

Artículos y ensayos

Reflexiones sobre el devenir de la subjetividad: pretextos presocráticos

Parte II

Marco Aurelio Ángel-Lara*

Resumen

Reflexiones sobre el devenir de la subjetividad: pretextos presocráticos II. En esta segunda parte y final del ensayo, el autor pretende dar consistencia a una suposición: la sospecha de que los límites de la subjetividad y la objetividad son arbitrarios. El problema no se resuelve al determinar los límites físicos del cuerpo con respecto al mundo, sino de la exterioridad con respecto a la interioridad: ¿Cómo se asegura que el 'exterior' y el 'interior' no son lo mismo? ¿qué es lo uno y qué es lo otro pues, al cabo, es a partir de la percepción que ha de decidirse-decirse, en algún momento, cuáles pertenecen a la exterioridad y cuáles a la interioridad? Esta misma categorización de un afuera y un adentro tiene aspectos que pueden discutirse: ¿Cómo construimos el 'adentro' y cómo el 'afuera'? ¿en qué medida estas clasificaciones son parte de un modelo culturalmente aprendido? Este trabajo no pretende resolver tales preguntas y sí, en cambio, dar paso a la duda e intuición que éstas sugieren, a partir del análisis del caso particular aquí tratado, el de los pensadores de la physis.

Palabras clave: Epistemología, interioridad, exterioridad, presocráticos, physis.

Abstract

Reflections on the development of subjectivity: Pre-Socratic pretexts II. This second and final part of the essay intends to provide arguments to support the following assumption: that the limits between subjectivity and objectivity are arbitrary. The question is not answered by establishing the physical limits of our bodies with respect to the outside world, but rather, by establishing those of what we call our exteriority with respect to our interiority. How does one make sure that the exterior and the interior are not the same? What is that which we call the exterior and how does it differ from that which we conceive as the interior, if in fact, we base our assertions and decisions on whether "something" belongs to the exterior or to the interior, based on such concepts? This same categorization of interiority and exteriority leads us to pose two additional questions: How do we "construct" the exterior and the interior, and to what degree are both concepts part of our cultural model? Although this essay does not intend to solve such questions, it does purport to take a step towards a process of questioning and developing an intuition on such matters, based on the analysis of a specific case; that of the thinkers of "the physis."

Key words: Epistemology, interiority, exteriority, presocratic, physis.

Résumé

Reflétions sur le devenir de la subjectivité prétexte présocratiques II. Dans cette deuxième partie et fin de l'essai, l'auteur prétend de donner consistance à une supposition: Le suspect de que les limites de la subjectivité et l'objectivité sont arbitraires. Le problème ne se résout pas en déterminant la limite physique du corps en relation au monde, sinon de l'extériorité en relations à l'intériorité: Comment on assure que l'extérieur et l'intérieur, ils ne soient pas la même chose? Qu'est ce que c'est l'un, puis qu'est l'autre, en fin de compte c'est à partir de la perception qu'on doit dire-décider, en un moment, lequel appartient à l'extériorité et lequel à l'intériorité? Cette même catégorisation d'un dehors et d'un dedans tient des aspects que peut être discutables: On construit comme le dehors et le dedans? Cette classification est en que mesure en partie de un modèle culturellement appris?. Cet travail ne prétend pas de résoudre telles questions mais de donner place à la doute et les intuitions que celle-ci suggère, à partir de l'analyse du cas particulier qui ici à été traité, celle de penseur de Physis.

Mots clés: Epistémologie, intériorité, extériorité, présocratique, physis.

*Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Tecnológica de la Mixteca

II. Apuntes sobre la epistemología presocrática

Vislumbrando un cambio en el sujeto

Creo que el paso de una filosofía de la naturaleza a una de la *polis* puede sugerir la existencia de diferencias de corte epistemológico que van más allá del mero cambio de objeto de la teoría. Atendamos un poco.

Para la tradición a la que el presocrático puede ser adscrito, la palabra y su *episteme* son un privilegio que la divinidad otorga a las figuras pertenecientes a una especie de casta, la de los maestros de verdad, la cual posee, según se cree, un lugar privilegiado de intermediación comunicativa entre la divinidad y los hombres. En contraste, y tal como la opinión general sostiene, puede decirse que para el sofista la palabra y su contenido de verdad son una mercancía en circulación.

Pensando el caso del sofista, la intención emparenta al mercader y al sabio; la palabra antes sagrada, intocable, se manosea en una oferta de ordinario intercambio comercial. Contemplando ese escenario podríamos preguntarnos, ¿cuál o cuáles fueron los elementos en la conciencia del sujeto griego que hicieron posible este inédito pero pedestre uso de la reflexión? ¿Por qué la palabra verdadera, de ser concebida casi como un fin en sí misma, como portadora de un valor sagrado (la *episteme*), pasó a ser un medio para la obtención de un valor económico?

¿Qué es lo que hace al sabio buscar otra retribución diferente a la que ofrece la reflexión misma? En el intento por responder a esta pregunta dejaré de lado, por el momento, causas de carácter social que nos pudieran ayudar a la explicación -tales como el origen, desarrollo y formación de las comunidades políticas griegas- y me concentraré en una hipótesis y una elucubración que apuntan en el sentido de un devenir de la subjetividad.

Más allá de la gazmoñería intelectual que ha satanizado al sofista por sus afanes mercenarios, hay que señalar que el hecho de intercambiar el trabajo intelectual por un bien de otro tipo, tiene un significado mayor que el de una mera degradación moral de la *polis*, evidenciada en la

codicia de sus sabios. Creo que de la actitud ante la reflexión que distingue al sofista del presocrático se pueden colegir diferencias del orden del sujeto productor de la teoría. Puesto que si aceptamos que no hay objeto sin sujeto y viceversa, una modificación del objeto, en cuanto punto de atención de un sujeto, acusa al menos un cambio de acento en la lectura que el sujeto hace del mundo. Esto es: no hay un mero cambio de objeto, sino un cambio en el sujeto; cambio que se manifiesta como una transformación de los intereses de la reflexión.

El pensamiento pasa de ser reflexión sobre la totalidad de lo autoconstituido a ser reflexión sobre lo útil, lo que alguien ha constituido para algo. Esto es, el pensamiento pasa, de ser una reflexión sobre la *physis*, en cuanto aquello que tiene su principio de ser y movimiento en sí mismo, a ser una reflexión sobre las cosas que tienen un principio de existencia ajeno a su propio ser. La reflexión pasa de una experiencia de la mera objetividad en cuanto tal a la reflexión sobre las cosas que alguna entidad ajena a la objetividad construye, a saber la subjetividad. Este es un salto de la conciencia del sujeto, que delata algo más que un mero cambio de atención: la conciencia empieza a notarse a sí misma.¹

Hay un nuevo punto de partida de la reflexión. El pensamiento comienza a pensarse a sí mismo. Con ello empieza a construir las definiciones del pensamiento en cuanto tal, en un proceso de oposiciones que, de manera general, pueden ser aludidos por la pareja antagónica *physis-nomos*. El cambio de atención acusa por sí mismo un inmediato aumento en la precisión de lo atendido (el sujeto) y determinará en lo posterior, un gradual aumento de la definición de sus contornos. La subjetividad ya no se verá a sí misma como un mero elemento más entre las

¹ La conciencia repara en ella misma, comienza a ser conciencia de sí, y la reflexión tornará con esto una especie de autorreflexión; pero no en un sentido cartesiano, sino en cuanto que se ponen a discusión sucesos internos privados e intersubjetivos en el sentido de que aquellos, los privados, valgan para un sujeto y los otros puedan valer, de alguna manera, para todos- y se dejan de lado los objetos de la *physis* como tema central. El sujeto será, pues, capaz de pensarse a sí mismo desde una nueva perspectiva.

cosas de la *physis*.

