

## Sobre la palabra Filosofía

La pregunta ¿qué es filosofía? es la primera que imponen las exigencias de la enseñanza y también la primera que aparece en el orden sistemático: es la cuestión inaplazable que no puede esquivar quien está iniciado en los secretos del oficio y se debate frente a los grandes problemas. Esta pregunta encierra el primer problema de la filosofía, y no inquiera por lo que la filosofía ha sido en el pasado o por lo que podrá llegar a ser en el futuro. Se dirige, más bien, a la esencia, a los caracteres constantes de la filosofía.

Todo preguntar supone una búsqueda, una indagación, que va dirigida hacia un objeto que se investiga; en este caso, hacia la filosofía tal como se ha dado históricamente. Todo preguntar es, a la vez, una reacción intelectual de un sujeto, la actividad de alguien, que por ser filosófica difiere de otras formas de actividad: artística, religiosa, política, social, económica, etc. Para contestar a la pregunta ¿qué es filosofía? habrá que tomar en cuenta los sistemas ya dados históricamente y la actividad intelectual de nosotros mismos cuando nos entregamos a la tarea de filosofar.

Al cumplir estas indicaciones advertimos que la filosofía está encerrada en un círculo que no puede eludir: es, a la vez, juez y parte. Sólo ella puede determinar qué es la filosofía. Sólo dentro de ella ha de plantearse y resolverse el problema de su esencia. No puede acudir a una instancia o tribunal exterior, que no existe. No hay una ciencia superior que esté en condiciones de dictaminar acerca de la esencia de la filosofía. Ella misma debe determinar, con sus propios instrumentos y recursos, cuáles son su objeto y su método, su legitimidad y valor. En ninguna ciencia ocurre lo mismo. Sólo la filosofía descende a los fundamentos del saber y de la acción y procura ponerse en claro a sí misma. Y no hay modo de eludir este círculo.

Por diferentes medios ha querido averiguarse qué es la filosofía. El principiante, con gesto de impaciencia, quiere colmar su curiosidad arrancando la respuesta a la primera definición que le sale al paso. Pero la historia registra con igual impasibilidad las definiciones más heterogéneas, y el neófito se decepciona tan pronto como advierte la disonancia

de las fórmulas consagradas, como si los autores hubiesen puesto la mira en objetos heterogéneos. "La filosofía es una preparación para la muerte" (Platón), "La filosofía es la ciencia de los primeros principios" (Aristóteles), "La filosofía es aquel excelso deleite... que se adquiere por la contemplación de la verdad" (Dante), "La filosofía es la idea que se piensa a sí misma" (Hegel), "La filosofía es la ciencia de los valores de validez universal" (Windelband), "La filosofía es el intento de expresar la infinitud del universo en los términos limitados del lenguaje humano" (Whitehead), "La filosofía es el estudio de aquellos temas que a nadie, excepto a un filósofo, se le ocurre estudiar" (Alexander), "La filosofía no es una teoría, sino una actividad: su objeto es la aclaración lógica del pensamiento" (Wittgenstein). ¿Cómo coordinar opiniones tan dispares? ¿Existe, en el fondo de ellas, algún elemento común? Y, en ese caso, ¿cómo descubrirlo?

Un camino más largo, pero más seguro, promete ser el que parte del contenido mismo de las obras de los filósofos y procura extraer por análisis las notas comunes a todos los sistemas filosóficos a fin de construir, por una especie de procedimiento inductivo e histórico, una definición que recoja los caracteres esenciales. Es lo que, con alguna fortuna, intentó Dilthey en su libro *La esencia de la filosofía* (1910).

Otro camino menos conocido, pero al parecer más estimulante, consiste en partir del tipo humano del filósofo y examinar su actitud básica frente al mundo. La filosofía se revela como "actos, condicionados por el amor, de participación de una persona humana finita en la esencia de todas las cosas, y el filósofo es el hombre que adopta esta actitud frente al mundo". Así lo presenta Scheler en su obra *La esencia de la filosofía* (1923).

