



Vida y pensamiento de Sócrates

Biografía

Sócrates nació en Atenas el año 470 a. c. de una familia, al parecer, de clase media. Su padre era escultor y su madre comadrona, lo que ha dado lugar a alguna comparación entre el oficio de su madre y la actividad filosófica de Sócrates. Los primeros años de la vida de Sócrates coinciden, pues, con el período de esplendor de la sofística en Atenas.

El interés de la reflexión filosófica se centraba entonces en torno al ser humano y la sociedad, abandonando el predominio del interés por el estudio de la naturaleza. Probablemente Sócrates se haya iniciado en la filosofía estudiando los sistemas de Empédocles, Diógenes de Apolonia y Anaxágoras, entre otros. Pero pronto orientó sus investigaciones hacia los temas más propios de la sofística.

Pensamiento

Sócrates no escribió nada y, a pesar de haber tenido numerosos seguidores, nunca creó una escuela filosófica. Las llamadas escuelas socráticas fueron iniciativa de sus seguidores. Acerca de su actividad filosófica nos han llegado diversos testimonios, contradictorios entre ellos, como los de Jenofonte, Aristófanes o Platón, que suscitan el llamado problema socrático, es decir la fijación de la auténtica personalidad de Sócrates y del contenido de sus enseñanzas. Si creemos a Jenofonte, a Sócrates le interesaba fundamentalmente la formación de hombres de bien, con lo que su actividad filosófica quedaría reducida a la de un moralista práctico: el interés por las

cuestiones lógicas o metafísicas sería algo completamente ajeno a Sócrates. Poco riguroso se considera el retrato que hace Aristófanes de Sócrates en "Las nubes", donde aparece como un sofista jocosos y burlesco, y que no merece mayor consideración.

El rechazo del relativismo de los sofistas llevó a Sócrates a la búsqueda de la definición universal, que pretendía alcanzar mediante un método inductivo; probablemente la búsqueda de dicha definición universal no tenía una intención puramente teórica, sino más bien práctica. Tenemos aquí los elementos fundamentales del pensamiento socrático.

¿Cómo proceder a esa búsqueda? Sócrates desarrolla un método práctico basado en el diálogo, en la conversación, la "dialéctica", en el que a través del razonamiento inductivo se podría esperar alcanzar la definición universal de los términos objeto de investigación. Dicho método constaba de dos fases: la ironía y la mayéutica. En la primera fase el objetivo fundamental es, a través del análisis práctico de definiciones concretas, reconocer nuestra ignorancia, nuestro desconocimiento de la definición que estamos buscando. Sólo reconocida nuestra ignorancia estamos en condiciones de buscar la verdad. La segunda fase consistiría propiamente en la búsqueda de esa verdad, de esa definición universal, ese modelo de referencia para todos nuestros juicios morales. La dialéctica socrática irá progresando desde definiciones más incompletas o menos adecuadas a definiciones más completas o más adecuadas, hasta alcanzar la definición universal. Lo cierto es que en los diálogos socráticos de Platón no se llega nunca a alcanzar esa definición universal, por lo que es posible que la dialéctica socrática hubiera podido ser vista por algunos como algo irritante, desconcertante o incluso humillante para aquellos cuya ignorancia quedaba de manifiesto, sin llegar realmente a alcanzar ese desconcertante o incluso humillante para aquellos cuya ignorancia quedaba de manifiesto, sin llegar realmente a alcanzar esa presunta definición universal que se buscaba.

¿Era de carácter teórico, pura especulación o era de carácter práctico? Todo parece indicar que la intencionalidad de Sócrates era práctica: descubrir aquel conocimiento que sirviera para vivir, es decir, determinar los verdaderos valores a realizar. En este sentido es llamada la ética socrática "intelectualista": el conocimiento se busca estrictamente como un medio para la acción. De modo que si conociéramos lo "Bueno", no podríamos dejar de actuar conforme a él; la falta de virtud en nuestras acciones será identificada pues con la ignorancia, y la virtud con el saber.

Que no, que no ¡VIVA SÓCRATES!

