

# La filosofía: un pensar necesario

William Betancourt D. \*

“Es necesario que los hombres filosóficos sean  
buenos indagadores acerca de muchas cosas”.

HERÁCLITO

La Cabeza del Contemplador

## Resumen

Que la filosofía sea un pensar necesario no es algo comprensible de suyo. Por el contrario, exige que se dilucidan suficientemente la tarea y el puesto que un tal pensar ocupa en el contexto general de la cultura, así como también la relación de necesidad que guarda con el ser del hombre. Es más, ¿qué quiere decir que la filosofía es un pensar necesario ya desde antes de toda filosofía, y esto para Heráclito, un pensador de la época presocrática? ¿Cómo resulta posible que un pensar previo a una estricta determinación racional del pensar sea, sin embargo, algo necesario, y precisamente un pensar necesario? ¿Y si lo es, para qué y para quién? Desarrollar estos y otros interrogantes, así como establecer la relación entre el pensar humano, al menos el pensar de Heráclito, y la presencia de los dioses constituye la meta primordial del presente trabajo.

## Abstract

The fact that philosophy is a necessary thought is not something that is comprehensible. On the contrary, it demands that the task and the place that such a thought occupies in the cultural general context, as well as the necessity relationship that human beings have with philosophy, be explained in detail. Furthermore, What does it mean when we say that philosophy is a necessary thought ever since before philosophy came about as such? This a question made by Heraclito, a thinker from the pre – Socratic era. How is it possible that a previous thought to a strict rational determined thought is, after all something necessary and more precisely a necessary thought? And if it is, for what and for whom? To develop these and other thought provoking questions, as well as, to understand the relationship between human thought and -at least to Heraclito-God presence, constitutes the main objective of the present study.

El Fragmento 1 constituye el comienzo del libro de Heráclito. Dicho comienzo posee el carácter de un proemio expresamente pensado para la obra. El proemio presenta el **logos** como lo que hay que atender para... la comprensión de la obra, como el “camino” que hay que seguir y dice justamente en qué consiste dicho seguimiento y cómo se lleva a cabo. De aquí que el proemio del escrito de Heráclito ponga en obra un **método** (camino). El método expuesto en el Fragmento 1 tiene el carácter del **experimentar**. A su vez este experimentar resulta especial y señalado y, en cuanto tal, algo separado de todo “no más que tener experiencia”. A este experimentar propuesto como camino —métodos— corresponde según Heráclito el ser un pensar, **logos**, del que los hombres han llegado a no tener experiencia —o no han llegado a tenerla— y que el filósofo denomina “**filosofía**” en la misma medida en que señala su necesidad (Frag. 35).

Preguntar por el logos en Heráclito no es nada diferente de preguntar por la filosofía en la medida en que logos designa por igual y simultáneamente tanto el método como el pensar y su contenido: **hen panta**. Por eso también al hombre que procede según el logos le denomina: **philosophous aner** —varón filosófico—. Pero esto no es todo. El filósofo nos dice, además, que esto, la filosofía, el seguir el logos, es lo debido (Frag. 50) y también necesario (Frag. 35): **chrè**.

El carácter de necesaria adjudicado por Heráclito a la filosofía se deriva inmediatamente de la última parte del proemio de su escrito (Frag. 1) y es cosa evidente desde la caracterización de los hombres que el fragmento presenta:

*“a los que no comprenden,  
los faltos de experiencia, a los  
más de los hombres: les sigue*



Zeus

*siendo oculto lo que hacen  
propiamente cuando están  
despiertos, como se les vuelve  
a ocultar después que lo han  
hecho en sueños.” [Frag. 1]*

El proemio dice, pues, también y en primer lugar: “*este método, el pensar, es siempre necesario para experimentar, peiraomai*”. Lo que aquí propone Heráclito no es simplemente un método para pensar, tampoco un método filosófico; es ante todo la filosofía, el filosofar como método. Y con ella esto: **el pensar, logos**. Este, el pensar es, pues, para Heráclito por primera vez, y desde entonces prioritariamente, **el método**.

Ponernos en claro frente a las anteriores afirmaciones, sustentadas en la interpretación, no es, sin embargo, una cuestión sencilla. Ello requiere más bien que en primer lugar se despeje en alguna forma lo que intentamos hacer al interpretar y, a una con ello, o precisamente por

*Dirigir nuestra mirada a  
Heráclito es, pues, dirigirnos  
a la primera experiencia en  
que el pensar se pone a  
prueba en nuestra cultura  
como su signo y su  
determinación más profunda  
y esencial.*

ello, la relación que esto tiene con nuestro propio pensar.

En primer lugar hay que anotar que la afirmación que encontramos en Heráclito “**la filosofía es necesaria**” es algo que, de inmediato, nos inclinamos hoy a negar. Bastaría para corroborarlo preguntar: ¿necesaria para qué? La respuesta a esta pregunta es quizás hoy más que nunca un problema. Quizás hasta nos sea posible todavía tenerla por urgente, pero al hacerlo correríamos el riesgo de que se nos preguntara de nuevo por el sentido de la urgencia. Y a este respecto sabemos bien que la mayor parte de los hombres pueden concebir la filosofía muy vagamente o como algo más o menos determinado, pero que casi nadie se inclinaría a tenerla como algo urgente. Desde esta perspectiva la afirmación heraclíteica resulta extraña y poco menos que incomprensible. Pero si esto es así, podemos conceder crédito al filósofo cuando dice: “*los hombres han llegado a ser los que no comprenden —axynetoi anthropoi—*”.

¿Qué es lo que no comprendemos respecto a la filosofía? ¿Qué es lo que entendemos con esta denominación? Buscamos responder estas preguntas a partir del pensamiento de Heráclito. Nuestra elección no es, sin embargo, algo casual, algo caprichoso que bien pudiéramos cambiar sin que surgieran diferencias notorias. Más bien se funda en que Heráclito mismo es el primero que anuncia expresamente que su modo de experimentar es algo radicalmente nuevo y diferente de todo intento anterior de consideración de lo real; en que Heráclito anuncia el pensar, logos, como lo propio de esta **nueva experiencia** y en que nosotros mismos asistimos a lo real desde una experiencia que, en cuanto tiene de más señalado y propio, seguimos denominando **pensar**.