Un camino, más modesto que los anteriores pero no menos ilustrativo, es aquel que empieza por la palabra filosofía, retrocede hasta la época que la viera nacer, registra los primeros significados adheridos a ella y busca en las intenciones de los primeros pensadores que se valieron de ella para designar el producto de su actividad intelectual. El examen de la palabra y la historia de sus significados no es, sin duda, un método filosófico plenamente adecuado para averiguar la esencia de la filosofía, pero tampoco puede despreciarse la información que suministra. Después de todo, la palabra —signo gráfico o sonido articulado— es el soporte físico del significado, el vehículo que lo transmite de siglo en siglo y la vía por la cual ha llegado hasta nosotros.

La palabra filosofía es un invento griego. De su lengua pasó a los idiomas modernos conservando, con extraña tenacidad, igual ortografía, fonética y significado. Es un término técnico, nacido por accidente y convertido muy pronto en palabra de uso común. No es un vocablo muy antiguo. No ha resonado en los versos de los primeros líricos, cuando las palabras, custodias de las impresiones que recibía el espíritu, infundían

en las almas elevados sentimientos. Tampoco la conocía Homero, y de ello dan testimonio la *Iliada* y la *Odisea*, que no la registran. En vano la buscaríamos también en las obras de Hesíodo. Ni siquiera los primeros filósofos —Thales, Anaxímenes, Anaximandro— echaron mano de ella para designar la actividad a que se entregaban en su esfuerzo por explicar racionalmente la realidad y remontarse hasta el primer principio desde los datos confusos de la experiencia sensible. El filosofar como actividad y sus primeros frutos, los sistemas de los primeros cosmólogos, precedieron a la aparición de la palabra filosofía. Todos, poetas o filósofos, emplearon la palabra “sofía” para designar el saber, y la palabra “sofos” para nombrar al que lo poseía. La palabra filosofía nace, pues, rezagada con relación al desarrollo de esta ciencia.

¿Qué significaba sofía? ¿Quién era sofos? Si hemos de tomar en consideración el testimonio de Homero (*Iliada* XV 412), sofía designaba el arte del ebanista, y según Hesíodo, el arte del náutico. Se llamaba sabio, en consecuencia, tanto al que era capaz de construir una mesa como al que tenía competencia para dirigir un navío. La sabiduría designaba una destreza, una técnica, una habilidad manual, y sabio era el experto, el entendido, el diestro en un oficio. A la destreza manual se agregó más tarde otro género de destreza: la del músico que compone una melodía, del poeta que hace versos.

Pronto hubo de advertirse, sin embargo, que la destreza manual supone el conocimiento y, desde el ejercicio de la actividad, el significado se desplazó hacia la información, el saber, que es de orden intelectual, tal vez porque se supuso que el artesano más hábil es también el mejor informado y, acaso, el más inteligente. La pericia técnica no sería más que el fruto de la actividad de la inteligencia. De esta manera, la palabra sabio adquirió un matiz intelectualista, que pronto había de quedar registrado en la palabra “sofista” con que son designados por Heródoto (*Hist.* I 29) Thales, Pitaco, Bías, Solón, Cleóbulo, Misón y Quilón, que la historia recuerda con el nombre de los “siete sabios”. El mismo término de “sofista”, que estaba lejos de ostentar la significación peyorativa que había de recibir más tarde, es aplicado por Heródoto a Pitágoras. Pero el matiz despectivo, que había de aflorar más tarde a la superficie de esta palabra, estaba ya contenido en ella y lo insinúa uno de los significados que Heródoto (III 85) atribuye al término “sofisma”: estratagema, ingeniosidad no exenta de malicia. El sabio cede su puesto al sofista, que era entendido, conocedor, pero también inventor ingenioso y astuto. La palabra sofista se deslizó, más tarde, en los escritos de Platón y Aristóteles, por la pendiente de este significado.

