
Capítulo primero

Thaumázein

La filosofía comienza con la admiración. Los griegos, que bien sabían de comienzos, no vacilaron en afirmar que no hay otro principio posible para la filosofía. Según Platón, "muy del filósofo es esa pasión (πάθος), el admirarse (τὸ θαυμάζειν), pues no hay otro principio (ἀρχή) de la filosofía más que éste"¹.

¿En qué consiste esa admiración? Platón nos la describe como una pasión. Sería muy anacrónico querer entender las pasiones al modo moderno, como un mero sentimiento subjetivo. Tampoco es una tranquila manera de contemplar las cosas. El πάθος es algo mucho más "patético". Viene de πάσχειν, que tiene precisamente el sentido del sufrir, padecer, estar afectado, experimentar. No estamos, por tanto, ante un mero sentimiento subjetivo, sino ante una afección. La pasión no nos aísla del contexto, sino que nos vincula a aquello que nos ha afectado. La pasión puede describir el odio o el amor a una persona. O también simplemente una "afición" por determinadas cosas.

La pasión no es una respuesta puntual ante algo que nos afecta. En la pasión quedamos poseídos de una manera permanente por aquello que nos ha afectado. Sin embargo, esta afectación no se convierte en un mero estado de ánimo que puede acoger en sí mismo todas las cosas. En la tristeza, por ejemplo, todas las cosas quedan teñidas por ese temple de ánimo. En cambio, la pasión está orientada hacia aquello que nos ha afectado, sin lo cual es imposible entender la pasión. A la esencia de una pasión le pertenece aquello que nos apasiona. Quien se apasiona por las quinielas no siente lo mismo por un sombrero. Quien ama a una persona no se apasiona del mismo modo por las quinielas.

1 Platón, *Teeteto* 155 d. Un breve comentario al texto de Platón puede encontrarse en M. Heidegger, *Was ist das – Die Philosophie?*, pp. 24-25.

Observemos, no obstante, que la admiración es una pasión muy especial. Porque en la admiración sucede algo muy distinto de lo que se puede observar en toda otra pasión. Usualmente, quien se apasiona no solo queda referido hacia aquello que le apasiona, sino que en cierto modo queda envuelto en el objeto de su pasión. Su vida, sus actividades, sus planes de futuro están enlazados por lo que le afecta y le apasiona. En cambio, en la admiración se produce una especie de retracción respecto a aquello que nos admira. No es que dejemos de estar vertidos hacia el objeto de nuestra admiración. Sin embargo, aquello que nos produce admiración no nos arrastra a hacer todas las actividades propias de un aficionado o de un apasionado. Más bien la admiración nos deja con la boca abierta, nos inmoviliza. La admiración, en lugar de invitarnos a disponer de las cosas, nos invita a averiguar, nos invita a saber.

En la admiración estamos apasionados por aquello que nos admira, pero nuestra pasión consiste en un deseo de saber. Y esto entraña un reconocimiento de nuestra ignorancia. Aristóteles decía que el que se admira reconoce no saber². Por eso el que se admira se convierte en alguien que busca saber. En lugar de contentarnos con lo que usualmente se considera como sabido, la admiración nos exige reconocer nuestra ignorancia, reconocer los límites de todo lo aprendido y de todo lo sabido para así iniciar de nuevo el camino del conocer. La admiración no nos convierte en sabios ni en burócratas del conocimiento, sino en buscadores de la sabiduría. Por eso la admiración es, como decía Platón, el único principio (ἀρχή) de la filosofía.

¿En qué consiste este principio? No se trata de un mero comienzo temporal. La filosofía no es simplemente una actividad que, habiéndose iniciado hace muchos siglos, siga monótonamente en marcha en virtud de algún tipo de inercia intelectual. La filosofía surge siempre de nuevo allí, donde la admiración nos muestra nuestra ignorancia, y nos invita de nuevo a trascender todo lo que creíamos saber. La filosofía desaparece cuando la admiración da paso a la erudición de las escuelas. La admiración como principio tiene que seguir principiando a lo largo de toda la actividad filosófica. Como es sabido, ἀρχή no tiene solamente el sentido de un comienzo, sino también el de un "gobierno". Los "arcontes" eran unos magistrados en las ciudades griegas. Es como si en la palabra "principio" pudiéramos oír al "príncipe" que gobierna aquello que es principiado. La admiración, lejos de ser una pasión exclusiva de los griegos, es algo que acontece siempre que experimentamos de nuevo lo que Platón llamaba "el placer de los que están en filosofía"³.

Aristóteles nos dice expresamente que "por el admirarse los seres humanos tanto ahora (νῦν) como al comienzo principiaron (ἤρξαντο) el filosofar"⁴. La admiración no solo estaba en el comienzo de la filosofía, sino que la acompaña a lo largo de toda su tarea (también en el presente) como su principio interno. Pero

2 Cf. Aristóteles, *Metafísica* 982 b 17-18.

3 Platón, *Fedón*, 59 a.

4 Aristóteles, *Metafísica* 982 b 12-13.

¿qué es lo que causa esa admiración? Es precisamente lo que Aristóteles trata de decirnos a continuación:

Al principio admirándose de las cosas inmediatas entre las extrañas (τὰ πρόχειρα τῶν ἀτόπων); después poco a poco progresando y sintiéndose perplejos ante cosas mayores, tales como las características de la luna y las del sol y los astros, y ante la génesis de todo (τοῦ παντός γενέσεως)⁵.

Tendríamos entonces algo así como una gradación en tres niveles de aquello que nos provoca la admiración. El primer nivel estaría formado por lo más "inmediato entre lo extraño". Después (εἶτα), la admiración se dirigiría hacia ciertas peculiaridades del universo y finalmente, en un tercer nivel, los filósofos se admirarían de la génesis de todo.

Lo más inmediato

Tratemos de entender cómo se articulan estos tres niveles de la admiración. Hemos traducido πρόχειρα como "lo inmediato" o "las cosas inmediatas". Literalmente, la expresión significa más bien "lo que está a la mano" (χείρ). Por supuesto, sería un anacronismo tratar de entender esta expresión por medio de la contraposición de Heidegger entre los entes "a la mano" (*Zuhandenes*) y los entes "ante la mano" (*Vorhandenes*)⁶. Aquí no se trata de establecer una distinción entre el trato práctico con las cosas y el surgimiento de la distancia teórica ante ellas. Aristóteles más bien quiere mostrarnos una diferencia entre la cercanía o inmediatez de ciertas cosas que nos causan admiración, y la mayor distancia de otras. Sin embargo, es importante la alusión a la mano. Al hablar de lo inmediato como algo que está "a la mano", Aristóteles sugiere que ciertas cuestiones iniciales para la filosofía no se refieren únicamente al universo que nos rodea, sino que involucran también al ser humano. Por supuesto, sería un anacronismo pensar que se trata de cuestiones "subjetivas". Las cosas inmediatas de las que nos habla Aristóteles no son problemas internos a la subjetividad de quien ejercita su mano. Más bien se trata de una mano que está en contacto inmediato con las cosas, y es esa inmediatez entre el ser humano y las cosas la que se convierte en término de nuestra admiración. El ámbito de "lo que está a la mano" es más bien el ámbito de la interacción primigenia entre el ser humano y su mundo.

