

Aspirante a Sabio

Candidate for Wise Person

Aspirante a Sábío

*Ignacio Vento Villate**

RESUMEN

Este artículo es un ensayo que responde a la pregunta: ¿Qué se supone que es un filósofo? Considerado desde los orígenes del pensamiento griego, pero desde la perspectiva de nuestros días. La respuesta se centra en el término griego *Θεωρία* y en la reflexión sobre la riqueza que el contexto pragmático de este término abre a la comprensión de la genealogía de la actitud filosófica. En particular, ¿por qué considerar, de acuerdo con la interpretación de los textos antiguos, que un análisis de lo que estaba involucrado en el término *Θεωρία*, podría mostrarnos algunos factores que fueron clave en la configuración de la forma de vida que nos identifica como filósofos? Mi propuesta es examinar que en *Θεορέειν* existe tal superposición pragmática entre la observación, la memoria, la imaginación y el intelecto, que le permite ser vehículo de una nueva forma de experiencia. Esa nueva actitud distingue la perspectiva del filósofo como la forma en que considera la vida, tanto

* Doctor en Filosofía en 1993. Premio extraordinario. Profesor docente e investigador de la Facultad de Filosofía y letras de la Universidad Autónoma de Madrid. Grupo de investigación "Influencias de las éticas griegas en la filosofía contemporánea" del Dpto. de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid. FFI2009-09498 ESPAÑA (Ref. F.055): <http://www.uam.es/proyectosinv/eticasgri/>. Correo electrónico: ignacio.vento@uam.es; iventov1@icloud.com ORCID: 0000-0003-1521-5904

Artículo recibido el 24 octubre 2017 y aprobado para su publicación el 18 diciembre de 2017.

la vida práctica y activa, como la vida intelectual y contemplativa, de modo que debería ser considerado en el procedimiento inicial en el camino hacia la sabiduría.

Palabras clave:

Filósofo, Filosofía, Teoría, Observación, Grecia.

ABSTRACT

The article is a writing aimed at answering the question: What a philosopher is supposed to be? It considers the beginnings of Greek thought, but from the perspective of our time. The answer focuses on the Greek term $\Theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ and on considerations regarding the richness of the pragmatic context that this term provides for a genealogy of philosophical attitude. Particularly, according to the interpretation of classical texts, why considering that an analysis of what the term $\Theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$, involved might throw light on some features that were crucial for the consolidation of the way of living that is characteristic of philosophers? The suggestion is to consider that in the term $\Theta\epsilon\omega\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$ there is a pragmatic overlapping of observation, memory, imagination and intelligence, which allows the term to be the vehicle of a new form of experience. That new attitude characterizes the standpoint of the philosopher towards both the active, practical life, and the contemplative, intellectual one. Therefore, it should be considered as the first step in the path towards wisdom.

Key Words:

Philosopher, Philosophy, Theory, Observation, Greece.

RESUMO

Este artigo é um ensaio que responde à pergunta: O que se supõe que é um filósofo? Considerado desde as origens do pensamento grego, mas da perspectiva dos nossos dias. A resposta centra-se no termo grego $\Theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ e na reflexão sobre a riqueza que o contexto pragmático desse termo abre para a compreensão da genealogia da atitude filosófica. Em particular, por que considerar, em concordância com a interpretação dos textos antigos, que uma análise do que estava involucrado no termo $\Theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ poderia mostrar alguns fatores que foram fundamentais na configuração da forma de vida que nos identifica como filósofos? Minha proposta é analisar que em $\Theta\epsilon\omega\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$ existe tal superposição pragmática entre a observação, a memória, a imaginação e o intelecto, que lhe permite ser veículo de uma nova forma de experiência. Essa nova atitude distingue a perspectiva do filósofo como a forma em que considera a vida, tanto a vida prática e ativa, como a vida intelectual e contemplativa; e, portanto, deveria ser considerada no procedimento inicial no caminho para a sabedoria.

Palavras-chave:

Filósofo, Filosofia, Teoria, Observação, Grécia.

La tradición, forjada por el reiterado interés de algunos pocos y gracias al curso del propio azar, nos ha legado a la primera persona que se consideró *filósofo*. No fue otro que Pitágoras de Samos, entre el año 525 y 520 a.C. Ante León, gobernante de Sición o Fliunte –una pequeña localidad en el Peloponeso, al SO de Corinto– se declaró así, según se desprende de las fuentes: “Pitágoras fue el primero en <usar el nombre de> filosofía, y se llamó a sí mismo filósofo <o amante de la sabiduría>, pues «ninguno (hombre) sería sabio, sino la divinidad. Muy rápidamente se llamaba «sabiduría» y «sabio» al que presumía poseerla y la alcanzaba al máximo. filósofo, en cambio, al que aspiraba a la sabiduría.” (Herácl. Pont., Fr. 87 W.¹) Así nos lo confirma también Cicerón, quien, en su obra *Las Tusculanas*, hablando de la sabiduría de los antiguos, nos informa:

¿Quién negará que la sabiduría en realidad no solo es antigua, sino también [lo es] por su nombre? Que, por el conocimiento de las cosas divinas y humanas, y por el de los principios y las causas de todas las cosas, conseguía este bellissimo nombre entre los antiguos. Y así, los siete considerados y llamados por los griegos “sophói”, sabios por nosotros; pues bien, a imitación y continuación de éstos, todos los que ponían sus afanes en la contemplación de las cosas eran considerados y llamados sabios, y este su nombre duró hasta el tiempo de Pitágoras, quien, como escribe un oyente de Platón, el pónico Heráclides, varón docto entre los que más, refiere que estuvo en Fliunte y con León, príncipe de los fliasios, trató docta y disertadamente algunas cuestiones; y como León se hubiera quedado admirado de su talento y elocuencia, le preguntó de qué arte (techné) hacía principalmente profesión, a lo que Pitágoras respondió que, arte, él no sabía ninguno, sino que era filósofo. (Cic. Tusc. IV 3, 8-10).²

La respuesta de Pitágoras a las demandas de León quiere agradar por su modestia y contención y, pese a que inaugure una singular variación, se arraiga en una distinción tradicional. Lo primero que llama nuestra atención es que

1 D. L. “Vida De Filósofos Ilustres, L. I 12”. Trad. C. EGGERS LAN Y V. E. JULIÁ. *Los filósofos presocráticos*. V. I. Madrid: Gredos, 1981. 180.

2 Laercio, Diógenes. “Opus Cit. L. VIII. 5”. Trad. C. EGGERS LAN Y V. E. JULIÁ. *Los filósofos presocráticos*. V. I, Madrid: Gredos, 1981. 180.

las dos fuentes siguen líneas sutilmente distinguibles en el desarrollo del tema. Mientras que, en el primer caso, se hace explícita la cuestión de la diferencia específica entre la sabiduría *divina* y *las capacidades intelectuales humanas*; en el segundo, se centra en la identificación *técnica* de la habilidad que caracteriza al filósofo. Así, en el primer texto, la actividad del llamado *filósofo*, se desenvuelve en el interior de los límites atribuibles a la condición humana, mientras que la sabiduría, en cuanto conocimiento de «*lo que fue, es y será*» (Hesíodo en *Teog.* V. 32) sería un atributo exclusivo de la divinidad. Pitágoras, por lo que vemos, rechaza que León pueda considerarle poseedor de la sabiduría, ya que, de lo contrario, bien podría ser considerada su actitud como un acto de ὑβρι –o *superbías*– algo que, para su seguridad, parece querer dejar fuera de la consideración del tirano que le interroga. Por eso mismo, lo que desea dejar en claro es que, parafraseando el fragmento anterior de Heráclides pónico: “*No soy lo que se entiende por un sabio –Σοφός–, sino, más bien, uno que siente inclinación por la sabiduría, porque ningún hombre puede ser considerado sabio; ya que lo es únicamente la divinidad*”. No es, pues, una cuestión desdeñable a la que nos introduce Pitágoras, quien *reconoce los límites* que definen el ámbito de lo que es singularmente humano, para, a continuación, conferir un novedoso estatuto a la práctica de una actividad caracterizada por un fuerte compromiso –*filia*– con la *sofía*, en tanto *aspiración hacia ese atributo* propio de la divinidad. Con ello, esclarece un espacio en el que se asienta y despliega su quehacer; rechazando poseer aquel otro saber que en la tradición mítica era otorgado a aquellos personajes ensalzados por el favor divino; como lo fuera el tebano Tiresias:

