Pretendemos atenernos a un objeto de estudio que se delimite él mismo en su propia realidad histórica, no tomar una noción más o menos vagamente establecida y buscar en cualquier momento y en cualquier lugar aquello a lo que pueda aplicarse. Por ello, la historia de la filosofía no se toma aquí como algo que tenga una extensión espacial y temporal en principio indefinida, como la indefinida aplicación de un «universal» («filosofía») a casos concretos; «filosofía» se toma en primer lugar como un proceso histórico concreto; sólo en la medida en que haya sido comprendida esa realidad concreta, podrá plantearse la cuestión de qué tienen que ver con la filosofía otras cosas que han ocurrido en otros tiempos y en otros lugares.

«Filosofía» es literalmente una palabra griega. Sólo el desarrollo total de la historia de la filosofía podrá mostrar hasta qué punto la filosofía es y sigue siendo algo griego, incluso cuando hablamos de la «la filosofía de Kant» o «la filosofía de Nietzsche». Puesto que es el desarrollo total de la historia de la filosofía el que ha de demostrar este aserto, no puede pedírse nos que lo demostremos antes de empezar, ni tampoco aquí o allá; tal demostración es toda la historia de la filosofía, y lo será tanto más claramente cuanto más a fondo se penetre en ella.

El filósofo más antiguo del que se conservan obras enteras es *Platón* (427-347 a. C.). Su maestro, Sócrates, no escribió nada, y de los filósofos anteriores sólo poseemos:

a) *Fragmentos*, conocidos por nosotros a través de citas que hacen autores posteriores.

b) *Noticias* dadas por autores posteriores.

El mayor volumen de estos fragmentos y noticias nos es suministrado por autores de época y cultura «helenística». Estos autores tampoco conocían directamente las obras de los «presocráticos», sino que dependen de fuentes anteriores; la principal de esas fuentes (tampoco conservada) es el escrito *Φυσικῶν δόξαι* («Opiniones de los que tratan de la φύσις») de Teofrasto, discípulo de Aristóteles. Es del propio Aristóteles de quien arranca ese interés por conocer la filosofía arcaica al que debemos lo substancial de nuestro propio conocimiento de ella.

Lo que hay en la filosofía griega arcaica no son «atisbos» o «anticipaciones», sino la fundación misma de la filosofía, su origen esencial, que sigue estando presente de un modo u otro en todas partes donde hay filosofía, que «define» la filosofía.

Por otra parte, por lamentable que sea el hecho de que apenas conozcamos otra cosa que frases y palabras sueltas de esos pensadores, este hecho tiene un cierto significado positivo: no se trata aquí de construir la «doctrina», sino de meditar la palabra y la frase. Independientemente de las limitaciones materiales de nuestro conocimiento de textos, lo que importa de la Grecia arcaica es esa acuñación de nociones fundamentales que —como hemos dicho— definen la filosofía. Es imposible saber qué hubiéramos podido hacer con la obra de Heráclito si la conservásemos íntegra, pero lo que es seguro es que de todas maneras el problema fundamental seguiría siendo «¿qué significa la palabra λόγος?», «¿qué significa la palabra φύσις?»; y que a esas preguntas Heráclito podría contestar algo así como «λόγος significa el λόγος» y «φύσις significa la φύσις». Entrar en el ámbito de lo que nombran esas palabras, entrar en un diálogo con el lenguaje en el que nació y se constituyó la filosofía, es nuestra tarea; Heráclito no tenía que entrar, porque estaba dentro.

Esto justifica el que empecemos nuestro estudio de la

filosofía griega por la aclaración del significado de algunas palabras; todas ellas nombran de un modo u otro el tema mismo de la filosofía.

Ἔόν, εἶναι

Ἔόν (en ático *έον*) es el participio neutro singular; τὸ ἔόν debe en principio traducirse por «el ser», no por «lo ente», lo mismo que τὸ καλόν es más «la belleza» que «lo bello» (cfr. más adelante, página 28); «τὸ...» es aquí un singular, mientras que «lo...» no es ni singular ni plural; «lo ente» sería más bien τὰ ἔόντα (el «neutro plural» griego, que remonta a un «colectivo» indoeuropeo, es tan atípicamente «plural» que, cuando es sujeto, el verbo va generalmente en singular).

Quizá en un estadio primitivo del indoeuropeo el verbo «ser» tuvo un significado concreto, en construcciones del tipo «el niño parece bueno», «el niño llega a ser bueno», en donde «es» tendría el papel gramatical de «parece» y «llega a ser», si bien con un significado que no conocemos. Pero ya en griego arcaico (y antes, a juzgar por lo que ocurre en las demás lenguas indoeuropeas) el verbo «ser» carece de tal significado; aunque su uso no es constante, su valor es «gramatical»: consiste en *constituir una oración*, y esto quiere decir: conectar dos términos, expresando *que esa conexión es precisamente la de sujeto y predicado*. Decir que una oración es un «enlace de sujeto y predicado» es lo mismo que decir que una oración es el trozo de habla en el cual tiene lugar *un decir algo* (pred.) *de algo* (suj.), o sea: en el cual *algo se pone de manifiesto como algo*. Que el «ser» es la conexión sujeto-predicado significa, pues, que es el *mostarse* (algo como algo), el *aparecer* (algo como algo), la *presencia*, salir a la luz, darse. Nada impide —más bien al contrario— que un verbo que significa esto pueda aparecer en uso «absoluto» (es decir: sin atributo); entonces se nos ocurre traducirlo por «existir», lo cual es engañoso, porque parece establecer dentro del significado de «ser» dos nociones distintas: una de simple conexión sujeto-predicado (valor