Dirigir nuestra mirada a Heráclito es, pues, dirigirnos a la primera experiencia en que el pensar se pone a prueba en nuestra cultura como su signo y su determinación más profunda y esencial. Lo anterior nos permite afirmar: nuestra cultura, la cultura occidental, cuyo origen vemos en los griegos presocráticos, es el acontecimiento, el proceso y la obra, en que toda relación fundamental entre el hombre y lo real tiene lugar en pensar y cómo pensar; y esto, independientemente de lo que en cada caso entendamos por pensar. Por esto nos es menester a fin de orientar nuestra reflexión en el ámbito de la historia; es más de la historia del origen de la cultura cuya experiencia inicial hemos señalado en Heráclito y a cuyo desarrollo pertenecemos nosotros mismos; dilucidar en esta perspectiva las condiciones en que intentamos llevar a cabo nuestro acercamiento al filósofo y a quienes en una u otra forma y con mayor o menor conciencia de lo que hacían tuvieron que habérselas con esta forma del pensar que el efesio caracteriza como necesaria: la filosofía; es decir, a los **presocráticos**.

Acercarse al pensamiento de Heráclito no es tarea fácil debido a las dificultades que plantean la comprensión de su pensar y su insalvable oscuridad, notoria ya desde antiguo, y a las que se derivan de tres aspectos determinantes con relación al acceso que podemos tener a su obra.

**1. La lejanía histórica de la obra de Heráclito.** Esta lejanía es por su parte doble: lejanía como **per tenencia** a una época cronológicamente muy distante de nosotros (siglo VI a.d.J.) y lejanía como circunscripción al origen del pensar occidental; esto es, lejanía respecto del origen de nuestra propia esencia. Con Heráclito se inaugura el pensar mismo como nuestra más íntima posi-

bilidad, pues **su pensar es el Pensar en el origen y del origen.**

**2. El estilo del escrito de Heráclito.** Este viene a constituir la segunda, y no menos sensible, dificultad para nuestra tarea. Heráclito inaugura el pensar como aforismo. El aforismo es, por su parte, el lugar en que el lenguaje alcanza el punto más alto de lo ambiguo. Lo ambiguo es, a su vez, **lo que da qué pensar.** Así, el pensar de Heráclito es, en la forma de su **habla**, “lo que da qué pensar”. Y esto de manera eminente.

Nuestra cultura se desenvuelve históricamente como **ratio**. La ratio se cumple en el enunciado y tiene desde aquí a la comprensión. El entender y comprender son, por su parte, formas de decisión y esclarecimiento de toda ambigüedad.

Es así que, visto desde la forma históricamente señalada de nuestro propio pensar, el aforismo heraclíteo se nos presenta como lo más lejano y extraño. Sólo el caso de Friedrich Nietzsche se acerca por su forma y su sentido al decir de Heráclito. Pero Nietzsche mismo permanece siendo para nosotros una excepción.

**3. El carácter fragmentario de la obra de Heráclito.** El tercero de los factores determinantes en nuestro intento de acercarnos al pensar de Heráclito tiene el carácter de algo exterior y circunstancial, aunque no por ello resulta menos importante y decisivo que los anteriores. La obra de Heráclito tal como nos ha llegado tiene el carácter de algo trunco, fragmentario, sin terminar. Hace ya mucho tiempo nos hemos acostumbrado a valorar una obra filosófica a partir de su consideración como sistema y desde la perspectiva del conjunto total de sus posibilidades. La obra de Heráclito carece por completo de estas determinaciones, bien sea porque en los avatares de la historia concreta de

la cultura se han perdido, bien porque las ideas de sistema y totalidad sean algo extraño para el pensador de Éfeso.

Es más, el estado actual de la obra de que disponemos es el simple resultado de cuanto como referencias, recopilaciones, críticas, comentarios y opiniones se conservó en nuestra tradición doxográfica y del trabajo constante y laborioso de los filólogos occidentales.

La misma ordenación en que hoy se nos presentan los fragmentos heraclíteos carece de unidad interna, y si obedece a algún principio éste es meramente exterior, por no decir caprichoso —al menos desde el punto de vista del desarrollo filosófico y de la unidad del pensar.

Por todo ello nos vemos obligados a renunciar de antemano a una exposición sistemática y exhaustiva del pensamiento de Heráclito. En cambio intentamos acercarnos a su pensar, esto es, a su más rigurosa experiencia de lo humano; desde el lugar en el que ya, también de antemano, nos encontramos: ¡desde la filosofía!

De aquí que nuestra forma de acceso al pensar de Heráclito se encuentre determinada por nuestro propio quehacer y que este último nos sirva de ruta para ponernos en camino hacia nuestra meta. En todo caminar y emprender un recorrido es preciso, si no se trata de un simple correr riesgos y aventuras, deslindar previamente y poner ante los ojos la meta hacia la cual nos dirigimos. Nos dirigimos, pues, ahora a la filosofía y lo hacemos desde la filosofía y como filosofía.

Pero ¿hasta qué punto comprendemos nuestra meta y conocemos nuestro camino? Esta última cuestión nos conduce, a su vez, hacia la cuestión fundamental. Fundamental en cuanto que sólo desde ella es, en general, posible nuestra tarea, es nuestra pregunta por el camino a seguir.



La Suplicante Bacherini (Fragmento)

*¿Qué es filosofía? Esta forma de interrogar es ciertamente filosófica. ¿Podremos, en general, pretender saber qué es filosofía cuando preguntamos ya desde la filosofía?*

Este camino, ya quedó señalado, es para nosotros la filosofía. En cuanto la filosofía es nuestro camino es también la meta de nuestra tarea. En cuanto nos movemos desde la filosofía estamos, pues, en camino hacia nuestro propósito. En cuanto preguntamos por la meta de nuestra empresa preguntamos por nuestro propio camino.

Nuestra pregunta dice ahora: ¿Qué es filosofía? Esta forma de interrogar es ciertamente filosófica. ¿Podremos, en general, pretender saber qué es filosofía cuando preguntamos ya desde la filosofía?<sup>1</sup> Si esta pregunta —y ocasionalmente la respuesta— nos es posible desde la interrogación filosófica o no, es cuestión que sólo lograremos esclarecer mediante la recuperación de sus propias posibilidades originarias. Dichas posibilidades irrumpen ya en el origen y nos señalan el origen como el “lugar” en que nuestra pregunta se hace posible por primera vez.