[...]hijo de Laertes, de linaje divino, Odiseo rico en ardidés, no permanezcáis más tiempo en mi palacio contra vuestra voluntad. Pero antes tienes que llevar a cabo otro viaje; tienes que llegarte a la mansión de Hades y la terrible Perséfone para pedir oráculo al alma del tebano Tiresias, el adivino ciego, cuya mente (*φρένες*) todavía está intacta. Pues solo a éste, incluso muerto, ha concedido Perséfone conservar el entendimiento (*νόον*), ya que solo él puede darse cuenta (*πεπνῦσθαι*), que los demás revolotean como sombras. (Hom, *Odisea* X.488-495).

Muchos son los modernos comentaristas que han considerado la importancia de la noción de *sophía* en la caracterización de la maestría técnica de los artesanos; así, Leshner (13-28), por ejemplo, afirma que la palabra *sophía* designa en la poesía griega arcaica las habilidades que tiene un carpintero

experto, solo más tarde alude a un particular campo de estudio. Murray (158-161) aclara que los términos *sophía* y *techné*, entre otros, indican un tipo de habilidad práctica y conocimiento, más que una sabiduría propiamente dicha. Vernant (80-81), por su parte, afirma que en Homero *techné* se aplica al saber hacer de los *demiurgoi*, como puede confirmarse en algunos pasajes de la *Ilíada* y la *Odisea*. Sin embargo, encontramos también en Homero una interesante mención que pone en evidencia la relación existente entre aquel que manifiesta un conocimiento y habilidad superior a todos en el desempeño de su arte (*techné*), y el saber pleno que únicamente posee la divinidad, pues, en el panteón griego, cada divinidad era depositaria de una sabiduría que le era propia (DETIENNE & SISSA).

En la *Ilíada* se nos ofrece uno de esos asombrosos símiles que servían al aedo para comparar las singulares escenas bélicas con otros ámbitos de la experiencia humana, presumiblemente, a causa de las variadas y particulares culturas de los muy diversos auditorios ante los que los aedos desplegarían los cantos de la *cólera de Aquiles* y el *regreso de Odiseo*. En este pasaje, pues, se trata de ofrecer un símil para engrandecer el sentido de la firmeza en el empeño mostrado por los dos bandos, unos por defender la empalizada que protegía al campamento y a la cabeza de playa del acoso de los troyanos, y los otros por llevar el fuego hasta las naves aqueas. Toda esta empecinada pujanza creaba una tensión que:

como aquel cordel que, en manos de un experto carpintero que conoce a fondo su arte (σοφίη), por la guía de la propia Atenea ('υποθημοσύνησις Ἀθήνη') al largo tronco ajusta la quilla de una nave; así, por uno y otro bando, igual de tensa estaba la batalla y dura guerra, y unos por una nave, la lucha sostenían, otros por otra. (Hom. *Il*, XV.410-414).

Tenemos aquí presente la noción de *sophía* en sus dos ámbitos: la sagrada y la humana; de forma que son representadas aparentando una doble dimensión, pues una *sophía* se refiere a la maestría del artesano en el desempeño de su oficio, y la otra a la sabiduría de la divinidad que es su origen y parangón. Pero a ningún griego se le ocurriría atribuirse una habilidad, una destreza o una maestría por sí mismo, sin el concurso de alguna divinidad (DETIENNE & VERNANT).

Nosotros recalcaremos la *sophía* desde la perspectiva de la vinculación que Hesíodo hace en la *Teogonía* con el gobierno de Zeus del nuevo Cosmos,

instaurado tras la caída de Cronos; la *sophía* consistiría en la posesión del conocimiento de la *totalidad de lo real*, en una dimensión que trasciende a la temporalidad humana, alcanzando en el instante el conocimiento de lo porvenir y lo ya sido (τά τ' ἔσσομενα πρό τ' ἔοντα) (Hes. *Teog*, 32); por lo que puede considerarse solidaria de la *potestad* para el gobierno del orden establecido, lo que la hace imprescindible para alcanzar la equidad necesaria para su mantenimiento. Conforme a lo señalado, reconocemos que los inmortales poseen *sabiduría, poder y justicia*, como atributos de su divinidad. Atributos que se verán sometidos a cambios paulatinos en los orígenes del pensamiento filosófico griego. En efecto, al considerar la pertinencia de caracterizar a aquellos «elementos» que detentarían la *arkhé* con los rasgos de la divinidad, se pretendía la representación secularizada de la *Physis*, considerada como un todo, en eterno y equilibrado cambio. De esta forma, se hacen más comprensibles las reflexiones de los primeros *physiologoi* milesios, en la búsqueda del, así llamado, «*principio-arkhé*».

No de otro modo comenzará a abordar Pitágoras la experiencia de un orden observable en los procesos naturales, ya sin el concurso de la divinidad, sino a través de las condiciones y de las relaciones conocidas entre sus elementos integrantes (VERNANT, *Los orígenes del pensamiento griego*). Es en este contexto en el que la filosofía, aprendiendo de las representaciones mitológicas, aspiraba a roturar el campo de una experiencia sensible, a fin de tratar de alcanzar un dominio intelectual en una perenne aspiración a la representación del cambio físico. Y es ahí, en medio de la tensión entre la *sophía* tradicional y la naciente *filosofía*, en donde emerge la aspiración humana a una *ἐπιστέμη* o conocimiento «fundamentado y prevalente», tal y como puede concebirse por boca de Heráclito el efesio: “recto juicio –γνώμη– <es> una sola cosa: conocer lo sabio –τό σόφον ερίστασθαι– que rige –κυβέρνησαι– todas las cosas a través de las cosas todas.” (HER. 22 B 41DK), en el que se delimita el contenido de esta *Sofía* divina trasladada a la representación de naturaleza como un todo. De nuevo, sin embargo, para Heráclito, continúa sin existir proporción entre esa divina *sophía* y la inteligencia humana: “El carácter humano no es portador de medios de comprensión –γνώμα–, el divino sí”. (Ibi. 78 DK)

A la *filosofía*, por tanto, es seguro que Pitágoras la identificaba con ese singular tipo de *mathesis*, o método de aprendizaje, que versado en lo real en tanto que totalidad ordenada, estudiaba el modo de representar y aprehender la *razón-medida* o *cálculo* –representado por un número– que la expresase,

transformase y sostuviera; convirtiendo la aparente multiplicidad de la *physis* en expresión de la armonía real y divina. Al responder, como lo hizo, a la cuestión planteada por León, Pitágoras parece identificar en los filósofos a aquellos que sienten un especial compromiso por ese camino hacia la *sophía* y que se llevará a cabo en el interior de una investigación –ζετέω– conforme a los límites de las capacidades humanas, esto es, por medio de los sentidos y del entendimiento; teniendo como ámbito de estudio lo que bajo el término griego de *physis* hemos denominado como *naturaleza*.