La actividad de uno y otro —sabio y sofista— era de índole intelectual y consistía en el conocimiento racional. El conocimiento, fruto de esa actividad, puede entenderse de dos maneras que no se excluyen, sino que más bien prolongan el mismo ademán y se complementan: por una parte

es aprehensión de datos, percepción y registro de hechos, formación de nociones adecuadas a la experiencia, y, por otra, consiste en la elaboración mental de los datos, en la sistematización coherente de las nociones. Estos dos aspectos semánticos van de la mano y el primero conduce al segundo. Los datos que recoge la percepción y registra la memoria, lo mismo que las nociones intelectuales derivadas de ellos, son fragmentos de experiencia a través de los cuales asoma una imagen incoherente y contradictoria de la realidad, que nos incita a buscar, por debajo o detrás de lo dado, las conexiones subyacentes, la unidad oculta, la energía que mueve el proceso. El dato, por otra parte, nos ata al presente y, por lo mismo, sentimos la necesidad de superar su límite temporal. La actividad intelectual que parte del dato aspira también a superarlo, y nos permite alcanzar conceptos y juicios que lo trascienden. El sabio y el sofista, en consecuencia, no limitan su actividad intelectual a la simple contemplación de la naturaleza, que los confinaría irremediabilmente en el esto, el aquí y el ahora, sino que se esfuerzan por indagar sus procesos interiores, sus conexiones íntimas, a fin de alcanzar una imagen unitaria y coherente de esa misma naturaleza que se les presenta como inconexa y dispersa. De ahí que, desde temprano, la actividad intelectual asuma el carácter de una investigación, de una averiguación que desciende a las raíces de los datos, que busca por todas partes los fundamentos, que indaga los principios, las causas. Y como el esfuerzo no se da tregua ni tolera límites prosigue su inquisición en extensión y en profundidad. Quiere abarcar "todas las cosas", retroceder hasta las "causas originarias", alcanzar los "primeros principios". Con el entusiasmo propio de aquella temprana época, el sabio traza el ambicioso programa de un conocimiento que abarque todas las cosas, "divinas y humanas", y confía en su realización.

Conscientes de la importancia de esta misión, aquellos primeros sabios no ocultaban un sentimiento de superioridad, que los destacaba sobre el vulgo, y que se traduce en expresiones de soberbia escasamente repetidas después. Bastaría recordar la arrogancia de Heráclito frente al necio, su desprecio de la masa (fr. 49), que Parménides comparte al calificar de ignorante, sordo, ciego y demente al vulgo (fr. I 5); la soberbia de Xenófanes que, convencido de la excelsitud de su sabiduría, le lleva a proclamar que "jamás nació ni nacerá varón alguno que tenga un conocimiento cierto de lo que yo digo" (fr. 34); y la declaración de Empédocles que, imbuído de igual sentimiento aristocrático, confiesa sin ruborizarse que "he llegado hasta vosotros como un dios inmortal" (fr. 112).

¿Quién podía, sin embargo, llamarse sabio? ¿Quién era experto en todas las cosas, "divinas y humanas"? ¿A qué mirada se habían revelado las "causas originarias" y los "primeros principios"? Por primera vez en la historia, alguien parece advertir el abismo que separa el proyecto inmodesto de conocer todas las cosas y su realización precaria a través

del saber efectivo que el hombre alcanza de hecho. Se despierta una actitud más modesta. En adelante el acento recaerá menos sobre el saber logrado que sobre el esfuerzo tendido hacia su búsqueda. Según una tradición insegura que recogen tardíamente Cicerón y Diógenes Learcio, habría sido Pitágoras el primero en llamarse a sí mismo "filósofo", tal vez porque la palabra sabio le resultaba excesiva. En el proemio que inicia el primer libro de *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, escrito a fines del siglo II de nuestra era durante el reinado del emperador Septimio Severo, nos informa Diógenes Laercio que "Pitágoras... fué el primero que se llamó "filósofo", estando en conversación familiar con Leonte, rey de los filiasos" (I 12). A la posición arrogante del sabio, habría opuesto Pitágoras la actitud modesta del buscador de la verdad. "Ninguno de los hombres, habría dicho Pitágoras, es sabio; lo es sólo Dios". Y Diógenes Laercio, que recoge la cita anterior, añade: "Antes se llamaba sabiduría a la filosofía, y sabio al que la profesaba cuando había alcanzado la suma perfección". Pero, a partir de Pitágoras, y con más conciencia crítica de los límites de todo saber humano, el pensador contiene su arrogancia y prefiere llamarse modestamente filósofo, es decir, amigo de la sabiduría. Ya no se jacta de la posesión de un saber, sino que se exhibe como menesteroso de saber, pero al mismo tiempo acentúa la importancia de la búsqueda hasta el punto de encontrar en ella una razón para perseverar en el esfuerzo.