puramente gramatical) y otra de «existencia», cuando lo cierto es que el significado de «ser» no varía de un caso a otro; lo que varía es el contexto; los griegos no distinguían entre el «ser» de «ser A» o «ser B» y un «ser = existir de hecho». La noción de «existencia» como un peculiar sentido de «ser» (y por lo tanto la de «esencia» como *el otro* sentido) no está presente ni en la filosofía griega arcaica, ni tampoco en Platón y Aristóteles.

En cuanto decimos que «ser» quiere decir presencia, una mentalidad moderna tiende a interpretar que el ser es «relativo al sujeto (cognoscente)», porque tiende a entender la presencia como «ser conocido», es decir: estar presente en la mente. Pero los griegos no distinguían entre «el mundo en sí» y «el mundo como contenido de la mente»; en ninguna parte podemos aprehender esos «dos» mundos como distintos. Incluso la apariencia no es para los griegos «subjetiva», sino que *la cosa* «parece...», y la posibilidad de *parecer* consiste en que ante todo hay *mostrarse*, ser; el parecer es tal por relación a un firme *aparecer*, y, si a las cosas no les perteneciese de antemano una presencia, tampoco podrían «parecer».

Φύσις

El verbo φύω significa «producir» en las formas transitivas, y «nacer», «brotar», «surgir», «crecer» en las intransitivas. El sufijo -τι- > -σι-, añadido a la raíz de un verbo, da el substantivo que significa la correspondiente acción o fuerza; por lo tanto, φύσις será «nacimiento», «crecimiento», o bien: la fuerza íntima que hace nacer y crecer. El «nacer» se entiende como «salir a la luz», «hacerse presente». De aquí que, si examinamos el conjunto de los usos de φύσις (y de otros términos de raíz φύ-) en la literatura griega arcaica, encontramos, junto con la noción de crecimiento, la de presencia (aspecto, figura); esta presencia no es mera apariencia, porque en la filosofía φύσις significa precisamente la verdad, la esencia, y porque incluso fuera de la filosofía significa la fuerza íntima, la virtud profunda de una cosa. Todo ello adquiere una coherencia a la luz de la no-

ción de *ser* como *salir a la luz*, si admitimos que φύσις es algo así como otro nombre de ἐὼν εἶναι. Pero entonces la palabra φύσις nos sugiere algo nuevo acerca del significado de «ser» en griego arcaico:

Si φύσις significa presencia, no significa la mera presencia en el sentido de «estar presente», tener un aspecto, sino: *salir a la luz*, arrancar(se) al ocultamiento. La palabra εἶναι por sí sola no nos había dicho que se tratase de una *lucha*; pero el que también φύσις signifique «ser» nos lo dice.

«Ser», como arrancar(se) al no-ser, es *nacer y perecer*: arrancar(se) al ocultamiento y (por lo tanto) permanecer entregado en definitiva al ocultamiento. Todo esto se confirmará de modo sorprendente cuando veamos que la noción «ocultamiento» no la hemos introducido por razones de simetría, sino que está perfectamente documentada en el pensamiento griego arcaico y con el papel que le estamos atribuyendo.

Λέγειν, λόγος (raíz λε/ογ-).

Los dos términos deben significar la misma noción básica, sólo que el primero como verbo y el segundo como nombre; en efecto, significan «decir» y «habla» respectivamente. Pero este es sólo el significado más frecuente (y no es ni siquiera esto en Homero por lo que se refiere al verbo); vista la cuestión con más detalle, λέγειν significa:

- a) «Reunir», «recoger»; pero siempre un reunir que es discernimiento, selección; por ejemplo: recoger piedras para construir un muro.
- b) Por lo tanto: tomar o poner algo como algo, como tal o cual, reconocerle una cualificación determinada.
- c) Esto es lo que ocurre en el *decir*. Nombrar algo es caracterizarlo como tal o cual, es efectuar una discriminación, un discernimiento. Ahora bien, la «presencia» de que hablábamos arriba no tiene lugar de otro modo que como determinación: *ser* es «ser A» o «ser B». Luego el hacer presente, el sacar a la luz, es

el *decir*, el determinar esto como esto y aquello como aquello.

Para los griegos, «decir» es exponer, manifestar, pero no exponer un pensamiento, un sentimiento, o cualquier otro hecho «interno» («psíquico»), sino presentar la cosa misma dicha, esto es: dejar que la presencia misma de la cosa tenga lugar.

La palabra λέγειν no designa *fundamentalmente* una actividad o facultad del hombre. Esto es válido en dos sentidos:

Primero: el determinar esto como esto y aquello como aquello, el determinar y definir (por lo tanto también de-cidir), tomado en todo su alcance, no es una determinada facultad o actividad del hombre, sino que es *todo* lo que el hombre «hace», su existencia, su ser.