En lo tocante al segundo texto, podríamos fácilmente disponerle sobre la dramatización de un diálogo cortesano conforme al cual, el señor de la localidad, asombrado y algo suspicaz por el saber del visitante y la atención que le había dispensado el pueblo, le pregunta quién es y de dónde procede su extraordinaria habilidad. Es de señalar que la demanda de León se refiera a la identificación de ese saber práctico –τεκνή– por el cual se solía señalar al artesano, y por el que se podía referir su oficio o, lo que es más importante, a cuál grupo, gremio o secta pertenecía. En efecto, podemos inferir por la respuesta de Pitágoras que entendió que le preguntaba por la «habilidad» que sostenía su «saber práctico» y que, al compartirlo con el pueblo, le transformaba en el *oficiante de una técnica*. En términos de Cicerón, diríamos que parecería afirmar: “*Yo no práctico ningún oficio, ni soy privilegiado poseedor de habilidad técnica alguna. Simplemente, soy filósofo*”. Pero ¿qué es, *ser filósofo*? tan novedoso es el término que resulta extraño a los oídos del tirano, tanto, que para ser comprendido requiere de un relato metafórico:

Admirado León de la novedad del nombre, le preguntó quiénes eran, pues, los filósofos y qué diferencia había entre ellos y los demás; y Pitágoras respondió que le parecían cosa semejante la vida del hombre y la feria que se celebraba con toda la pompa de los juegos ante el concurso de la Grecia entera; pues igual que allí unos aspiraban con la destreza de sus cuerpos a la gloria y nombre de una corona, otros eran atraídos por el lucro y el deseo de comprar y vender, pero había una clase, y precisamente la formada en mayor proporción de hombres libres, que no buscaba ni el aplauso, ni el lucro, sino que acudían por ver y observaban con afán lo que se hacía y de qué modo; también nosotros, como para concurrir a una feria desde una ciudad, así habríamos partido para esta vida desde otra vida y naturaleza, los unos para servir a la gloria, los otros al dinero, habiendo unos pocos que, teniendo todo lo demás por nada, consideraban con afán la naturaleza de las cosas, los cuales se llamaban

afanosos de sabiduría, esto es, filósofos; e igual que allí lo más propio del hombre libre era ser espectador sin adquirir nada para sí, del mismo modo en la vida supera con mucho a todos los demás afanes la contemplación y el conocimiento de las cosas... (Heráclides *póntico* fra. 88 W)

Nos encontramos aquí con algo singular y sorprendente, en su sencillez: aquello que caracteriza al filósofo consiste en «mirar y considerar» cuidadosamente «qué se hacía y de qué modo», es decir, *observar para conocer*. En la antigua Grecia, esta forma de observación con la intencionalidad puesta en el conocimiento, se denominaba *Θεωρία* y parece que tuvo una doble fuente semántica: la primera vinculada a la actividad del espectador del teatro y representaciones rituales; y, la segunda, surgida en relación con la actividad intelectual de ciertos personajes históricos que, envueltos en la leyenda, viajaron por otros países y aprendieron de otras culturas y tradiciones, sobre todo las caldeas, babilonias y egipcias (HERODOTO. 1998; LAERCIO; FRANFORT, et al.). Jámblico, en *La vida de Pitágoras*, nos relata un asombroso encuentro en Mileto, entre Tales y el joven Pitágoras quien allí fuera agasajado:

[...] En especial Tales, quien se ocupó de él gustosamente, asombrado de lo diferente que era respecto de otros jóvenes, así como de que excediera en mucho la fama que lo había precedido, y lo hizo partícipe de cuantos conocimientos pudo transmitirle. Después de excusarse por su vejez y por su enfermedad, lo exhortó a navegar hacia Egipto y a frecuentar lo más posible, en Menfis y en Dióspolis, a los sacerdotes de esos lugares. En efecto, al lado de ellos él mismo había sido provisto de aquellas cosas gracias a las cuales era tenido por sabio por mucha gente... (V. P. II.11-12 y IV.19)

Es en este sentido, tales personajes, algunos de ellos considerados como sabios por los antiguos, iniciaron sus descubrimientos mediante «la observación de lo que se hacía y cómo era realizado». Pues, una vez de vuelta a su hogar, en algún rincón de la costa jónica, del Peloponeso, de la Magna Grecia o de la ática, cuando reparaban en ello, al quedar lo aprendido desligado del contexto práctico originario, se convertía en una experiencia mental que podría esquematizarse, gracias al concurso de la memoria y la imaginación. De esta forma, podía surgir la noción de una «*estructura de relaciones*» susceptible de ser objeto de una reflexión acerca de, por ejemplo, la prevalencia de ciertas regularidades en la composición una determinada figura, y la ulterior

posibilidad de ser expresables mediante la utilización de específicos diseños, proporciones y cantidades.

¿Por qué no considerar, conforme a la interpretación del texto, que un análisis de lo implicado en la *Θεωρία* nos pudiera mostrar alguno de los variados factores que fueron claves en la configuración de la *forma de vida* que identificamos como *filosofía*? Mi propuesta consiste en considerar que en la *Θεωρία* se da una imbricación tal entre experiencia, memoria, imaginación e intelecto, que la permitió ser cauce de una novedosa forma de experiencia, subjetiva, ordenada y completa –tanto en la vida práctica y activa, como en la intelectual y contemplativa– de modo que se habría de constituir en el proceder originario del camino hacia la sabiduría. Porque, al fin y al cabo: “No existe nada ni nadie en este mundo cuya misma existencia no presuponga un espectador. En otras palabras, nada de lo que es, desde el momento en que hace su aparición, existe aisladamente; todo lo que es está destinado a ser percibido por alguien.” (ARENDET 30).

La observación es el proceso por el que se configura en la mente humana la representación singular de la experiencia, gracias a la cual, el entendimiento puede llevar a cabo la elaboración de una reflexión que tendrá como objeto aquello que prevalece, tal y como, en primera instancia, se les manifiesta a los sentidos. Indaguemos, pues, en ella, a fin de poner en evidencia y traer de nuevo a nuestra propia representación, el modo en el que la «observación apreciativa» pudo discurrir en nuestra vida de seres sensibles e inteligentes, como un proceso escrutador, ponderativo y conformador en el sendero del pensar filosófico.

En el relato ofrecido por Pitágoras hallamos una reveladora analogía. El filósofo, a diferencia del *forfo*, del comerciante o del mero espectador, ejercita la observación sobre todo cuanto le rodea, para saber *qué se hace y de qué modo*. No lo contagia el seguimiento del público, que suele ser, de suyo, partidista e interesado, al buscar su propia exaltación en la victoria de su atleta preferido; una experiencia vicaria que le identifica con la suerte que el destino reserve a su favorito. Ni tampoco participa de la ambición del atleta, quien aspira a alcanzar la victoria y, con ello, llegar a ser expresión del valor de una *paideia* por cuya gesta se encarnan las cualidades –*ἀρέται*– de un linaje y de una *Polis*. En este sentido, el atleta victorioso es trasunto de una experiencia

modélica conmemorativa en la que se ensalza, al igual que en el canto épico o en las sagas guerreras, el valor de unas singulares leyes y costumbres –νόμος καὶ ἔθηα–, así como de la excelencia de sus instituciones, tal y como muestra la poesía de Píndaro:

[...] Por su triple victoria en Olimpia
alabando un hogar amable a los conciudadanos
y servicial a los forasteros, quiero
conocer la bendita Corinto, pórtico
del Ístmico Posidón, ciudad de brillantes efebos.
[5] Pues en ésta habita Eunomía y su hermana,
pedestal de ciudades, la firme Dika
y, con ella juntamente criada Eirene,
que a los hombres dispensa riqueza,
áureas hijas de la bien consejera Temis;
Alejar quieren ellas [10] la Soberbia,
madre del Hartazgo, la de voz insolente.
Cosas hermosas tengo yo por decir,
y una recta confianza incita a que hable mi lengua.
Brega inútil resulta ocultar el innato carácter.
A vosotros, hijos de Aletes, de múltiple modo
las Horas os dieron el esplendor portador de victorias de aquellos
[15] que con sumas hazañas pujaron en los Juegos sagrados,
y en los corazones de los hombres pusieron también
ellas, las Horas floridas, multitud de destrezas antiguas.
[...] (PINDARO, *Olimp.* XIII [646].1-17)