Cuando el pensamiento toma conciencia de su especial carácter, reordena al cosmos. Arrebatando de la totalidad de lo autoconstituido todo aquello que tenga como principio de ser y movimiento a la subjetividad, conformando así el ámbito de la *polis*. En esta reordenación que equipara, en cuanto principios de existencia de las cosas, a la subjetividad y la objetividad, podemos vislumbrar la importancia del cambio de objeto de la filosofía. La subjetividad se ha presentado a sí misma como diferente de la totalidad de la *physis*, pero por el mismísimo hecho que la equipara a ésta: el de ser también un principio de ser y movimiento de las cosas. Ya están puestos aquí, los elementos que posibilitan la idea de una verdad construida con la participación de la conciencia como artífice y con ello se podrá dejar la idea de una verdad objetiva que no es modificada por el accionar de dicha conciencia, la idea de una verdad no relativa.²

Por último hay que mencionar que esta reordenación del cosmos plantea la posibilidad de colocar a la palabra en el ámbito de la *polis* y, con ello, darle calidad de instrumento. Puesto el *logos* al servicio de los intereses humanos, se

² De hecho, aunque la teoría heracliteana del movimiento constante plantea de entrada problemas muy serios a la idea de una verdad no relativa; para ilustrar el punto, el *homo mensura* Protagórico es el ejemplo paradigmático. El cosmos dejará de ser el referente último de la verdad y pasará a serlo la conciencia del sujeto; a tal punto que la única posibilidad de superar la extrema relatividad de las opiniones de cada conciencia como medida de todas las cosas será logrando el acuerdo que conjunte a cada conciencia individual en una sola comunidad. Y aunque la coincidencia de opiniones no garantiza la verdad de lo opinado de consuno, habrá que bregar con ello porque en el ámbito de la verdad política, la 'verdad' no está ante los ojos de todos de una única manera, y no se podrá postular ya más ninguna verdad revelada sin estar sujeta a objeciones.

En otro momento, la búsqueda socrática de un saber demostrable como condición previa del acuerdo sobre la verdad es, en cierto sentido, quizás una consecuencia directa de la pérdida vigencia del brillo de la verdad del saber revelado. El diálogo filosófico confía en la posibilidad en la comunidad de opiniones en vistas de lo verdadero; y en esta fe en la existencia de la verdad pareciera notarse un resabio nostálgico, que emparentaría a Sócrates y a Platón con los primeros pensadores presocráticos.

empezará a derruir el carácter de revelación que la verdad tenía en el mundo presocrático y, por supuesto, se abrirá la posibilidad de pensar a la verdad misma como instrumento. Estamos ante el paso de la palabra sagrada a la palabra política.

Algunas notas para pensar la interioridad y exterioridad griega

Será por causa de la perspectiva que presta la nueva conciencia que la reflexión física perderá sentido. Al contrario de lo sugerido por Guthrie (*supra*), el sinsentido de la reflexión no se gestó desde una teoría que se reveló como inútil para aquellos mismos que afanosamente la producían. Sino que fue la nueva subjetividad, la de la época sofística, la que comenzó a ver al producto del pensamiento presocrático como algo ajeno e improductivo, puesto que los fines perseguidos por dicho pensamiento no son los que la nueva subjetividad se propuso.

“En sus comienzos el pensamiento no sabía situarse frente a su objeto, ni siquiera cuando ese objeto era el mundo físico. Pensarlo equivalía a hacerlo existir; [...] por encima de todo, el objeto debía ser tal como había sido pensado.”³ Debido a que la subjetividad presocrática aún no había reparado en sí misma -y, por tanto, no había empezado a definir ni a delimitar su papel en el acto cognoscitivo-, la reflexión sobre la naturaleza -al constituirse en pensamiento sobre la exterioridad, *physis*- no podía esbozar con claridad límites que separaran en la conciencia a la exterioridad de la interioridad.⁴ Con ello

³ Wallon, H. *La vida mental*, p.47.

⁴ La relación del *yo presocrático* con su objeto puede ser descrita en los términos que Hegel describe la relación de la *conciencia teórica* con su objeto. La relación del *yo post-socrático* -permítaseme este nombre como alusión al tipo de subjetividad que el Sileno inaugura- con su objeto puede describirse, a su vez, en los términos de la relación de la *conciencia práctica* con su objeto:

(La conciencia teórica) ya sea que se comporte *percibiendo*, o como *fuerza de la imaginación*, o como *pensante*, su contenido es siempre un dado ya existente, y en el pensar su contenido es el ente en sí.

En cambio, el yo aparece como conciencia *práctica*, cuando las determinaciones del yo no son solamente determinaciones de su representar y de su pensar, sino cuando

se hubieron de atribuir al objeto características que hoy aceptaríamos como propias del sujeto.

Al no ser conciente de sí, con el puro fijar los ojos en la exterioridad la mirada presocrática se vierte enteramente en dicha exterioridad, y el pensar es absorbido completamente por el objeto. Obviamente el pensamiento sólo puede dar cuenta de lo percibido y no del acto de la percepción y, por tanto, en este primer momento la conciencia fija sus ojos en una exterioridad que aparece ordenada en una armonía que no puede ser vista más que como intrínseca, y que por ello se postula como un cosmos.⁵

Será sólo hasta un momento epistémico posterior cuando a la conciencia del sujeto le tocará mirar hacia sí, volviéndose, en alguna medida, conciente de ser ella misma la ordenadora de los objetos de la exterioridad. Pero las características atribuibles a la conciencia habrán de construirse gradualmente: el sujeto mismo, el yo, es una abstracción obtenida de la experiencia en bruto:

El acto de la conciencia no incluye como dato descriptivo inmediato la asimilación de un objeto por un sujeto. Lo único que da es una unidad, la misteriosa unidad que hacía decir a Aristóteles que el acto de lo sensible y el acto del sentido son uno y el mismo acto (De Anima, 425b, 25). Si yo realizara un único acto de conocimiento, nada más que uno, me sería imposible hablar de la trascendencia del objeto. Cuando describimos fenomenológicamente el conocimiento a partir de la pareja de opuestos sujeto-objeto, no estamos describiendo el acto puro del conocimiento, sino el proceso de conocimiento, en el cual, efectivamente, se destacan el sujeto y el objeto.⁶

aparecen en una existencia externa. Aquí yo determino las cosas o soy la causa de las transformaciones de los objetos dados. (Hegel, G., *Propedéutica filosófica*, p. 12).

⁵ Para nosotros la armonía es puesta por la entidad que ordena la correspondencia de las cosas con sus determinaciones: la conciencia es la estructuradora del cosmos. La nuestra es una estructuración epistemológica del cosmos, para los griegos era ontológica.

⁶ Marina, J. A. *Teoría de la inteligencia creadora*, p. 363.