Segundo: para los griegos, la determinación no es operación humana, sino que es el *ser*: el ser-esto de esto y ser-aquello de aquello, la presencia de cada cosa en su propia presencia, el *mundo*.

Nosotros, los hombres de la Edad Moderna, tenemos la costumbre de considerar que las determinaciones y delimitaciones que se «establecen» en el lenguaje son de carácter «histórico», contraponiéndolas a una «realidad en sí»; la presunta «realidad en sí» sería la realidad de las ciencias (físico-matemáticas). Contraponemos al mundo físico-objetivo un mundo «histórico», que es aquel en el que el hombre inmediatamente «se encuentra». Aparte de que el mundo histórico sea «históricamente condicionado» (por lo tanto en cierto modo «imaginario», frente al otro que es «real»), incluso los elementos que entran en su estructura se nos revelan «subjetivos» en cuanto los contrastamos con la «objetividad» de las ciencias (físico-matemáticas); así, el *rojo* que vemos no tiene nada que ver (ni siquiera es comparable) con una frecuencia o una longitud de onda, que no son nada más que

fórmulas matemáticas; pues bien, esto último es —para nosotros— lo «objetivo» y aquello lo «subjetivo»; el *agua* que figura en nuestra existencia ni se parece ni deja de parecerse (ni tiene sentido la cuestión de que se parezca o no) a las fórmulas matemáticas que definen el hidrógeno, el oxígeno y su enlace, etc.; el agua agua es —para nosotros— algo «subjetivo» y lo otro es lo «objetivo». El mundo histórico es una estructura que consideramos «históricamente objetiva» (es decir: que es verdadera como hecho histórico, pero no es la verdad acerca de las cosas); al agua, al color rojo, etc., les reconocemos una «objetividad psíquica» (es decir: una realidad *subjetiva*, pero determinada por leyes): son verdad como impresiones nuestras producidas por ciertas objetividades físicas según leyes de nuestro sistema perceptivo.

Pero se puede dar la vuelta a todo esto observando que el sistema de conceptos y leyes de las ciencias físico-matemáticas (nos referimos a las ciencias físicas de la Edad Moderna, que operan reduciendo los fenómenos a esquemas matemáticos) ha sido elaborado —a partir de una «experiencia inmediata» en la que no se nos da fórmula matemática alguna, sino «agua» y «color rojo»— procediendo según ciertas exigencias que no son sino la expresión de una determinada ontología, de un determinado modo de entender ser y verdad, y que esta determinada ontología es posterior a la Grecia antigua, no sólo cronológicamente, sino posterior en el sentido de que es un replanteamiento de aquellos problemas que la filosofía griega había fundado. Al estudiar la filosofía de la Edad Moderna y el origen de los conceptos fundamentales de la física matemática, podremos demostrar y precisar esto. Por ahora, si queremos entender algo de los griegos, tenemos que admitir el hecho de que el «mundo histórico» es para ellos el mundo a secas. Es ese mundo el que, ciertamente, «tratan de

comprender»; pero «tratar de comprender» no es todavía «hacer ciencia» en el sentido de la moderna ciencia, porque este sentido envuelve algo mucho más específico, de lo que trataremos en su momento y que no es precisamente ausencia de supuestos. La afirmación de que el mundo de los griegos es un mundo «poético, y no científico» expresa un hecho cierto; pero sólo entendida desde supuestos ontológicos modernos quiere decir que ese mundo sea menos verdadero.

Hemos dicho todo esto con el fin de que se pueda digerir la afirmación de que para los griegos no hay otra determinación que la que tiene lugar en el *decir*. El λέγειν es la existencia del hombre por lo mismo que ante todo es la presencia, el ser; porque ser-hombre es «pertenecer al ser», es ese «dejar que la presencia misma de la cosa tenga lugar» del que hemos hablado. Esto es todo lo contrario de la afirmación de que el ser sea «relativo a» la existencia humana; esa existencia no es para los griegos algo que se pone primeramente y a partir de lo cual se decide de lo demás; por eso no se le llama «sujeto» (sub-iectum, su-puesto), ni a lo ente «objeto» (objectum: puesto enfrente); por el contrario, la existencia del hombre no consiste en otra cosa que en el ser; es el hombre el que pertenece al ser, no el ser al hombre. La palabra λέγειν designa desde luego habitualmente el decir humano; pero ¿por qué?; precisamente porque designa ante todo la presencia misma, y es en la presencia misma en lo que el hombre tiene su ser. El decir humano es τοῦ λόγου ἀκούσαντας ἁμολογεῖν (Heráclito, B 50): escuchando al λόγος, un decir que consiste en conformarse, conceder, reconocer.