El aspecto inicial de esta actitud, acentúa la observación como rasgo constitutivo y originario de la actividad filosófica, puesto que el *qué* y el *cómo* hace que el objeto de su atención no se encuentre únicamente en los juegos y sus competencias –en comparación con la actitud del atleta y el mercader–. Un segundo aspecto que llama a consideración, es la ecuanimidad ante la fuerza de las pasiones en medio de esa, especie de, manía colectiva que se extiende en la atmósfera de los juegos ¿Cómo puede alcanzarse esa actitud frente a la vida si, como afirma Pitágoras, la vida se parece a un festival, pleno de competencias, mercadeo y afanes? Lo que permite tan equilibrado talante en el filósofo, no es la insensibilidad, tampoco la falta de compromiso, sino una forma nueva de «disposición» frente al mundo ¿En qué consiste tal novedosa actitud que

hace que aquello que le mueve y lo encandile no sea quién compite, ni quién gane o pierda –al menos no principalmente–, ni las rivalidades entre ciudades y menos comprar a bajo coste y vender con sobreprecio?³ ¿Qué hay que le inmunice frente al arrebato del grupo y lo interese tanto en ese sencillo interés por el *qué* y el *cómo*?

Lo primero que hemos de señalar es que la *observación teórica* –así la llamaremos– no es una actividad simple, sino un factor inicial del proceso constitutivo del pensamiento, este se origina en la relación de varios aspectos de la constitución cognitiva humana. Por eso me gustaría describir dichos aspectos y las cualidades que entraña. Inicialmente hemos de caracterizar a la *Θεωρία* como **escrutadora**, significando con ello, que aquella se concentra en la cosa misma, con la intención puesta en averiguar lo que le hace ser lo que es y desenvolverse cómo lo hace. Pues bien, habremos de resaltar la correspondencia entre la atención sobre el *qué* y el *cómo*, con el *escrutinio*, cuando esta hace acopio y recuento de los datos que observa con discernimiento y exactitud –ἀκρίβεια–; actuar de otro modo equivaldría a poder dejar de lado algunos aspectos de la cosa en cuestión, o valorarlos equivocadamente. Por eso mismo, inicialmente, la mirada escrutadora contribuye a conformar la actitud filosófica como un talante desapasionado frente a los hechos. Ya que –desarrollando la analogía de Pitágoras–, le sería suficiente alimento a la pasión el reto por averiguar la respuesta a la sucesión de cuestiones que, ante la mirada, se le plantean: ¿Qué hace que ese atleta gane o que ese mercader se enriquezca? ¿Entrenamiento, dieta? ¿Acaso la herencia de las destrezas de sus mayores, la disciplina y el esfuerzo en los sabios consejos de su rector? O, en el caso del mercader: ¿serían sus contactos, una mejor información sobre sus potenciales clientes, aprovechar el momento propicio, la suerte, etc.? Si resultase difícil de creer que cuestiones así surjan en la mente de un observador atento y desapasionado, consideremos de nuevo a Píndaro:

[...] La enseñanza, por cierto,
es más fácil para el que sabe; y necio es el que desprecia aprender;
[60] cada vez más vano, en efecto, es el espíritu de los inexpertos.

3 Aristóteles, cuenta la anécdota de los negocios de Tales quien demostró que, si quisiera, el filósofo podría sacar provecho de su saber... “pero no son las riquezas lo que le interesan” (*Política*, A 11, 1259 a9).

Aquél (el experto) podrá explicar mejor que los otros aquellos actos útiles: qué modo de entrenamiento hará progresar al hombre, que irá a conseguir la gloria más deseada de los sacros Certámenes.

Para él (el entrenador) es ahora honor Alcimedonte [65] que logró su victoria trigésima (PINDARO, *Olimp.* VIII.59-66).⁴

Afirmábamos que la *Θεωρία* consiste, también, en un escrutinio que considera los elementos que constituyen aquello que observa, de forma que su disposición y concierto le puedan dar cuenta de *porqué* es *cómo* es. Además, hemos de añadir que la *Θεωρία* debe dar inicio, de suyo, a una labor **ponderativa** ¿Cómo es eso? ¿Cómo puede ser una observación escrutadora y, al mismo tiempo, ponderativa? ¿Qué hay que sopesar en la observación para hallar el conocimiento de *lo que es* y de *cómo se hace*? ¿Cómo podemos estar seguros de la necesidad de establecer de algo de valía en lo que hay y, aún menos, en lo que sucede? ¿De qué valor estaríamos hablando?

En principio, si el valor no es ningún dato de la experiencia, la observación ponderativa implicaría que el filósofo no extraería un conocimiento del *valor en sí* del objeto, sino a través del proceso mismo de su conocimiento. Parecería que el valor, de no referirse a la cosa misma, nacería del procedimiento establecido por el filósofo en el interior de ese correlato, en el que algo se destaca, sobresale o muestra su valía ¿Acaso no se deriva el valor del atleta, en el apego que le tiene el espectador por el que lo convierte en su favorito? Y, dicho apego ¿no le viene de los vínculos que mutuamente comparten con una localidad, con un conjunto de relaciones de parentesco y vecindad? ¿Acaso no es el interés y el deseo del público el que distingue a un producto de entre los expuestos en la tienda del mercader?

Sin embargo, ¿Cuál es el sentido ponderativo hallado en la atención del filósofo, ya que, en el relato de Pitágoras, no expresa ningún juicio sobre la realidad en forma de preferencia, deseo o interés? ¿No elige, al parecer, mediante el reconocimiento de lo que se había considerado como lo bueno (*ἄγαθόν*), lo bello (*καλλόν*) o lo conveniente (*ἄμείνον*) bajo la fuerza de la tradición?

4 Olímpicas II, 8. Nota 33: Sobre el entrenador y el entrenamiento.

El filósofo no parece hacerse receptor de la apreciación social a través de la tradición, o guiarse por la sanción fruto de la convivencia y la costumbre acerca de lo óptimo, bello o provechoso. No parece que de las palabras de Pitágoras pueda seguirse que la filosofía sea una actividad asentada sobre el valor de la utilidad, del interés material o del triunfo. Por lo tanto, cuando la observación se sirve de la ponderación, atendiendo tanto a su objeto como a su proceder, ¿cuándo y dónde encuentra aquel aspecto de valía; ese que nos habla de los atributos de su forma o que se goza en la corrección de su funcionamiento? ¿Puede surgir una experiencia axiológica de la mano de la intención de conocimiento que sustenta a la $\Theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$?

La observación supone, como vimos, una mirada puesta en la sabiduría; esta afirmación nos lleva a considerar esa mirada como siendo dirigida hacia el conocimiento de aquello que constituye y fundamenta lo que la cosa *es de suyo*, es decir, aquello que le hace ser lo que es y no de otra forma. Sin embargo, aún nos asalta una nueva salvedad para alcanzar límpidamente tal saber, ¿no existe siempre una perspectiva, una instancia subjetiva que, conforme a su estado y constitución, podría interponerse en ese conocer de la cosa en su aparecer ante la mirada atenta de la observación? Así lo advertiría Protágoras, quien asentando la intermediación del estado del sujeto y de la apariencia del objeto, afirmarí: “De todas las cosas que le conciernen, el hombre es la medida, así, de las cosas que son, en tanto están, como de las cosas que no son, en tanto no están” (Prot. 491: 80 B 1). Pero, ¿cómo podemos tener un conocimiento del valor que no fuera dependiente, por un lado, de la sanción social o, por otro, del estado del sujeto? ¿Qué criterio utilizaremos?