Es, pues, en un momento posterior -cuando la conciencia ya ha empezado a verse a sí misma como dadora de cierto orden de índole distinto a la armonía física intrínseca del cosmos- cuando la conciencia se enajenará de la armonía del cosmos para reparar en su propia consistencia. Este recogimiento de la conciencia en sí misma, es un alejamiento del orden de la *physis* que la arrojará en su propia ordenación de los objetos, que es en gran medida el orden de las cosas de la *polis*, su creación.⁷

Este giro de la mirada no encontrará a un sujeto libre, individual, enfrentado a su objeto, sino a un sujeto perteneciente a un grupo social que en gran medida determina su forma de mirar. En esta mirada del sujeto al sujeto, en la visible impronta de la *polis*, se encontrará que en gran medida la interioridad individual no externa su propio parecer, sino el parecer impuesto por la comunidad, el *nomos*. El sujeto no dice lo que naturalmente desea (lo que es por *physis*, recuérdese la postura de Calicles en el Gorgias), sino lo que es socialmente aceptado; con ello se constituye no un debate moderno sobre los límites entre el Estado y el individuo, sino una discusión sobre la oposición entre lo que es bueno en la *polis* (el *nomos*) y lo que es bueno según la *physis*. Es lógico que al aún no estar pensado con claridad el sujeto, no puede haber una confrontación sujeto-individuo contra Estado, sino una que enfrentará *physis vs. polis*. En fin, la relación epistémica en una primera instancia no podrá ser pensada como sujeto-objeto, porque al no estar pensado, y más o menos definido, el sujeto individual de la teoría, entonces no puede pensarse a sí mismo en relación con su objeto (en este caso la *physis*); de manera que la reflexión dará un rodeo que enfrentará a su objeto, la *physis*, con otro objeto, la *polis*. Con esto se hará posible observar el juego de contrastes que se producirá; pudiendo pensarse el sujeto a sí mismo a veces como parte de la *polis*,

⁷ Este paso de la ontología a la ética y la política, que bien pudiera parecer explicado por una pérdida de la inocencia del pensamiento epistemológico, tiene causas de índole socio-histórica que son excelentemente detalladas por los estudios de Jean Pierre Vernant. Véase especialmente *Los orígenes del pensamiento griego*.

a veces como parte de la *physis*. Ello irá dando relieve a una complejidad de elementos que podrán ser estructurados en una interioridad particular y que conformarán cierta profundidad-, la cual, aunque responderá a las circunstancias de su proceso de construcción, será pensada, y por muchos siglos, más que como una creación como un hallazgo de algo que ya estaba ahí.

El hecho de que, después de las teorías de la *physis*, el sesgo del planteamiento teórico del pensamiento griego es fundamentalmente político -en griego esto quiere decir también 'ético'- y no epistémico, creo que metodológicamente se debe a que la reflexión epistémica había menester de una etapa previa de reflexión, en la que pudieran sentarse las bases de la conformación de la dimensión interior del sujeto.

Ante los ojos de un nuevo pensador -el inscrito en la línea de la segunda sofística-, la presencia de la ciudad en el hombre hará que éste vea al mundo mediado por la contingencia de la legislación: será legislado por la comunidad lo que es bueno y lo que es malo; lo que antes era atributo de la divinidad se habrá tornado un mero privilegio de la ciudad. Lo divino, lo sagrado, la ley, pasarán a ser asunto político y, hablando crudamente, en las democracias un asunto de la muchedumbre. En esa línea quizás se podría decir que la *polis* levanta barreras con sus murallas y su ley para protegerse de un cierto ímpetu de la *physis*; se agregaría que, lo político y sus consensos se establecen como norma entre los hombres, y que lo ontológico y la intuición fundamental de su misterio, reculan a un terreno que no tiene pertinencia para el nuevo habitante de la ciudad: el hombre ha aprendido a vivir ajeno de la *physis*, a protegerse del contacto con lo ubicuo.

Si nos ponemos del lado de la subjetividad presocrática -previa a los problemas que planteará la sofística y a sus maneras de abordarlos-, parece plausible pensar que de acuerdo con sus propias premisas epistémicas, la "aprehensión" de la exterioridad no puede ser pensada como mediada por el parecer de la comunidad. Aunque el sujeto presocrático se vierte en la *physis* y se vuelve objetividad sin darse cuenta de ello, al

olvidarse de sí y estar el pensador lleno de esta 'aprehensión en bruto de la exterioridad', cuando se piense a sí mismo no podrá más que tomar los elementos con los que cuenta para formular las ideas que construya sobre sí y éstas, en un sentido importante, "no" serán producto de una subjetividad, no le parecerán así al sujeto presocrático.

Para el presocrático pensar el ser es aprehender el ser y no sólo a una mera forma de pensarlo. Esta es una determinación fundamental de orden epistemológico-ontológico que tendrá efectos que no pueden soslayarse. Como la existencia del mundo no es un problema del pensador presocrático, sus presupuestos epistemológicos le permitirán no reparar en obstáculos gnoseológicos en contra de las posibilidades de aprehender la verdadera naturaleza de las cosas. Por otra parte, sin la separación entre exterioridad e interioridad que una conciencia que se concibe a sí misma como cosa escindida de la *physis* (*supra*) hace posible, los principios y los fines de la interioridad y la exterioridad existen como no diferenciados con claridad en la conciencia⁸ y la posibilidad de asumirlos como una y la misma cosa se hace probable.

La inexistencia de la escisión entre interio-

⁸ Estas afirmaciones no son descabelladas, la subjetividad se construye, el yo es una versión unificada de la información conciente. Aprendemos a pensar nuestra versión unificada como un Yo.

El yo conciente es una creación social (...) lo que recibe el niño al aprender el lenguaje es la posibilidad de hacer objetiva, pensable, esa realidad esquiva que se llama "Yo". Lo que era un mundo acompañante de toda la vida conciente, es traído a primer plano por el pronombre. (Marina, J. A. *Teoría de la inteligencia Creadora*, p. 363).

Cabe aquí reproducir una cita de Ortega que Marina hace unas páginas más adelante:

Milenios de esfuerzo han costado al hombre aislar esa pura intimidad psíquica que dentro de sí mismo sentía. La formación de los pronombres personales relata la historia de ese esfuerzo y manifiesta cómo se ha ido formando la idea de un "Yo" en un lento reflujó de lo más externo hacia lo más interno. En lugar de "Yo" se dice primero "mi carne", "mi cuerpo", "mi corazón", "mi pecho". Todavía nosotros, al pronunciar con algún énfasis "Yo", apoyamos la mano sobre el esternón en un gesto que es un residuo de la vetusta noción corporal del sujeto. El hombre empieza a conocerse por las cosas que le pertenecen. El pronombre posesivo precede al personal. José Ortega. O. C., II, p. 395.

ridad y exterioridad permitirá al pensador físico ignorar cualquier obstáculo que pudiera estorbar la confianza que tiene en la capacidad de la inteligencia (aunque en realidad ésta no pueda sobrepasar los límites que la contienen), para obtener de ella la iluminación racional de la experiencia.

Vale recordar que la tradición del uso de la palabra a la que el pensador pertenece, es una tradición en la que la palabra ha sido concebida más como una manifestación de la exterioridad que como una convención de origen humano.⁹ Por lo mismo, el lenguaje no se le presentará al pensador como un alejamiento y una separación con respecto de la realidad nombrada; sino que en el fluir de su expresión el *logos* será concebido como una conexión con la esencia misma de la realidad. La verdad que se expresa en el *logos* se aceptará como parte fundamental de la trama de la *physis*. Hay una confianza absoluta e incuestionada en el lenguaje para hacer inteligible el cosmos. Tómese en cuenta que en la tradición de los maestros de verdad de la Grecia Arcaica la palabra es la conexión con la que se expresaba y se manifestaba la divinidad. Con esta ilustre procedencia el prestigio de la palabra será suficiente para que la búsqueda de la verdad sea concebible, entre presocráticos y sofistas, siempre dentro de los límites del lenguaje. La idea de lo inefable, o en cuanto tal lo místico, no será óbice para la búsqueda de la verdad, porque tal búsqueda sólo podrá ser concebida en y por el lenguaje. Y aunque en realidad el pensador no recorre más que la trama de su propia inteligencia, en el entendido de hacerlo en la del cosmos su *logos* enhebrará la trama de lo multi-verso y lo volverá Uno, Universo, Cosmos; su discurso le entregará la verdad.

