

FRANCISCO ALVAREZ GONZÁLEZ

SOBRE EL ORIGEN DEL FILOSOFAR

EL FILOSOFAR es un menester de precisiones, una exigencia de rigor intelectual; precisiones y rigor no deben emplearse sólo, como de ordinario, en la solución de los problemas mismos; el justo planteamiento de un problema es por donde debe comenzar el rigor intelectual del filósofo. Nos proponemos hacer unas pocas reflexiones sobre el origen del filosofar; pero el filosofar, que sepamos, fue la más antigua forma de trato intelectual del hombre con su mundo, con su contorno. Por ende, meditar sobre el origen del filosofar viene a ser equivalente de esforzarnos por ponernos en claro sobre el origen de esa especialísima relación del hombre con el mundo que llamamos conocimiento.

Ahora bien: la ambigüedad de nuestra pregunta no hay que buscarla tanto en el filosofar o conocimiento cuyo origen buscamos, sino en lo múltiple de significado del origen mismo. ¿Qué entendemos por origen? Decía Aristóteles que el ser se dice de muchas maneras; pues bien: parafraseando al estagirita, nosotros podríamos decir también que el origen de algo se dice y toma en muy diversas acepciones. Veamos:

Cuando a veces preguntamos por el origen de algo, de un idioma, por ejemplo, lo que buscamos es la *filiación*, el idioma o lenguaje *materno* de donde brotó, por paulatinas transformaciones, la lengua en cuestión que nos preocupa. Así es como muchos historiadores de la ciencia y de la filosofía helénicas, al tratar de ponerse en claro sobre sus orígenes, han hecho esfuerzos por hacer brotar como quien dice dicha filosofía y dichas ciencias de sus antepasadas en el tiempo egipcias y caldeas. Lo que Renán bautizó con el nombre de “milagro griego” quedaría aclarado poniendo al descubierto las relaciones de filiación que unieron en su tiempo la cultura griega con sus vecinas de los pueblos orientales.

Mas es obvio que si la pregunta por el origen del filosofar la tomamos en un sentido absoluto; si lo que nos interesa no es el origen, en relación de filiación, de una cultura en función de otra, por muchos datos que el historiador aporte acerca de conexiones e intercambios entre griegos y orientales, todo ese esfuerzo no nos ayudará gran cosa en aclararnos el origen del filosofar por el cual preguntamos. Es, pues, como si en lugar de preguntarnos el origen de tal lengua, nuestra interrogación fuera por el origen del lenguaje mismo.

El equívoco está en que a veces el preguntar puede hacerse con referencia a algo determinado y concreto. Así, por ejemplo, adelantando cosas, nuestro preguntar por el origen del filosofar lo hacemos teniendo en cuenta el especialísimo filosofar que fue el filosofar griego. Mas no por ninguna curiosidad histórica proyectada unilateralmente hacia este pueblo. Si, cuando preguntamos por el origen del filosofar o del conocimiento, lo hacemos pensando concretamente en Grecia, no es porque nos interesen las particularísimas conexiones de griegos y orientales, sino por la simple razón de que el filosofar y, aún más, el conocer, se dieron por primera vez, a mi entender, en Grecia. Caso contrario, la radicalidad de la pregunta que pregunta por el origen del filosofar de una manera absoluta, no quedaría satisfecha aplazando o trasladando la cuestión a cualquier otro pueblo. Alguna vez tenemos que pararnos y preguntar: ¿dónde y cuándo encontrar el origen del filosofar? Pues bien: a esa pregunta nos atrevemos a contestar de modo tajante diciendo: el filosofar y el conocimiento mismo tuvieron su origen en Grecia, en la Grecia de finales del siglo VII antes de J. C.

Pero tampoco nuestra preocupación versa por el origen tempoespacial absoluto del filosofar humano. En última instancia: ¿qué más da que el filosofar hubiera surgido en otro cualquier sitio en lugar de Grecia? Indudablemente, el curso de la historia hubiera sido distinto; se habrían desplazado, quizás, las peripecias de la vida civilizada hacia áreas geográficas distintas. Pero tratar de adivinar cómo hubiera sido la historia en esta hipótesis, puede ser entretenido como ejercicio para la imaginación humana, pero no es tarea que nos incumba en este momento.