Para el filósofo solo existe un camino posible, por el cual determina su divergencia con el «común de los mortales», ya que *los más* no tienen por hábito detenerse a observar y considerar las cosas para averiguar lo qué son y cómo están constituidas. *Los más* sí que siguen al cuerpo de estimaciones y juicios que comparten con su grupo, pues, ¿qué sería de esa mayoría si a cada instante suspendiese toda actividad para investigar sus convicciones, hasta tomar una decisión sobre el curso que han de seguir sus actos en relación con la bondad o la realidad de lo que le rodea? Es más sencillo, útil y práctico hacer acopio de los contenidos que la tradición ha establecido y seguir los usos de la sociedad; es más cómodo y apacible formar parte de la mayoría en cuestión de gustos y seguir los modelos de conductas sancionados por el grupo, que

estar al margen, cuestionándolo todo. Por eso la mayoría, siguiendo el sentido común, no se dedica a la filosofía.

Por lo tanto, los filósofos cuestionan ese saber común para que ningún juicio previo que provenga de la tradición, del uso o de las circunstancias, pueda convertirse, por la fuerza de la costumbre, en criterio de su juicio sobre lo *que hay* y *cómo* se hace, ni sobre lo que en ello hay de valía. Uno de los filósofos que llamó la atención sobre este pormenor fue Heráclito cuando denuncia: “¿Qué es lo que comprenden o se proponen? ¿Hacen caso a los aedos del pueblo y toman como maestro a la masa, ignorando que muchos son los malos, pocos los buenos?” (22 B 104 DK). El camino del filósofo se halla muy lejos del común de los mortales, ya que tiene como objeto de su conocimiento, no solo el dato de la evidencia –¡hay...!–, sino que observa atendiendo a aquello que pudiera ser el fundamento de lo que hay por el hecho, aparentemente fútil, de que le cabe ser. Por tanto, busca la causa o raíz –αἰτία– de cómo es lo que hay y eso es, precisamente, el aspecto central de un escrutinio ponderativo, pues resulta el conocimiento de su Ser. Ese escrutinio ponderativo es una investigación ardua sobre los aspectos que fundamentarían a la realidad en su apariencia y que, por necesidad, estaría allende la observación sensible para ir, a través de ella, hacia un ámbito intelectual. Por tal motivo se lleva a cabo esa aparente escisión entre la apariencia y la esencia de lo real, como nos muestra el filósofo de Éfeso: “*Los que buscan oro excavan mucha tierra y encuentran poco*” (22 B 22 DK); y “*La armonía invisible vale más que la visible*” (22 B 54 DK). Quién nos señala la compartida pretensión de los filósofos por la investigación de aquello que, a través de las apariencias, nos dé cuenta de algo más importante que sustente lo que hay en su aparecer.

Pues, habiendo algo, podemos afirmar que se dará la razón o fundamento por la que esas cosas sean, ya que, pudiendo no haber sido, les es dado ser. Lo que resulta como el oro al conocimiento son los principios, causas y fundamentos de lo real. Sobre ello se centra el núcleo de una original aproximación a la observación ponderativa en la génesis de la filosofía ¿No habría de tener todo lo que hay, puesto que es y pudiendo no haber sido o pudiendo dejar de ser, un fundamento?

Esta cuestión genera una inquietud singular en la cultura griega, ya que, ante el dato de observación: *hay cosas que suceden*. El pensamiento trata de delimitar la naturaleza del evento, ya como fruto de una realidad o situación anterior, o como fruto de la voluntad de un poder superior. Es decir, el pensamiento

no puede trabajar sin clausurar la experiencia a la que se refiere. Cuando no puede dar cuenta de la causa o de la procedencia del evento, la forma de cerrarlo era atribuirlo al albur, a la casualidad; es decir, a la eventualidad de un caso fortuito⁵ (DE LOS RÍOS, *Grecia o el azar: divinidad, suerte y destino en la Literatura griega antigua*; DIANO, *Forma y evento. Principios para una interpretación del mundo griego*). Los griegos apreciaban la suerte y el azar –τύχη– como el término que identificaba la causa sustantiva que encerraba, en sí, todas las posibilidades por igual y que, por tanto, lo era en principio de cualquier suceso acaecido sin conocimiento humano de su causa. Por el contrario, ello contrasta con la sabiduría divina, pues, tal y como lo transmite la tradición, existe una porción de destino que a le corresponde cada cosa –μοίρα ἄισα–; por lo tanto, en el sutil equilibrio habido entre azar y necesidad, vemos como la actitud del filósofo viene a querer indagar en *lo que hay* al que *le cabe ser*, precisamente, para conocer qué sea ese algo en la cosa que la haga real, esto es, que le asiente en la necesidad –ἀνάγκη– de su *ser ahí* y así, como *ente* que *es*. Ello, fuese lo que fuese, le debe ser *propio* y, por tanto, su conocimiento debería ser lo máspreciado –κρίσσω– de entre aquello a lo que una inteligencia despierta pudiera aspirar. De ahí nace, para el pensamiento filosófico, lo esencial como *valor*: en el descubrimiento de lo que, de suyo, fundamenta que las cosas sean lo que son y del modo que son. Nos encontramos, por lo tanto, que en el alborear de la filosofía, la Θεωρία, se constituye como una actitud inquisitiva sobre la estructura esencial de la realidad, y que de ello podrá surgir un *logos*, en forma de discurso sobre el *ser de los entes* al que terminaremos denominando *ontología*.

De esa forma, la filosofía se ocuparía de las cualidades aparentes de las cosas, si bien, transitando hacia la consideración desde su aspecto formal –εἶδο–, con la intención puesta en su expresión en el interior de relaciones mensurables –ρυθμό– que le fuesen propias; afirmando que, de esta forma, se alcanzaría el

5 El nombre τύχη aparece aquí abriéndose a la representación y funcionando, por tanto, como instancia de causación, potencia o fuente personalizada. Tal y como nos muestra Carlo Diano, en los casos del griego τύχη y del latino *eventus* el procedimiento es semejante: ambos son figuras sustantivadas a partir de las formas verbales ε) /tuxen -3ª pers. sing. del aoristo de τυγξανω y *evenit* -3ª pers. sing. del presente de *evenire*- respectivamente. Solo si concebimos la sustantivación como una hipostasis es posible comprender el esquema de la clausura causal, pues, τύχη se convierte en la causa de lo acontecido, pasando de lo sucedido sin más ετυξεεν a lo ocurrido por azar o a causa de τύχη.

conocimiento del contenido ponderado de lo que le es esencial –ου'σία-. Así lo resaltó Aristóteles en la descripción de la filosofía en la escuela pitagórica:

Criados en el estudio de las matemáticas, los llamados pitagóricos, que fueron los primeros que las hicieron avanzar, creyeron que los principios de las matemáticas eran los primeros principios de todos los seres. Entre estos principios, los números son por naturaleza los primeros; y en los números, más que en el fuego, la tierra o el agua, encuentran muchas semejanzas con lo que es y deviene... Además, vieron que las afecciones y proporciones de las armonías se expresaban en números. Por tanto, todas las otras cosas parecían estar modeladas en su naturaleza toda según los números, y los números eran los elementos de todos los seres y que el firmamento en su totalidad era armonía y número (ARIST., *Met. A*, V, 985b, 23).