Artículo de Agustín García Calvo

Por lo visto, un periodista norteamericano retirado, un tal señor Stone, ha sacado un libro, que las prensas españolas se han apresurado a venderles a ustedes traducido bajo el título El Juicio de Sócrates. Parece ser que el autor, para darle a la cosa ese empaque de escrúpulo y seriedad científica, cuenta que, para acometer su empresa, se puso en su vejez, como Catón el Viejo, a estudiar griego. Uno pensaría que, si se tomó ese deleitoso trabajo, sería para poder entender con precisión los ambages lógicos y sutilezas que juegan en los diálogos socráticos (lo cual requiere ciertamente una buena familiaridad con el ático coloquial de esa literatura) y para meterse un poco en el interminable intento de, a través de las versiones de Platón y de Jenofonte, comparando y contrastando, discernir algo de lo que pudo acaso decir la voz de Sócrates dialogando por las calles. Pero no: al sr.St. No le interesa nada de Sócrates ni lo que dice: le interesa el personaje Sócrates, y la Democracia, y discutir una vez más de los motivos que tuviera el Jurado democrático ateniense para condenarlo a muerte a los 70 años; para el cual fin, le bastaba con recoger una sarta de trivialidades históricas y opiniones ramplonas sobre el caso, que unas mediocres traducciones en su lengua le hubieran igual de bien proporcionado. (Los lectores que quieran, con motivo de este devaneo, volver un poco sobre el caso, disponen, entre otras, de la Vida de Sócrates de A. Tovar, muchas veces reeditada y traducida y, si lo quieren más escueto [oso ofrecérselo porque son libros hace años agotados y que tendrán que buscar en alguna biblioteca], el artículo 'Sócrates', que fabriqué hace unos 15 años para la enciclopedia

Universitas de la Ed. `Salvat', t. II, y Las obras socráticas de Jenofonte que saqué un par de años antes en la colección de bolsillo de `Alianza Editorial'.) El meterse con la figura de Sócrates ha sido una ocupación frecuente en este mundo, desde que, vivo él y presente, Aristófanes (que en política era conservador y amigo de paces con los espartanos) la puso en Las Nubes en ridículo, cargándola con especulaciones físicas y malas mañas retóricas que no tenían mucho que ver con Sócrates, pero que daban motivo a un espléndido juego cómico; y después de muerto, la más notoria hasta ahora de las diatribas antisocráticas era la de Nietzsche, que lo atacaba sobre todo porque, frente al principio puro y duro de 'el más fuerte', (contra el que se lanza el Sócrates de Platón en el libro I de la República), le parecía a él que venía Sócrates a sostener la ley de los débiles y comunes, o sea el principio mismo de toda democracia. Ahora este sr.St. La toma con esa figura casi exactamente par lo contrario: porque Sócrates, amigo esta vez de oligarcas y hasta de regímenes espartanos, era un peligro o molestia para la Democracia, y que, en el fondo, por eso lo condenaron; lo cual al sr.St., como demócrata que él es, le hace comprender mejor, si no disculpar del todo, que el Jurado democrático ateniense lo condenara. Cuesta enterarse de tan crasa majadería sin encolerizarse un poco, y a duras penas me avengo a recordar un par de notas sobre la figura de Sócrates, antes de volver a lo que importa. Hace el sr.St. como si no se nos hubiera transmitido claramente que los cargos par los que se juzgó y condenó a Sócrates fueron el de corromper a los jóvenes y el de meter dioses que no eran los oficiales; o le parece muy normal y democrático que a uno se le monte un juicio con unos cargos aparentes, mientras que por bajo anda otro cargo verdadero; que no es siquiera el de que a la mayoría democrática de los atenienses Sócrates les caía gordo y estaban hartos, sine eso de que no era un buen demócrata y más bien le gustaban los regímenes aristocráticos; cargo, por cierto, que era fácil de formular, y que en las varias democracias atenienses se había muchas veces empleado. ¿Para qué habría que andar acusando a Sócrates de pervertir jóvenes y de traer otros dioses, cargos más bien insólitos y poco decentes para los ideales democráticos, si no era de eso de lo que se le acusaba? Luego, el sr.St., al parecer, se desentiende de que, habiéndole dejado a Sócrates vivir 70 años, había pasado por regímenes de diversos colores en Atenas, entre ellos algunos netamente oligárquicos, como el de los 30 Tiranos; durante el cual a Sócrates, como en tales regímenes se suele, sabemos que Los Treinta quisieron implicarlo con ellos encargándole una gestión policíaca para atrapar a uno de la lista negra; a lo cual él respondió no dándose por enterado del encargo; así que en un tris debió de estar que en consecuencia se lo hubieran cargado a él, adelantándole así la cosa algunos años y haciéndole para la Historia perecer bajo una oligarquía en vez de