En su *Metafísica* dice Aristóteles que el *arché*, el origen o principio de algo, es una especie de *aitía*, de causa. Pues bien: cuando preguntamos por el origen de algo a veces lo que nos interesa es averiguar por las causas: el origen de una enfermedad, de un conflicto, de un hecho histórico cualquiera. En el caso concreto del filosofar en Grecia, la mayor parte de los historiadores hacen hincapié en diversas circunstancias que, a su juicio, favorecieron dicho filosofar: la ausencia

de una clase sacerdotal que se hiciera depositaria y defensora de un dogma, la incitación estimulante de tantos pueblos en la periferia del mundo helénico, la situación, geográficamente favorable, de Grecia en general y de Mileto en particular, patria de la filosofía; la riqueza y el bienestar de Mileto, el mar, salpicado de islas, la raza, el clima, etc. ¡Cuántos factores no se habrán puesto de relieve como determinantes del "milagro griego", de acuerdo, en cada caso, con la especialísima filosofía de la historia que se profesa! Mas tampoco el origen, en este sentido de causas, es el tema de nuestra presente preocupación.

En ocasiones, el origen del conocimiento está tomado en el sentido de búsqueda del órgano mediante el cual el conocimiento es posible. Así, la historia entera de la filosofía está llena de pugnas entre racionalistas, empiristas, sensualistas, intelectualistas, criticistas, intuicionistas, irracionalistas, etc. Ni qué decir tiene que tampoco este planteamiento psicológico del problema del origen del conocimiento y, concretamente, del filosofar, es lo que nos interesa en este momento.

Aún cabría preguntar por el origen, no de hecho, psicológico, del filosofar, sino por el origen de derecho, como quien dice, por aquello que legitima la verdad de los conocimientos. De igual modo que, cuando nos preguntamos por el origen de una ley, podemos contestar mencionando el órgano que de hecho la hace, la redacta, la crea, o por el órgano jurídico que la sanciona, que le confiere validez legal y le otorga, por ende, obligatoriedad.

Podríamos rastrear algunos otros sentidos de la palabra origen, que nada tienen que ver con el asunto de la presente meditación. Vamos, pues, en guardia contra esos posibles sentidos del término origen, a ver en qué otro podemos tomarlo cuando ahora nos preguntamos por el origen del filosofar.

Ninguno de los otros posibles sentidos nos bastan, por la razón sencilla de que tratan de explicar el origen del filosofar desde el ámbito de un mundo y de unas circunstancias que *ya existían*, que eran como eran, antes de surgir la peripecia que denominamos filosofar. Eso quiere decir, desde mi punto de vista, que todos esos planteamientos del problema del origen del filosofar no lo hacen con la radicalidad que fuera deseable. Preguntan por el origen del filosofar, repito, como si el filosofar hubiera surgido un buen día en un mundo permanente, siempre el mismo, sin alteración alguna en la estructura y modo de ser del mundo. Algo así como si en el jardín ya existente de mi casa el aire trajera un germen y, al caer en la tierra, germinara, dando lugar a un árbol o a una planta. Se enriquecería el jardín con un nuevo verdor, y nada más.

Lo que nosotros nos proponemos sostener, por el contrario, es que

el conocimiento y, de modo concreto, esa especie de conocimiento que llamamos filosofar, nacieron como resultado de un cambio; de un cambio en la forma radical de trato del hombre con esa realidad frente a él que denominamos mundo. Lo malo es que, como llevamos dos mil quinientos años aproximadamente en actitud teórica ante el mundo, y el lenguaje y la inteligencia del hombre se han ido adaptando a esa especial postura contemplativa, puliéndose como quien dice al contacto y fricción con ese mundo, resulta muy difícil a la imaginación humana hacerse una idea de cuál era la situación anterior, y al lenguaje expresarla, con palabras ahora teñidas y lastradas de significaciones intelectuales.