Volviendo, una vez más, al camino de nuestra aspiración a la sabiduría, nos encontramos que la observación teórica como herramienta de la filosofía centra su atención en, *cómo se hacen o son las cosas*, discriminando entre lo accesorio y lo que la *cosa es*, como dirá Platón, –'αυτό καθαυτο– no para mí u otro, no en ésta o aquélla circunstancia o para éste u otro fin –que podrían modificar la *entidad* de la cosa misma– sino *en sí misma y por sí misma*. Al observar de esta manera, *qué hay y cómo se hace*, el filósofo se planta ante la realidad con una mirada distinta, con una intención diferente, desde una perspectiva propia, que le distingue del común y le dirige hacia un conocimiento profundo y esencial. ¿Cuál es el sentido del conocimiento de lo particular que adquiere el filósofo? ¿Un saber más elevado o el saber acerca de las raíces de los sucesos? ¿Cómo puede afrontar la realidad aquel que observa la diversidad? ¿Comprender a la multiplicidad y diversidad en términos de un único patrón? Y así, ¿no se asemejaría con ello, al menos en intención, a la sabiduría divina? ¿Quiere significar que la filosofía debe ser representada como un cambio de actitud vital que llevaría al ser humano, desde un trato mundano con la realidad, hacia una comprensión más propia de la divinidad? Así parecería apreciarlo un antiguo seguidor de los pitagóricos, Parménides de Elea: “Las yeguas que me llevan, tan lejos como mi ánimo alcance, me condujeron en cuanto me echaron al camino repleto de augurios de la deidad que guía a través de las ciudadelas al hombre apercebido” (PAR. 28 B 1, 1-3).

¿Es el filósofo uno de esos hombres apercebidos? ¿Está sugiriendo Pitágoras otro modelo de vida cuyas gestas no son ya los del agón atlético, que exalta

las excelencias del cuerpo, sino la agudeza de la inteligencia? No lo hemos de descartar; lo que es cierto es que los filósofos comenzarán por recrear y a hacer manifiesta su singularidad. Como nos lo muestran las palabras que la diosa Aletheia le brinda al joven Parménides:

Mozo, tú, compañero de aurigas inmortales,
Que llegas transportado por estas yeguas a nuestra morada,
Salve, que no es tu mal hado lo que te movía a seguir
Este camino (bien lejos del tráfago humano),
Sino Thémis y díke⁶. Mas has de enterarte de todo, lo mismo
Corazón sin temblor de la bien redonda verdad, como creencias
De los mortales, en las que no cabe fe verdadera;
Y aun éstas, con todo, habrás de aprender, cómo, siendo creídas,
Tendrán en creencia que ser, por todos, en todas entrando (PARM. I DK. 24-32).

Aún nos queda un último rasgo que añadir a la interpretación de esa observación del filósofo. Y es, de todas, la más compleja y difícil, ya que hemos afirmado que la observación teórica es **conformadora** ¿Qué queremos indicar con ello? Señalamos que existe un aspecto de la investigación que inicia la observación, una vez establece su correlación con lo esencial de lo que hay, y es que adquiere una actitud activa que interviene en el proceso de construcción de un conocimiento teórico.

En efecto, la observación atenta, no teniendo más remedio que acceder a lo esencial a través de las estructuras de la experiencia y de los esquemas sensibles

6 PARM. I, 28. El dato de que Thémis esté escrito en mayúscula, mientras que díkē lo esté en minúscula, refrendado por el estilo homérico del lenguaje, nos sugiere dejarlas sin traducción como representaciones religiosas, políticas y cósmicas. En efecto, Themis es la divinidad que reúne al pueblo en asamblea de la que emanan los decretos –themistas– que constituyen la base consuetudinaria de las normas tradicionales. Son múltiples las referencias arcaicas como para cansar al lector al que recomendamos la consulta al Lexicon Lidell-Scott-J-M. para comprobar su campo semántico. Díkē, por el contrario, no devendría una divinidad sino posteriormente, cuando Hesíodo comienza a racionalizar la teogonía y la cosmogonía. En un primer momento, dike hace referencia al campo semántico del reparto de los lotes –timai– o a los botines –géras–. Y solo a partir del S. V. se moralizó con el sentido de equidad, equilibrio y ajustado en el orden de las cosas.

que dejan sus trazas en la imaginación, parece, necesariamente, remitirnos a nuestra capacidad para representarnos las estructuras esenciales en una experiencia intelectual. Dichas estructuras esenciales nos ofrecen la forma en *cómo está conformado lo que hay*, de modo que se unifica una multiplicidad de datos sensibles en una única representación mental, confiriéndole, en ese nivel de intelección, la unidad, la permanencia y la sustantividad requerida por su estatus de conocimiento teórico. Hablamos, por lo tanto, de un proceso de configuración que se constituye en, y a través de, la observación teórica y su representación mental correspondiente; nos preguntamos, ¿tal disposición para el conocimiento teórico es o no, una intuición de esencias? O, por el contrario, ¿se hallaría incluida en un proceso que abarcaría desde la experiencia sensible inmediata, hasta poder arribar a la intuición de lo que cada cosa es en su aspecto singular, en su estructura específica? Algo nada sencillo de concebir, pero que, sin duda, abarca la orientación *epistemológica* de esta noción de θεωρία (Σρδαν 423-442) ¿Cómo se desplegaría?

Para actuar conforme a ella, hay que apoyarse en los aspectos seleccionados con mirada escrutadora, centrándose en aquellos elementos constitutivos de la diferencia específica de cada cosa para, a partir de ahí, centrar la atención en las relaciones de esos aspectos y elementos constitutivos, a fin de dotarnos de una representación de la unidad específica de lo que la cosa es en su *arquetipo* –εἶδó– esto es, *su aspecto esencial*. Tal experiencia, configura el origen de su ontología, a la que se refiere Platón en el *Eutifrón*: “Exponme, entonces, cuál es realmente ese aspecto –ιδέαν–, para que, alzando mi vista hacia ello, y utilizándolo como un modelo –παρδείγματι– pueda afirmar que es pío un acto de esta índole, llevado a cabo por ti o por cualquier otro, y estéis de acuerdo sobre ello...” (Pl. *Eutiph.* 6e) Pero mientras que Sócrates tratará de enseñar a sus interlocutores el modo en el que la filosofía les puede permitir alcanzar una intuición de lo esencial en la consideración de las conductas de valía, mediante términos que implican una sanción moral (ἀρεται), nosotros hemos de considerar la compleja riqueza de la aprehensión *theórica* que identifica, desde su aspecto formal, lo que hay singularmente, hasta la representación intelectual de su conformación estructural específica.

Porque no nos podemos quedar simplemente asombrados del hecho de que *haya cosas*, ni prendados de una mera descripción de *lo que haya*; sino que queremos comprender el modo en que el compromiso del pensamiento con el saber conduce a la génesis de la filosofía como abordaje del mundo, y a

la forma en la que se ensayan las diversas respuestas a la curiosidad inscrita en el *cómo se hace* de lo que sucede. Por lo tanto, no me estoy refiriendo a que la observación teórica aprehenda una realidad esencial y oculta en lo real, pues incluso el contenido paradigmático de lo inteligible en *lo que hay* –εἶδó– ha de ser comprendido como *la condición de intelección* de toda experiencia, en tanto que supone el reconocimiento del conjunto de rasgos constitutivos de una correlación epistemológica que necesariamente compartimos (lo inteligible constitutivo de la cosa) en aquello que caracterizamos como «lo real en nosotros» ¿Estamos afirmando que el aspecto conformador de la Θεωρία, intuye lo constitutivo-racional en lo real, desde su estructura, hasta la disposición de sus componentes, por estar en nuestra constitución intelectual?

En efecto, el desarrollo de aquella expresión: «qué hay y cómo se hace»; tiene una finalidad, la de comprender el modo en el que se correlacionan un conjunto específico de aspectos que permitirían representarnos y, por tanto, lo que en cada cosa nos es inteligible en su forma específica. Y no se trata de anteponer una racionalidad a lo real, ni que solo sea real lo racional. Lo que queremos señalar es el hecho de que la mirada escrutadora, ponderativa y conformadora de la Θεωρία, sería aquella que, observando atentamente lo que hay, y llevando a cabo un escrutinio ponderativo de *cómo es*, alcanza a intuir –νοεῖν– las relaciones y los elementos esenciales sobre las que se conforman las estructuras de *lo que hay y cómo se hace*, los vuelve evidentes –fanevroidando razón del cálculo que las representa para el intelecto en una intuición de esencias –’ουσία– en lo que Aristóteles denominará «abstracción»: “Así, pues, la facultad noética piensa las formas en las imágenes. Y, lo mismo que es en los sensibles donde ella determina qué hay que buscar y qué hay que evitar, así también cuando, al margen incluso de la sensación, toma como objeto las imágenes, se mueve” (Arist. *De Anima*, III, 7 431b).