**En el origen nos encontramos con Heráclito.** El que Heráclito se encuentre en el origen de la filosofía nos permite intentar preguntar con referencia a su pensar nuestra propia pregunta. Preguntamos pues: ¿qué entendió Heráclito por filosofía en la época del origen de todo filosofar y de todo preguntar en general?

Preguntar esta pregunta es nuestra manera de acercarnos al pensar de Heráclito. En él se unen de modo indisoluble dos modos radicalmente diversos de relacionarse el hombre con el todo del ente: el *mythos*, como forma prioritaria de apertura del griego a lo real mismo en la época del origen de la cultura, y el *filosofar* como posibilidad radical del pensar, apenas percibida pero ya actuante en el nuevo modo de mirar acuñado por el hombre de la nueva época histórica.

En la época del origen de la cultura el griego de la época mítica asiste a la constante presencia del origen en la proximidad de lo sagrado. Al amparo de la terrible presencia de lo sagrado el hombre asegura la existencia en la unidad indisoluble, permanente y sobreabundante en poder de lo real. En el origen impera la superabundante presencia de los dioses. Frente a ellos y esforzándose por conseguir su propia medida lucha el hombre por la determinación de los límites en que la existencia misma consigue asegurarse. En el origen toda relación del hombre con lo real tiene lugar como “mutua presencia”, confrontación y deslinde. Al pensar del origen le pertenece ser “aptitud para la presencia”, relación inmediata, aprehensión y aseguramiento de la existencia en sus límites.

Pero si bien la presencia del dios señala un modo de determinación de existencia y realidad que acaece como enfrentamiento y presencia, como visión y límite, ya desde el comienzo del filosofar entre los griegos la situación se ha modificado profundamente. En este sentido nos hablan dos historias referentes a Heráclito y que nos han sido transmitidas por la tradición.

La primera de las historias nos ha sido conservada por Aristóteles y pone inmediatamente de presente una diferencia radical entre la percepción de lo real que le es propia al filósofo y la que poseen los demás hombres, entre lo que uno y otros conciben y tienen por habitual. Veamos:

*“Dicen que Heráclito se dirigió a los extranjeros, que se presentaron con intención de visitarle y al ver que se estaba calentando ante la estufa se detuvieron, invitándoles a seguir y animándoles con estas palabras: ‘también aquí moran los dioses’?...”*

1. Cfr. Heidegger M., *¿Qué es eso de filosofía?*, Sur, Buenos Aires, 1960, p. 10ss.

2. Aristóteles, *De las partes de los animales*, A5, 645a, 17; D-K. 22A.9. La traducción es nuestra.

Lo que ya no es posible, lo que sólo el filósofo, específicamente Heráclito, conserva es la capacidad, mejor aún, la aptitud, para permanecer en la presencia de lo sagrado. Es el modo de percepción propio de la experiencia mítica —empeiria— que al no ser ya lo común relega lo sagrado al ámbito de lo **oculto**, de lo ya no más a la mano y dado.

Sólo el pensar —percibir— propio del filósofo permanece en la presencia de los dioses. Sólo para una experiencia extraordinaria resulta ahora posible la experiencia común en la época del origen de la cultura, la experiencia en la que todo aprehender algo es siempre un asistir a la determinación de la existencia en el todo de lo real.

La historia ilustra, pues, en primer lugar una diferencia en el percibir y experimentar y caracteriza desde aquí el pensar del filósofo como un pensar aparte, separado y distinto del de los demás, como un pensar que en cuanto permanece dirigido a lo luminoso y abierto resulta oscuro para quienes ya no son capaces de llevarlo a cabo, de experimentarlo.

La segunda historia nos ha sido conservada por Diógenes Laercio y además de confirmar las reflexiones anteriores corrobora la denominación de *oscuro* que ya desde antiguo se le dio tanto al filósofo como a su pensamiento. La historia dice:

*“Retirado al templo de Artemisa en Éfeso se entregó a jugar a los dados con los niños, y viéndose rodeado por los efesios, les dijo estas palabras: ‘¿De qué os asombráis, hombres perversos? ¿No es mejor hacer esto que gobernar el Estado con vosotros?’”<sup>3</sup>*

En la cercanía del templo Heráclito parece desentenderse de la



El Templo de la Concordia en Agrigento

diosa cuyo culto es preponderante en Éfeso. En el lugar destinado a la presencia del dios el filósofo se entrega a jugar con los niños. Y ante la extrañeza de los efesios por tal comportamiento, él, que además ha sido llamado por su origen a regir los destinos de la polis, les reprocha duramente su actitud de sorpresa y no sólo les llama “perversos” sino que demerita aquello en que todos parecen cifrar sus más altos intereses: el gobierno de la ciudad.

En el lugar del dios el juego con los niños. Frente a los asuntos de la ciudad el juego a los dados. En esta doble actitud se funda de nuevo la renombrada oscuridad del filósofo. Es más, la paradoja gana en magnitud y fuerza cuando recordamos la historia anterior, cuando tenemos en mente la presencia del dios en los espacios cotidianos,

cuando la cercanía de la divinidad y el ámbito de lo sagrado irrumpen de la manera más natural, sin llamar la atención, silenciosa y regularmente en los lugares de uso y de sustento de la vida diaria, cuando la fuerza imperante de lo sagrado no requiere sitio separado y lugar consagrado para darse y cuando el lugar del culto, el que ha sido expresamente reservado para el dios, puede integrarse en lo habitual y constituir sólo una posibilidad para el experimentar consuetudinario. A esta doble capacidad de conversión, por llamarla de alguna manera, corresponde en la cultura histórica de los griegos una posibilidad diferente de todas las formas humanas de enfrentar lo real experimentadas hasta entonces por el hombre, una posibilidad que frente a todas las anteriores resulta por necesidad oscura, difícil, in-

3. Diógenes Laercio, IX, 1,3; D-K. 22A 1,3. Traducción de Rodolfo Mondolfo.

*Nuestro preguntar por  
nuestra propia esencia y  
nuestro dialogar con un  
pensador sobre el modo  
fundamental de todo pensar  
es también, y esto  
necesariamente, un preguntar  
por la filosofía que puede  
realizarse como diálogo.*

transitable; pero que en su esencia y en su desarrollo futuro será la única de la que el hombre, el pensar, derive su claridad, su fuerza y su sentido. Esta posibilidad no es otra que la **razón**, que en Heráclito y de manera especial en las historias que hemos recogido se muestra en el más tímido pero seguro resplandor de su origen.