Para la especulación presocrática no será necesario ir más allá de la palabra para conocer. Por ello puede decirse que más que la disposición a crear un sistema de pensamiento como proyecto teórico, lo que hay en el pensador presocrático es la realización de la posibilidad de concebir el

⁹ Es significativo que Platón todavía considerara necesario discutir teorías del lenguaje muy simples pero, si no en boga, sí muy recientes, en el *Cratilo*.

universo desde la fluidez con que el *logos* genera su propio deducir. Y aunque el pensamiento presocrático parece delimitar una realidad invisible a los sentidos, en vez de tratar de extraer el conocimiento desde las impresiones de los mismos; para dicho pensamiento siempre será el *logos* un instrumento más confiable que la propia realidad empírica. Si la premisa de la coincidencia entre interioridad y exterioridad es aceptada, entonces esta situación es comprensible: ¿Para qué acudir a los sentidos si el camino de la reflexión no tiene mediaciones, puesto que el orden que subyace a la realidad se entrega al pensamiento en el lenguaje?

Elucubraciones desde la postulación de una relación sujeto-objeto en la mentalidad presocrática

No es el caso detenerse en el problema gnoseológico de saber qué relación hubo o hay entre la observación de un hecho y las proposiciones que lo representan. Plantear desde esa vertiente una discusión acerca de si el hombre podía lograr o no un conocimiento cierto no fue una inquietud de la época. Tal problema fue inexistente en el pensamiento presocrático, porque para éste no hubo duda alguna sobre la aprehensión 'mental' de la verdad. Y por sí misma, esta creencia fue un punto de partida que determinó significativamente la percepción presocrática, su manera de ver el mundo -y de pensar la mirada- y, por ende, la elaboración de la teoría. Pues, como es sabido, cualquiera que sea, una construcción teórica sólo puede hacerse desde una forma particular de mirar al mundo, forma que, en un proceso autorreferente, a su vez siempre será confirmada y afirmada por lo que la teoría arroja. "Vemos desde lo que sabemos, percibimos desde el lenguaje, pensamos a partir de la percepción, sacamos inferencias de modelos contruidos sobre casos concretos".¹⁰

Todas las construcciones son elaboradas en el acto de percibir, a partir de distinciones que se ejecutan por medio de comparación

¹⁰ Marina, J. A. *Teoría de la inteligencia Creadora*, p.58.

(...). "Un universo se genera cuando se separa o aparta un espacio", y por ende, los límites del mismo pueden ser trazados en el perímetro que se desee. Esto producirá de acuerdo con las distinciones individuales- la construcción de universos compartidos (...)

Las teorías pautan la mirada, dirigiendo los recortes que se trazan en la observación y que se llevan a la pragmática, construyendo acciones que se vuelven a mirar desde esta perspectiva.¹¹

Esa ingenuidad epistémica presocrática estuvo acompañada de una concepción del lenguaje que permitió no parar mientes en objeciones de partida al instrumento -el lenguaje- de una elucubración con pretensiones de conocimiento verdadero de la *physis*. Para el presocrático no hay duda de que el lenguaje casa con la supuesta realidad que describe. Ambos *no* son esencialmente diferentes.¹²

En general, la reflexión presocrática trabajó cómodamente sobre el presupuesto de la coincidencia entre la objetividad y la subjetividad. Y pensando alegremente la objetividad, sin considerarla tan sólo mera experiencia de la objetividad, sino objetividad pura, no hizo distingos entre los posibles principios y fines de la una con respecto a los de la otra. Eso, que a nosotros podría parecernos una confusión, permitió el poderoso desarrollo de un trabajo teórico que sostuvo sus empeños en una alta idea de la verdad y de su propio deber para con la misma. Un pensamiento que, debido a una especie de pertenencia a una tradición de la palabra sagrada, apreció especialmente el valor de la verdad y que -gracias a la poca conciencia de sus propias limitaciones- se creyó en la posibili-

dad de aprehenderla.

Lógicamente este modelo de mundo -en el que se confunden pensamiento y 'realidad'- debió generar significados acordes al punto de partida, pues el significado alumbra los objetos de una manera propia, acorde al modelo que coordina y que instrumenta los contenidos de la conciencia. Dicho de otra forma, si los modelos que percibimos en el ambiente circundante se basan fundamentalmente en modelos que tenemos dentro de nosotros; entonces una *physis* concebida de manera particular delata un modelo de interioridad particular. Por lo que podemos conjeturar en la constitución de la teoría presocrática, la manera particular de presenciar el mundo sería ésta: la que es posible con los elementos obtenidos de una reflexión sobre la objetividad que no es conciente de sí misma en cuanto mera reflexión sobre una experiencia de la objetividad.

Puesto que, en lo que se refiere a sus fines y principios, la objetividad se presentaba a la mirada del pensador como esencialmente "*en sí*", "*para sí*" y "*por sí*", entonces la teoría presocrática, como producto de una interioridad *con-fundida* con su objeto y que se pensaba a sí misma desde los elementos que dicho objeto proporciona, no podrá ser ella misma más que teoría que es "*en sí*", "*para sí*" y "*por sí*".

La relación entre la interioridad presocrática y la exterioridad es más estrecha de lo que podría parecerle a la mirada hecha desde una conciencia posterior -como por ejemplo, la nuestra o la del sofista-, y obviamente los juicios sobre la exterioridad diferirán en función de las escalas valorativas y los fines que se puedan concebir en cada una ellas. El hombre presocrático vive en la *physis* como parte de ella, sin una conciencia constante de límites claros que lo enajenen de la misma. Así, la relación interioridad-exterioridad acusará una relación hombre-naturaleza en la que parecerá simplemente que la naturaleza está vinculada consigo misma, puesto que el hombre no es otra cosa que parte de ella. Es decir, si la confusión entre exterioridad e interioridad induce a percibir a estas dos de manera muy semejante y la *physis*, que es el objeto de la reflexión sobre dicha exterioridad, es pensada como algo que brota en sí misma, por sí misma y

¹¹ Ceberio, M. y P. Watzlawick. *La construcción del universo*, p. 92.

¹² El sofista que se complacía en construir con las técnicas de la palabra la apariencia de la verdad, se encontraba en el extremo opuesto de la sabiduría entendida por el presocrático como un oficio casi reverencial. Ese sofista podía lograr aparentar *lo que no es*; pero si se suponía como al parecer lo hacían Sócrates y Platón- la existencia ontológica de una realidad y la de un discurso legítimo que la designa, entonces se debería concluir que el engaño no podía ser sostenible por mucho tiempo.

para sí misma, entonces la interioridad -y las manifestaciones de la misma- será percibida con características similares.