La situación que dio origen al filosofar pudiéramos caracterizarla brevemente como un desdoblamiento de la unidad primitiva Yo-Mundo. Esto quiere decir que antes del fenómeno fundamental, cuya descripción fenomenológica a grandes rasgos nos proponemos, el hombre no tenía tan clara idea, como después, de que el mundo estaba ahí, frente a él, macizo, independiente; ni que él era un ser aislado, solo, frente al mundo. En realidad, el mundo del hombre, vamos a llamarle primitivo, era otro. No se puede hablar de *un mismo* mundo, igual para todos los hombres y para todos los animales, sino *después* de vivir de la creencia filosófica de la trascendencia absoluta del mundo respecto del percipiente. Y, por hipótesis, estamos ahora antes de toda teoría, opinión o doctrina. Ese mundo otro del nuestro del hombre primitivo era un mundo unido a él, uno con él, en que las cosas, lejos de ser eso, cosas, eran *cosas-para*. Con esta quizás inadecuada expresión quiero indicar que las cosas de ese mundo mantenían una serie de vínculos; que su ser, diríamos, estaba al servicio de determinados fines. En primer lugar, las *cosas-para* del mundo estaban vinculadas y relacionadas entre sí. Tenían, y en esto ha visto profundamente Heidegger, carácter de útiles, de instrumentos: el agua era *para* poner a flote la embarcación o *para* cocer los alimentos; la rama del árbol quizás *para* apoyarse en ella o usarla como arma arrojadiza; la piedra *para* triturar los granos o servir de cimiento a la morada, y así sucesivamente. Las que nosotros llamamos cosas no estaban, pues, ahí, aisladas, independientes las unas de las otras, sino formando una unidad, como resultado de la tupida trama de relaciones que las vinculaba entre sí. Mas, por otro lado, esos vínculos o relaciones de unas *cosas-para* con otras eran posibles porque, en última instancia, las cosas eran *para* el hombre. En efecto, estaban ahí como instrumentos aptos *para* ser manejados por éste. La piedra ovalada, tallada o pulida del cazador prehistórico, consta de dos partes; cada una de las cuales expresa, por medio de un

simple y sencillo simbolismo, esas dos relaciones, esos dos *para* que acabamos de analizar. Una parte ancha, *para* ser asida por la mano tosca y ruda del primitivo y otra, puntiaguda, cortante, *para* hendir o desgarrar la piel del animal. De igual modo, en cualquier recipiente, el cuerpo servirá para contener el líquido elemento, mientras que el asa está allí para ser asida por la mano del hombre, instrumento de los instrumentos.

Entonces, el hombre, más que *enfrentarse con*, *vivía* un mundo de instrumentos que, a su vez, consistían en no otra cosa que en ser ahí *para* ser manejados o utilizados por el hombre. De todo ello resultaba esa fusión, esa unión a que hacía referencia hace un momento.

Ahora bien: el que las cosas, por su ser instrumental, sirvieran a esos fines, ponía en las cosas una *intencionalidad*, como consecuencia de su *apuntar a*, de su *consistir para*, que el hombre debía, más que interpretar, sentir como algo vivo, como algo anímico. En este mundo que estoy intentando describir las cosas no eran muertas, sino vivas, bien vivas, dotadas de intencionalidad y, por ende, de conciencia. El animismo primitivo no es fruto de ninguna superstición o idea religiosa, sino la natural consecuencia de cómo vivía aquel hombre su mundo instrumental.

Ahora bien: esto que voy a decir lo juzgo más importante: esas *cosas-para*, que constituyen el ámbito en que se desarrolla la vida del hombre primitivo, están totalmente temporalizadas. Son algo más que mero ser *en* el tiempo. El esencial *para* de las cosas es aquel *momento* de su ser que apunta al futuro. La piedra es *para* que el hombre la maneje y, al manejarla, en un futuro próximo o remoto, con ella desuelle la piel del animal. Y si esto puede hacer el hombre con ella, es porque la piedra encierra un pasado, y el hombre sabe que fue apta en pasadas ocasiones para una similar tarea o menester. Cada cosa encierra en sí como el archivo de sus pasadas hazañas. Presente, pasado y futuro, las tres dimensiones esenciales del tiempo, son necesarias para el ser instrumental de una *cosa-para*. Si, por hipótesis, hiciéramos un corte en ambos costados de una *cosa-para*, y aisláramos su ser ahí, presente, del pasado y del futuro, la cosa dejaría al instante de ser *para*, instrumento, para convertirse en eso, en una pura, simple y sencilla cosa.