En el caso de la *mathesis* pitagórica, el número era considerarse como el procedimiento que permitía la representación de la estructura armónica de la aparente multiplicidad y del juego de oposiciones de la *physis*; de esa forma, la experiencia de la diversidad podía, en la conformación teórica, comprenderse construyendo un camino místico de retorno al origen sagrado en su unidad. Por el contrario, Heráclito de Éfeso, tratando de ir más allá de los pitagóricos, no aceptó que un cálculo pudiera reducir la experiencia de la diversidad a la unidad, pues ella resultaría en unidad aniquiladora del juego dinámico de los opuestos complementarios: “*Mucha erudición no enseña comprensión; si no, se*

*la habría enseñado a Hesíodo y a Pitágoras y, en su momento, tanto a Jenófanes como a Hecateo” (22 B 40 DK); solo aceptará aquel proceso de representación racional que sepa dar cuenta y cálculo de la forma en que puede representarse la *physis* en tanto relación abierta de una multiplicidad de elementos, que estuvieren vinculados por una correlación de aspectos que se complementasen: “No entienden cómo, al divergir, converge consigo mismo: armonía propia del tender en sentidos opuestos, como la del arco y de la lira” (22 B 51).*

Pero lo que todo ello nos muestra es que a la capacidad de representación del pensamiento griego no se le escapa el hecho por el cual, aquello que habría de fundamentar en su apariencia a lo real como lo prevalente, se corresponde con la intuición inteligible de una configuración estructural y, viceversa. No puede dejar de considerar que, correlativamente, esta configuración estructural también se halla en nosotros como condición de posibilidad de una comprensión racional de la realidad:

[...] y el intelecto es forma de formas, así como la sensibilidad es forma de las cualidades sensibles. Y puesto que, a lo que parece, no existe cosa alguna separada y fuera de las magnitudes sensibles, [5] los objetos inteligibles – tanto los denominados abstracciones como todos aquellos que constituyen estados y afecciones de las cosas sensibles– se encuentran en las formas sensibles. De ahí que, careciendo de sensación, no sería posible ni aprender ni comprender. De ahí también que cuando se contempla intelectualmente, se contempla a la vez y necesariamente alguna imagen: es que las imágenes son como sensaciones solo que sin materia (Arist. *De Anima*, III.8).

El número, el *logos* y los arquetipos ideales tienen en común que son una representación que remite a una relación estructural, cuya disposición propicia una expresión funcional y, por lo mismo, una disposición estructural con finalidades específicas. Pero, ¿cuál es el discurso apropiado para expresar la relación entre la multiplicidad de entes naturales en un ordenamiento funcional universal? ¿Debemos, entonces, considerar que la observación teórica demanda de nosotros, en correlación con los diversos y sucesivos aspectos que va construyendo, esto es, a través del escrutinio, la ponderación y la conformación intelectual, una singular configuración, en tanto sujetos de conocimiento? ¿Ha de establecerse una mutua correlación entre nosotros, en tanto sujeto, y nuestra experiencia de lo que hay?

Según Parménides, lo que hay debe enunciarse solo sobre lo que es, en su necesidad. Lo que implicaría, en consecuencia, que nada puede ser conocido con verdad en la observación de lo que hay, más allá de su condición de existente, puesto que le ha cabido ser. Sobre esto, solo podemos tener unas conjeturas que aportarían meras creencias o, a lo sumo, correctas opiniones. En consecuencia, Parménides extrae de la *observación de aquello que hay* dos lecciones: la primera, que a la experiencia observada *le cabe* ser en tanto representación humana; la segunda, que, a la mente –voóc– toda la variedad de tales representaciones se diluye ante la intuición de un único fundamento de lo que hay: El Ser. Tal perspectiva excluye, por supuesto, cualquier posibilidad de concepción de un oximoron del estilo de un «vacío pleno», o una «nada sustantiva» –que haya Nada–; en cuanto potencial fuente de determinaciones físicas aún no realizadas, o privadas aún, de llegar a ser-ahí. Pero, incluso un pensamiento con tales exigencias ontológicas no deja de representar un curso, un proceso y un camino en el que dialogan el sujeto del conocimiento y la representación de su objeto: “Date cuenta como, al pensamiento, las cosas más distantes se hacen presentes. Pues no se interrumpirá la cohesión del ente con el ente, ya sea dispersándolo en todo sentido, totalmente en [orden], o bien combinándolo” (PARM. 28 B 4 DK, 1-4).

La Θεορία, en tanto que camino que inicia a aquel que en su compromiso con conocimiento aspira a la sabiduría, no puede por menos que ser, al tiempo, el proceso que conforme el discurrir filosófico desde el instante en que se constituye, tomando en consideración dos aspectos acerca de *lo que hay*: la intuición de la estructura esencial que fundamente la respuesta a la cuestión de, ¿por qué las cosas son como son? Es decir, la pregunta por las causas y, simultáneamente, los principios que sustentan el modo en que se vierte el saber en un discurso hecho de razonamientos y juicios. De este modo, la Θεορία se va tornando, poco a poco, conformadora de las sucesivas hipótesis sobre el modo en que lo conocido se desenvuelve, para regir la disposición de *lo que hay* y el modo en que lo sostiene hasta su pleno cumplimiento. Así, se va decantando el conocimiento teórico, pues, desde Parménides, la cuestión de la naturaleza del discurso racional, y de la lógica que lo gobierna, ha sido y será consustancial con el conocimiento del fundamento de lo real; bien que depuremos nuestro lenguaje natural, o bien que intentemos, siguiendo a las matemáticas de los pitagóricos, crear un nuevo lenguaje que exprese el orden universal.

En esa generalizada feria que es la vida, habrá de reconocerse el modo en el que la filosofía se configura entorno a una extraña actitud vital, cuyo proceder colocó al amante de la sabiduría, cual asombroso ser, alejado de los ídolos de la *polis*, de la experiencia de la tribu y de la sombra de la caverna; con la mirada puesta, al mismo tiempo, en el conjunto y en los detalles, en el público y sus pasiones, en los corredores, su técnica y esfuerzo. Este ser, afirmo, despliega una actividad, una forma de observación intelectual la cual le permite emerger sobre el fluir de la vida, por encima de transcurso de la carrera y del polvoriento tránsito de los participantes, conformando un nuevo curso al pensamiento con el que aprehender la realidad desde la intuición de aquello que le da fundamento, para poder darle expresión en un *logos* o discurso que calibre lo que la realidad es. Y si damos un paso más allá en el interior del mismo relato, fijándonos en el camino que la metáfora traza a la imaginación y a las representaciones que de ella brotan, y cómo éstas se relacionan entre sí para configurar una nueva representación, entenderemos aún mejor esta capacidad intelectual que sostuvo a la filosofía en su origen.

Como ya pudimos inferir de la pregunta de León, la respuesta de Pitágoras estaba configurada sobre la experiencia tradicional del sabio y del artesano. Don divino y habilidad técnica, estos son los referentes sobre los que se movía el Señor de Fliunte para entender la destreza mostrada por el viajero de Samos, quien despliega su intención ejemplar a fin de que el tirano pueda representarse una experiencia para él inédita: la de la actividad del filósofo como fuente de la que emanan otras experiencias, que en sus discursos había compartido con el pueblo –que fue lo que originó la cuestión por la sabiduría de Pitágoras–. Si no fuera así, no tendría sentido su respuesta, ni nosotros podríamos haber indagado en ella.