La reflexión sobre la *physis* se concebirá de manera semejante al libre manifestarse del ser de las cosas de la naturaleza; así como brotan las plantas, así brota el pensamiento: el pago y la retribución de la teoría será una verdad sin otro fin más que el de su propio manifestarse. En cierto sentido puede pensarse que la "libertad" de la reflexión existe como tal, por no estar sujeta a fines ajenos al contenido mismo de la reflexión. Una teoría que es libre por no ser instrumentalizable a fines ajenos a los de su mera aparición.¹³ Una reflexión que, en contraste con la reflexión sofisticada, parece brotar para sí y por sí misma, y no para ser vendida al mejor postor.¹⁴

Esa inocencia epistémica de la conciencia presocrática determinó una idea peculiar sobre el potencial de la subjetividad como dadora de fines para los objetos de la exterioridad. Veamos, puesto que no hay una conciencia proyectiva que instrumente los objetos de la exterioridad para lograr los propios fines en cuanto fines de la interioridad, lógicamente no se encontrará en esos contextos una evaluación de los objetos de la exterioridad en cuanto medios para la interioridad: como no hay una división entre interioridad y exterioridad, no hay conformada de hecho una conciencia que ordene a los objetos en virtud de la función que éstos deban cumplir para

¹³ El fin que es alcanzado desde esta conciencia proyectiva de los objetos es la teoría misma. No hay un punto de mira más allá que el pensamiento mismo. Por otra parte, en una tradición de la palabra sagrada el cultivo de la palabra, su cuidado, son por sí mismos deberes religiosos muy altos; puede entenderse fácilmente que el sabio no piense para otra cosa ajena que su pensar, éste no es un medio para conseguir algo sino el fin más alto de la teoría.

¹⁴ La actitud que entiende a las cosas existentes en el mundo natural y al pensamiento -en cuanto que pueda ser considerado una de estas cosas- como un bien no intercambiable, especie de manifestación de lo sagrado, es frecuente entre los hombres sabios del conocimiento tradicional mágico religioso. Pueden ponerse como ejemplos la llamada carta ecológica del Jefe Seattle -en realidad su carta de rendición- o, en los límites de la literatura y la antropología, la saga de Carlos Castaneda, relatos de sus experiencias con el brujo yaqui Juan Matus.

lograr la satisfacción de una intención preexistente.

Así que desde la conciencia proyectiva presocrática de los objetos, el fin de la teoría tendrá que ser la teoría en sí misma. Para el sabio presocrático no hay un valor deseable más allá del pensamiento mismo, dicho pensamiento no es un medio, pues el sabio no piensa para obtener otra cosa que su pensar: en la tradición de la palabra sagrada el fin más alto es la manifestación de la verdad en la palabra misma, así que su cuidado, su cultivo, apuntan a ese único fin.

Al no tener plena conciencia de sí en cuanto *potencial determinante* de las cosas externas, al no instrumentarlas concientemente a los fines que ella misma pudiese disponer, la subjetividad presocrática tampoco pudo hacer una clasificación negativa de la teoría tal como ella la produjo (como una teoría no-determinante del ser y movimiento de las cosas externas). Y aunque quizás hubiera podido imaginar finalidades a las cuales la teoría podría aplicarse, lo cierto es que todo parece indicar que nunca produjo la teoría *expresamente* para una finalidad que estuviera más allá de la teoría misma.¹⁵ Si queremos entender el pensamiento del cual hablamos, eso es algo que debiéramos tomar como una característica significativa para un análisis más detenido, antes que catalogarlo como un defecto.¹⁶

La valoración negativa de este tipo de teoría es un juicio que sólo es posible desde una subjetividad diferente: la que ya es conciente de sí como el origen de sus propias determinaciones y conciente de su posibilidad de hacer del pensamiento un medio para lograr la realización de un valor distinto que el pensamiento mismo. Desde una perspectiva como ésta, sí se podría pensar que una teoría libre -que no sirve para nada que

¹⁵ Incluso si se acepta a la clepsidra, que en *La aurora del pensamiento griego* Burnet tanto celebra, como un objeto vinculado de alguna manera -por intermedio de la ciencia griega en general o algo así- con las teorías presocráticas; todavía está a discusión si es éste un caso aislado, que no puede ser utilizado para probar una cultura tecnológica ni una inclinación experimental griegas similares a la moderna. Cornford comenta agudamente el punto en *Principium sapientiae*.

¹⁶ Recuérdense los comentarios de Guthrie al respecto (*supra*).

no sea su propio manifestarse- carece de la finalidad desde la cual todo lo instrumental cobra sentido.

Por otro lado, si la concepción que se tiene de la interioridad la exenta de ser autora de las determinaciones de ser, movimiento, finalidad de las cosas, entonces los valores no pueden ser concebidos más que con un carácter fuertemente objetivista puesto que la participación del sujeto no es lo suficientemente ponderada en la construcción del objeto y es la objetividad, como vimos, la 'responsable' del orden y de las determinaciones de tales cosas. No quiero decir con esto que no exista ninguna participación del sujeto como determinante de las cosas; sólo quiero remarcar que, en un sujeto construido sin la idea de una escisión o fisura de sí mismo con respecto a la objetividad -en donde ésta y aquél existen con-*fundidos*-, los valores no son pensados como puestos desde el sujeto porque éste al pensarse a sí mismo (o al no pensarse) se ha constituido sólo "con los elementos '*tomados*' de la objetividad".

Las prácticas de existencia presocráticas serán consecuentes con los contenidos de su saber, y éste es *un saber sobre* la objetividad que no es conciente de ser tan sólo tal, de manera que los valores, como todos los otros contenidos de la conciencia, serán tomados en una labor de aprehensión del afuera que no es conciente de su propio proceder. El del hombre presocrático será un proceso de valoración que no se ha originado concientemente en su interioridad, por eso, hasta aquí sólo puede haber moralidad. La eticidad, la ética, se iniciará cuando -en la relación de la subjetividad con la objetividad, del yo con el objeto- las determinaciones internas, las de la subjetividad, ya han sido notadas como propias de un yo que las reconoce como suyas. Antes de esto, el ego vertido en la objetividad, con-*fundido* con ella, toma como suyas las leyes que encuentra en ésta. El individuo en cuanto tal no ha aparecido aún y, al no haberse constituido la dimensión interior del sujeto -al menos no con la amplitud y la firmeza posteriores-, los valores que actualmente pueden pensarse como pertenecientes a éste no tienen posibilidad de aparecer con una claridad mayor que la de los valores

'encontrados' en la objetividad. Así, en general, el sujeto presocrático tomará como suyas las leyes de la exterioridad, las de la moral vigente y la costumbre; la ética -salvo en contadas ocasiones como la de Heráclito- no será uno de los problemas recurrentes de su pensamiento, porque no hay en el sujeto la dimensión interior íntima necesaria que sería el espacio propio del conflicto y el desgarramiento moral. Y por lo mismo todavía no hay lugar para elaborar como uno de los problemas más importantes del pensamiento, la oposición entre las inclinaciones del sujeto a hacer lo que es útil por *nomos* o lo que es útil por *physis*.

Por su parte, el hombre común presocrático sabe qué debe hacer, orienta su acción tomando como punto de referencia principios morales que hacen coincidir los objetivos personales con las aspiraciones de la comunidad a la que pertenece; ésta es la fuente de los valores -fuente externa, por cierto- con los que se identifica, de ahí que asuma principios y reglas aceptados por la población a la que está integrado sin cuestionar la legitimidad de su origen.¹⁷ Hay que señalar de paso que, aunque ya hay un germen de tal cuestionamiento en los productos del pensamiento de esta época que eclosiona con gran fuerza en los trágicos, no es éste uno de los problemas fundamentales que se trabajan en el pensamiento de los físicos, como después lo será en la sofística. Si el hombre medio presocrático obtiene el principio de su acción de un código moral aceptado sin cuestionamientos por la comunidad moral a la que pertenece, es porque las determinaciones propias del yo no pueden ser asumidas reflexivamente como determinaciones pertenecientes a la subjetividad individual misma, sino como determinaciones obtenidas de la exterioridad y asumidas como tales -pero con el agregado de toda la convicción personal propia del sujeto que las asume- en cuanto que exterioridad e interioridad se tienen como iguales por principio.