En otro pasaje (*Vidas*, lib. 8), el mismo Diógenes Learcio corrobora igual atribución y destaca la superioridad de la filosofía entendida como contemplación: "Sosícrates, en las *Sucesiones*, dice que habiéndole preguntado Leonte, rey de los filiasos, qué era, Pitágoras respondió: 'filósofo', y que comparaba la vida humana a un concurso festivo de toda clase de gentes; pues así como unos vienen a él a luchar, otros a comprar y vender, y otros, que son los mejores, a ver, también en la vida, unos, nacen esclavos de la gloria, otros, cazadores de los haberes, y otros, filósofos, amantes de la verdad".

Un rápido análisis de estos testimonios permite descubrir, a pesar de su aparente laconismo, una noción compleja y precisa de la filosofía, constituida ya en el momento en que se forja la palabra. Tres rasgos parecen conjugarse en su noción, tal como se presenta a través de las anécdotas recogidas por Diógenes Laercio. Se destaca, en primer lugar, el rasgo del amor al saber, en oposición al saber logrado. Es propio del filósofo experimentar con vivacidad afán de saber, un afán que desencadena el proceso de la investigación. No se conforma con la primera certidumbre alcanzada, sino que la somete a examen y busca ulteriores seguridades, impaciente por descubrir certidumbres últimas y definitivas. La conciencia de no haber alcanzado la meta lo incita a no cejar en su esfuerzo, a no detener la búsqueda, a proseguir sin descanso y, correlativamente, a no desesperar del fracaso de los intentos anteriores y estimar

como valiosa y digna de ser proseguida la búsqueda misma. No sólo la meta dignifica el esfuerzo, sino que el esfuerzo es igualmente digno. La vida entera puede consumirse en la búsqueda de la verdad, y la sospecha de no poder alcanzarla no aminora el significado moral de la búsqueda.

El segundo rasgo es el desinterés. No se busca el saber para satisfacer ningún fin extraño al saber mismo. Ningún propósito utilitario mueve el afán de saber ni mancilla la pureza del esfuerzo. El filósofo es el espectador, no el actor que interviene en el juego ni el mercader que aprovecha la concurrencia para traficar con su mercancía. Conocer por conocer, sea cual fuere la reacción intelectual o emocional que despierte lo conocido. La verdad puede ser bella, fuente de goce, pero si es amarga, dolorosa o repugnante no hemos de renunciar a buscarla y, eventualmente, a poseerla. Un pasaje de Aristóteles, que alude al comportamiento de los primeros pensadores, subraya igualmente con fuerza la nota del desinterés: "La sabiduría es ciencia e intuición de las cosas más ilustres por naturaleza. Y así, de Anaxágoras y Thales y de sus semejantes se dice que eran sabios... Los vemos ignorantes de las cosas que les son provechosas, reconociéndose, en cambio, que saben de cosas superiores y maravillosas y arduas y divinas, bien que sean inútiles, porque no son los bienes humanos lo que ellos buscan" (*Eth. Nic.* 1141 b).

El tercer rasgo es la actitud contemplativa. El filósofo es el *homo theoretico*. Ha nacido para ver. No para extasiarse ante la figura sensible de las cosas, sino para ver con el espíritu la forma inmaterial desprendida de toda ligadura con el resto de las cosas. Su fin es contemplar lo que se esconde tras las apariencias, la forma inteligible que permite dar razón de la experiencia, la esencia invulnerable al diente del tiempo, el tipo eterno.

Estos tres rasgos —el amor al saber, el desinterés del conocimiento y la actitud contemplativa— caracterizan la noción de filosofía, en la intención de Pitágoras; creador de la palabra.