Para que León pueda acceder a saber qué es ser filósofo y sobre qué versa la filosofía, Pitágoras hubo de utilizar los medios tradicionales de la representación simbólica, creando una metáfora fundada en la analogía entre la experiencia común a la mayoría y una experiencia singular, reservada a unos pocos, que se ubicaría en la imaginación y en su capacidad para operar sobre datos de la memoria. Al establecer la analogía, Pitágoras intenta que el gobernante retenga, relacione y compare la experiencia común, para poder llegar a concebir una experiencia inédita, que le brinde la posibilidad de una intuición mental sobre la actitud del filósofo en un contexto a todos conocido: los juegos rituales que convocan a los griegos en torno a las competencias más diversas, a todo lo largo

y ancho de la Hélade. Al establecer la analogía entre el festival competitivo y la vida, el pensamiento está obligado a retener lo observado en otros tantos festivales, y asociar, conforme a los rasgos fundamentales de su experiencia y la experiencia común, entre los aspectos que se asemejen: las conductas seguidas en el festival y las actitudes de los personajes del relato pitagórico. Por eso León debió *hacerse una idea* de la anomalía que representaba la actitud del filósofo, ya que se destacaría sobre la habitual actitud de los otros personajes. De esta forma, una nueva experiencia, pero esta vez compuesta e intuida en su mente, habría surgido como una reciente representación; una experiencia ante la vida, novedosa, construida gracias a la participación en su mente de los rasgos sembrados por Pitágoras a través de su relato.

A través de las analogías que construyen el relato de Pitágoras ante León, descubrimos que el valor de la fundación legendaria de la filosofía resulta, paralelamente, del concurso de: la observación teórica, la imaginación simbólica y la intuición mental. Al conjunto que, como resultante, abarca y fundamenta la actividad de la reciente filosofía, podríamos llamarlo, justamente, el pensamiento. Lo que a partir de ahí siguió, será eso, historia del pensamiento filosófico o, como se prefiere, historia de la filosofía.

Tal vez se le olvidó a Pitágoras señalar al señor de Fliunte que cada espectador de la vida ocupa un lugar singular, hecho a la medida de su propia experiencia y naturaleza, pero que la curiosidad y el asombro que nos asalta con la observación atenta de lo que nos rodea, es el camino más poderoso para ampliar esas fronteras. Las exigencias de una nueva racionalidad, descubierta en las estructuras del discurso, por el que se asientan los límites al pensamiento, en su búsqueda del saber verdadero, y que inicia la ruptura con la tradición mítica, nos pone en contacto con esa cuestión candente en la reflexión filosófica: el origen de la capacidad humana para –desplegando su naturaleza– alcanzar la sabiduría. Y no quiero únicamente significar con ello el alumbramiento de la razón, de la mente o del entendimiento, por el simple hecho de que son autorreferenciales –es un hecho: hay entes y hay pensamiento–, sino, también, el camino de su representación en el ente «ser humano» en tanto *sujeto de conocimiento*.

Parece evidente que, al ser constituida la filosofía por el conocimiento de las condiciones de posibilidad de una correlación entre *lo que hay*, *lo que puede pensarse* y *lo que debe afirmarse*, el propio ser humano hubo de llegar ser

considerado también como una cosa más entre las otras cosas; es decir, el ser humano se hará progresivamente consciente de que debe hacerse cuestión de sí mismo. Tal y como nos señala Heráclito al reconocer: “*Todos los hombres participan del conocerse a sí mismos y del ser sabios*” (22 B 116 DK); nunca ha dejado de buscar la comprensión de su naturaleza y de su existencia. Este simple interrogante: ¿Cómo es posible que el ser humano sea capaz de un conocimiento verdadero? No siendo, como ha señalado Pitágoras, un ser divino, nos ofrece otra dimensión ante nuestra propia extrañeza, ¿cómo puede ser conocido, al mismo tiempo, como una cosa entre las cosas y aquella que es sujeto del conocimiento de todo lo real?

Somos seres de una ancestral indigencia, que concurrimos al amplio campo social, hecho de contactos y mensajes, intuiciones y aspiraciones, donde cada uno tiene la sensación de que hay una única realidad propia y no el esfuerzo original de construir una existencia viable en y por el saber. Pero eso es, ya, otro relato. e

Lista de Referencias

- Arendt, H. *La vida del espíritu*. Trad. Carmen Corral Santos, Josefina Birulés Bertrán. Barcelona: Paidós, 2006.
- Aristóteles. *De Anima*. Obras I y II. Madrid: Gredos, 2007.
- P. AUBENQUE. *El problema del Ser en Aristóteles*. Trad. esp. de Vidal Peña. Madrid, 1981.
- Barnes, J. *the pre-Socratic philosophers*. London: Routledge & Kegan Paul, 1982: Cap. IX, X, XI. Pág, 168 s.
- Detienne, M. & Sissa, G. *La vida cotidiana de los dioses griegos*. Trad. Goicoechea, Elena. Madrid: Ediciones Temas de Hoy, S.A., 1994.
- Detienne, M. & Vernant, J. P. *Las Artimañas de la Inteligencia. La Metis en la Grecia Antigua*. Trad. Antonio Piñero. Madrid: Taurus, 1988.
- Diano, C. *Forma y evento. Principios para una interpretación del mundo griego*. Trad. de C. Rendueles. Mínimo Tránsito. Madrid: Visor, 2000.
- Eggers Lan, C. Y V. E. Juliá. *Los filósofos presocráticos*. V. I-III. Madrid: Gredos, 1981.
- Franfort, H., et al. *El pensamiento pre filosófico*. I y II. Madrid: F.C.E., 1982.
- Gaos, J. *Antología de la Filosofía Griega*. México: La Casa de España en México, 1941. 215.
- García Calvo. *Lecturas presocráticas*. Madrid: Lucina, 1982.

- Razón común*. Edición crítica, ordenación traducción y comentario de los restos del libro de Heráclito. (Lecturas presocráticas II). Madrid: Lucina, 1985.
- Gernet, L. *Antropología de la Grecia antigua*. Madrid: Taurus, 1981. 365. HAVELOCK, E.A. *The Greek concept of Justice*. Massachusetts: Harvard Univ. Press, 1966.
- Herodoto. *Historias*. Libros I y II. Trad. C. Schrader. Madrid: Gredos, 1992.
- Homero. *Ilíada*. Madrid: Gredos, 1991.
- . *Odisea*. Trad. Pavón. Madrid: Gredos, 1993
- De los Ríos, I. *Grecia o el azar: divinidad, suerte y destino en la Literatura griega antigua*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto hurtado, 2016.
- Jaeger, W. *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004
- Laercio, Diógenes. *Vidas de Filósofos ilustres*. Madrid: Aguilar, 1973.
- Leshner, J. H. "Archaic Knowledge". *Logos and Muthos. Pilosophical Esssays in Greek Literature*. Ed. W. Wians. Albany: Suny Press, 2009. 13-28.
- Lloyd, G. E. R. *Analogía y Polaridad*. Madrid: Taurus, 1984.
- Murray, P. "Poetic Inspiration". *A Companion to Ancient Aesthetics*. Eds. Destrée, P. y Murray, P. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2015. 158-174.
- Parménides. *Poema. Fragmentos y tradición textual*. Madrid: ISTMO, 2007.
- Píndaro. *Odas y fragmentos de Píndaro*. Trad. Alfonso Ortega, Carlos García Gual. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 1944.
- Sommers, F. *The logic of natural language*. Oxford: Clarendon Press, 1982.
- Srdjan, Lelas. "Science as Technology". *The British Journal for the Philosophy of Science* 44.3. (Sep. 1993): 423-442.
- Vernant, J. P. *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*. Barcelona: Editorial Ariel, 1983.
- . *Los orígenes del pensamiento griego*. Trad. Marino Ayerra. Barcelona: Paidós Ibérica, 1992
- Vlastos, G. "Equality and Justice in the Early Cosmogonies". CP, 1947: 157-178.