Si bien la objetividad tiene sus propias determinaciones, siendo *en sí, por sí y para sí*; por otro lado, la objetividad es susceptible de ser

¹⁷ Todavía se encuentra lejos una subjetividad como la de Alcibíades.

subordinada a las determinaciones de la subjetividad "mediante el actuar a través del cual las determinaciones prácticas internas adquieren exterioridad".¹⁸ En este actuar se encuentra una nueva posibilidad de valoración de las cosas, considerando por separado tanto aquello que es en la *physis* como aquello que es en la *polis*. Y en esta valoración el entendimiento de lo primero -lo que es por *physis*- como aquello que "es", ni bueno ni malo, sólo que "es"; y de lo segundo -lo que es *en* y *por* la *polis*- como aquello que puede ser explicado en su accionar por una determinación diferente a ser, y que es susceptible de ser calificada por un predicado moral que tiene que ver directamente con alguna determinación interna de algún hombre.

El principio del ser y la acción de las cosas de la *physis* y de las cosas de la *polis*, en cuanto que el principio de las primeras obedece a sí mismas, a su misma naturaleza, y que el de las segundas a otra naturaleza diferente a las de ellas, debe -por tanto- ser diferente. En el futuro, notar la diferencia será el síntoma que indicará que ya se ha podido hacer la diferenciación entre unas y otras que las escinda en la conciencia, tomando en cuenta los principios del ser y de la acción; y el indicio del poder de la conciencia para colocarse a sí misma en una u otra parte por haber aprehendido, en una reflexión sobre sí misma, las características que la hacen diferente de la *physis* en cuanto dadoras de principios, en cuanto el origen de las determinaciones del ser y el movimiento de los objetos de sus propias esferas. Por todo eso, si bien el cambio de objeto es lo que diferencia el pensamiento presocrático de la reflexión que inaugura la sofística, este cambio no puede darse sin la existencia de esa escisión en la conciencia de la objetividad y la subjetividad como diferentes por principio.

Nota sobre la episteme

Creo que la confusión en la conciencia entre los límites de la exterioridad y la interioridad, permite suponer que en ese momento no pudo existir, como un tópico medular de la

¹⁸ Hegel, G. W. F. Op. cit. p.13.

teoría, una profundidad aceptada como propia del sujeto que reflexiona; pues sin postular una interioridad del sujeto no hay la posibilidad de dimensionarla. Esto no niega la posibilidad de los relieves y complejidades de la conciencia que podrían pensarse como características de su profundidad intelectual, en todo caso sólo se negaría que esto haya podido ser achacado por el pensamiento típico de la época al sujeto individual. En el repertorio ideológico con que el contexto regalaba al sabio presocrático, no pudo haber la idea de buscar en el interior del sujeto la Verdad, sino sólo en tanto que este interior participaba de lo exterior que se le entregaba puro y neto. Es decir que, al fin y al cabo, la verdad sólo podía ser encontrada en la exterioridad.

Si lo que he dicho es cierto, entonces podría pensarse a la introspección como un proceso de separación con respecto a la exterioridad, un acto que podemos pensar como una franca enajenación del sujeto respecto de la verdad de la *physis*, un proceso que, posteriormente, permitirá al sujeto entregarse a sus propias verdades. El sujeto individual parece ser así un producto emergente de un proceso de distanciamiento con respecto de la *physis*.

En cierta forma, en la etapa presocrática algunos pensadores parecen, más que nada, una especie de voceros de una verdad que los trasciende y que los busca para expresarse, que se presenta en ellos mismos como lo más alejado de un producto de un proceso de construcción epistémico y que, por el contrario, se presenta como una manifestación ontológica universal contenida en la consistencia de su *logos*.

"Es necesario seguir a lo común; pero aunque la razón (*logos*) es común, la mayoría viven como si tuvieran una inteligencia particular."¹⁹

Ante sí entonces -y sin que este "ante" signifique para el pensador una disociación de sí con respecto a la exterioridad- el presocrático tiene en bruto la existencia incuestionable del mundo, en cuanto que no es puesta por él mismo, sino que está en el pensador por el hecho de que la existencia misma del mundo y la existencia del

¹⁹ Heráclito, 22 B 2.

pensador son parte de la misma cosa. No es solamente que se esté confundiendo el mapa con el territorio, el nombre con la cosa nombrada, sino que ver en la naturaleza humana parte de la naturaleza del universo es síntoma de aceptar el presupuesto propio del pensamiento tradicional de una diversidad unificada. Identificar qué es lo que unifica lo diverso, será uno de los trabajos más importantes que se impondrá el pensador.

Aunque la experiencia presocrática se permita suponer a la existencia del mundo como incuestionable, después de este presupuesto no se permite aceptar la creencia de que el ser del mundo es idéntico al aparecer del mundo. A diferencia de nosotros -a quienes las cosas *nos* aparecen-, para los griegos presocráticos las cosas sencillamente *aparecen*; aunque, estrictamente hablando, todavía no son: porque lo que aparentan no es precisamente su ser. Éste ser es incuestionable pero su presencia real, admitida de antemano, debe ser colegida de las apariencias cambiantes por el pensador.

En el caso de la tradición eleática, el presupuesto de una inmutabilidad subyacente al devenir cambiante llevará a la inteligencia presocrática a realizar entonces una exploración de la experiencia que le es propia para intentar descubrir qué es lo que subyace bajo el engaño de lo aparente. Por parte de la tradición materialista jónica, se dará un voto de confianza a los sentidos y se intentará colegir desde lo que ellos entregan las respuestas a los problemas del momento.

En ambos casos, la consistencia de sus conclusiones conformará la firmeza de un territorio diferente de aquel en que se mueve la mera opinión. La verdad presocrática se pensará a sí misma como un develamiento de la realidad objetiva incuestionable, y no como una mera concordancia construida en la mente del pensador entre lo pensado con aquello que podría ser llamado "lo real".

Conclusiones

El cosmos

Hay una singular combinación de ingenuidad, audacia, fuerza y alegría en el pensa-

miento de los *physicos* griegos, de ahí que frecuentemente se hable de ellos con una fuerte impresión de la jovialidad de su pensamiento.

Esta gran confianza en las posibilidades del pensamiento, que es necesaria para emprender el camino de la reflexión filosófica, no puede darse más que sobre ciertos presupuestos sobre la verdad. Tales presupuestos en los presocráticos están estrechamente ligados a una idea de lo humano en relación con el ser. Por el momento digamos tan sólo que esta idea no es la misma que en el caso de la teoría sofística, y que por sus propias características excluye la posibilidad de pensar a la discusión argumental como medio para llegar a un posible acuerdo consensuado sobre la verdad. De hecho no puede haber acuerdos consensuados sobre la verdad, porque la verdad del presocrático está más allá de toda discusión, ¿para qué tendría que tomarse en cuenta el parecer y la palabra de otros hombres, si se estaba presenciando al *logos*? La mera idea de la posesión de la Verdad significa un cierre de camino a la búsqueda abierta que supone el proceso de la sabiduría filosófica de Sócrates y de los sofistas.