Con estos testimonios tardíos, que se refieren sin embargo a hechos tempranos, concuerdan también los que ofrecen los grandes historiadores griegos: Heródoto, Tucídides, Xenofonte. No podríamos dejar de tomarlos en consideración, no sólo porque tienen visos de autenticidad, sino porque los historiadores, neutrales en materia de doctrina frente a la divergencia de las sectas filosóficas, se han ceñido a registrar con imparcialidad los significados de la palabra, tales como aparecían en el uso lingüístico de la época. Heródoto recoge las palabras que el rey Creso habría dirigido a Solón, el legislador ateniense, en su viaje a Sardes: "¡Oh huésped ateniense! Grande es la fama que te precede y ha llegado a nosotros, por tu sabiduría y por tus viajes, porque, con el propósito de conocer, has viajado 'filosofando' por muchos países" (*Hist.*, I, 30). Solón era, sin duda, el espíritu más profundo de su época y en él, en unidad indiferenciada, se manifestaban con elocuencia los intereses del legislador, del

poeta y del pensador. La anécdota recogida por Heródoto lo presenta en actitud de filósofo: ni el placer ni los negocios lo incitan a viajar; lo hace estimulado por el afán de conocer; su actitud no es práctica, sino contemplativa.

También Tucídides, en la *Historia de la guerra del Peloponeso*, nos ha transmitido una mención equivalente por su valor. En la oración fúnebre que Pericles pronunció en honor de los muertos de Atenas, con motivo de la epidemia que asoló la ciudad durante el cerco que le pusieron los espartanos, exaltó las virtudes del pueblo ateniense y señaló que su amor desinteresado por la verdad lo distinguía entre los pueblos de Grecia: "amamos la belleza, pero sin exageración, y amamos la sabiduría, pero sin debilidad" (II, 40). El vocablo filosofar expresa un rasgo distintivo de la mentalidad ateniense.

Cabría, por último, recordar la mención que Xenofonte hace del verbo "filosofar", cuyo significado se aproxima a los de reflexionar y meditar. En lugar de estar pendiente de las cosas que nos rodean, y hacia las cuales se inclina nuestra conciencia en actitud natural, porque de ellas provienen los estímulos favorables o adversos para nuestra vida, la filosofía nos obliga a adoptar una actitud refleja: volver la mirada hacia adentro de nosotros, desentendernos del contorno y poner atención en las ideas y en la actividad intelectual que las mueve. Desviarnos del objeto que percibimos para centrar la atención en la percepción misma, en una palabra, apresar nuestra propia percepción en su ejercicio e inquirir por su aptitud cognoscitiva y el valor de su testimonio, examinar nuestras ideas, indagar su naturaleza, sus conexiones y su valor. Para ello es menester concentrarse en sí mismo. La meditación, que es la condición de la contemplación impone el reposo con respecto a la actividad exterior y exige el ensimismamiento y, con él, la concentración interior, fecunda para la obra intelectual. La contemplación es un rasgo esencial de la filosofía y caracteriza, al mismo tiempo, una forma de vida humana.

A reforzar este aspecto teórico de la filosofía parece aludir igualmente una sentencia de Heráclito, de autenticidad discutida: "Es menester que los filósofos estén instruidos en multitud de cosas" (fr. 35). Su contenido permite corregir dos interpretaciones erróneas: la creencia de que la filosofía es un saber especializado, confinado a un sector de objetos, y la creencia, no menos equivocada que la anterior, según la cual el filósofo consume sus esfuerzos en la búsqueda infructuosa de un saber imposible. La filosofía es siempre conocimiento. Por mucho que prevalezca en ella el sentido problemático, toda incógnita se destaca sobre un fondo de conocimiento, lo que no impide que toda solución abra nuevas perspectivas problemáticas. Y no es propio del filósofo circunscribir su curiosidad a un sector de objetos, sino 'estar instruido en multitud de cosas, o, más precisamente, apuntar hacia la totalidad. En filosofía superamos la preocupación utilitaria en la actitud contemplativa y nos esforzamos por abarcar

el mundo como unidad y pensar su pluralidad y variación a partir de un único principio. Ésta ha sido la meta a la que, desde sus primeros pasos, se ha encaminado la filosofía.