En la época del **desamparo** acaece la imposibilidad de aprehender experimentando lo esencial. Al amparo de lo sagrado recién resulta lo esencial a la mano y accesible. El desamparo se caracteriza por una doble ausencia: ausencia de los dioses y, con ella, ausencia de lo esencial; que sólo es tal en la presencia de lo sagrado. Ausencia de lo esencial quiere decir: **abandono** de los dioses y liberación de la existencia a sí misma; lanzamiento de la existencia a lo inmediato y, con ello, pérdida del valor y el sentido de la experiencia originaria. Ahora ya no es más la experiencia modo de integración con la totalidad, ya no más decisión de existencia y kosmos. Ahora sólo queda, al menos para la mayor parte de los hombres, la experiencia como experiencia inmediata y ésta impera como mera sensibilidad.

En la época del desamparo y del abandono no sólo los dioses huyen de la presencia, también la existencia se retrotrae a sí misma y se orienta en la dirección de su esencia. Esta orientación y la dirección en que la existencia se desplaza constituyen lo que hemos llamado propiamente un método. Es más, **el método: logos**.

Logos es, pues, **el camino** que en la **época del abandono y el desamparo** conduce a la existencia hacia sí misma en la dirección de su esencia: **¿la razón?** En el carácter, la naturaleza y la posibilidad del logos se fundan igualmente todo preguntar y todo dialogar propiamente dichos.

El **diálogo**, como camino que también nos es menester recorrer, es siempre también, y quizás en primer lugar, “recorrido hacia uno mismo”, camino hacia sí mismo, logos “con” el logos. Lo que en general e históricamente hace posible cada vez el diálogo e inspira el dialogar *διαλγειν* —*dialegein*—, está señalado ya desde el comienzo de nuestra cultura histórica por Heráclito. Y esto a la manera de su esencia: **logos**.

Por todo ello, si nuestra reflexión quiere constituirse en un diálogo con el acontecimiento del origen, debe ser también, y sobre todo, un **me-ditare**; esto es, un pensar que en su radicalidad nos toque esencialmente. Sólo si esto es así nuestro pensar será **histórico** —no historiante— y se hará concreto, es decir, será un pensar que esencialice como tal.

Pero el diálogo con el origen ha de realizarse, y sólo así es posible, como un diálogo entre pensadores, y con los pensadores presentes en el origen del pensar. Para que este diálogo no resulte vacío y no se convierta en simple curiosidad historiográfica debe interesarnos; es decir, tocarnos en nuestro ser, *interesse*, a unos y otros.

Nuestro diálogo encuentra, pues, como su condición de posibilidad el que sea una “meditación interesada” en el sentido anotado. Dicha “meditación interesada” requiere para darse como diálogo un medio adecuado a sus propósitos. Este medio aparece, sin embargo, ya mencionado y está presente en nuestra intención. Es **el logos**. Nuestra “meditación interesada” es posible sólo a través del logos y, como tal, se cumple en el diálogo —**dialogos**.

Pero ¿qué es este logos? ¿A qué apunta ya desde su origen este término (logos) cuyo sentido (logos) casi que hemos perdido a lo largo del desenvolvimiento histórico (*dia-*

*legein, dialektiké*) de nuestra propia cultura?

Para responder a esta pregunta hemos de dirigir nuestra mirada a los orígenes de la cultura; pues nada parece caracterizarla tanto como el **logos (ratio)**. De nada nos preciamos tanto como de nuestra **lógica** (*logike episteme, logike akroasis* - escucha, obediencia), y ya en nuestra lógica está presente el **logos**. Esto es, su irrupción ha de pensarse aun como anterior a la “lógica”. Nuestra misma “lógica” es sólo una expresión, **una posibilidad del logos**.

Preguntar por el logos es, pues, preguntar por el origen de nuestra cultura y, con ello, por el origen de nuestra propia esencia. Es así como nuestra pregunta se abre inicialmente como la pregunta por un término: **logos**. El término logos menciona algo más que la palabra misma (logos); esto es, retrotrae al cuestionar mismo la realidad (**logos**) acerca de la cual habla y dice (*legein*) la palabra.

La realidad mencionada por el término logos, así como el término mismo, no irrumpen en cualquier época, ni desde cualquier forma del quehacer humano. Antes bien, sólo pueden advenir desde aquello que determina todo hacer y todo decir humanos: **el pensar**.

Preguntar por el logos es preguntar por el modo más originario del pensar occidental. Dicho preguntar acaece por primera vez en Heráclito de Éfeso. De aquí que nuestro dialogar apenas sea posible con Heráclito y desde él. Ahora bien, el quehacer heraclíteo que hizo posible preguntar por el logos está radicalmente determinado como pensar. Al pensar en torno al logos y desde el logos, al pensar como logos se le denomina históricamente **filosofía**.

Nuestro preguntar por nuestra propia esencia y nuestro dialogar

con un pensador sobre el modo fundamental de todo pensar es también, y esto necesariamente, un preguntar por la filosofía que puede realizarse como diálogo.

¿Qué es, pues, filosofía en la época en que tuvo lugar la decisión de la esencia de todo pensar como logos, es decir, entre los filósofos presocráticos, y más específicamente aún en Heráclito? Intentamos preguntar esta pregunta y ponernos así en camino-pensando hacia la esencia del pensar.

Nuestro preguntar no puede, sin embargo, esperar como resultado una respuesta que, a la manera de una definición, logre satisfacerlo. Si nuestro interrogar es un verdadero preguntar debe, en todo caso, ganar previamente el ámbito desde el cual es posible la interrogación; esto es, desde el cual él mismo resulta viable y posee sentido.

Todo preguntar es según su esencia una determinación histórica del pensar occidental, es decir, se mueve ya siempre desde el pensar y dentro de él. Por ello nuestra pregunta es una consecuencia del pensar mismo. Pues, en cuanto nuestro pensar se piensa a sí mismo como logos nuestro interrogar sólo es posible como una manera de ser de este logos. Así, el logos se nos muestra por primera vez como la forma de un pensar tal que puede, en general, interrogar. Este, el interrogar, es esencialmente visto como una posibilidad capital del logos y sólo como logos resulta posible.