Ocurre que λόγος tanto puede ser el λόγος de esto o aquello como el λόγος a secas, uno para todo. Esto en principio podría entenderse simplemente en el sentido de que la determinación de esto como esto es a la vez la determinación de lo otro como lo otro; determinar(se) el día como día es a la vez determinar(se) la noche como noche; la determinación es siempre determinación de contrarios, y toda determinación reposa en contrariedades. Ahora bien, ya

sabemos que la «presencia» arcaica no puede entenderse como pura presencia, en el sentido de: tener una determinación, un aspecto; el λόγος es φύσις, salir a la luz; y también φύσις puede ser tanto la φύσις de esto o de aquello (lo que solemos traducir por: la «naturaleza» de esta o aquella cosa) como la φύσις a secas. Por lo tanto, que la presencia es contrariedad no puede consistir sólo en que la definición de algo es a la vez definición de su contrario, sino en que el nacer-perecer de algo es a la vez el nacer-perecer de su contrario, en que uno «nace la muerte» del otro y el otro «nace la muerte» del uno (siendo «nacer la muerte» un giro del mismo tipo que «vivir la vida»). Los contrarios no lo son «lógicamente»; la lógica nacerá precisamente de la restricción de la presencia al «aspecto»; los contrarios lo son porque el uno nace pereciendo el otro y por lo tanto permanece entregado en definitiva al otro y ha de concederle de nuevo la palabra; la lucha de los contrarios, que es a la vez unidad, es la lucha de presencia y ocultamiento, la φύσις.

El λόγος (o la φύσις), en cuanto presencia de lo uno que es a la vez presencia de lo otro, es la adjudicación a cada cosa de su lugar propio, de su «parte» (ver, más adelante, μοῖρα).

Ἄληθειη, νόος

Ἄληθειη (ático ἀλήθεια), ἀληθής: se traducen por «verdad» y «verdadero» respectivamente, pero tienen la particularidad de ser términos negativos (ἀ- es un prefijo negativo). Lo negado es el significado de la raíz λᾶθ-, que aparece en λήθη («olvido») y en λανθάνω («permanecer oculto»):

Donde la existencia del hombre consiste en la presencia misma y por lo tanto no se juega en un ámbito especial (la «mente», lo «psíquico»), sino que su ámbito es sencillamente lo que hemos llamado el mundo, y el mundo «de un lado a otro» (mi existencia «incluye» las nubes y el mar, tanto como el lápiz que tengo en la mano), ocurre que la verdad no se puede entender como adecuación entre las representaciones de mi mente y los «objetos». La verdad no se puede entender

de otro modo que como la presencia misma, presencia que es a la vez mi existencia; por lo tanto, «verdad» es lo mismo que «ser». Ya hemos dicho que los griegos de la época arcaica entienden la presencia como *salir a la luz* (no meramente tener un aspecto); la presencia se entiende como *arrancar(se)* al ocultamiento (= hundimiento, no-ser); por ello «verdad» es un término negativo.

Encontramos —sobre todo en Parménides— la expresión τὸ μὴ εἶναι: «el no ser». Obsérvese que «no» es aquí μὴ, no οὐ. Οὐ es negación pura y simple, μὴ es rechazo; οὐ simplemente *niega* (de aquello de lo cual se formula la negación) algo; μὴ *atribuye* (a aquello de lo cual se formula la negación) algo, a saber: un rechazo, un substraerse, arrancarse; μὴ expresa una especie de lucha. Preguntarse por el «ser» mismo, hacer del «ser» tema digno de consideración, encontrar notable (mencionable, pensable; asombrarse de) que (algo en general) *es*, implica que hay una alternativa, una contrariedad; la cuestión del ser sólo es cuestión como cuestión del «ser y no no-ser». Pero, como «ser» significa presencia, «no-ser» significa incomprendibilidad, incognoscibilidad, inabordabilidad, abismo; y, sin embargo, la (no-) experiencia de esto es necesaria, es *lo mismo* que la experiencia del ser.

Νοεῖν, νόος (ático νοῦς): se entiende generalmente como «conocimiento superior», pero esto sólo está justificado (relativamente) después de Platón. En la Grecia arcaica no se dan todavía ni la distinción entre el conocimiento y lo práctico o lo afectivo, ni la distinción entre lo «inferior» (sensible) y lo «superior» (intelectual). La palabra νόος:

a) Significa desde luego lo propio (nosotros diríamos «la interioridad») del ser humano; pero:

b) Su sentido concreto en la literatura griega más arcaica es el de «proyecto(s)», «plan(es)» (en griego en singular), o bien la capacidad y el hecho general de tenerlos, el «sentido de la posibilidad».

Νόος es aquella denominación esencial del ser humano (aquel carácter ontológico del hombre) que lo determina

como referencia a su propia posibilidad, y esto es lo que entendemos por *proyecto*. La existencia, el ser-hombre, es proyecto. Podemos hablar de «pensar» y «comprender». Pero en un sentido anterior a la teoría del conocimiento, «Comprender» (a saber: la propia posibilidad) quiere decir: asumir la (propia) situación, «darse cuenta», estar en donde de hecho se está; por lo tanto es a la vez presencia del mundo; el mundo se da como el ámbito abierto de nuestra existencia entendida como proyecto; las cosas son descubiertas en el proyecto, no en un «conocer puro». Por eso no tiene nada de extraño que el verbo νοεῖν signifique también «percibir»; «percibir» es aquí «hacerse cargo»; «percibir algo» es ante todo asumir la situación en la que ese algo tiene un papel, integrar ese algo en el proyecto.

