluralidad de las ciencias filosóficas existentes en su tiempo parten de unos primeros supuestos acerca de la estructura de las cosas que estudian. Pero para dichas ciencias, estos principios de las cosas son tan sólo comienzo de un saber, pero los principios mismos no son objeto de inquisición suya.⁶³ Ahora el nous es visión de esos principios.

Pero Aristóteles no puede conformarse únicamente con esa visión, por muy importante que sea para la filosofía. Esa visión tiene que desplegarse y articularse en una explicación racional. La investigación aristotélica va disparada a la búsqueda de las razones y de las causas del ente en cuanto tal. Razones y causas que son supremas pero que le pertenecen por su intrínseca razón de entidad. En su virtud, el ente en cuanto tal, es demostrable apodícticamente, precisamente desde sus razones y sus causas, es objeto de ciencia⁶⁴. ¿cómo?⁶⁵ Para Aristóteles la ciencia consiste en hacer que el objeto, lo que él es muestre desde sí mismo ese momento de por qué por el que le compete necesariamente una cierta propiedad. Esta de-mostración acontece en un acto mental de estructura sumamente precisa: el logos. La afirmación de que un objeto (S) tiene necesariamente una propiedad (P) es un logos. Y por esto la estructura mental que conduce a este logos se llama lógica. Como estructura mental tiene diversos momentos. Por lo pronto tiene que partir de un logos en el que expresemos con verdad que el objeto (S) tiene intrínsecamente, en su ser mismo, un momento (M) que es el por qué. Pero necesitamos, además, otro logos que exprese con verdad el carácter según el cual el momento (M) funda con necesidad la propiedad (P), esto es, que muestre su carácter de por qué. Sólo entonces queda fundado el logos: “S es necesariamente P”, el cual es, por lo tanto, condición de los dos logoi previos, llamados por esto premisas y a la conexión de logoi es a lo que Aristóteles llamó silogismo.⁶⁶

⁶⁰ Si tuviera que comentar la filosofía aristotélica tendríamos que señalar que para Aristóteles el objeto de la filosofía es el ente, y que Aristóteles se hace cuestión de tal objeto y señala que el ente se dice de muchas maneras, etc.

⁶¹ Cfr. PFMO. P. 66.

⁶² Cfr. NHD. P. 63.

⁶³ Cfr. NHD. P. 135.

⁶⁴ Cfr. CLF. P. 30.

⁶⁵ En lo que resta de este capítulo voy a citar por extenso a Zubiri, dado que él expone con una claridad magistral la lógica aristotélica. Tema que, incluso en el mismo Aristóteles, tiene cierto grado de complejidad.

⁶⁶ Cfr CLF pp 21-22.

Ha sido necesario plantear en cada uno de sus detalles esta grandiosa creación aristotélica para evitar una mala inteligencia de su propósito. Es obvio, me parece a mí que la lógica aristotélica, es primariamente metafísica. El propósito primario es dar racionalmente con los principios que son vistos por el nous. ¿Cuál es el modo para articular racionalmente aquellos principios? Aristóteles pensó que el órgano era la lógica. A la lógica le interesa lo real en cuanto real.

Conclusión

Cuatro cosas, pienso yo que por lo menos tienen que quedar claras. Lo primero que debe quedar claro es que todo esfuerzo filosófico está apoyado en una tradición que lo sustenta. Es decir, la filosofía aristotélica no se hubiera podido construir, sin las posibilidades que le otorgó su pasado filosófico. Es obvio que por lo extremadamente esquemático de nuestra exposición de Aristóteles no fue tan transparente en que sentido recurrió a su pasado filosófico. Sin embargo espero que la alusión a Parménides sea lo suficientemente ilustrativa de lo que estamos diciendo. En segundo lugar, debe quedar claro también que la filosofía no surge solamente en contextos en los que se carece de ciencia. Cuando Aristóteles comienza su actividad filosófica se encuentran constituidas una serie de ciencias, la matemática, la gramática, la anatomía, la historia etc.. Este problema debería forzarnos a pensar con más rigor la relación entre filosofía y ciencia. En tercer lugar debe quedar claro el paralelismo que establecimos desde la introducción de este trabajo, entre la situación aristotélica y nuestra situación actual. Estamos en un contexto en el que estamos tan a gusto en lo poco que sabemos, en lo poco que conocemos, en lo poco que podemos hacer que pareciera que estamos imposibilitados de formularnos preguntas radicales, más bien estamos imposibilitados para preguntarnos, lo que se ha dado en llamar postmodernismo es nuestro sofismo moderno. Y en cuarto lugar debe quedar claro que si hoy filosofamos, o si por lo menos, tenemos el deseo del deseo de filosofar, ello sólo es posible por las posibilidades que nos ha otorgado el pasado filosófico.

Bibliografía

Zubiri, Xavier, Inteligencia y realidad, Alianza Editorial, Madrid, 1984.

Zubiri, Xavier, Problemas fundamentales de la metafísica occidental, Alianza Editorial, Madrid, 1994.

Zubiri, Xavier, Naturaleza, Historia, Dios, Alianza Editorial, Madrid, 1994.

Zubiri, Xavier, Cinco lecciones de filosofía, Alianza editorial, Madrid, 1988.

Zubiri, Xavier, Sobre el problema de la filosofía, Revista de occidente, Madrid, 1933.