Esta, en su aparente insignificancia, ha sido la más trascendental revolución de todos los tiempos. Como que sepultó un mundo, un cierto tipo de hombre y una especialísima forma de vivir ese mundo, para crear un mundo nuevo, tomándolo esto en toda su literalidad. Algún día, por causas que ahora no nos interesan, el hombre comenzó

a ver el mundo con nuevos ojos, o, mejor diríamos, se encontró de pronto como si estuviese estrenando un mundo nuevo. Las familiares *cosas-para* de antaño, una especie de prolongación de su ser mismo, de su mano, hasta entonces *unas* con él, parecía ahora como si se desvitalizasen, perdiesen algo de su antigua intencionalidad y conciencia; y, al mismo tiempo, como si pretendiesen independizarse, ser autónomas, ser ellas mismas. Paralelo a estos cambios, las *cosas-para* se destemporalizaban, rompían las amarras que las ligaban a los tiempos idos y por advenir, convirtiéndose ante el hombre en algo así como puros presentes. El mundo, hasta entonces emporio de instrumentos, transmutóse, como por encanto, en un mundo de *seres* o de *entes*. El Ser intemporal e inmutable de Parménides, las Ideas eternas de Platón, ese par de escándalos para el aprendiz de filosofía, no son sino la lógica consecuencia de aquel fundamental descubrimiento.

Mas esto es sólo ver un aspecto o lado del fenómeno que estamos describiendo, su vertiente objetiva. A tamaña transformación del mundo, ¿qué pareja metamorfosis se produjo en el hombre? Pues *a priori* podemos adelantar que cualquier alteración en uno de los dos *momentos* de la unidad primitiva, debía traer consigo un paralelo cambio en el otro momento.

El hombre había sido hasta entonces un haz de necesidades y de apetitos, a los que urgía dar satisfacción mediante el vasto conjunto de útiles e instrumentos a la mano. Ahora, como resultado del cambio, al independizarse las cosas, el hombre adquiere más plena conciencia de su individualidad, de su también radical soledad. Surge la hasta entonces inédita conciencia del yo, como algo contrario y contrapuesto al mundo. Y, lo que es fundamental, el hombre se siente y se sabe ahora como un ser que consiste en racionalidad, como un ser dotado de razón, como un *logos*. El haz de necesidades que hasta entonces había sido transmútase en una unidad de *logos* o de razón. El hombre ya no va a usar las cosas en cuando entes, sino que, como *logos*, su misión va a estribar en decirnos —logos es de la misma raíz que *leguein*, decir—, en qué consiste aquello que las cosas esencialmente *son*. El descubrimiento del Ser por parte de Parménides fue casi simultáneo del descubrimiento del *logos* por parte de Heráclito de Efeso. Las dos vertientes, la objetiva y la subjetiva, en que se fragmenta la unidad primitiva al disolverse, quedan de una vez por siempre definidas, frente a frente, condicionando el contenido y las peripecias del curso posterior de la historia de la filosofía.

Porque, si la misión y la tarea del hombre que, sin desdén o

menosprecio, venimos llamando primitivo, consistió en usar y manejar los útiles para satisfacer así el complejo de sus necesidades, ¿qué puede ahora hacer frente a un mundo de entes un ser, que se ha quedado solo, y cuyo ser estriba en ser razón? Aparece, como consecuencia de ello, por vez primera, un nuevo y fresco, juvenil, contacto intelectual con las cosas, que Aristóteles caracterizaría como *bíos theoretikós* o vida teórica. En suma: es ahora cuando, como resultado de estos acaeceres, aparecen las condiciones que van a hacer posible el fenómeno del conocimiento y, con éste, el filosofar y la ciencia. El ser de las cosas, la razón del hombre y el conocimiento mismo son los tres grandes aportes de Grecia a la cultura universal; o, con más precisión: lo que precisamente hizo posible dicha cultura.

Pero, si dejáramos las cosas así, sin nada añadir a las anteriores precisiones, arriesgaríamos dejar en la mayor vaguedad los citados descubrimientos. Porque, también aquí valdría la pena recordar que ser, razón y conocimiento pueden decirse de muchas maneras; aunque, por culpa precisamente de los griegos, del recto callejón en que embutieron a la filosofía desde el primer momento con ocasión de su genial descubrimiento, hemos estado dos milenios y medio creyendo que ser, razón y conocimiento eran *la* razón, *el* Ser y *el* conocimiento definitivos, absolutos. Hoy, en que recién nos estamos librando de muchas de las cosas que los griegos juzgaban que eran *eis aei*, es decir, para siempre, debemos subrayar que ser, razón y conocimiento pueden entenderse y de hecho se han entendido de manera distinta. Ahora bien: como ser y razón son los dos *relata* de esa relación que es el conocimiento, si precisamos el modo cómo los griegos entendieron éste, hallaremos, de seguro, claridades respecto de los dos términos de la relación.