bajo una Restauración de la Democracia. ¿Cómo desconocer la evidente indiferencia de Sócrates por los cambios de régimen y las actualidades políticas de Atenas?: él se dedicaba a preguntar, entre otras cosas, qué es eso de 'gobernar un estado'; y ésa es una pregunta que a ningún tipo de Gobierno le sienta bien; sólo que a Sócrates la mayor parte de su vida le tocó hacerla bajo una Democracia. ¿De dónde vienen entonces esas historias del sr.St. Sobre Las ideas políticas de Sócrates y sus simpatías por el régimen espartano? Ahí debe de estar lo más zafio del guisado: de los casi solos testimonios socráticos que nos quedan, los escritos de Platón y de Jenofonte, apenas si con mil miramientos y discusión de contradicciones han podido los filólogos ir sacando algún hilo para discernir lo que en ellos podía haber de socrático, separándolo de lo que los autores fueron atribuyéndole de sus propias ideas y sus gustos a su respectivo personaje 'Sócrates'.. Pero en cambio, de Platón y de Jenofonte estamos bien informados: Jenofonte, bastante limitado de entendederas y facultad dialéctica (tanto más admirable que el recuerdo de las charlas socráticas oídas en su juventud le hiciera escribir en defensa de su memoria), era un señor con ideales de derechas y declaradamente filo espartano; Platón, maravilla de lucidez y gracia en la escritura, a quien debemos, por sus diálogos de juventud, la mayor parte de lo que pueda habernos llegado de la voz de Sócrates, sabemos que con la edad fue desarrollando ideales políticos y colaborando incluso con dictadores en ensayos para realizarlos. Pues bien, hete aquí que ahora el sr.St. le cargo tranquilamente a Sócrates todo lo que a su propósito le viene bien de Las monsergas morales y políticas que Jenofonte sobre todo le mete de vez en vez a su personaje 'Sócrates', y supongo que también de los ideales políticos de Platón, que también él fue cada vez más descaradamente poniendo en boca de su 'Sócrates', (aunque hay que decir que en el último y más grueso de los tratados políticos, las Leyes tuvo la decencia de retirar al fin el nombre de Sócrates de la trama), y así se ha debido de montar el sr.St. El Sócrates que le hacía falta para el juicio. En fin, el colmo de la cosa debe de ser cuando, como muestra del desprecio de Sócrates por la Democracia, le reprocha el sr.St. No haber en su defensa apelado al Principio de la Libertad de Expresión, genial invento que si Sócrates hubiese usado, le habría disculpado de corromper jóvenes y de meter dioses nuevos. Como si Sócrates no hubiera hecho al Principio Democrático de la Libertad de Expresión el más directo y fino homenaje que se puede, a saber, el de usarla, soltando el día del juicio, igual que cualquiera de los de su vida, lo que le salía par esa boca, sin cuidarse mucho de las consecuencias. Y todavía, yo creo que el sr.St. sospecha que Sócrates, que podía haberse fácilmente salvado de la condena (y podía, sí: a lo que dicen nuestras fuentes, pudo en contrapropuesta de pena condenarse a una multa