En el período de la madurez del pensamiento antiguo esta finalidad se halla expresada egregiamente por Platón y Aristóteles. Con más seguridad y conciencia que sus antecesores, Platón concibe a la filosofía como ciencia y le atribuye como objeto el ser en sí, inmutable y perfecto, al cual ascendemos por los tramos de un proceso dialéctico movido por el impulso del amor. Platón identifica filosofía y teoría, y hace consistir ésta en la contemplación de las Ideas: el mundo inteligible se despliega finalmente ante la mirada intelectual del filósofo. Pero la conciencia de la dificultad del ascenso, de los obstáculos que acechan el esfuerzo cognoscitivo y en ocasiones lo malogran, invitan a adoptar cierta actitud recatada y a confesar que el filósofo representa "un término medio entre el sabio y el ignorante" (*Banq.* 204 a). Lo mismo que a Pitágoras, sigue pareciendo a Platón que "sabio es nombre excesivo y que sólo conviene a la divinidad" y que "filósofo, amante de la sabiduría o algo por el estilo se adapta mejor y está más a tono con su naturaleza" (*Fedro* 278 d).

Platón parece atraído por dos fines opuestos: la teoría y la acción. El primero le induce a concebir la filosofía como ciencia y a colocarla en el plano de la contemplación. No se le ocultan las consecuencias morales del resultado y aún del esfuerzo mismo que tiende a él. En el *Fedón*, al describir las últimas horas de Sócrates a punto de despedirse de la vida, quiere fundar en argumentos racionales la creencia en la inmortalidad del alma y la esperanza en la vida futura. En esta ocasión define a la filosofía como "preparación para la muerte" (64 a), es decir, como un ejercicio ascético de desprendimiento del alma y el cuerpo, a fin de que la primera, desembarazada de toda necesidad material, pueda anticipar desde ya el pleno goce de la contemplación en la vida ultraterrena. Pero, por otro lado y en actitud opuesta, Platón pone la mira en la eficacia social, política y pedagógica de la filosofía, y en *La República* y *Las Leyes* la presenta como enderezada a la vida social de la comunidad y dispuesta a intervenir en sus intereses prácticos. Pero esto no debe hacer olvidar que los problemas prácticos interesan igualmente a la teoría, y que el filósofo señala los fines de la acción. Y, para ello, no abandona la actitud contemplativa.

Sean cuáles fueren los términos de las definiciones en que antiguos y modernos pugnaron por encerrar a la filosofía, aparece siempre en todas un sedimento contenido ya en la palabra misma y que remonta a la época que la viera nacer.

La palabra es compuesta y resulta inevitablemente ambigua: apunta hacia el saber y hacia la sabiduría, hacia la ciencia y hacia la vida, hacia el conocimiento puro y hacia la perfección de la conducta. Pero saber y sabiduría brotan de la misma raíz: el amor. Para el griego, amor equivale



a deseo, ansia, afán, aspiración. Se trata de un deseo que es una forma del apetito, de un ansia connatural con el hombre que lo condena a permanente inquietud, de un afán arraigado en lo más profundo de la naturaleza humana y que la conmueve desde sus cimientos, de una aspiración que moviliza las energías cognoscitivas del hombre.

El amor es un sentimiento ambiguo: por un lado es índice de privación y por el otro, es signo de posesión. Atestigua la insuficiencia de nuestros conocimientos, la limitación intelectual sentida y padecida, que incita a superar la valla mortificante. Muestra un aspecto de la condición humana: "si fuéramos dioses no amaríamos", dice Platón con resignación no exenta de tristeza. Satisfechos en su propia plenitud, los dioses no apetecen nada y, por eso, no conocen el tormento del amor. Los hombres, en cambio, sienten la ignorancia como una opresión y se esfuerzan por librarse de ella: el amor es el signo de ese ademán liberador. Por otro lado, el amor supone ya el conocimiento, la posesión de un saber, sin duda, precario e insuficiente, y, a la vez, la sospecha, vislumbre o presentimiento de lo que se ignora. Con arreglo a esta ambigua condición, el filósofo no es del todo sabio ni del todo ignorante: ignora, pero sabe que ignora. La filosofía nace de la conciencia de esta ignorancia: es una "docta ignorancia". El amor es la raíz emocional de la función intelectual; impulsa a conocer, desencadena la actividad de la inteligencia, provoca un movimiento ascendente. Al término de ese movimiento sobrevendrá la quietud de la contemplación.