El logos adviene a nuestro pensar como “aquello desde lo cual” es, en general, posible interrogar y, por tanto, toda pregunta. Nuestra cultura es también, y quizás de manera destacada, desde sus orígenes “habitud de preguntar”, acaecimiento histórico del pensar que como logos puede interrogar y esencializa en pregunta y como pregunta. Acceder al origen



Tholos del Santuario de Aeneas Promata (Fragmento)



de nuestra cultura es interrogar acerca de la esencia del preguntar. La esencia misma de nuestro pensar, deslindada ahora como interrogar y pregunta, nos conduce al ámbito en que se despliega su propia posibilidad en cuanto es y sigue siendo logos.

Preguntamos: ¿Cómo comprende Heráclito, en la época del primer despliegue del filosofar, la filosofía? Heráclito concibe el filosofar como un interrogar pensante que, en su preguntar, logra abrir el camino del pensar hacia su propia esencia. Esto quiere decir: el pensar de Heráclito es fundamental y originariamente un interrogar que libera para el pensar la pregunta misma como lo más propio de su esencia. ¿Qué dice nuestra afirmación: para Heráclito la esencia del pensar se cumple como interrogación que pregunta por su esencia?

Heráclito mismo señala en la dirección de nuestra pregunta:

*“Es necesario que los hombres filosóficos sean buenos indagadores acerca de muchas cosas” [Frag. 35].*

El Frag. 35 de Heráclito, que acabamos de citar, ha de constituir el hilo conductor en nuestro propósito de adelantar un diálogo pensante con el filósofo en torno a la filosofía. Al proponernos esta tarea hemos de estar dispuestos a enfrentar desde el pensar de Heráclito nuestro propio pensar, y en ello ha de ser el pensar mismo nuestro camino.

Nuestro pensar se pone en camino hacia el pensar preguntando.



Tholos del Santuario de Atenea Pronaia

Preguntamos al pensar por el modo de su esencia. Inicialmente nuestra pregunta se dirige a un pensador y en la medida en que logra entablar un diálogo con éste se mueve en la dirección de su preguntar esencial.

Pero el pensar de Heráclito no es todavía un interrogar; al menos no lo es a la manera de nuestro preguntar cotidiano y común. Y no lo es ni por su forma ni por su contenido. El pensar de Heráclito es más bien un decir (*logos, legein*). Pero un decir de tal índole que abre el ámbito del pensar como un interrogar y en esta dirección se mueve permanente y constantemente. El “decir interrogante” de Heráclito habla en torno a la posibilidad de todo pensar y preguntar. A tal posibilidad la denomina Heráclito: **filosofía**.

Porque para Heráclito la filosofía es la posibilidad más urgente del pensar y del interrogar, y porque tal posibilidad se cumple en un decir

que abre el ámbito para todo interrogar nosotros nos vemos necesitados de preguntar, a una con Heráclito, en qué consiste la posibilidad de todo interrogar y cómo llega a constituir una determinación esencial del pensar. Dicha necesidad no es, sin embargo, la consecuencia de nuestro interés filosófico; al menos no lo es en primer término. Dicha necesidad es una exigencia del pensar mismo y desde él nos es impuesta. Que esto es así aparece claramente confirmado ya en el decir de Heráclito antes mencionado:

*“Es necesario que los hombres filosóficos sean buenos indagadores acerca de muchas cosas” [Frag. 35].*

Este fragmento habla acerca de la filosofía y del filosofar y dice, en primera instancia, lo que es necesario. La filosofía aparece, pues, aquí mencionada en primer término como lo necesario.

Preguntamos: ¿Por qué y para qué es necesaria la filosofía? Y aún antes: ¿Qué entiende Heráclito por filosofía? ¿De qué habla Heráclito en el Frag. 35 cuando emplea la expresión **philosophous aner**: hombre filósofo?

Considerar a Heráclito como un filósofo y en general como filósofos a todos los pensadores anteriores a Sócrates y como filosofía al “modo” de pensar que los caracteriza es tanto un lugar común como una costumbre heredada por la gran

tradición occidental que parte de Platón.

El propio Heráclito no se tiene a sí mismo por “filósofo” ni emplea el término en el sentido sustantivo que nosotros ordinaria y naturalmente le asignamos. Para nosotros filósofo es un hombre que hace, dice o piensa esto y aquello, alguien que se distingue por algo, que ciertamente no siempre, o casi nunca, conseguimos determinar suficientemente; pero alguien bien determinado. Así decimos: hay filósofos, los filósofos dicen o el filósofo dice, etc. Pero Heráclito no parece conocer, ni poder todavía pensar, algo así como “un filósofo”. A este respecto su palabra más cercana dice: “*philosophous andras*”: **hombres filosóficos**. Algo que ciertamente no parece existir para nosotros.

Y sin embargo el texto heraclíteo en el que hemos hallado la expresión es entre los textos filosóficos que nos han sido conservados por la tradición doxográfica el primero; es decir, el más antiguo en que aparece empleada una expresión directa e inmediatamente relacionada con el vocablo **filosofía**. Por esto nuestra reflexión ha de iniciarse como un intento por ganar el sentido general del término, aun antes que como un preguntar por el alcance y la significación de lo que éste menciona.

Comenzamos por anotar que ya Heráclito parece emplear el término como algo existente en el lenguaje corriente de su época. Acerca de esto habla el modo del uso que del mismo hace nuestro filósofo. Heráclito emplea el término en *sentido adjetivo*. Es decir, en su manera abstracta, no inmediata y directa de decir, en un modo dependiente de nombrar. Este empleo señala una doble posibilidad para su comprensión: o ya existía *el sustantivo* que

sirve de base a la abstracción —y, por tanto, la realidad con él nombrada—, o por el contrario la realidad a que aquel puede referirse es aún algo por ganar; es decir, la *forma adjetivada* del término es anterior, al menos en Heráclito, al sustantivo, a la realidad misma que éste designa. Dejemos así las cosas por ahora y dirijamos nuestra mirada a la historia a fin de ver si ya en la época anterior a Heráclito aparece nuestro término y cómo aparece.