muy grande, tomando el dinero que sus amigos ricos le ofrecían, cosa que el Jurado habría aceptado probablemente; pero él, que pensaba que lo que Atenas le debía era agradecimiento, por haber operado sobre ella como el tábano que mantiene despierto a un caballo remolón, se obstinó en no ceder en eso; y todavía, a regañadientes, se condenaba a pagar todo el dinero que él tenía, unas 20 o 30 mil pesetas de las de ahora, lo que al Jurado, claro, no iba a parecerle respetable), pues sospecha el sr.St. -yo creo- que se dejó ejecutar adrede para chingar a la Democracia y dejarla para siempre cargada con la mala sombra de su muerte. No puedo más seguir en torno a la figura de Sócrates con estas necedades. El libro del sr.St. Ni siquiera lo he leído: al entrar o salir de cenar lo he hojeado un par de noches en las pilas de novedades de algún drugstore, y no me han dado ganas de más. Ni me habría ocupado de semejante libro, si no llega a ser que un amigo me trajo a la atención un par de artículos que han sacado G. Jackson en El Independiente, 24 de Febrero, y F. Sabater en El País del 26, a propósito del libro, tratándolo con encomio, aprobando su ingenio y probidad histórica, y hasta Savater, que en años lejanos anduvo leyendo conmigo restos de presocráticos (y Sócrates no es otra cosa que el último de los presocráticos), estimando contundentes los argumentos del sr.St. y declarando la delicia de iconoclastia que con ese libro le ha cosquilleado. ¿Qué puede pensar uno de estos hombres? Lo más piadoso que se le ocurre pensar a uno es que están viejos o se están haciendo viejos, o adultos por lo menos. Porque es que la voz de Sócrates es un encanto perpetuo para los oídos de los muchachos. La figure 'Sócrates', al fin y al cabo, allá se vaya, con su juicio y su muerte, con la Atenas democrática del 399 ante y la Administración de la Casa Blanca de 1989 post, y la sarta de zarandajas históricas con que entretienen su tránsito hacia la muerte los ejecutivos y señoras de ejecutivos comadreando delante del televisor o en su pantalla: ¿a quién le quita el sueño el figurón de Sócrates y los mecanismos políticos de su ejecución? Pero la voz de Sócrates, eso que, gracias a y a la vez a pesar de Platón y Jenofonte, resucita de los escritos y suena una vez y otra, eso a los muchachos y menos formados los encanta una vez y otra y les hace abríseles los ojos y palpitar en una pasión de razonamiento viva. Porque es que, en el trance en que el mundo los tiene de aceptar el principio de realidad, de someterse para su propio bien futuro a las ideas que los mayores les inculcan, suena una voz que a cada una de esas ideas dominadoras pregunta "¿Qué es?", y descubre razonando amablemente las contradicciones y mentira de que están formadas, y eso es como un aliento de liberación en que aletean aunque sea un breve rato sus corazones; y así les pasa como cuenta el Alcibíades de Platón, al que hace entrar al final del convite de Amor medio borracho, diciendo aquello de que, cada vez que oía a Sócrates, o las razones de

Sócrates referidas por boca de algún otro, le danzaba el corazón y se le saltaban las lágrimas, y le parecía que no podía un momento más seguir viviendo como vivía. Luego los muchachos suelen hacerse mayores, y empiezan a creer a su vez en cosas, en el ideal Nacional-sindicalista o en la Democracia por ejemplo, y a ocupar sus puestos y destinos; y entonces eso de Sócrates les estorba, como a ese Alcibíades, al que saca Platón en un trance de su vida en que está ocupando altos cargos en la Administración Democrática de Atenas, y que sigue en su discurso declarando que ahora lo que tiene que hacer es andar escapado de Sócrates y, como Ulises con las sirenas, tapándose los oídos a sus razones, porque sabe que, si las oye, va a pasarle otra vez como de muchacho, y se va a quedar allí hasta la vejez oyéndolas. Sólo que no suelen los hombres confesarse tan claro esa necesaria huída y sordera a Sócrates a que su estado adulto les obliga; lo corriente es que apaguen pronto sus contradicciones, crean firmemente en algunos ideales o principios (en caso de que el recuerdo de Sócrates siga aguijando macho, pueden, como Platón y Jenofonte, atribuirle a Sócrates las ideas en que ellos van, con la vejez, creyendo), o más bien no vuelvan siquiera a acordarse de a qué sonaba Sócrates, al menos hasta que alguno de los niños o niñas que hayan criado para el Cielo venga por ventura a oírlo y se lo recuerde amargamente. Es una pena que los oyentes de Sócrates tengan en su mayoría que ser siempre tan inexpertos y jovenzuelos, y desde luego, esto de la sucesión de generaciones y que, aunque la voz siga sonando siempre, esos jovenzuelos tengan que ser a cada paso otros y otros, no es un procedimiento nada satisfactorio ni para quedarse tan conformes; pero el tinglado así lo condiciona; y en tanto y no que pasa algo para desbaratarlo y acabar con esas condiciones, lo que sí conviene que notemos es que el truco principal para anular o ensordecir las razones es el de confundir la voz de Sócrates con la figure histórica de Sócrates, y para no oírlas, platicar mucho de las anécdotas de su juicio y su condena y muerte bajo las piedrecillas de los votos negros de la mayoría democrática de un Jurado de la vieja Atenas. Recuérdese que esa reducción de las razones de Sócrates a la máscara histórica y personal de Sócrates y a sus líos con el régimen político de su pueblo que le tocó en suerte, eso es el verdadero proceso para juzgarlo y condenarlo, una y otra vez, a muerte.