Nosotros acostumbramos a considerar que el *conocimiento* de una situación *condiciona* el reconocimiento de las *posibilidades*. Para ello tenemos que considerar «representaciones» que se encuentran en una interioridad psíquica y que constituyen los datos de un cálculo igualmente «interior»; al aspecto puramente pasivo («afectivo») que «colorea» esa interioridad le llamamos «estado de ánimo»; el término «estado» denota el carácter pasivo (de algo en lo que «nos encontramos»), mientras que «ánimo» es una designación de la interioridad en general.

Pero en griego arcaico no se expresa ese «conocimiento» anterior al «cálculo» de las posibilidades, ni se expresa el cálculo de posibilidades a partir de un conocimiento previo. Lo primario es el proyecto mismo, el asumir la propia posibilidad, el hacerse cargo de la situación; sólo dentro de este proyecto algo resulta «conocido»; por consiguiente no conocido en un sentido teórico, sino, por así decir, incluido en la existencia, «interiorizado», pero no en la interioridad psíquica, sino en la del proyecto, que es a la vez el modo de presencia de las cosas.

Por lo tanto, νοεῖν es al mismo tiempo hacerse cargo de

sí mismo y hacerse cargo del mundo, porque es asumir el proyecto que es a la vez la propia existencia y la presencia del mundo; no hay pues dos esferas (la psíquica y la física) accesibles en pasos diferentes; el hecho de que νόος reciba también determinaciones de tipo «afectivo» encuentra su explicación en que el propio proyecto es esencialmente el «estado» en que «nos encontramos», para entender lo cual es preciso resaltar que la existencia, el proyecto, no se crea, sino que el hombre *se encuentra* en él; el νοεῖν es *asumir, hacerse cargo*, no crear.

Decimos, pues, que νοεῖν consiste en ἀληθεῖν, como hemos dicho que el hombre «pertenece al ser». Por lo mismo que ἀληθεῖν es una negación, una alternativa, un arrancar(se), νοεῖν designa también una alternativa: el νοεῖν, designación del ser mismo del hombre, designa una posibilidad del ser-hombre: la de arrancarse a la existencia inmediata y cotidiana. Porque la presencia del ser es a la vez la (no-)presencia del no-ser, el abismo, lo inabordable, por eso de modo regular —y de modo necesario— se deja atrás (se *olvida*) lo que constituye la presencia misma, la ἀληθεῖν. Y esto quiere decir: el hombre se descarga —se desentiende— de su propio ser. En la presencia —presencia de las cosas— lo que está presente son las cosas, *lo ente, lo presente* (τὰ ἐόντα, τὰ δοκοῦντα), mientras que lo que constituye la presencia misma (el ser: τὸ ἐόν; lo que nombran φύσις, λόγος y ἀληθεῖν) permanece oculto. φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ (Heráclito, B 123): «el salir a la luz ama (se entrega a) el ocultarse». El hombre se dispersa en la presencia *de las cosas*, de esto y aquello y lo de más allá. Esta presencia *de las cosas*, sin presencia de lo que constituye la presencia misma, es lo que Parménides llama δόξα; en la literatura del siglo VI esta palabra significa la apariencia, en particular la buena apariencia —el prestigio— de alguien.

El texto más antiguo en el que aparece la palabra «filósofo» es un fragmento de Heráclito (B 35; φιλόσοφος aparece como adjetivo, calificando a ἀνὴρ, «hombre» o «varón»; hay que hacer constar que la inclusión en el trozo

de texto que evidentemente pertenece a Heráclito ha sido discutida). Veamos qué quiere decir esta palabra:

a) τὸ σοφόν aparece en Heráclito (con toda evidencia, aunque no conociésemos el significado de la palabra) como designación de lo mismo que λόγος y φύσις. La palabra σοφός significa «diestro», «hábil», «competente»; σοφία es la destreza, habilidad, competencia; no hay nada de extraño en que luego pasen a significar «sabio» y «saber», como νόος pasa a significar conocimiento. También la σοφία arcaica es —a la manera arcaica— el *saber* (cf. el «comprender» dicho a propósito de νόος); todavía hoy decimos que alguien «sabe» arreglar carros o tocar el piano, cosa distinta de conocer teóricamente cómo se arreglan carros o cómo se toca el piano. Σοφόν designa un discernimiento que, como el λόγος mismo, no es nada «intelectual», sino que es la existencia misma del hombre, pero que, también como el λόγος, es la existencia porque es ante todo la presencia, el ser de todo ente.

b) φίλος significa «propio», «perteneciente a» (de donde: «amigo»); φιλοσοφία sería la pertenencia al λόγος. El filósofo es el que experimenta esa pertenencia, el que la asume, el que experimenta el ser, por lo tanto la inabordabilidad (el no-ser), la huida y el olvido, es decir: la necesidad de la δόξα; el filósofo, por lo tanto, es tan ligado a la δόξα como los demás; sólo que se hace cargo de que lo es, incluso: se hace cargo de serlo, digamos: lo acepta, cosa que los demás no pueden hacer. Sócrates (el Sócrates de Platón) dirá que, siendo todos los hombres ignorantes, el filósofo es el más sabio, porque es el único que sabe que es ignorante.