También sería un error entender la relación entre los niveles de la admiración de un modo cronológico, como si los primeros filósofos griegos se hubieran ocupado de "las cosas inmediatas entre las extrañas" y solamente después hubieran aparecido sucesivamente los otros dos niveles. Del mismo modo que Aristóteles nos dice que la admiración es siempre el principio de la filosofía, también podemos pensar que los tres niveles de la admiración se encuentran no solo en los comienzos de la filosofía en Grecia, sino en toda indagación filosófica.

⁵ Aristóteles, *Metafísica* 982 b 13-17.

⁶ Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 68 ss.

No solo eso. Los primeros filósofos griegos, anteriores a la sofística, más bien parecen haberse ocupado de "las características de la luna y las del sol y los astros" y de la "génesis de todo", incluso más que de "las cosas inmediatas entre las extrañas". Usualmente se entiende que habrían sido los sofistas y Sócrates los que habrían puesto el centro de las preocupaciones filosóficas no en las estructuras del universo o en sus orígenes, sino en la vida humana, especialmente en la vida social del ser humano en la *πόλις* griega. El agua de Tales de Mileto, el *ἄπειρον* de Anaximandro, el aire de Anaxímenes, la teología de Jenófanes, más bien parecen ser intentos de entender las regularidades del cosmos y no las cuestiones más inmediatas de la vida humana.

Aunque no podemos entrar aquí en una reflexión sobre los orígenes de la filosofía griega⁷, podemos señalar que no faltaron, desde los orígenes de la misma, las referencias a la vida humana. Así, por ejemplo, cuando Anaximandro trata de entender la alternancia regular de los fenómenos del cosmos alude a conceptos tomados de las relaciones humanas, tales como la justicia y la retribución⁸. El día retribuiría a la noche y esta al día, por sus respectivos excesos, estableciendo así una peculiar justicia que estaría en el fondo de la regularidad del universo. Los primeros pensadores griegos habrían ya captado de este modo una íntima afinidad entre las cosas humanas y el universo, y esta afinidad sería ciertamente algo radicalmente inmediato a nosotros mismos. Esto resulta especialmente claro en el uso que Heráclito de Éfeso hizo del término *λόγος* para referirse a las regularidades del cosmos. Como es sabido, el *λόγος* significa "pensamiento", "lenguaje", "palabra" y también "proporción" o "medida". Etimológicamente, la expresión alude al "recolectar" o al "seleccionar", donde nuestras raíces latinas conservan aún la alusión al *λέγειν*. Una "antología" no es un tratado sobre las flores, sino una selección de flores. Igualmente, el término alemán *lesen* ("leer"), con los mismos orígenes indoeuropeos, se utiliza también para la recolección, como en la palabra *Weinlese* ("vendimia")⁹.

Y es que en el recoger se establece la correspondencia entre nuestro propio hacer y las cosas recogidas. Se trata de cosas ciertamente "a la mano", que para ser recogidas tienen que estar en correspondencia con aquello que buscamos: flores o granos de café, por ejemplo. En el *λόγος* se expresa una afinidad entre nuestro propio hacer y las cosas más inmediatas a nosotros. Por eso el *λόγος* puede designar tanto las proporciones que las cosas tienen respecto a nuestro medir como también el lenguaje o el pensamiento en el que se expresan esas medidas. De ahí que las regularidades en el cosmos muestren que el universo tiene un *λόγος* semejante a aquel con el que expresamos esas regularidades. De ahí también que esas regularidades sean algo accesible para el común de los mortales. En realidad la palabra "ley", con la que las ciencias naturales expresan el orden del universo, no solo es un término tomado de la vida humana en sociedad, sino también una expresión que tiene el

7 Puede verse mi trabajo titulado "El juramento de los dioses. Sobre el origen de la filosofía griega", pp. 37-60.

8 Cf. H. Diels y W. Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker* 12 B 1, vol. 1, p. 89.

9 Cf. J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, vol. 1, p. 658.

mismo origen etimológico que el λόγος. El λόγος es algo propio del universo, pero también algo propio de la vida humana. Cuando Heráclito de Éfeso decía que "los límites del alma humana no encontrarás recorriendo todo camino, tan profunda medida (λόγος) tiene"¹⁰, estaba aludiendo precisamente a la admirable afinidad entre la mente humana y las cosas.

Algo parecido podríamos decir de la afirmación de Parménides según la cual "lo mismo (τὸ γὰρ αὐτό) es entender (νοεῖν) y ser (εἶναι)"¹¹. Por supuesto, la expresión es suficientemente vaga para que haya experimentado muy diversos comentarios en la historia de la filosofía. Plotino, que es quien nos ha conservado la expresión, la interpreta en el sentido de que Parménides habría separado el ser del ámbito del sentir. De este modo, el ser verdadero se identificaría con la inteligencia¹². Hegel hace una interpretación semejante cuando afirma que "con Parménides ha comenzado el verdadero filosofar, la elevación al reino de lo ideal puede verse aquí"¹³. Dejando aparte el mundo sensible, el ser y lo ideal se identificarían. Sin embargo, es posible que Plotino y Hegel hayan cargado las tintas idealistas. Otro fragmento de Parménides afirma simplemente que "lo mismo es el entender y aquello por lo que es entendido (νόημα), pues no sin el ser, en el que es expresado, encontrarás el entender"¹⁴. Esto, posiblemente, solo quiere decir que todo entender está vinculado constitutivamente al ser. Entonces lo que hay que aclarar es este "constitutivamente". Según Heidegger, por ejemplo, no se trataría de la identidad matemática de dos términos en una ecuación, sino de algo más radical que permite la diferencia. La mismidad entre el ser y el entender consistiría en una "co-pertenencia" (*Zusammengehörigkeit*) radical entre el ser humano y las cosas, a partir de la cual se diferenciarían ulteriormente entre sí¹⁵.