Desde el punto de vista histórico —y aquí sólo podemos referirnos a la historia del lenguaje como lengua escrita—, el primer texto en que aparece la palabra **filosofía** se encuentra en Heródoto. En él Creso, rey de los persas, dirigiéndose a Solón, le dice:

*“He sabido de ti por tu amor al saber (philosopheon) y por tus viajes a muchas tierras con el fin de ver cosas (theories)”*.<sup>4</sup>

En el texto Heródoto caracteriza a Solón como “el que ama el saber”, “el amante del saber” (hos philosopheon) y dice precisamente por qué le pertenece tal calificativo. Antes de ocuparnos con la explicación de Heródoto, aquí en boca de Creso, es preciso anotar algo acerca del término que el historiador utiliza.

**Philosopheon** es, gramaticalmente considerado, un participio presente del verbo **philosophein (eo)**. Un participio que, sin embargo, parece requerir del pronombre para desarrollar todo su sentido, o simplemente para resultar inteligible; de aquí que el autor introduzca la inflexión verbal con **hos**: quien, el que... Pero si bien esto parece ser así, también hay que caer en la cuenta de que ya en esta época el verbo hacía parte del lenguaje cotidiano y que mencionaba una actividad con la que, en alguna forma, ya los hom-

4. Heródoto, *Los nueve libros de la historia*, 1,30.



La Suplicante Baeberrini

bres estaban familiarizados. Más significativo resulta, sin embargo, para nosotros destacar que aquello con lo que el griego de la época parece contar es con una actividad cuyo sentido y cuyos efectos e importancia parece conocer bien. Que a la actividad humana mencionada con la expresión verbal **philosopheon** corresponda, bien como su causa, su propósito o su efecto, una realidad separada y bien determinada es, por otra parte, algo que nos inclinamos a descartar; pues carecemos de toda noticia histórica al respecto. El texto afirma la existencia de una actividad

humana determinada y la adjudica a Solón, pero nada dice acerca de la existencia separada de una realidad a la que la actividad corresponda expresamente.

En el texto se dice de Solón que es “**hos philosopheon**” porque ha viajado a muchas tierras a causa de la **theoria**. Y no precisamente de lo que a lo largo de nuestra historia filosófica hemos llegado a entender por teoría. **Theoria** dice más bien y ante todo esto: **ver y ver cosas**. Pero no todo ver cosas es, sin más, **theoria**. El griego denominó **theoria** a la **visión de lo sa-**

**grado**, al modo como presenciaba-viendo “*un organizador de las fiestas los juegos olímpicos o las ceremonias del culto*”.<sup>5</sup> El ver aquí mencionado es, pues, un ver especial con el que, sin embargo, ya está familiarizado el griego y que se diferencia de todo ver corriente y consuetudinario tanto por la ocasión en que tiene lugar, como por aquello a lo que está dirigido. Pero si hemos de ganar aún una diferencia más radical entre el ver cotidiano y el ver de la **theoria**, hay que afirmar que ésta consiste en la absoluta libertad que es propia de este último. Frente al ver y la visión comunes la **theoria** es un ver gratuito, un ver carente de toda finalidad específica, un ver que, como será caracterizado posteriormente por Aristóteles, carece de toda finalidad puesto que tiene su fin en sí mismo: un **ver por ver**, un **mero ver cosas**.

Cuando Heródoto dice de Solón que ha viajado por muchas tierras a causa de la **theoria**, quiere señalar ante todo que lo ha hecho libremente, sin que mediaran fines específicos para ello, ni necesidad concreta de ninguna clase. Solón sólo ha viajado “para ver cosas” en el sentido antes anotado. El **querer** ver cosas aquí presente permite además que a Solón se le califique como “**hos philosopheon**”, como **el que ama el saber**, el “amigo del saber”.

Tradicionalmente la expresión **hos philosopheon** se traduce por **amante de la sabiduría**. Sin embargo el **philein** presente en ella parece poseer un sentido aún más originario y propio de la época en el texto que nos ocupa. Si bien es cierto que **philein** tiene el significado de **amar**, “*en muchos y más originarios lugares dice simplemente apropiarse; correspondiendo con el pronombre sphos, latín suus: propio*”.<sup>6</sup>

5. Schadewaldt W., *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*, Suhrkamp, Frankfurt, 1978, S.13.

6. Schadewaldt W., op. cit. S.13.

En Homero el término **philos** dice siempre **propio**, así: “las propias manos”, no “las amadas manos”. En sentido verbal **philein** significa también, y ante todo: “estar dirigido a un apropiar”. **Philosophon** es el que está dirigido a una apropiación del saber, en el sentido en que *persigue* el saber. En este sentido se dice de Solón que es “hos philosophon” en el texto de Heródoto; y es precisamente por esto, y no por sus viajes, que Solón goza de prestigio y fama (doxa) entre los griegos y los extranjeros.

También Tucídides en la **Oración fúnebre de Pericles a los atenienses**, II,40., nos trae un texto en el que volvemos a encontrar nuestro término como usual en el lenguaje corriente de los griegos; es decir, no como un vocablo específicamente determinado, no como término filosófico:

*“Nos apropiamos de la belleza con sencillez y nos apropiamos del saber sin debilidad (afeminamiento)”*.<sup>7</sup>

El texto de Tucídides recupera una vez más el **philein** desde la perspectiva original del idioma y en un sentido primigenio. De allí que traduzcamos la forma verbal por “nos apropiamos” y no por “amamos” como es ya usual. Por otra parte, el contexto al que hace referencia el decir antitético de Tucídides, asignado esta vez a Pericles, es el que en términos generales podemos designar como “cultura”. Se trata, pues, de una contraposición de lo que para los griegos caracteriza la cultura y lo propio de los bárbaros; para quienes, de una parte, la apropiación de las cosas bellas hace relación con la pompa y suele conducir a la ostentación; mientras que para los griegos conduce a la sencillez; y, de otra, respecto a la cultura y el saber, que si

bien pueden llevar a la degeneración y la decadencia, al amaneramiento y el refinamiento afeminado, entre los griegos se enfrentan sin flojedad ni cobardía, sin debilidad ni afeminamiento. Así describe Pericles la situación básica de la cultura de su época, situación esta que, guardadas las proporciones y teniendo presentes las diferencias, sigue siendo válida aun en nuestra época, cuando no con mayor fuerza y decisión, pues también ahora está planteada para nosotros esta doble amenaza: la degeneración de la cultura como supercrecimiento y barbarie y la caída en el afeminamiento y la decadencia como falta de rigor, como carencia de toda profundidad y seriedad en nuestro saber.