Cuando decimos «presencia» tratando de nombrar la ἀληθεῖν griega, hay algo que induce a confusión: «presencia» deriva de «presente» como «bondad» de «bueno»; «bondad» es la cualidad general de todo lo bueno, y, tal como es la palabra en castellano, parece que debe designar la representación que obtenemos al comparar mentalmente las representaciones posibles de todas las cosas buenas, quedándonos con lo que es común a todas ellas y dejando fuera lo que

es peculiar de cada una (operación a la que llamamos «abstracción», y a la representación resultante un «abstracto»); «bondad» es derivado de «bueno»; la representación de «bondad» parece que tendría que ser posterior a la de las diversas cosas buenas. Según esto, «presencia» sería el abstracto correspondiente a «presente», es decir: designaría una representación posterior a las de las diversas cosas presentes y derivada de ellas por abstracción. Sin embargo:

Para que se pudiese comparar entre sí las cosas buenas en tanto que buenas (o, en general, se pudiese tratar de o con ellas), sería preciso que hubiese de antemano —de un modo u otro— una determinación de la bondad; de lo contrario, no estaría determinado ni qué cosas habríamos de comparar o tratar, ni bajo qué aspecto. Incluso, al decir «comparar mentalmente las representaciones *posibles* de *todas* las cosas buenas» (de *todas* las cosas buenas *posibles*, para todas las cuales debe valer la representación de «bondad»), hemos supuesto ya que de lo que se trata es de una regla que define de antemano qué cosas son buenas, ya que nunca podríamos comparar *de hecho* todas las *posibles*, que serían por principio infinitas en número.

Cuando hablamos de «presencia», o bien de «bondad», de «belleza», etc. (traduciendo lo que en griego suele ser el neutro singular del adjetivo correspondiente precedido de artículo: τὸ ἐόν, τὸ ἀγαθόν, τὸ καλόν), a lo que nos referimos es a lo que *de antemano* hace posible todo «presente» en cuanto tal, todo «bello» en cuanto tal, todo «bueno» en cuanto tal, que es aquello en lo que consiste el que algo pueda en general ser presente, ser bueno o ser bello, por lo tanto en lo que consiste la presencia, la bondad, la belleza; no hay cosas bellas si no consiste de antemano en algo el «ser bello», no hay cosas buenas si no consiste de antemano en algo el «ser bueno». Nada puede ser bueno, darse como bueno, si no se da de antemano «en qué consiste la bondad». No hay presencia (ser) de las cosas si no hay de antemano aquello en lo que consiste la presencia, y a esto le llamaron los griegos ἀληθείη.

Lo que de antemano hace posible toda presencia (por lo tanto lo que propiamente constituye la presencia en sí

misma y como tal) es algo que podemos describir así: la claridad, el ámbito abierto, en el cual algo en general puede ser presente, el ámbito abierto que es a la vez el ámbito de nuestra existencia, de nuestro proyecto, el mundo, la «luz» (no en el sentido de *lo que* ilumina, ni tampoco de la luminosidad misma, sino como cuando hablamos de la luz de una puerta o de un túnel refiriéndonos a su abertura, a la abertura entre las jambas o las paredes), el ámbito abierto entre el cielo y la tierra, los dioses y los hombres, lo uno y lo otro; el ámbito es la oposición en la que (y sólo en ella) los opuestos son lo que son. La *Teogonía* de Hesíodo, después de la larga invocación inicial a las Musas, empieza con estas palabras: Ἦ τοι μὲν πρότιστα χάος γένετο: «ante todo, χάος». La palabra χάος —que a medias puede traducirse por «hondonada», «abismo»— se relaciona con el verbo χάλω, que significa: abrirse la tierra, abrirse una herida, abrir la boca.

Porque la presencia es *salir* a la luz, siempre hay un dentro, una impenetrabilidad. Y esto forma parte necesariamente de la claridad, de la presencia: nada puede aparecer sin tener al mismo tiempo una profundidad, una inagotabilidad; presencia es al mismo tiempo enigma; la pesadez de la roca, la dureza, el color, son presencia, por eso mismo son profundidad que no se deja agotar, explicar, que no se deja reducir a nada, que *es*; ciertamente la ciencia (moderna) puede «explicar» el color (como frecuencia y longitud de onda), la pesadez (como cantidad de una determinada magnitud física, definida por operaciones matemáticas), etc., pero lo que así resulta ya no es color ni pesadez; la pesadez como tal, el color como tal, la dureza como tal, no están presentes (en su irreductible presencia) en ninguna fórmula matemática; la «explicación» lo único que ha conseguido es que la pesadez, la dureza y el color, *como tales*, se esfumansen; la presencia sólo es presencia en cuanto permanece inexplicada. La presencia es al mismo tiempo impenetrabilidad; el aparecer es al mismo tiempo abstraerse. Por eso en la filosofía griega la noción de presencia se encuentra siempre en una oposición.