No nos interesa, en este momento, entrar en la dialéctica de las interpretaciones. Nos basta con constatar que ya los primeros filósofos griegos reflexionaron sobre un ámbito radicalmente inmediato a nosotros mismos, en el que encontraban una admirable afinidad entre el ser humano y las cosas. Esa afinidad no pertenece solamente a los descubrimientos filosóficos de un tiempo pasado. También una consideración de las ciencias contemporáneas nos sitúa ante esa extraña correspondencia entre nuestro pensamiento y el mundo. El verdadero misterio de las ciencias modernas tal vez no consista en el hecho de que todo nuevo descubrimiento es la puerta hacia nuevas preguntas, de tal manera que el sueño de Laplace de una "fórmula intemporal"¹⁶ en la que todo el presente, el pasado y el futuro del universo estuvieran comprendidos definitivamente, parece siempre alejarse unos pasos por delante de nosotros. Lo verdaderamente admirable de las ciencias no son los horizontes inmensos de lo que nos falta por entender,

10 En H. Diels y W. Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker* 16 B 45, vol. 1, p. 161.

11 En H. Diels y W. Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker* 28 B 3. Diels traduce: *dasselbe ist Denken und Sein*, cf. vol. 1, p. 231.

12 Cf. Plotino, *Enéadas* V, 1, 8.

13 G. W. F. Hegel, *Geschichte der Philosophie*, t. 1, en sus *Werke*, vol. 18, p. 290.

14 En H. Diels - W. Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker* 28 B 8, vol. 1, p. 238.

15 Cf. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, p. 68.

16 Cf. P. S. Laplace, *Ensayo filosófico sobre las probabilidades*, p. 25.

sino más bien el hecho de que podamos saber todo lo que ya sabemos. Y es que nuestro universo resulta admirablemente comprensible, admirablemente afín a la mente humana. Aunque pudiéramos conocer todo el universo o todos los universos, seguiría siendo admirable precisamente el hecho de esa comprensión. Ya Galileo, en los albores de la ciencia moderna, señalaba (no sin admiración) que el gran libro de la naturaleza "está escrito en lengua matemática, y los caracteres son triángulos, círculos, y otras figuras geométricas"¹⁷. Y a Albert Einstein se le atribuye la afirmación de que "lo más incomprensible del universo es que sea comprensible"¹⁸. De hecho, su teoría de la relatividad aplica a la realidad física la geometría de Bernhard Riemann (1826-1866), construida por intereses puramente matemáticos y admirablemente adecuada para la descripción relativista del universo¹⁹.

Esta afinidad entre el entendimiento humano y el mundo cambia sensiblemente de dirección cuando la mecánica cuántica se ve obligada a recurrir a descripciones estadísticas. Es como si la ciencia contemporánea luchara por ajustarse a la realidad, en lugar de ajustar la realidad a la teoría. Sin embargo, la sorprendente afinidad entre la inteligencia humana y el mundo no desaparece. Cuando Max Plank sustituyó las integrales de las frecuencias de la radiación térmica por una suma no continua no solo evitó los resultados matemáticos absurdos, sino que los cálculos se ajustaron a las mediciones. Ciertamente, en la mecánica cuántica se describe un mundo que se comporta de manera contraria a nuestras intuiciones y en el que solamente caben aproximaciones probabilistas. No obstante, esas aproximaciones han posibilitado predicciones experimentales extraordinariamente exactas. La complementariedad entre onda y corpúsculo, o la incertidumbre debida a la imposibilidad de medir al mismo tiempo todas las propiedades de una partícula, solamente son posibles en virtud de una primigenia afinidad de nuestro entendimiento con el mundo. Lo que la mecánica cuántica pone de manifiesto es que esa afinidad no es necesariamente una afinidad de nuestras construcciones matemáticas, sino una afinidad más elemental que hace posible la descripción exitosa de un mundo distinto al de nuestra experiencia cotidiana.

Estas observaciones sobre la afinidad entre el entendimiento y las cosas nos conducen a preguntas sobre el origen evolutivo de la mente humana, el cual explicaría su capacidad para entender las leyes del universo. Por supuesto, cabría también preguntarse por qué el universo tiene "leyes" (es decir, λόγος), lo cual podría conducirnos ante cuestiones relativas a lo que Aristóteles llamaba "la génesis de todo"²⁰. De todos modos, lo que no conviene olvidar es que esa afinidad entre la mente humana y el mundo, aunque pudiera explicarse en términos biológicos o metafísicos, es algo que concierne ya a nuestro trato más inmediato y cotidiano con las cosas. Y cualquier explicación de esa afinidad tendría que

17 G. Galilei, en *Il Saggiatore*, en sus *Opere*, vol. VI, p. 232.

18 Citado en M. Rees, *Just Six Numbers*, p. 11.

19 Cf. A. Einstein, *The Meaning of Relativity. Third Edition (Revised), Including the Generalized Theory of Gravitation*, p. 64.

20 Cf. M. Livio, *¿Es Dios un matemático?*, pp. 197-246.

culminar precisamente dando cuenta del hecho de que las cosas que están "a la mano" tienen, en su modesta inmediatez, ese carácter admirable que consiste precisamente en que surjan ante nosotros como cosas con las que podemos tratar y que podemos entender. Precisamente ese nivel de inmediatez es el punto de partida para que el ser humano pueda explicar ámbitos de realidad distintos a los de nuestra evolución biológica, dotados de comportamientos inesperados y a los que, sin embargo, podemos acceder. Dicho en otros términos: el nivel primero de la admiración al que se refería Aristóteles es precisamente primero por su inmediatez. Toda admiración ulterior sobre las estructuras del cerebro humano o sobre el *lóγος* que gobierna el universo tiene que conducirnos a entender algo que ya está "a la mano", algo que es inmediato, algo sin lo que no es posible la vida humana y que consiste, precisamente, en el surgir de las cosas en nuestra vida.

Alétheia

Si tuviéramos que dar un nombre griego a esta afinidad admirable entre el ser humano y las cosas, el término más propio sería *ἀλήθεια*. Se trata de la palabra que habitualmente se traduce por "verdad". Aristóteles, tras hablarnos de la admiración como origen de la filosofía, indica que los primeros filósofos griegos "filosofaron acerca de la verdad"²¹, tal vez sugiriendo que aquello de lo que se admiraron y aquello que constituyó el término de su pensamiento fue precisamente la verdad. A pesar de la diversidad de los temas, de los enfoques y de las soluciones, los filósofos anteriores a Aristóteles habrían reflexionado en último término sobre la verdad. Tanto es así que la filosofía pudo ser caracterizada por Aristóteles como la "ciencia de la verdad" (*ἐπιστήμη τῆς ἀληθείας*)²².