En el texto de Tucídides prima, pues, como en el de Heródoto, el carácter de tendencia al saber y a la cultura como lo propio del **philosophon**; no el de una forma específica del saber, o el de una disciplina, que podríamos llamar **sophia**, o **philosophia**.

El que en ambos textos los términos empleados por los autores respondan al uso común del lenguaje, lo que se induce además considerando el tipo de público al que están dirigidos y el que en ambos casos se trata de formas verbales, nos permite no sólo equipararlos entre sí, sino referirlos a la unidad significativa del verbo **philosophon**, cuyo sentido se alcanza plenamente desde las dos perspectivas de su uso. En el primer caso, en Heródoto, el saber a cuya apropiación se tiende se deslinda como un “ver cosas” y consiste en la apropiación de las mismas como “lo visto” en el ver y así conservado en la memoria. En el segundo texto, Tucídides pone el peso del lado del **philein** y dice algo acerca del modo como el apropiarse tiene lugar entre

los atenienses. Desde este punto de vista podemos, además, tomar los textos como complementarios, como presentaciones desde diferentes ángulos de uno y el mismo fenómeno.

Lo esencial para nosotros es, sin embargo, hacer notar que aquello a lo que en ambos casos estamos referidos es una acción humana, y una acción que se ha tornado común y corriente. El verbo caracteriza, pues, un modo de conducirse el hombre antes que señalar en forma clara y expresa un qué, al cual se encuentre dirigido quien realiza la acción por él mencionada. **Philosophon** dice, pues: “tender hacia algo con el fin de apropiárselo”, “querer y preferir algo y en la misma medida apropiárselo mediante el ver”. Este “querer” ver cosas, libremente realizado, es lo que impulsa a Solón a viajar por muchas tierras, y lo que los atenienses, según las apreciaciones de Pericles, realizan sin afeminamiento. Apropiarse las cosas mediante el ver y hacerlo sin debilidad es lo propio del saber para el griego de la época presocrática. El saber aquí mencionado es, pues, un llegar a tener noticias de algo mediante el ver; esto es, un estar, o haber estado, en presencia de lo así sabido y recordado y, desde aquí, un “dar testimonio”. El saber mencionado con la expresión **philosophon** es ante todo **una posibilidad radical de la experiencia (empeiria)**,<sup>8</sup> y el apropiarse, **philein**, cuestión del ánimo y la voluntad, un modo del obrar. De aquí que **philosophon** diga ante todo, y en primer lugar para un griego de la época de Solón y de Pericles: “estar dirigido a apropiarse de algo mediante el ver”, “tender e inclinarse por el ver cosas”, “querer tener noticias viendo”; y, además, de manera especial nombre el saber como el saber propio.

7. La traducción corriente del texto es: “Amamos la belleza con moderación y amamos el saber sin debilidad”.

8. Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, I,1, 980a,21 - 981a,3.



Tholos del Santuario de Atenea Promachia (Fragmento)

en **polimathia**; es decir, es, en la posesión de muchos conocimientos, entendidos estos en el sentido ya dilucidado para todo saber en Solón.<sup>10</sup>

En el caso de Pitágoras hay que contar, sin embargo, con la imposibilidad de fijar con alguna precisión tanto la procedencia como el contenido del vocablo, debido a la ya conocida tendencia por parte de los discípulos a adjudicar al fundador de la escuela cuanto se tiene por máspreciado y mejor.

Encontramos una nueva mención del término, por primera vez en un texto filosófico, en Heráclito. Se trata de la ya señalada en el Frag. 35. Pero hay que insistir en que tampoco aquí, en el Frag. 35, el vocablo aparece en su forma sustantiva; es decir, en que tampoco para Heráclito hay algo así como filosofía —**philosophia**—; y esto no sólo desde el punto de vista de la realidad a que alude el término, sino también en el puro contexto lingüístico. Heráclito puede ya concebir la determinación humana a que conduce el hábito de filosofar; quizás pensando en buena medida desde la comprensión que ya expusimos y que resulta válida para Solón y Pericles y, desde ellos, en el uso común del lenguaje de la época. En otras palabras, el efesio puede ya pensar un hombre determinado por un actuar específico y por la actividad a la que permanentemente se inclina; pero, quizás todavía no el producto independiente de dicha actividad. De aquí que emplee la forma adjetiva del término, y que no pueda prescindir de aquello a lo que el adjetivo está referido: el hombre.

No hay, pues, en principio para Heráclito ni filosofía como realidad separada, ni propiamente filósofo

como alguien dedicado en su actividad a dicha realidad y desde ella. El efesio sólo consigue concebir un hombre, más aún un **varón**, al que le pertenece ser **filosófico: philosopho aner**.

Hemos partido en nuestro preguntar por el sentido de la filosofía para Heráclito del lenguaje común. No hay razón alguna para pensar que el filósofo en la comprensión de su propio quehacer parta de una ruptura tan radical con lo anterior que en él no se conserve, así sólo sea como fondo y referencia, el uso común del lenguaje. Más bien hay que presuponer que se trata de un estado de asombro tan radical frente a la conciencia de su propio quehacer y de sus posibilidades que le hace exclamar, sintiéndose determinado en su ser por lo que tiene en frente: “pero es necesario” (**chre gar**). Preguntamos ahora desde aquí ¿qué entiende Heráclito cuando utiliza la expresión: *philosopho aner*? —en el texto en dativo.

**Philosopho aner es hos philei to sophon**: “quien ama lo sabio”, “quien está dirigido en el apropiarse lo sabio -sophon”. Pero ¿qué es **to sophon**, aquello a lo que en el philein aquí mencionado está dirigido el hombre —aner—? Heráclito responde: **to sophon es hen panta, Uno-Todo** (Frag. 50).

¿Y la filosofía? ¿Qué hay entre *to sophon* y *philosophia*? Por ahora dejemos abierto el problema y limitemonos a señalar que de filosofía, tal como nosotros mismos la entendemos, recién comienza a hablar Platón.