Los griegos tenían tras de sí una larga tradición de aventuras guerreras. En la epopeya homérica encontramos una imagen idealizada de las antiguas exploraciones y conquistas en tierra firme y por las abundantes islas del mar Egeo. Jenófanes de Colofón, en el siglo vi, se queja de que los poetas griegos hayan hecho a sus dioses a su imagen y semejanza, atribuyéndoles sus mismas andanzas, pillerías y guerras, y aún exagerándolas más allá de los límites tolerables entre los humanos. Las ciudades amuralladas con poderosos bloques de piedra de la civilización micénica nos hablan directamente de un pasado azaroso, turbulento y guerrero. Pues bien: meditemos en la actitud perpleja de unos hombres que acaban de barruntar la posibilidad de una nueva actitud teórica frente al mundo. Son hombres educados en la *paideia* familiar de los poemas épicos; hombres todos ellos capaces de recitar trozos enteros de la *Iliada* y de la *Odisea*; que han vivido quizás

la experiencia del asedio paciente de una ciudad. De una ciudad constituida por una especie de plaza o de mercado central, el *ágora*, a donde afluye toda una serie de callejas; rodeándolo todo, la muralla, la muralla de piedra que protege y aísla al mismo tiempo la ciudad propiamente dicha del exterior. Desde los campos circundantes el granito gris de las murallas impide la visión del interior de la ciudad.

Sospecho que el griego, al enfrentarse ahora con la problemática que le plantea la nueva postura frente al mundo que acaba de asumir, tiene presente en su interior, consciente de ello o no, la imagen del ejército que asedia una ciudad y espera en tensión la hora señalada del asalto y de la conquista. ¿Hay nada de extraño que puesto ahora a entender e interpretar el mundo en torno se valiese de experiencias e imágenes largamente familiares? ¿Que, en suma, se esforzase por interpretar el conocimiento, esta nueva tarea a la que se encuentra abocado, como una empresa más de conquista?

En efecto, una primera analogía la tenemos entre el ser y la *polis*, la ciudad-Estado griega. Esta, desde el punto de vista del conquistador, consta de dos partes esenciales: una, superficial, costra o cinturón de ciclópeas piedras, que protege e impide el acceso al corazón de la ciudad; otra, la ciudad propiamente dicha, con sus habitantes, su *ágora*, sus edificios y sus riquezas, espléndido botín todo ello, que tienta la ambición del conquistador. De análoga manera, los entes, las cosas, que ahora se encuentran ahí ante el conquistador en actitud teórica, de asedio, poseen también un exterior cinturón de accidentes, que disimula, oculta y defiende el también rico botín de su sustancia. Esta, la sustancia, la parte auténticamente real y valiosa de todo ente, va a ser denominada *ousía*, palabra tomada del lenguaje común y familiar, y que hasta entonces designaba la bolsita donde el griego prudente guardaba su haber, su tesoro, lo más estimado de su propiedad.

Si el griego que iniciaba entonces el quehacer filosófico concibe las cosas destemporalizadas que son los entes a semejanza de una ciudad, a su vez interpretábase a sí mismo como conquistador que emprende un asedio. El asedio de una ciudad requiere paciencia y tiempo, aunque no tanto quizás como el que Agamenón y los suyos malgastaron ante las inexpugnables murallas de Troya. La entrega de la ciudad no requiere las más de las veces de un asalto violento. Generalmente, al cabo de algún tiempo, de pasivo, pero eficiente asedio, la ciudad concluye por abrir sus puertas al conquistador. Atraviesa éste sus murallas entonces y la ciudad sumisa, sometida, le hace ofrenda de su interior esplendor.

El conocimiento supone un similar paciente asedio de las cosas que

son entes. Al final, éstas acaban por premiar el tesorero cerco tendido en su contorno y hacen generosa donación de su auténtico ser. El fruto final del esforzado caminar en torno de las cosas —lo que gráficamente los griegos van a bautizar con el nombre de *método*— es el ver, el contemplar —*idein, theorein*— la sustancia o núcleo esencial de las mismas.

El teórico es, pues, una especie pacífica de conquistador; lidia ahora con las cosas, como antaño, por medio de técnicas similares, con las ciudades. Porque las cosas constan de dos partes, el proceso o faena cognoscitiva va a consistir también en dos momentos: primero, el método, nombre con que se designará en adelante el asedio consistente en forzar la costra protectora de accidentes de toda sustancia; después, el goce y la fruición del *theorein*, del ver en carne viva el trozo modular de todo ente.