Fuera del contexto de la filosofía aristotélica, la idea de la filosofía como "ciencia de la verdad" podría interpretarse en un sentido claramente idealista. La verdad sería una propiedad de nuestro *lóγος*, y la filosofía tendría como objeto el estudio de esa propiedad. Nada más alejado, sin embargo, de los senderos recorridos por la filosofía griega. Como bien señaló Heidegger, la verdad como *ἀλήθεια* no es primariamente una característica de nuestro pensamiento. La verdad designaría precisamente ese ámbito de intersección entre el pensamiento y las cosas, entre el ser humano y el mundo. Por eso mismo la verdad sería algo anterior a los juicios y a las predicaciones que realiza el *lóγος*. La verdad de los griegos no sería la correspondencia de nuestros juicios con las cosas, sino la aparición misma de las cosas como origen de todo juicio y de toda predicación²³. De este modo, la primera tarea de la filosofía no sería analizar las estructuras del *lóγος* o las del mundo, sino más bien preguntarse por la verdad como punto de intersección entre la mente y las cosas. Antes de todo idealismo y antes de todo realismo, en los sentidos usuales de la expresión, la filosofía tendría que indagar el momento mismo de intersección entre las ideas y la realidad.

21 Aristóteles, *Metafísica* 983 b 3-4.

22 Aristóteles, *Metafísica* 993 b 20.

23 Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 212-230.

Una indagación sobre la verdad así entendida sería especialmente característica de la filosofía contemporánea. José Ortega y Gasset se refirió en alguna ocasión a la historia de la filosofía mediante dos metáforas. En la filosofía antigua el ser humano habría sido visto, en último término, como un trozo del universo, un mero contenido del cosmos. En la filosofía moderna el universo habría sido considerado solamente en cuanto conocido por el ser humano, y las cosas habrían sido reducidas a meros contenidos de conciencia. Frente a esas dos grandes metáforas, Ortega abogaba por una tercera que él ya veía despuntar en la filosofía de raigambre fenomenológica²⁴. En esta tercera metáfora el ser humano no comenzaría siendo ni continente del universo ni mero contenido del mismo. La filosofía versaría precisamente sobre ese punto de intersección, indefectiblemente humano, en que el pensamiento se vincula con las cosas. Por eso, antes de toda decisión sobre realismo e idealismo, la filosofía como "ciencia de la verdad" tendría que analizar esa afinidad radical entre el ser humano y las cosas, entre el λόγος y la realidad.

La pregunta por la verdad no es, por tanto, una pregunta por el λόγος ya constituido, sino más bien una pregunta que nos sitúa en el ámbito mismo de la "congenereidad" entre la inteligencia y las cosas, entre el pensamiento y el mundo. No solo la fenomenología contemporánea ha tratado de pensar esta congenereidad. Incluso en la llamada "filosofía del lenguaje" hemos asistido a la remisión de todo λόγος hacia las estructuras radicales de las que este surge. Ludwig Wittgenstein comenzó defendiendo una concepción del significado que más tarde consideraría como un prejuicio inveterado de la filosofía occidental. Según había expuesto en su *Tractatus*, los nombres, como "signos originarios" (*Urzeichen*), estarían referidos a las cosas, que serían su significado. Un lenguaje perfecto, tal como pretendía el neopositivismo lógico, se diferenciaría de los lenguajes ordinarios en que la correspondencia entre los signos y las cosas sería biunívoca y la estructura de la gramática sería la sintaxis lógica. Así se podrían evitar todas las faltas de sentido que han caracterizado clásicamente a la filosofía²⁵.

Al cabo de un tiempo, Wittgenstein comenzó a reflexionar sobre los límites de esta concepción. El significado no puede considerarse simplemente como la cosa significada. Como dice simpáticamente Wittgenstein en el § 40 de sus *Investigaciones Filosóficas*, cuando el señor N. N. se muere no se muere el significado de ese nombre, sino que se muere solamente el portador de ese nombre²⁶. ¿Qué es, entonces, el significado? El "segundo Wittgenstein" entiende que, en la mayoría de los casos, "el significado de una palabra es su uso en el lenguaje" (§ 43). Por eso mismo aprender una lengua es aprender a usarla, participando en una especie de "juego lingüístico", de modo que somos entrenados a usar las palabras según ciertas pautas regulares (§ 2 y § 37). Los juegos lingüísticos son precisamente modelos sencillos en los que se

24 Cf. J. Ortega y Gasset, "Las dos grandes metáforas" (1924), en sus *Obras completas*, vol. 2, pp. 387-400.

25 Cf. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 3.2-4.01, en su *Werkausgabe in 8 Bänden*, vol. 1, pp. 19-26.

26 Cf. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 40, en su *Werkausgabe in 8 Bänden*, vol. 1, p. 261. A continuación citamos en el texto los párrafos de esa obra.

muestra que la comprensión de un lenguaje implica no solo palabras y cosas, sino también las *actividades* con las que el lenguaje está constitutivamente imbricado (§ 7). Aprender el lenguaje es aprender las reglas de juego, que son reglas sobre el uso de las palabras y, al mismo tiempo, reglas relativas a nuestro comportamiento con los demás y con las cosas. Y esto se aprende "en la praxis del uso del lenguaje" (§ 7). Es verdad que, en algunas ocasiones, el significado del nombre se puede aclarar señalando a una cosa, pero esto supone que ya sabemos cuál es el papel de esa palabra en el lenguaje (§ 30).

El significado del lenguaje no se aclara, por tanto, recurriendo únicamente a los modos en los que se relacionan las palabras y las cosas. Las palabras y las cosas están integradas en una actividad. De hecho, hay múltiples maneras distintas de usar todo lo que nosotros llamamos "signos", "palabras" o "frases". Y esta multiplicidad no está dada de una vez por todas, sino que cada vez surgen nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos lingüísticos, mientras que otros envejecen y son olvidados. Como dice Wittgenstein: "el hablar un lenguaje es parte de una actividad, o de una forma de vida" (§ 23). Se trata de algo que el mismo Wittgenstein también llamaba una "praxis" (§ 7, § 51, etc.). Y esta praxis no es arbitraria, sino que obedece a reglas. Sin esas reglas los juegos lingüísticos no serían posibles, y tampoco sería posible que las palabras tuvieran significados porque no tendrían un uso estable, accesible a todos los participantes en una determinada actividad. Las reglas de un juego lingüístico son aprendidas por los que participan en el mismo, y le pertenecen casi como "leyes naturales" que un observador puede deducir solamente a partir del comportamiento de los participantes, incluyendo también aquellos comportamientos que delatan que la regla no se ha seguido correctamente (§ 54).