Aun Sócrates pregunta por el hombre más sabio —sophon—, y la denominación “sofista” (**sophistes**), que Platón hace familiar en la

**Hos philosopho aner** es el que posee el saber como **saber propio**. Esto caracteriza de modo preeminente a Solón de Atenas y en ello se fundan también su fama y su gloria (*doxa*).

Una tercera mención del término, en este caso empleado como sustantivo, **philosophia**, aparece según Platón ya en Pitágoras.<sup>9</sup> El mismo Platón aclara, sin embargo, que el vocablo designa más bien lo propio de la orden —secta— pitagórica y que con el término se menciona la doctrina, probablemente como un ideal de vida. Y ya el mismo Heráclito menciona en el Fragmento 40 la existencia de dicha doctrina e inclinación y nos dice en qué consiste:

9. Cfr. Platón, *Menón*, 81a,b; *Fedon*, 69d y 114c; *Fedro*, 247d - 249a. En cuanto al uso del término por parte de Pitágoras véanse además: Jámblico, *Vita Pythagoras*, pr. 12, que toma la noticia de Heráclides Póntico, y Diógenes Laercio, I,12.

10. Heráclito, *Frag. 40*: “La mucha erudicción (polimathía) no enseña a tener inteligencia; pues se lo habría enseñado a Hesíodo y Pitágoras y aun a Jenófanes y Hecateo.” En la contraposición, en principio evidente entre los fragmentos 35 y 40 de Heráclito, se funda la pretensión de algunos autores, entre ellos C. Eggers Lan, de tomar por apócrifo el fragmento 35.

literatura filosófica, es en su época ante todo un modo fuerte de nombrar a quien se tiene por *sophon*; el modo necesario para una cultura que por razones históricas de muy diversa índole había reservado la denominación de **sophoi**, sabios, para unos pocos hombres, ciertamente anteriores a la época en que viven Heráclito, Sócrates y Platón.

Pero ya Platón puede concebir la filosofía como una actividad específicamente separada de todas las demás, como un quehacer especial y bien diferenciado de otras posibilidades humanas. Quehacer este que el filósofo concibe desde la recuperación del saber integrador del antiguo *sophos* y desde la actividad destacada del **sophistes** vistos a partir del ideal socrático que él mismo pretende realizar. De aquí que en Platón tenga lugar una perfecta fusión entre saber, actividad y vocación respecto a lo que él mismo puede entender como filosofía; pero que, al mismo tiempo, tenga que renunciar a la plena posesión y realización de la sabiduría, **sophia**, como meta a la que este quehacer apunta. En Platón la **sophia** ya se ha convertido en **ideal**; es más, en ideal hacia el cual hay que esforzarse, pero a cuyo pleno cumplimiento hay que renunciar de antemano. La filosofía es para Platón la absoluta conciencia de un continuo esforzarse por alcanzar lo inalcanzable y, desde aquí, tanto un camino permanentemente recorrido como una continua y decidida aspiración y en última instancia una “*preparación para la muerte*” (Platón, *Fedón*, 114b-115b). En el *Fedro* nos presenta Platón la que, desde esta

perspectiva, resulta ser la más radical caracterización de la filosofía:

“**Fed:** ¿Qué nombres le pondrías, entonces?

**Sócr:** En verdad que llamarle **sabio** (*sophos*), me parece, oh Fedro, venirle demasiado grande, y se le debe otorgar sólo a los dioses; el de filósofo (**philosophon**), o algo por el estilo, se acoplaría mejor con él y le sería más propio.”<sup>11</sup> (al hombre que tanto Sócrates —Platón— como Fedro quisieran ser).

Es precisamente desde aquí, desde esta perspectiva y desde esta convicción, que Platón privilegia la definición etimológica de filosofía, en la que puede leer ya sin dificultad en su época el *philein* como “aspirar a”, “tender hacia”, en el sentido más amplio de todo querer y amar.

**Philosophia** es, pues, para Platón: **amor a la sabiduría**; es decir, aspiración hacia la sabiduría y, simultáneamente, conciencia del límite. El **philosophos** es quien se ocupa con la sabiduría y esforzándose tiende hacia su consecución. Pero la posesión plena de la **sophia** es sólo posible para el dios.

Idéntica concepción de la filosofía encontramos en Aristóteles; no obstante éste hace hincapié en el carácter de saber que a aquélla le corresponde, llegándola a definir como:

“y también es justo que la filosofía (*philosophian*) sea llamada ciencia de la verdad (*epistemen tes aletheias*); [pues el fin de la ciencia teó-

*rica es la verdad y el de la ciencia práctica, la obra]*”<sup>12</sup>

Pero tal ciencia no es tampoco para Aristóteles algo que el hombre realiza a plenitud, algo (un saber) poseído y con lo que ya se cuenta. Por eso nos dice igualmente y con la misma convicción y fuerza que la *philosophia* es **zetoumene episteme**: “la ciencia que se busca”:

“*queda, pues, dicho cuál es la naturaleza de la ciencia que se busca*”<sup>13</sup>

Y

“*Es necesario, en relación con la ciencia que buscamos,*”<sup>14</sup>

Desde esta concepción-convicción a la que por primera vez se asoma Sócrates y desde la que se mueven el pensar de Platón y el de Aristóteles se desenvuelve el pensar occidental hasta nuestros días. Aquí subyace, pues, una paradoja fundamental según la cual nos es preciso dedicar nuestro esfuerzo, nuestro pensar y nuestra pasión a algo cuya plena determinación permanece siendo un problema; a algo que seguimos denominando filosofía, cuyo sentido y valor podemos aprehender pero cuya realidad y plenitud apenas si alcanzamos a vislumbrar.

Ahora bien, si para Platón y Aristóteles, y aun para nosotros, la filosofía es asunto del amor, de la tendencia y la aspiración, para Heráclito ésta parece ser algo en cierta manera diferente en tanto la concibe como propiedad, como “cualidad” perteneciente a ciertos hombres y en grado tal que puede caracterizarlos plenamente como **philosophoi androi**: “*varones filosóficos*”. ❁

11. Platón, *Fedro*, 278d, 2-6.

12. Aristóteles, *Metafísica*, II,1 993b, 19-20.

13. Aristóteles, *Metafísica*, I, 983a, 21.

14. Aristóteles, *Metafísica*, III, 995a, 24.