La ambigüedad que introducen las palabras saber y sabiduría, inicialmente indiferenciadas, persigue a los filósofos desde el nacimiento de la palabra. Unas veces inclina el peso hacia el conocimiento e invita a concebir la filosofía como ciencia; otras veces, insiste en las proyecciones prácticas de la sabiduría e inclina a concebirla como camino de vida, como vía de salvación. Lo teórico y lo práctico, el conocimiento y el obrar moral, unidos en el mismo impulso del amor, parecen querer disociarse por obra de un trabajo intelectual diferenciador.

El filósofo no busca el saber en actitud pragmática, en función de las necesidades vitales más inmediatas, para defenderse de la agresión del contorno natural o humano y tener éxito en la acción. Es necesario, sin duda, saber para poder subsistir, en razón de la situación amenazada del hombre en el mundo. Pero el filósofo busca el saber por sí mismo, sin el aliciente de ninguna finalidad ulterior, extraña al mismo saber. No lo busca por la resonancia que pueda producir en el sujeto que lo posea. El encanto, la fascinación, el goce podrán venir por añadidura. Pero si no llegan no son una razón para desistir de la búsqueda. En actitud teórica, el filósofo quiere redimir al saber de toda contaminación placentera o utilitaria, y aprehender la verdad desnuda y pura, emancipada de la condición de medio para el goce o la acción, y erigida en fin último de la actividad intelectual. Sólo aspira a alcanzar la verdad, sea grata o penosa, le depare dolor o placer. Tampoco le atrae un saber adherido a lo singular y concreto, en-

vuelto todavía en la arcilla de las cosas mismas que se esfuerza por entender. Su saber aspira a superar el esto, el aquí y el ahora, a trascender los límites de la experiencia, aunque sus primeros pasos se apoyen en su precario suelo. El filósofo quiere un saber de la totalidad, porque su afán lo empuja a buscar soluciones últimas, principios, es decir, verdades primeras y primarias, anteriores a toda verdad derivada. Quiere que su saber tenga unidad y no resulte de la suma aritmética de todos los saberes parciales —la filosofía no es la enciclopedia de las ciencias—, en una palabra, quiere un saber de los fundamentos.

La sabiduría es la forma más exigente de saber. Con razón Aristóteles la llama "ciencia de las cosas más altas y cabeza de todo saber" (*Eth. Nic.* 1141 a) y la concibe, a la vez, como intuición y ciencia, apetecible por sí misma. No es el conocimiento vuelto hacia las consecuencias derivadas de los principios, sino la ciencia de los primeros principios. Tiene por objeto todo lo que existe, pero sólo indaga en ello las causas primeras, los primeros principios, las últimas razones, fundamento de las demás.

El saber es, a su vez, un mundo aparte: tiene su forma y sus contenidos, su estructura, sus leyes y exigencias propias. Para el filósofo, empero, no es un bien ajeno a la propia vida del pensador, ni se reduce a una posesión intelectual indiferente para el que la detenta. La comprensión de una verdad filosófica me transforma interiormente, despierta en mí posibilidades de realización moral, que antes permanecían ocultas e inoperantes. Configura desde adentro mi propia personalidad y se traduce en mi comportamiento exterior. A través del modo de obrar del filósofo, de su manera de existir y conducirse, podemos advertir su superioridad frente al orden físico del mundo, frente a las opiniones de los círculos humanos y aún frente a sí mismo, al haz de impulsos, instintos, atavismos y pasiones que se agitan oscuramente dentro de su naturaleza. Advertimos la plena posesión de sí mismo y la expansión de su libertad interior. El saber buscado como fin, ajeno al parecer al que lo busca, reordena y configura su vida y pone en ella el sello de una libertad que se manifiesta como espontaneidad consciente. La teoría ha terminado por traducirse en práctica, el pensamiento se ha convertido en la dimensión determinante de la existencia, la ciencia se ha trocado en camino de vida.

A este fin aspiraba la filosofía en sus primeros pasos. A él sigue aspirando aún, y la palabra es el signo visible henchido de esta aspiración.