La filosofía del "segundo Wittgenstein" tuvo una gran influencia en el pensamiento contemporáneo, incluyendo la misma lingüística. Su concepción del significado ha afectado, por ejemplo, al diseño de diccionarios que sustituyen el sistema habitual de definición de conceptos por la descripción del uso de las palabras. En la historia de las ideas, el pensamiento de Wittgenstein se ha utilizado para ilustrar el "giro lingüístico" que caracterizaría a la filosofía del siglo pasado. Por ejemplo, desde esta perspectiva las cuestiones filosóficas tradicionales relativas a la ontología, a la ética o a la religión se convertirían en preguntas por el uso del lenguaje ontológico, ético o religioso. Por otro lado, si el lenguaje es parte de una forma de vida más amplia, también era posible atender a las distintas cosas que se pueden hacer con palabras, distinguiendo, por ejemplo, entre actos "ilocucionarios" y "perlocucionarios" en el uso del lenguaje²⁷. Con frecuencia esta remisión del lenguaje a las formas de vida ha sido interpretada en términos pragmatistas y, en definitiva, puramente relativistas. Los significados serían algo puramente arbitrario, dependiendo de formas de vida diversas y plurales. De este modo la obra de Wittgenstein pudo ser interpretada como uno de los hitos decisivos en la inauguración filosófica de la posmodernidad²⁸.

27 Cf. J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, *passim*.

28 Cf. Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*, *passim*.

Lo que habitualmente se llama "relativismo" suele ser una gran superficialidad. Si las cosas son relativas a algo, ese algo pudiera, tal vez, no ser tan relativo. Si el significado tiene que ser remitido a lo que Wittgenstein llamaba "la praxis del uso del lenguaje" (§ 7), tal vez merecería la pena haber analizado qué es la praxis. La constante referencia en la filosofía de inspiración lingüística a los distintos tipos de actos no aclara nunca qué se entiende por "acto". El estudio de cómo hacer cosas con palabras nunca nos dice qué se entiende exactamente por "hacer". De poco sirve en estos casos que se nos aclare cómo usamos en determinadas lenguas, como el inglés, las palabras relativas a las acciones. De lo que se trataría, más bien, es de preguntarnos en qué consiste ese usar que es crucial, pues de él pende todo significado. En otras secciones de la filosofía contemporánea se pueden escribir dos extensos tomos sobre la "acción comunicativa" dedicando, sin embargo, apenas unos breves párrafos a decirnos qué se entiende por "acción"²⁹. Y lo que encontramos en estos casos suelen ser consideraciones muy genéricas, casi lugares comunes. No basta con decir que Wittgenstein nunca cruzó el umbral del análisis del lenguaje ordinario o que la filosofía del siglo XX fue una filosofía del lenguaje. Tal vez sea necesario cruzar ese umbral e ir más allá de las modas filosóficas de un determinado siglo.

Por supuesto, hay autores que cruzaron el umbral del lenguaje y fueron más allá de las lecturas superficiales a las que a veces han sido sometidos. Para Heidegger el lenguaje no consiste simplemente en palabras, sino en algo más profundo: en el decir (*das Sagen*)³⁰. En este término hay, por supuesto, una alusión a las sagas germánicas, muy propia de este autor. Pero Heidegger quiere indicar algo más importante: la relación etimológica entre el decir (*sagen*) y el señalar (*zeigen*). En alemán, señal o signo se dice *Zeichen*, pero lo que pretende Heidegger no es reflexionar sobre los distintos tipos de signos, sino llamar la atención sobre lo esencial del señalar. Para Heidegger, el señalar consiste en dejar que las cosas se presenten ante nosotros. No es que el ser humano por sí mismo haga presentes las cosas. Al igual que Wittgenstein, Heidegger quería evitar toda concepción subjetivista del lenguaje. El ser humano recibiría del lenguaje la venida de las cosas a la presencia. Hablar no es solo decir algo, sino también dejarse decir algo (*Sichsagenlassen*). El hablar es siempre un oír, y en el oír también vienen las cosas a la presencia. El lenguaje no es simplemente algo que tiene el ser humano, sino algo en lo que el ser humano está inmerso. Solamente entonces puede el lenguaje traer las cosas a la presencia³¹.

Observemos, entonces, algo muy importante. La venida de las cosas a la presencia es lo que Heidegger entiende por *ἀλήθεια* y que prefiere no traducir por verdad, sino por "desencubrimiento" u otros términos equivalentes, jugando así con la posible etimología de la expresión griega. Para Heidegger la *ἀλήθεια* consiste en una salida (expresada con la *ἀ-* privativa) del olvido (*λήθη*) u ocultamiento³². La verdad en sentido originario habría sido para los griegos un salir del olvido, un

29 Cf. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 1, pp. 144-148.

30 Cf. M. Heidegger, *Erläuterungen zur Hölderlins Dichtung*, pp. 25-38.

31 Cf. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, pp. 250-256.

32 Cf. M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, pp. 249-274.

"des-velamiento" o "des-ocultamiento" (*Unverborgenheit*). Y el lenguaje, precisamente porque trae las cosas a la presencia, sería una forma de desvelamiento, de ἀλήθεια. Evidentemente, Heidegger no está hablando aquí de la verdad como una propiedad de los juicios lingüísticos, sino de algo más radical. Se trata del desvelamiento como aquello que caracteriza al lenguaje, pues este consistiría en traer las cosas a la presencia. Como dice Heidegger, "toda la esencia del lenguaje descansa sobre el "descubrimiento" (*Ent-bergung*), sobre el regir de la ἀλήθεια"³³. Con esto Heidegger no nos está diciendo simplemente que el lenguaje configura nuestra experiencia del ser. Muchas interpretaciones meramente hermenéuticas de Heidegger se quedan aquí. Pero Heidegger quiere llevarnos más allá del ser y del lenguaje en el sentido usual de la expresión — como algo meramente presente — para remitirnos a algo más radical, que sería precisamente el venir a la presencia. Y a este venir a la presencia, a este "desocultamiento" es lo que Heidegger denomina ἀλήθεια.