Ahora bien, como esta oposición es «ser/no-ser», y esto tiene qué ver con el perecer, con la muerte, para una mentalidad moderna parece que estamos mezclando dos cosas distintas: la impenetrabilidad, la «profundidad» de que hemos hablado, con el «dejar de existir» que es el perecer. Siu embargo, para los griegos no había tal «existir» (véase página 17-18); *nacer* es llegar a la luz, y *perecer* es hundirse, abandonar la luz, renunciar a la presencia; lo que está —lo que se (sos)tiene— en la luz sigue perteneciendo a lo impenetrable, sigue *en definitiva* impenetrable, y por ello ésta ha de ser la última palabra, la conclusión de su presencia. La ἀληθείη (no sólo la presencia de cada cosa) es en definitiva ocultamiento, no-ser. Por eso la muerte es la última palabra —lo definitivo— del ser-hombre («ser» que consiste en la ἀληθείη); los hombres son «los mortales»; la muerte es la impenetrabilidad misma del ser humano, es aquello que, siendo la posibilidad más esencial, la única que no tiene vuelta de hoja, por eso mismo jamás es presente, jamás puede ser presentada, dicha (puesta de manifiesto), imaginada o comprendida; Heráclito dice: «a los hombres les aguarda muertos lo que no esperan ni se figuran» (B 27); no dice sólo que no se figuran lo que les aguarda (es decir: que les aguarda algo que no se figuran), lo que podría interpretarse en el sentido de una mera ignorancia de los hombres acerca del «más allá» (aunque fuese una ignorancia necesaria); lo que dice es que «cuanto no (o «lo que no») esperan ni se figuran» —es decir: lo no conjeturable ni esperable en cuanto no conjeturable ni esperable, lo incomprensible, el abismo— forma parte (y precisamente como lo único inevitable y definitivo) del proyecto, de la posibilidad (por eso «aguarda») que constituye el ser humano; y esto que, como remisión a lo impenetrable, forma parte necesariamente de la existencia, es lo que llamamos la muerte; no es un acontecimiento que se presenta al final (porque precisamente no «se presenta», no es nunca presente), sino posibilidad (siempre posibilidad —«aguarda»—, pero siempre la única necesaria) que configura en todo momento el proyecto que es nuestra existencia.

Ἀρχή

Hemos dicho que ἀληθείη es lo que de antemano hace posible toda presencia, todo presente en cuanto tal. Esto quiere decir:

- a) Que es lo primero, lo supuesto en toda presencia.
- b) Que es lo rector: toda presencia acontece con arreglo a la constitución de la presencia misma como tal, es decir: acontece en y según esa luz que concede a cada cosa su lugar, en la que esto queda determinado como esto y aquello como aquello.

Estas dos nociones («lo primero» y «lo rector») son las que contiene el significado de la palabra griega ἀρχή.

Κόσμος

Significa habitualmente dos cosas: «ornato» y «orden» (de donde: «mundo»); envuelve por lo tanto los sentidos de: —presencia, brillo; la noción griega de «belleza» aparece de hecho ligada a «ser» como «presencia»; lo bello es aquello que no sólo es presente, sino que en su presencia destaca la presencia como tal.

—adjudicación a cada cosa de su lugar propio, determinación de lo uno que es a la vez determinación de lo otro.

Κόσμος (ver Heráclito B 30) es, pues, un término de la misma índole que λόγος y φύσις.

Αἰών y Μοῖρα

Αἰών se puede traducir a veces por «el tiempo», pero precisamente no por nuestra noción de *el tiempo* uniforme e infinito, noción que no se da en la Grecia arcaica (χρόνος significa siempre *un tiempo*, un «espacio de tiempo»). Αἰών

es la *vida* como ámbito *finito*, como historia o «destino» (de aquí que se traduzca a veces por «duración de la vida»).

Lo mismo que λέγειν y λόγος, que habitualmente designan de cierta manera el ser del hombre, dado que este «ser» consiste en la ἀληθειη, también αἰών puede designar pura y simplemente el ámbito, la luz. Αἰών es finitud porque es entrega al no-ser; los usos de αἰών como «vida» siempre contienen una referencia al «límite», a la muerte.

La palabra griega que generalmente se traduce por «destino» es μοῖρα, que significa: «parte que toca», «lote», y a la vez «adjudicación de parte»; la μοῖρα es lo supremo, a ella están sometidos tanto los dioses como los hombres. Ya dijimos que λόγος es adjudicación a cada cosa de su lugar, de su «parte»; como la existencia del hombre consiste en la presencia misma de las cosas, esa adjudicación concierne como tal y expresamente al hombre: al hombre le es adjudicado (concedido) el ser que le ha tocado ser, su vida como historia o destino; μοῖρα es lo mismo que αἰών. Importa destacar que estas nociones de parte o finitud no presuponen en griego arcaico (como presuponen entre nosotros) nociones correspondientes de totalidad infinita; por ejemplo: comparar la tesis kantiana de que todo espacio y todo tiempo determinados no son sino partes de un único espacio o un único tiempo «infinitos» con el hecho de que no hay en griego ninguna palabra que designe «el espacio» o «el tiempo» en el sentido que nosotros damos a estas expresiones; χώρα significa «región», «lugar»; de χρόνος ya hemos hablado. En todo, el fenómeno originario es para los griegos la finitud, la «parte» y la adjudicación de parte, no definida a partir de un todo «infinito».