En medio de la cruel falta de datos históricos fehacientes de que se dispone para el estudio de los orígenes de la filosofía de Platón y Aristóteles, hay, sin embargo, un hecho inconcuso, a saber: que dicha filosofía está vinculada, en sus

orígenes, a la obra de Sócrates, y que esta obra representa, a su vez, un decisivo punto de inflexión en la trayectoria intelectual del mundo griego y de todo el pensamiento europeo. Pero la obra de Sócrates se halla, a su vez, envuelta, más que en la oscuridad. Sólo poseemos el testimonio directo de Platón, Aristóteles y Jenofonte, los tres en función más bien de su peculiar objetivo. Como ocurre con la obra de los pre-socráticos, de la de Sócrates sólo conocemos su reflejo en Platón y Aristóteles. Por lo cual, todo intento de representar positivamente y de un modo directo el cuadro completo de su modo de pensar tiene que reemplazarse por la tarea, más modesta, pero única asequible, de tratar de averiguar cuáles pudieron ser algunas de las dimensiones de su obra que hayan podido dar lugar a la reflexión de Platón y Aristóteles. La interpretación de Sócrates pende, en última instancia, de una interpretación del origen de la filosofía de la Academia y del Liceo. Ambas cuestiones son casi sustancialmente idénticas. Lo propio debe decirse de casi toda la filosofía pre-socrática.

Los testimonios más antiguos convienen todos en que Sócrates no se ocupó sino de ética, y que introdujo el diálogo como método para llegar a averiguar algo universal acerca de las cosas. Se han dado mil interpretaciones de estos testimonios. Para los unos, Sócrates fue un intelectual ateniense, mártir de la ciencia; para los otros, se consagró sólo a problemas éticos. Pero mientras en ambas concepciones Sócrates aparece como un filósofo, en otras se presenta tan sólo como un hombre animado de un deseo de perfección personal, sin el menor ribete de filosofía.

En cambio, es evidente que Platón, en cualquiera de esas tres dimensiones hipotéticas, continúa a Sócrates, y Aristóteles a Platón. La filología moderna se ha visto precisada, es verdad, a introducir importantes retoques en este cuadro, cuando se quiere descender a los detalles. Sin embargo, el hecho permanece.

Cabría modificar levemente la imagen geométrica de una trayectoria sustituyéndola por la de un haz cuyo centro se encontrara en Sócrates mismo. Aristóteles, más que continuación de Platón, es un replanteo de los problemas filosóficos desde la raíz misma de donde Platón los tomaras Si se quiere hablar de continuación, es, más que nada, la continuación de una actitud y de una preocupación antes que de la de un sistema de problemas y conceptos. Claro está que la continuidad de la actitud implica también la comunidad parcial de sus problemas y la consiguiente discusión de puntos de vista. Pero lo primario

es, en Aristóteles, este esfuerzo con que repite *a límite* el esfuerzo intelectual de Platón. Y, a su vez, Platón repite el esfuerzo intelectual que ha aprendido de su maestro Sócrates, partiendo de la raíz misma de que partió la reflexión socrática. Sócrates, Platón y Aristóteles son más bien, como decía, los tres rayos de un haz que emergen de un punto finito de la historia. Lo interesante es precisar la posición de dicho punto. Lo que Sócrates introduce en Grecia es un nuevo modo de Sabiduría. Esto necesitaría larga explicación. La índole de este artículo me autoriza a aportar solamente alguna idea general. Para ello es menester fijar de una manera precisa qué es eso que se ha llamado filosofía pre-socrática. Lo cual exige, a su vez, algunas ideas previas acerca de la interpretación histórica de una filosofía.

Toda filosofía tiene a su base, como supuesto suyo, una cierta *experiencia*. Contra lo que el idealismo absoluto ha pretendido, la filosofía no nace de sí misma. Y ello, en varios sentidos: primeramente, porque sí así fuera, no sería explicable que la filosofía no hubiera existido plena y formal en todos los ángulos del planeta, desde que la humanidad existe; en segundo lugar, porque la filosofía muestra un elenco variable de problemas y de conceptos; finalmente, y, sobre todo, porque la posición misma de la filosofía dentro del espíritu humano ha sufrido sensibles oscilaciones. Tendremos ocasión, en este mismo estudio, de apuntar cómo, en efecto, la filosofía, que en sus comienzos pudo designar algo muy próximo a la sabiduría religiosa, por ocuparse de las ultimidades hondas y permanentes del mundo y de la vida, se convirtió en una forma de saber del universo, llamada teoría, para abocar más tarde a una investigación acerca de las cosas en cuanto son; la serie podría aún prolongarse.