En el siglo XX, Wittgenstein remitió las comprensiones habituales del significado de las expresiones lingüísticas hacia la praxis en que las usamos. Por su parte, Heidegger remitió el lenguaje hacia la ἀλήθεια, entendida por él como un "desocultamiento". ¿Hay alguna posible relación entre ambas remisiones? O, dicho en otros términos, ¿es posible encontrar en la praxis algo así como una ἀλήθεια, como una verdad en sentido radical? ¿Es la praxis el lugar en el que tiene lugar esa primaria afinidad entre la mente y el mundo? Es muy pronto para que podamos articular una respuesta filosóficamente rigurosa a lo que en este momento no pueden ser más que meras intuiciones. Observemos, sin embargo, algo interesante. Antes de remitirlo a la ἀλήθεια, Heidegger nos ha dicho que el lenguaje no consiste en palabras, sino en "el decir" (*das Sagen*). Pues bien, el decir es justamente un acto. No se trata de una línea que Heidegger haya explorado exhaustivamente. Para el último Heidegger, los actos humanos remiten a la filosofía de la conciencia y la noción misma de praxis le sugería asociaciones con la concepción marxista de un sujeto que transforma el mundo mediante su actividad³⁴. De hecho, una buena parte de la filosofía del siglo XX pensaba que la reflexión filosófica sobre la praxis no es más que una variante de la metafísica moderna de la subjetividad. Ahora bien, ¿qué concepto de praxis es ese? ¿Quién nos ha dicho que los actos sean identificables con el sujeto que los realiza? ¿Por qué pensamos que el *cogito* es un *ego*? Quienes piensan así, ¿no son en realidad víctimas de un prejuicio propio de la filosofía moderna? Es algo que tendremos que explorar más detenidamente.

Otra admiración

En su tiempo, Sócrates tuvo la audacia de hacerse la pregunta adecuada ante las afirmaciones "relativistas". El sofista Protágoras había afirmado que "el ser humano es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que es, y de

33 Cf. M. Heidegger, *Wegmarken*, p. 443.

34 Cf. su comprensión de la fenomenología como filosofía de los actos de conciencia en M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, p. 87. Sobre su concepción de la praxis de Marx, cf. sus *Seminare*, pp. 352-353.

las que no son en cuanto que no es³⁵. Todas las discusiones sobre el ser y el no-ser desencadenadas por Parménides de Elea quedaban así relativizadas al ser humano, que es quien se pronuncia sobre el ser o el no-ser de las cosas. Si todo es relativo al ser humano, cabe la posibilidad de afirmar que no existe ninguna verdad estable y que se puede defender cualquier tesis, especialmente si uno es pagado para hacerlo... Nuestros tiempos no son tan lejanos a los de la sofística. También es posible resistirse al escepticismo afirmando dogmáticamente viejos credos y acogiendo a las antiguas seguridades. No fueron estas las actitudes de alguien que, en muchos aspectos, podía parecer también un sofista. Sócrates entendió que la única respuesta posible al escepticismo consiste en aceptar su desafío, seguir sus razonamientos hasta el final, abierto a la posibilidad de encontrar en su aparente "relativismo" algo que de hecho no sea tan relativo. Si el ser humano es la medida de todas las cosas, ¿no tendría sentido dirigirse hacia el ser humano para preguntarse por qué son todas las cosas relativas a él? Si el ser humano es la medida de todas las cosas, ¿es él también relativo o tal vez nos podemos encontrar algo en él que no puede sin más ser relativizado?

A veces se dice que Sócrates, al dirigir sus interrogaciones hacia el ser humano, fue el descubridor de la "subjetividad"³⁶. Sin embargo, esto no deja de ser un gran anacronismo. El concepto de subjetividad presupone siglos de reflexión filosófica, tanto antigua como moderna. Lo que sí podemos decir, en una primera aproximación y usando los conceptos de sus contemporáneos, es que la reflexión de Sócrates, en lugar de dirigirse hacia el cosmos en su conjunto, se centró en "las cosas humanas" (τὰνθρώπινα) o, si se quiere, en "la condición humana" (τὴνθρόπεια)³⁷. Según nos relata Jenofonte,

[Sócrates] siempre dialogaba sobre las cosas humanas (περὶ τῶν ἀνθρωπέων), considerando qué es piadoso, qué es impío, qué es bello, qué es vergonzoso, qué es justo, qué es injusto, qué es prudencia, qué es locura, qué es el coraje, qué es la cobardía, qué es la πόλις, qué es el político, qué es el gobierno de los seres humanos (ἀρχὴ ἀνθρώπων), qué es el gobernante de los hombres, y las otras cosas³⁸.

Algo parecido nos encontramos si acudimos al testimonio de Aristóteles. Este nos dice que Sócrates se habría ocupado de los asuntos éticos (τὰ ἠθικά), buscando en ellos lo universal. En cambio, Sócrates nunca se habría ocupado de la φύσις en su conjunto. Según Aristóteles, en esta búsqueda de lo universal de los asuntos éticos, Sócrates habría introducido los razonamientos por inducción y las definiciones universales. Y Aristóteles comenta entonces que lo universal es ciertamente necesario para que haya ciencia. Sin embargo, Sócrates, a diferencia de Platón, nunca habría separado los universales y por tanto nunca habría incurrido en las dificultades de la teoría platónica de las ideas³⁹. Estas indicaciones de Aristóteles

35 Expresión conservada en Platón, *Teeteto*, 152 a 2-4.

36 Más bien habría que hablar de un descubrimiento del "alma", en el sentido fenomenológico y operativo de la misma, cf. G. Reale, Socrate. *Alla scoperta de la sapienza umana*, p. 213.