Al hombre le ha sido adjudicado un destino (una «parte»); los dioses son los que dispensan (conceden) esa parte. El reparto (por así decir) no depende de los dioses; éstos acatan la μοῖρα tanto como los hombres, los primeros como los que conceden, los segundos como aquellos a los que les ha sido concedido; el λόγος, o la μοῖρα, es más primario que los dioses y que los hombres, es el reparto mismo, el juego

del conceder y ser concedido, en el cual —y sólo en él— los dioses son dioses y los hombres hombres.

* * *

Al examinar la significación de algunas de las palabras fundamentales de los primitivos filósofos griegos, hemos descartado de paso ciertos esquemas conceptuales que se manejan habitualmente para la historia de la filosofía griega. Así, por ejemplo, ya no se puede decir que de lo que se ocuparon los primitivos filósofos griegos fue de la «naturaleza», de lo «físico», material y sensible, porque, si bien es cierto que se ocuparon precisamente de la φύσις, también lo es que φύσις en la Grecia arcaica no designa algo distinto de ἔδν εἶναι; con lo cual desaparece la posibilidad de contraponer un período «cosmológico» de la filosofía griega (que sería el período anterior a la Sofística) a un período «ontológico», representado por Platón y Aristóteles. Entre ambos «períodos» sitúa el esquema usual un período «antropológico», representado por la Sofística y Sócrates; pues bien, nuestra exposición sobre λέγειν, νοεῖν y ἀληθειη habrá demostrado que, para el pensamiento griego arcaico, el ser del hombre consiste en el *ser* mismo, en la ἀληθειη, tesis sobre la que volveremos insistentemente al tratar de Parménides y Heráclito. Lo «antropológico» que se suele ver en la Sofística y en Sócrates pertenece —como veremos— a la historia del mismo problema del *ser*.

La historia de la filosofía no puede tomar como cosa clara de antemano las nociones filosóficas usuales, tales como «materia» y «espíritu», «naturaleza» e «historia», «sujeto» y «objeto», «esencia» y «existencia», porque la tarea de la historia de la filosofía es precisamente exponer la génesis de esas nociones; no puede, pues, emplearlas mientras ellas mismas no surjan y se constituyan ante la mirada del historiador.

Por conveniencia de la exposición, nos apartaremos algo del orden cronológico, de modo que preferimos dejar sentado de antemano éste en sus aspectos seguros:

Los pensadores más antiguos de los que vamos a estudiar son los tres milesios, por este orden: Tales, Anaximandro, Anaxímenes, éste último ya totalmente dentro del siglo vi. A continuación, Pitágoras y Jenófanes. Más jóvenes que éstos son Parménides y Heráclito, que florecen ambos alrededor de 500 a. C., sin que sea posible establecer otra relación cronológica segura entre ellos (en todo caso, lo más verosímil es que ninguno de los dos escribió teniendo en cuenta la obra del otro). Ya totalmente dentro del siglo v están Empédocles, Anaxágoras, Zenón y Meliso. Luego la Sofística, Sócrates (muerto en 399) y Demócrito; éste último (cuya vida fue de unos noventa años) es ya ampliamente contemporáneo de Platón.

Estudiamos a Jenófanes después de Parménides y Heráclito, porque son éstos los que nos permitirán entender a aquél. Y estudiamos el pitagorismo después de los tres porque no es posible saber qué fue Pitágoras mismo, sino más bien qué es el pitagorismo antiguo, el cual se extiende cronológicamente hasta la segunda mitad del siglo v.

A. LOS MILESIOS

Los tres primeros filósofos conocidos, Tales, Anaximandro y Anaxímenes, eran de Mileto, ciudad jónica de Asia Menor, y escribieron en prosa jónica. De Tales, la tradición antigua dice que no escribió nada, pero la crítica moderna lo pone en duda.

Tales (aprox. 624-546)

No hay fragmentos de él. Según las noticias (fundamentalmente dadas por Aristóteles) dijo:

- a) Que todo es en virtud del «agua», que el agua es la ἀρχή.
- b) Que «todo está lleno de dioses».

Con respecto a a): Aristóteles dice que *quizá* Tales se basaba en que, de todo, el alimento siempre es húmedo, y en que asimismo, de todo, los gérmenes tienen carácter húmedo, siendo el agua el ser (ἀρχή τῆς φύσεως, dice Aristóteles) de lo húmedo en cuanto tal. Esto no es una noticia, sino una conjetura interpretativa de Aristóteles; si es válido, el «agua» es el principio del nacer y crecer, es decir: la φύσις.

El mismo Aristóteles nos dice en otra parte que, según «dicen que dijo» Tales, la tierra reposa sobre el agua, flotando «como un trozo de madera o algo así».

Con respecto a b) podemos decir lo siguiente:

Por todas partes brilla esa presencia que se oculta; en todo hay «ser», φύσις; lo que para el filósofo resulta asom-