Pero el que toda la filosofía parta de una experiencia no significa que esté encerrada en ella, es decir, que sea una teoría de dicha experiencia. No toda experiencia es lo suficientemente rica para que la filosofía se limite a ser su vaciado conceptual, ni toda filosofía es lo suficientemente original para que implique una experiencia irreductible a otras. Además, en manera alguna quiere decirse que la filosofía tenga que ser, ni tan siquiera parcial y remotamente, una prolongación conceptual de la experiencia básica. La filosofía puede contradecir y anular la experiencia que le sirve de base, inclusive desentenderse de ella y hasta anticipar formas nuevas de experiencia. Pero ninguno de estos actos sería posible sino poniendo el pie en una experiencia básica que permitiera el brinco intelectual de la filosofía. Esto quiere decir que una filosofía sólo adquiere fisonomía exacta referida a su experiencia básica.

Experiencia significa algo adquirido en el transcurso real y efectivo de la vida. No es un conjunto de pensamientos que el intelecto forja, con verdad o sin ella, sino el haber que el espíritu cobra en su comercio efectivo con las cosas. La experiencia es, en este sentido, el lugar natural de la realidad. Por tanto, cualquier otra realidad necesitará estar implicada y exigida por la experiencia, sí ha de ser racionalmente ineludible. No prejuzgamos aquí la índole de esta experiencia: en especial, urge eliminar de raíz el concepto de experiencia entendida como conjunto de unos presuntos datos de conciencia. Probablemente, los datos de conciencia, en cuanto tales, no pertenecen a esa experiencia radical. Se trata más bien, según decía, de la experiencia que el hombre adquiere en el comercio efectivo con cosas reales y efectivas.

Sería un grave error identificar esta experiencia con la *experiencia personal*. Son escasísimos, quizá, los hombres que poseen una experiencia personal, en el pleno sentido del vocablo. Pero, aun admitiendo que todos posean alguna, esta experiencia personal, aun en el caso más rico y favorable, constituye un núcleo minúsculo e íntimo dentro de un área mucho más vasta de experiencia no personal. Esta experiencia no personal se halla integrada, ante todo, por una capa enorme de experiencia que le llega al hombre por su convivencia con los demás, sea bajo la forma precisa de experiencia de otros, sea bajo la forma del precipitado gris de experiencia impersonal, integrada por los usos, etc., de los hombres de su entorno. En una zona más periférica, pero enormemente más amplia aún, se extiende esa forma de experiencia que constituye el mundo, la época y el tiempo en que se vive.

Y de esta experiencia forma parte no sólo el trato con los objetos, sino también la conciencia que de sí mismo tiene el hombre, en un triple sentido: primero, como repertorio de lo que los hombres han pensado acerca de las cosas, sus opiniones e ideas sobre ellas; en segundo lugar, la manera peculiar como cada época siente su propia inserción en el tiempo, su conciencia histórica; finalmente, las convicciones que el hombre lleva en el fondo de su vida individual, tocantes al origen, al sentido y al destino de su persona y de la de los demás.

Interesa enormemente subrayar la peculiar relación en que se hallan estos diversos estratos de experiencia. No es posible tratar de hacerlo en este lugar. Pero sí es imprescindible dejar consignado que cada una de estas zonas, dentro de su solidaridad con las demás, como momentos de una experiencia única, posee una estructura propia y, hasta cierto punto, independiente. Así, la

experiencia, en el sentido de estructura del mundo en una época, puede, a veces, hallarse incluso en oposición con el contenido de las demás zonas de experiencia. El judío y el hereje vivieron durante la Edad Media en un mundo cristiano, dentro del cual eran, por eso, justamente heterodoxos. Hoy estamos a punto de que los católicos sean los verdaderos heterodoxos, relativamente a nuestro mundo descristianizado. En la Edad Media había mentes heréticas: la mentalidad era, sin embargo, cristiana. Para los efectos de este trabajo, lo que aquí nos importa es apuntar a la experiencia básica de una filosofía, en el sentido modesto de dar con la mentalidad de que parte.