En todo caso lo que sí existe es un consenso implícito anterior a toda discusión, el de que existe un acuerdo entre la realidad y el lenguaje. Podría decirse que los *physicos* creen en la palabra, no en el diálogo. Y esta afirmación habría de apuntalarse no con una distinción entre presocráticos, por un lado, y los sofistas y Sócrates, por otro; puesto que una distinción como esa no serviría si concordamos con Platón que el diálogo no es sofístico sino filosófico; sino que tendríamos que hacer recurso a la hipótesis de que quizás el saber del sabio se produce y desarrolla en un proceso de pensamiento distinto -más inspirado, más meditativo- que el saber mundano del sofista y su oponente, saber tan cercano al ámbito profano de la palabra social de la *polis* y sus mecanismos de intercambio comunicativo. El *logos* que puede extraerse de la naturaleza no se obtiene dialógicamente en un cara a cara entre dos o más personas. En todo caso, el discurso presocrático no está siendo ejercitado frente a sujetos concretos como lo será en el caso del sofista y Sócrates y sus ideas sobre la *polis* (y sus

ideas en la *polis*). El presocrático no confronta su opinión con otra ajena en un proceso de afirmaciones, refutaciones, conjeturas, sino que externa lo que ha sido suscitado en su propia inteligencia en un confrontarse tan sólo consigo misma y sus determinaciones, aunque de esto en realidad no se es conciente y se tenga la convicción de estar ofreciendo un *logos* obtenido desde la misma objetividad. Por último, el presupuesto que subyace a esta convicción es la -a estas alturas ya muy por nosotros manida- coincidencia de la interioridad con la exterioridad, que determina una subjetividad que se piensa a sí misma con la referencia constante de la *physis*.

Para los hombres de aquellos tiempos la naturaleza no estaba tan alejada, como lo está para nosotros, por una barrera de artificios técnicos de plástico y metal de uso cotidiano. El contacto con la misma era extenso y prolijo, ella era una presencia que con muy poco esfuerzo podía verse manifestada casi en todo lo que acontecía, como principio de acción y origen de existencia. Incluso en los materiales que el hombre utilizaba en la construcción de los relativamente pocos -comparación hecha con el presente- objetos artificiales en uso cotidiano.

Tener esto en cuenta quizás hace más fácil entender porqué los discursos presocráticos apuntan sin más en dirección de la existencia de una base única, unificadora, de la diversidad. Las cosas aparecen como éste o aquel objeto particular, pero recortadas desde un fondo único y común que es la naturaleza. Los objetos en su venir del universo -que es propiamente un devenir en sus determinaciones particulares- no se enajenan del mismo: el universo se manifiesta en lo diverso, pero amén de las diferencias, lo diverso participa de lo Uno. Y esta participación es concebida por la conciencia presocrática como la idea de un elemento (material o intelectual) común a todo lo que es en la *physis*, un elemento común al todo-Uno, que es sólo en apariencia diverso.

La *physis* es la totalidad en cuanto principio de existencia de lo que es y esencia de lo diverso (lo que está). Es tanto fundamento de la existencia de las cosas, como totalidad de las cosas que aparecen. Y en tanto fundamento de la

existencia de las cosas que aparecen es responsable de la existencia específica de cualquiera de éstas y, por tanto, en la *physis* debe buscarse la explicación del ser de las mismas. Puede pensarse la idea de un *arjé* de la *physis* como una variable conceptual del pensamiento presocrático, que en cada uno de los distintos pensadores tiene contenido propio, ya sea el *agua, lo indefinido, el aire, los elementos, el logos*.

Así, pues, el saber presocrático griego consistirá en desentrañar la presencia que está en todas las cosas, en hacer ver a la conciencia eso que está debajo de toda la multiplicidad de las percepciones y que le da su carácter unitario, de percepción única, de cosmos. Saber, pues, qué es lo que hace de lo multi-verso un uni-verso.

Nosotros buscaríamos el fundamento de la unidad en la conciencia misma -puesto que las cosas *nos* aparecen-; los griegos en cambio lo buscan en las mismas cosas, pues para ellos éstas *aparecen como y son* el cosmos sin la intervención ordenadora de la subjetividad. De aquí que la idea de la teoría como un algo pensado que es correlato coincidente, aunque tan sólo paralelo, a lo real no es lo que propiamente el presocrático consideraría como producto de su labor intelectual. Esto sería posible en caso de que pudiera pensar a la suya como a una conciencia ajena a la exterioridad, inventora de realidades mentales, pero de la ontología a la psicología aún no se ha pasado. Por ello el pensador no se mira a sí mismo como tal, no hay puesto un acento en la singularidad de su propia reflexión como el origen real de la concepción del pensamiento.

El sabio se olvida de sí porque se entrega a una verdad, que no es tan sólo "su" verdad. No realiza este olvido de la manera en que el pensador actual lo hace, sino entregándose a una verdad que no se está generando en el interior del sí mismo, sino que sin serle ajena, lo trasciende y lo penetra. La locura de entregarse al pensamiento para resolver el enigma del universo es intentada con un total olvido del sujeto;²⁰ no es un sola-

²⁰ Cabe citar lo que Gadamer escribe en *El inicio de la sabiduría*: Si hay algo que puede ser de ayuda a nuestro meditar moderno sobre el enigma de la autoconciencia, es seguramente el hecho de que los griegos no tenían una

zarse en la propia especulación personal, sino un entregarse a ese *logos* que es parte del cosmos y que designa a su misterio con la idea de un principio universal que subyace a todo lo diverso. En esta entrega que el pensador hace de sí al pensamiento (no a 'su' pensamiento), se intenta descubrir lo que es el mundo en una experiencia neta (no sensorial) de la objetividad, pero por medio de un aguzamiento de la mirada reflexiva. Se confía en que un aprender a mirar las cosas del universo objetivo más allá de la mera apariencia sensible, hará clara la presencia del ser del cosmos en cuanto tal.

Este mirar se presentará como un descubrimiento, un develamiento de las minucias de la apariencia. Develamiento que mostrará la presencia real, la cual siempre ha estado allí a pesar de no ser evidente. La operación de mirar bien ilumina esa presencia encubierta, la hace aparecer en la luz deshaciendo el ocultamiento tramado por el cambio engañoso de las apariencias.

Cuando, por ejemplo, Tales señala al agua como procedencia única de todas las cosas (*panta ex hidratatos estin*), está dando 'un correlato empírico' a una operación intelectual que trata de explicar la pluralidad por medio de lo uno. El presupuesto del *arjé* como fundamento único de la *physis* obliga al pensamiento a buscar un principio particular al cual señalar como responsable. Decir en este caso que el agua es tal principio, implica decir que ésta, de ser tan sólo un elemento, deviene en el fundamento mismo de los elementos, en sustancia de la cual deriva lo diverso. Ella es causa del ser de los otros todos, por ella lo diverso vuélvese universo, lo particular deja de estar en sí mismo ajeno a lo demás y participando de lo uno, permite pensar un Cosmos.

Gadamer sugiere en Heráclito²¹ un punto de encuentro de ese elemento objetivo que da

expresión para sujeto o subjetividad ni tampoco para la conciencia o el concepto de yo. Por más que, mirando abiertamente lo que se muestra, acogieran finalmente en su mirada el milagro del pensamiento mismo, nunca, ni siquiera Aristóteles, afirmaron que la autoconciencia tuviera una posición central. p. 34.

²¹ Heráclito es, sin duda -y qué bueno-, el ejemplo

unidad al universo y a la conciencia como unificadora, como él mismo dice, lo siguiente es menos cosmología que crítica de la misma: "Heráclito, por el contrario, se atreve a distinguir precisamente el fuego, eternamente vivo, como lo Uno detrás de todos los fenómenos y tránsitos. [...] En su base el interés de ver conjuntamente con el fuego a la *psyché* y el pensar. Esto puede ilustrarse de dos maneras. Por un lado, en la unidad heraclítica de fluir y detención, que encierra en sí la lámpara ardiendo (la lámpara de aceite) y su llama flameante tanto como la mismidad del alma que expulsa su vapor desde lo húmedo (fr. 12). Hasta su estado supremo: *Un hombre prende en la noche una luz para sí*".²² Si esto es cierto, en la postulación de un *logos* en el que los opuestos se develan lo Uno, y los contrarios se manifiestan como la apariencia de una identidad oculta, se empieza a esbozar a la participación activa del sujeto bajo la armonía del cosmos.