37 Cf. Jenofonte, *Memorabilia* I, 1, 12; I, 1, 15

38 Jenofonte, *Memorabilia* I, 1, 16.

39 Cf. Aristóteles, *Metafísica* 987 b 1-6; 1078 b 17-32; 1086 a 37 - 1086 b 5.

son básicamente coherentes con el testimonio de Jenofonte, aunque añaden la importante precisión de que Sócrates buscaba lo universal en las cosas humanas, siendo esta búsqueda de lo universal algo necesario para que haya ciencia, al menos en el sentido aristotélico de la misma. Para Aristóteles el saber científico versa sobre lo universal y lo necesario, pues solamente de esta manera puede elaborar deducciones que sean válidas para todos. Si la filosofía quiere ser ciencia, tendría que versar sobre lo universal y necesario⁴⁰. Démonos cuenta de la relevancia de lo que se está diciendo aquí. Con Sócrates tendríamos algo así como un nuevo inicio de la filosofía. La filosofía no versaría sobre la naturaleza, sino sobre las cosas humanas. Aquí nos encontramos ciertamente con una admiración que no está dirigida primeramente hacia las características de los astros o hacia la génesis de todo, sino que se enfoca explícita y decididamente hacia el primer nivel de la admiración filosófica, hacia las cosas "inmediatas entre las extrañas", hacia las cosas "a la mano". No es que los anteriores no hubieran tratado también, como vimos, de cosas inmediatas al ser humano. Pero lo que sucede ahora es que ese saber sobre lo inmediato a nosotros se convierte, para Sócrates, en un saber primero que cumple una función fundamentadora y crítica respecto a los demás saberes. De hecho, según Jenofonte, Sócrates se admiraba (ἐθαύμαζε) del rumbo que habían emprendido los saberes de sus predecesores⁴¹. Sócrates parece haberse admirado de la admiración de otros. Entre las cosas humanas de las que Sócrates se admiraba se incluían los saberes sobre el universo que habían ido desarrollando los primeros pensadores griegos. Sócrates se preguntaba, en primer lugar, por las intenciones de tales saberes. Según Jenofonte, "investigaba si, por pensar que sabían lo suficiente sobre las cosas humanas, se iban a reflexionar sobre aquellas otras; o si, dejando las cosas humanas e investigando las eternas, pensaban hacer lo conveniente"⁴².

Podríamos decir entonces que Sócrates concibe la filosofía como un saber sobre las cosas humanas que incluye un examen crítico de las intenciones que rigen a todos los otros saberes. Y no solo eso. Jenofonte añade a renglón seguido que Sócrates se preguntaba también por los límites de los demás saberes. Ciertamente su posición, según el testimonio de Jenofonte, parece haber sido más bien negativa, en el sentido de que Sócrates parece haber pensado que los seres humanos no son capaces de llegar a resolver los grandes enigmas del universo⁴³. Hoy no pensaríamos exactamente de esta manera. Sin embargo, lo decisivo es que Sócrates no solo se preguntaba por la intención que anima a los demás saberes, sino también por el alcance y los límites de los mismos. Así, por ejemplo, la filosofía podría preguntarse cuáles son los alcances y los límites del saber científico sobre el universo, por más que esos límites se hayan ampliado hasta extremos que Sócrates nunca pudo llegar a imaginarse. Ahora bien, ¿puede la ciencia natural llegar a saberlo todo? ¿Hay otros tipos de saber distinto del propio de las ciencias naturales? Son cuestiones permanentes para la filosofía, la cual incluye así un saber sobre los demás saberes.

40 Cf. Aristóteles, *Metafísica* 980 a 1 - 982 b 10; 1086 b 5-6

41 Cf. Jenofonte, *Memorabilia* I, 1, 13.

42 Jenofonte, *Memorabilia* I, 1, 12. Las cosas eternas o divinas designan al universo.

43 Cf. Jenofonte, *Memorabilia* I, 1, 13.

No solo eso. Según Jenofonte, Sócrates se preguntaba también por la posible aplicación práctica de los demás saberes:

Además investigaba sobre estos asuntos si, al igual que los que han aprendido la condición humana piensan que podrán usar lo que han aprendido para sí mismos o para otros, si también los que investigan sobre las cosas eternas esperan, cuando conozcan la necesidad de cada cosa, poder usar, cuando quieran, los vientos, las aguas, las estaciones o cualquier otra cosa que necesiten⁴⁴.

De nuevo la respuesta de Sócrates tiende a ser negativa, pues piensa que los que investigan las cosas eternas (es decir, la naturaleza) no podrán aplicar sus descubrimientos. Hoy opinaríamos de otra manera. Sin embargo, lo decisivo no es su falta de conocimiento sobre las enormes posibilidades técnicas del saber científico. Lo decisivo para la constitución de la filosofía es su carácter de saber primero que se pregunta no solo por las intenciones y por el alcance de los demás saberes, sino también por su aplicación a la vida humana práctica.

Y entonces nos encontramos con algo enormemente importante. En la concepción socrática de la filosofía, la remisión de los demás saberes a la vida humana va pareja con la idea de que entre las "cosas humanas" es posible encontrar algo así como una verdad primera que sirva como principio desde el que se puede entender el sentido y el alcance de todos los demás saberes. La vía de Wittgenstein hacia la praxis humana y la vía de Heidegger hacia la *ἀλήθεια* más radical se nos descubren en Sócrates como vías convergentes. Dicho en otros términos: la filosofía primera, o la filosofía en su primeridad radical, sería un saber sobre la vida humana. La admiración sobre las cosas más inmediatas se convierte así no solo en un aspecto más de la admiración filosófica, sino en una admiración constituyente porque incluye dentro de sí misma la admiración por los demás saberes. La primeridad de la filosofía no es una primeridad cronológica, sino una primeridad en radicalidad. La filosofía es un saber radical porque incluye en sí misma un saber sobre la raíz misma de todo otro saber.

De ahí el sentido profundo de aquella declaración del Oráculo de Delfos que Platón gustaba de comentar: Sócrates sería el más sabio de todos los hombres no por su erudición, sino porque (a diferencia de los demás seres humanos) sabía que no sabía, mientras que los demás creían saber⁴⁵. No se trata de que los saberes que entonces nacían en Grecia fuesen saberes vacíos. Verdaderamente los sabios comenzaban a saber sobre el mundo. Lo que hoy llamaríamos "ciencias exactas" y "ciencias naturales" estaban naciendo como tales. Sin embargo, los primeros sabios de Grecia, a juicio de Sócrates, no se preguntaban por el sentido profundo de esos saberes, por su valor y por sus límites. Y en ese sentido se puede decir que no sabían sobre su propio saber y no sabían que no sabían. La filosofía de inspiración socrática, precisamente por ello, tiene que incluir en sí misma una reflexión sobre su propio estatuto como un saber primero y radical. Como dirá más adelante

44 Jenofonte, *Memorabilia* I, 1, 15.

45 Cf. Platón, *Apología de Sócrates* 21 a-d.

Aristóteles, la filosofía es "la ciencia que se busca" (ζητούμενη ἐπιστήμη)⁴⁶. Se trata de una expresión que admite una lectura medial: la filosofía se busca a sí misma. Y lo hace precisamente porque ella tiene que hacer algo que no hacen los demás saberes, que es reflexionar sobre el origen, el sentido y la validez de ella misma como saber. Un saber que, como nos decía Aristóteles a propósito de Sócrates, tiene que versar sobre lo universal y que, por lo tanto, tiene que ser también ciencia. No se trata de que la filosofía, como saber primero, tenga que adoptar los métodos o el lenguaje propio de otros saberes. Esto más bien no es posible, dado el nivel distinto y radical en el que se sitúa la filosofía. De lo que se trata más bien es de lograr que la filosofía sea un saber universalmente comunicable, no dependiente del arbitrio peculiar del filósofo. Precisamente por eso Sócrates no solo investigaba la vida humana, sino que buscaba en ella lo universal.