El análisis de esta experiencia básica descubre, en primer lugar, lo que más salta a la vista: su peculiar *contenido*. En realidad, es lo que en ciertos momentos se ha entendido formalmente por historia: la colección de los llamados hechos históricos. Pero sí la historia pretende ser algo más que un fichero documental, ha de tratar de hacer inteligible el contenido de un mundo y de una época.

Y, por lo pronto, toda experiencia surge solamente gracias a una *situación*. La experiencia del hombre, como decía, es el lugar natural de la realidad, gracias, precisamente, a su interna limitación, que le permite aprehender unas cosas y unos aspectos de ellas, con exclusión de otros. Toda experiencia tiene un perfil propio y peculiar. Y este perfil es el correlato objetivo de la situación en que se halla instalado el hombre. Según esté él situado, así se sitúan las cosas en su experiencia. La historia ha de tratar de instalar nuestra mente en la situación de los hombres de la época que estudia. No para perderse en turbias profundidades, sino para tratar de repetir mentalmente la experiencia de aquella época, para ver los datos acumulados "desde dentro". Naturalmente, esto exige un penoso esfuerzo, difícil y prolongado. La disciplina intelectual que nos lleva a realizarlo se llama filología.

Más aún: la experiencia es siempre experiencia del mundo y de las cosas, incluyendo al hombre mismo; lo cual supone que el hombre vive, en efecto, dentro de unas cosas y entre ellas. La experiencia consiste en la forma peculiar con que las cosas ponen su realidad en las manos del hombre. La experiencia supone, pues, algo previo. Algo así como la existencia de un campo visual, dentro del cual son posibles diversas perspectivas. La comparación indica ya que esa existencia del hombre dentro de las cosas y entre ellas no es comparable a la de un punto perdido en la infinidad del vacío. Aun en esta dimensión, aparentemente tan vaga y primaria del hombre, su existencia es limitada, como lo es el campo visual para los ojos. Esta limitación llamase, por ello, *horizonte*. El

horizonte no es una simple limitación externa del campo visual: es más bien algo que, al limitarlo, lo constituye, y desempeña, por consiguiente, la función de un principio positivo para él. Tan positivo, que deja justamente ante los ojos lo que hay fuera de él, como un "más allá" que no vemos lo que es y se extiende sin límites, punzando constantemente la más honda curiosidad del hombre. Porque, en efecto, además de las cosas que dentro del mundo nacen y mueren, hay otras cosas que entran en el mundo, acercándose desde el horizonte, o se desvanecen, perdiéndose tras él. En todo caso, las relaciones de lejanía y proximidad dentro del horizonte confieren a las cosas su primera dimensión de realidad para el hombre.

Y, como limitante que es, el horizonte tiene que constituirse por algo de donde surge. Sin ojos, no habría horizonte. Todo horizonte implica un principio constituyente, un *fundamento* que le es propio.

Este cambio no puede asimilarse, contra lo que la metáfora del evolucionismo biológico aplicada a la historia pudo hacer suponer durante muchos años, a una especie de crecimiento, madurez y muerte de las épocas, o de las culturas, como entonces se decía. Esta idea que Spengler asienta como la base de su libro, es tal vez lo más insostenible de él. La experiencia que compone una época histórica, con ser el lugar natural de la realidad, no es más que eso: su *lugar* natural. Pero la existencia del hombre no se limita a estar situada en un lugar, aunque sea real. A su vez, la "realidad del mundo" no es la realidad de la vida: aquélla se limita tan sólo a ofrecer a esa otra realidad que se llama hombre un conjunto infinito de *posibilidades* de existencia. Las cosas están situadas, primariamente, en ese sedimento de realidad llamado experiencia a título de posibilidades ofrecidas al hombre para existir. Entre ellas, el hombre acepta unas y desecha otras. Esta decisión suya es la que transforma lo posible en real para su vida. Con ello, el hombre está sometido a constante cambio porque esa nueva dimensión real que añade a su vida modifica el cuadro de su experiencia y, por tanto, el conjunto de posibilidades que le brinda el instante siguiente. Con su decisión, el hombre emprende una trayectoria determinada, a causa de la cual nunca está seguro de no haber malogrado definitivamente en un momento tal vez las mejores posibilidades de su existencia. El momento siguiente presenta un cuadro completamente distinto: obturadas unas, disminuidas otras, agigantadas tal vez algunas más, pocas nuevas y originales. Y como la actualidad de lo posible, en tanto que posible, según nos decía ya Aristóteles, es el movimiento, así también el ente cuya realidad emerge de sus posibilidades, es, por esto, un ente móvil. Por serlo, cambia en el tiempo, no reposa en ningún

estado. Las cosas no están en movimiento porque cambien, sino que cambian porque están en movimiento. Cuando la actualización de las posibilidades es fruto de una decisión propia, entonces no solamente hay *estados* de movimiento, sino *acontecimientos*. El hombre es un ente que acontece, y a este acontecer se llama historia.