Esa seguridad y economía de recursos explicativos característica de los pensadores antiguos -que suele señalarse hoy como uno de los rasgos del pensamiento científico moderno-, nos muestran al menos dos supuestos fundamentales de la elaboración de la reflexión presocrática: el todo diverso se explica por lo Uno y el pensador -esto es importante- puede hallar este Uno por sus propios recursos, a saber, los de la reflexión especulativa o, como en el caso de Heráclito según Gadamer, hallar lo Uno en la mismísima reflexión especulativa.

Esta confianza en las posibilidades del pensamiento para explicar el universo o para crear un universo de lo pluriverso, quizás en sí misma entrañaba la mayor traba para que el

problemático para una clasificación blanco y negro de "pensadores presocráticos", por un lado, y "pensadores sofísticos", por otro.

²² Continúa Gadamer: "Sin duda alguna, Heráclito veía (como Platón) que el fuego y el calor son en el fondo una y la misma cosa. Hay fuego en nosotros y en todo lo que tenga calor. Sólo en apariencia es la inflamación abierta del fuego a ojos del profano- algo completamente diferente. Así tiene que haber pensado Heráclito. Si esto es correcto, me parece que se ofrece una vía para hacer un poco más comprensible el doble rostro del fuego del calor y el fuego de la llama, por un lado, y de la vida y la conciencia, por otro." p. 29, Op. cit.

pensamiento saliera de la especulación pura y se cotejara dialógicamente con los otros discursos o - y aunque decir lo siguiente quizás es demasiado- para que tuviera la posibilidad de interesarse en recurrir a los experimentos como una de sus herramientas de trabajo. Creo que puede decirse de esta manera: debido a sus propios presupuestos la especulación presocrática no ve la necesidad de un criterio de verdad ajeno al trabajo de la reflexión consistente con respecto de sus propias premisas. Vale declarar que si esto es así, parece poco plausible la idea de que hubo una gran discusión entre las diversas escuelas²³, una discusión que llegó a conclusiones irreconciliables, según sostiene Guthrie (*supra*). En el plano de la corroboración de conclusiones, no se hizo necesario solicitar discusión ni experiencias proyectadas con situaciones controladas, sino la aceptación de la revelación de la verdad, en cuanto iluminación de un hecho previamente oculto por las apariencias de la diverso. Revelación de la verdad que acerca, en alguna medida, la figura del pensador -confiada en la posibilidad de ocurrencia de esa revelación y en su propia capacidad para presenciarla- a la figura del poeta y, en el extremo, a la del profeta.

Por otro lado, el mero suponer del pensador capacidades en sí mismo que le posibilitan presenciar la verdad, provocará una gran confianza en las posibilidades de la inteligencia, en la medida que un pensador creía que la verdad tiene que ver con ésta y la reflexión que inquiera por lo

²³ De manera que yo estoy de acuerdo con lo que afirma Gadamer:

Es bien conocida la controversia sobre la relación entre Parménides y Heráclito: por una parte, se dice que Parménides critica a Heráclito; por otra, se afirma que es Heráclito quien critica a Parménides y algunos dicen que se trata de un problema histórico. Pero tal vez lo cierto es que no se conocían entre sí. Es muy probable que [...] no hayan tenido ninguna relación, al menos en el período de su relación creadora.

Más abajo Gadamer explica la exaltada reacción de algunos a éstas afirmaciones:

Ahora bien, ¿por qué mi relación ha levantado tanta polvareda? La respuesta es clara: porque existió Hegel. Pues resulta evidente también para el historiador que todas las cosas están ligadas entre sí en el desarrollo progresivo del saber... la herencia hegeliana. *El inicio de la filosofía occidental*, p.25.

inmutable, y no con la impresión de diversidad cambiante y perecedera que sus percepciones sensoriales le entregaban.²⁴

Último comentario

Por último, puede decirse que canjear la búsqueda de respuestas al misterio cósmico por la de la solución a los problemas que ocurren dentro de las murallas de la *polis* quizás constituye, en cierta forma, una especie de debilidad del pensamiento, o algo así como un principio de su debilitamiento: la reflexión que se limita a sí misma de esta manera requiere de una confianza y una vitalidad menores de aquellas de la que pretende abarcar por sí sola al universo.

La osadía del pensamiento, si bien no es garantía de su certeza -y sí una muy probable desmesura-, no desmerece en sus tendencias ante las inclinaciones y los vicios más extremos de la "moderación" del intelecto que se presentará en la etapa posterior al llamado giro antropocéntrico. No quisiera hablar ahora románticamente, sino llamar la atención sobre los posibles vértigos de cualquiera de las dos 'etapas' de pensamiento -la presocrática y la sofística- en sus tendencias epistémicas, para balancear un juicio sobre las 'fallas' de la primera. Por otro lado, confieso cierta simpatía por las figuras de los pensadores-poetas presocráticos antes que por su verdad- la figura profética y la poética tienen para mí cierto encanto. Lejos de mí ribetes posmodernos, aclaro que estas últimas palabras son, más bien, sólo un desliz de reconocimiento a la barbarie que requiere el espíritu para interpelar al cosmos, en contraste con el civilizado acto de dialogar con otros hombres.

Bibliografía

Burnet, J., 1944. La aurora del pensamiento griego. Trad. O. Muñoz. Ed. Argos, México. 462 pp.

Ceberio, M., y P. Watzlawick, 1998. La construcción del

²⁴ Para una explicación de la verdad presocrática griega como una contraposición de lo permanente esencial con la inasible mutabilidad de las apariencias, remito al libro de María Zambrano, *Filosofía y Poesía*.

universo. Conceptos introductorios y reflexiones sobre epistemología, constructivismo y pensamiento sistémico. Herder, Barcelona. 222 pp.

Cornford, Francis Mc Donald, 1987. *Principium Sapientiae*. Visor, Madrid. 311 pp.

Eggers, C. y V. Juliá (eds.), 1981. Los filósofos presocráticos. Vol. I, Gredos, Madrid. 518 pp.

Gadamer, H. G., 1995. El inicio de la filosofía occidental. Lecciones compiladas por Vittorio De Cesare, trad. Alfonso Díez y Carmen Blanco. Paidós, Barcelona. 135 pp.

Gadamer, H. G., 2001. El inicio de la sabiduría. Trad. Antonio Gómez Ramos. Paidós, Barcelona. 132 pp.

Guthrie, W., 1969. Historia de la filosofía griega. Siglo V, Ilustración. T.III. Gredos, Madrid.

Hegel, G.W.F. Propedeútica filosófica: teoría del derecho, de la moral y de la religión (1810). UNAM, México, 1984. 81 pp.

Marina, J. A., 1993. Teoría de la inteligencia creadora. Anagrama, Barcelona. 386 pp.

Platón. Obras completas. Aguilar, Buenos Aires, 1974. 1715 pp.

Vernant, J. P., 1973. Los orígenes del pensamiento griego. 3ª ed., EUDEBA, Buenos Aires. 109 pp.

Wallon, H., 1991. La vida mental. CONACULTA-Grijalbo, México. 267 pp.

Zambrano, M., 1989. Filosofía y poesía. FCE, México. 123 pp.

Recibido: 13 de agosto de 2003

Aceptado: 25 de agosto de 2003