Todo esto no convierte a la filosofía socrática en mera epistemología de las ciencias. Ya vimos que en las preguntas de Sócrates sobre los demás saberes no solo hay un interés teórico, sino también un interés práctico. Sócrates se preguntaba si los que investigan el cosmos en su conjunto, dejando de lado la vida humana, pensaban hacer lo conveniente (τὰ προσήκοντα πράττειν)⁴⁷. El saber sobre los demás saberes tiene una intención ética porque es parte de un saber sobre la vida humana en su conjunto. Y este saber sobre la vida humana en su conjunto tiene en Sócrates una dimensión ética y no meramente técnica o pragmática. Es interesante recordar que, según la leyenda, el Oráculo de Delfos no solo presentó a Sócrates como el más sabio, sino también como el más justo de todos los seres humanos⁴⁸. Como en el caso de su suprema sabiduría, también su suprema justicia tiene que ser interpretada en una forma especial. No es más justo Sócrates por cumplir mejor las leyes recibidas de los antiguos y establecidas por la ciudad. Sócrates es más justo porque pretende averiguar qué es lo verdaderamente justo. Tras la crítica de los sofistas a la moral establecida como mera convención social, la justicia ya no puede consistir para Sócrates en la mera realización de lo que siempre se ha entendido por justo o lo que los poderosos han decretado como tal. Es necesario emprender un examen de la vida humana para descubrir en qué consiste la verdadera justicia. Como decía Sócrates, "una vida sin examen no merece ser vivida"⁴⁹. En el fondo, una vida sin examen es mera esclavitud⁵⁰. La verdadera justicia y la verdadera libertad consisten ahora en averiguar qué es lo verdaderamente justo y realizarlo incondicionalmente. Hasta la muerte.

Disparar a la puerta

Se esboza así ante nosotros el proyecto de una investigación socrática que verse sobre esa afinidad originaria entre la mente y el mundo (ἀλήθεια), entendido

46 Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1060 a 4

47 Cf. Jenofonte, *Memorabilia* I, 1, 12-13.

48 Cf. Jenofonte, *Apología de Sócrates* 14.

49 Platón, *Apología de Sócrates* 38 a 5-6.

50 Cf. Jenofonte, *Memorabilia* I, 1, 16.

como un saber sobre los asuntos humanos que sirva como orientación ética de la vida práctica y como interrogación sobre el sentido y el alcance de todos los saberes. Posiblemente lo que se ha llamado filosofía a lo largo de la historia encaja dentro de este proyecto. Incluso grandes críticos de Sócrates, como Nietzsche, podrían ser descritos de este modo.

Ahora bien, hablar de la afinidad entre el ser humano y el mundo o hablar de la vida humana práctica no deja de ser algo enormemente impreciso. ¿A qué nos referimos concretamente al hablar de "vida" o de "práctica"? ¿En qué consiste exactamente esa afinidad radical entre la inteligencia humana y el mundo? En la precisión consiste la dificultad de la filosofía. Aristóteles, como sabemos, describió a la filosofía como "ciencia de la verdad". Pero también nos dejó un magnífico párrafo sobre la dificultad propia de tal ciencia:

La investigación sobre la verdad (ἀλήθεια) es de algún modo difícil y de algún modo fácil. Signo de ello es que nadie puede acertar plenamente, pero también que no fallan todos, sino que cada uno acierta a decir algo acerca de la naturaleza (φύσις). Y si bien cada uno contribuye a ella poco o nada, de todos en conjunto resulta una cierta magnitud. Puesto que nos encontramos al respecto como cuando decimos '¿quién fallaría disparando a una puerta?', en este sentido es fácil. Pero el hecho de alcanzarla en su conjunto, sin ser capaces de una parte, pone de manifiesto la dificultad de la misma. Y puesto que la dificultad puede ser de dos tipos, la causa de ella posiblemente no está en las cosas (πράγματα), sino en nosotros mismos. Pues como los ojos del murciélago respecto al fulgor del día, así se comporta el entendimiento de nuestra alma respecto a aquello que por su naturaleza (φύσις) es lo más patente de todo (φανερώτατα πάντων)⁵¹.

Es importante subrayar, con Aristóteles, el carácter colectivo de la tarea filosófica. Con frecuencia los filósofos se presentan a sí mismos como depositarios de un saber nuevo que viene a desplazar todo lo pensado hasta entonces. Ciertamente, hay en la filosofía una pretensión de radicalidad. La filosofía, como saber que se busca, tiene que constituirse a sí misma en su propio ejercicio. De ahí su libertad y su novedad. Sin embargo, la filosofía no surge de la nada. El filósofo no es un iluminado, inmune al fulgor de la luz. Los filósofos, aislados, serían como arqueros disparando a un blanco muy fácil, por ser demasiado amplio e indeterminado. Solamente en unión con otros es posible alcanzar verdaderos resultados filosóficos, más allá de las imprecisiones y las generalidades. Lo que otros han pensado nos permite afilar nuestros conceptos y obtener mayor exactitud.

¿Exactitud respecto a qué? Aristóteles nos habla en el texto de la verdad (ἀλήθεια), del brotar de la naturaleza (φύσις) y de los asuntos o cosas (πράγματα). También menciona el hecho enigmático de que no podemos ver "lo más patente de todo". Al final de este libro tal vez podamos caer en la cuenta de la relación profunda entre todos estos términos, cuando los veamos agrupados en torno

51 Aristóteles, *Metafísica* 993 a 30 – 993 b 12. Prescindimos aquí de las discusiones sobre la autenticidad aristotélica de este texto.

al objeto propio de la filosofía y podamos entender en qué consiste su especial patencia. Pero, como bien señala Aristóteles, la determinación exacta de ese objeto no la podemos conseguir aisladamente, al margen de quienes ya han pensado sobre los mismos problemas. La historia de la filosofía puede ser entendida no como un catálogo de opiniones dispares de filósofos engraidos, sino como un magnífico esfuerzo colectivo de realizar el proyecto socrático de un saber primero y radical, haciéndonos descubrir qué es lo más patente de todo. Es lo que podemos comenzar a estudiar a continuación.