De tiempo atrás se define precisamente al ser libre el ente que es causa de sí mismo (Santo Tomás). Por esto resulta que, en el hombre, la raíz de la historia es la *libertad*. Lo que no es eso es *naturaleza*. El error del idealismo ha estribado en confundir la libertad con la omnímoda indeterminación. La libertad del hombre es una libertad que, al igual que la de Dios, sólo existe formalmente en la manera de estar determinado. Pero, a diferencia de la libertad divina, creadora de las cosas, la libertad humana sólo se determina eligiendo entre diversas posibilidades. Como estas posibilidades le están "ofrecidas", y como este ofrecimiento depende parcialmente, a su vez, de las propias decisiones humanas, la libertad del hombre adopta la forma de un acontecer histórico.

Del complejo enorme de cuanto habría que decir para estudiar los orígenes de la filosofía ática no me interesa referirme, de momento, más que a la mentalidad dentro de la cual nace, y aun eso en su aspecto puramente intelectual. Aplicando a la vida intelectual las últimas consideraciones que acabamos de apuntar, nos encontramos, por ejemplo, con que el pensamiento de toda época, además de contener lo que propiamente afirma o niega, apunta a otros pensamientos distintos y hasta opuestos entre sí. Toda afirmación o negación, en efecto, por rotunda que sea, es incompleta o, por lo menos, postula otras afirmaciones o negaciones, sólo unida a las cuales posee plenamente verdad. Por esto decía Hegel que la verdad es siempre el todo y el sistema. Lo cual no obsta, sin embargo—antes bien, implica—, que, dentro de sus límites, una afirmación sea verdadera o falsa. Frente a ella se ciernen entonces las direcciones diversas en que puede ser desarrollada. De ellas, unas serán verdaderas; otras, falsas. Mientras la primitiva afirmación no se vincule disyuntivamente ni a unas ni a otras, todavía es verdadera. El pensar humano, que, tomado estáticamente en un momento del tiempo, es lo que es, por tanto, verdadero o falso, es, tomándolo dinámicamente en su proyección futura, verdadero y falso, según la ruta que emprendas. La cristología de San Ireneo, por ejemplo, es, naturalmente, verdadera. Pero algunas de sus afirmaciones o, por lo menos, de sus expresiones, son tales, que, según se incline el pensamiento un poco más a la derecha o un poco más a la izquierda, caerá del lado de Arrió o de San Atanasio. Antes de esa decisión todavía son verdad. Después de ella, lo

serán, tomadas en un sentido, y no lo serán, tomadas en otro. Junto a los pensamientos plenamente pensados, la historia está llena de esta suerte de pensamientos que podríamos llamar incoados. O, si se quiere, el pensamiento, además de su dimensión declarativa, tiene una dimensión incoativa: todo pensamiento piensa algo con plenitud y comienza a pensar algo germinalmente. Y no se trata del hecho de que de unos pensamientos puedan deducirse otros por vía de razonamiento, sino de algo más previo y radical, que afecta no tanto al conocimiento que el pensar suministra como a la estructura misma del pensar en cuanto tal. Gracias a ello, el hombre posee una historia intelectual. Veremos inmediatamente algún caso ejemplar de funcionamiento de esta forma de pensar incoativa: unos pensamientos que ofrecen dos posibilidades levemente distintas, de las cuales una ha conducido a la espléndida floración del intelectualismo europeo, y otra ha llevado a la mente por las vías muertas de la especulación asiática. Porque no se trata tan sólo de que esas posibilidades que al pensamiento se ofrecen sean verdaderas o falsas, sino de que las rutas sean o no vías muertas. En cada instante de su vida intelectual, cada individuo y cada época se hallan montados sobre el constitutivo riesgo de avanzar por una vía muerta.

Referencia

www.subiri.org/works/spanishworks/socratesysabiduria