Este ver es un *apoderarse de* por parte del *sophos*, nombre del conquistador del tiempo nuevo y, a la vez, un *entregarse a*, por parte del ente, de la cosa. Ahora bien: aquello que se conquista, aquello de que se toma posesión y que la sustancia ofrece generosa al heroico batallador que es el filósofo, es la *aletheia*, esto es, la verdad. Esta, primariamente, es *de* la cosa. Es ese meollo o rico núcleo sustancial que la cosa ocultaba o guardaba celosamente. Pero, en el ver, el espectador y la cosa se hacen uno y lo mismo. Aristóteles definía la *aisthesis*, es decir, la percepción, como el *acto común* del sentido y del sensible. Antes del acto de percepción, el ojo, por ejemplo, y el árbol son dos cosas distintas. En el momento de la percepción ojo y árbol pasan, en un acto común, de la posibilidad de ver y de ser visto, respectivamente, a la actualidad del estar viendo y del estar siendo visto. En ese acto común el órgano y el objeto se confunden. De igual manera, en el ver intelectual o cognoscitivo la verdad de la cosa pasa a ser verdad en la mente del contemplador. El *apoderarse de* la verdad, el hacerla suya por parte del contemplador, es simultáneo del *ofrecerse a* de los entes. Y mejor aún: más que dos cosas simultáneas son las dos vertientes, la objetiva y la subjetiva, de un mismo fenómeno fundamental: el conocimiento. Nos viene al recuerdo el sentencioso decir de Parménides: ser y pensar, uno y lo mismo.

El acto final del conocimiento consiste, pues, en la captura del botín de cada cosa, que es su verdad. Verdad que es un asombrado descubrir, desvelar, poner de manifiesto, el ser hasta ahora oculto de las cosas; un hacer pasar de la latencia a la patencia. Latencia es de la misma raíz de *aletheia*, verdad; latente es lo oculto, lo que se oculta a nuestra mirada por estar encubierto por algo. El conocimiento es

una auténtica conquista: la conquista de la verdad. El conquistador que es el *sophos* puede, mediante el *nous*, idónea maquinaria para este bélico menester intelectual, asaltar la fortaleza que es cada sustancia, y entonces, descorrido el velo protector, entregarse al goce inefable que produce la contemplación en persona de la verdad.

Es ésta, como han podido ver ustedes, una interpretación bélica del origen del filosofar. El griego, tan perspicaz, extrañóse él mismo de lo insólito de la actitud teórica o cognoscitiva del hombre. Platón y Aristóteles se preguntan, más de una vez, por este mismo problema y contestan que el origen del filosofar se halla en el *thaumasein*, es decir, en el admirarse o extrañarse ante las cosas. Admirarse de algo consiste en verlo como ornado por un signo de interrogación, como algo extraño y no familiar. Pero, si, a su vez, algo, una cosa, algún fenómeno, me aparecen con esa faz ambigua y no sólita, es porque, de repente, caigo en la cuenta que no sé cómo comportarme ni qué hacer con dicha cosa o dicho fenómeno, que mi trato con ello se ha hecho problemático. La extrañeza de encontrarse el griego un día frente a un mundo de entes y no de útiles, tuvo que despertar en él la preocupación por cuál debía de ser la forma de trato o de comportamiento humano con esa nueva realidad que, admirados, contemplaban sus ojos. Y cuando resolvieron el problema, sin quizás no muy clara conciencia de lo que hacían, lo que entonces apareció, como fruto de esa actividad y comportamiento con los entes, a saber, el conocimiento, el *bios theoretikós*, esta nueva forma de trato con el mundo, esta nueva vida, convirtiéndose, a su vez, en problema.

Ahora bien: uno de los más frecuentes procedimientos de que los hombres echamos mano cuando, extrañados por algo, no sabemos quizás qué hacer con él, es identificarlo o, al menos, asemejarlo con alguna otra cosa ya conocida, esto es, familiar. Es lo que denominamos pensar por analogía. Todo pensar por analogía viene a ser como una metáfora en serio. Como el poeta nombra o dice algo con un término o con una expresión reservado de ordinario para significar alguna otra, así también pensamos lo inusitado y extraño *como si* fuera aquello a lo que estamos por un trato familiar acostumbrados.

Yo he querido sostener que, ante el inédito quehacer que suponía el trato del hombre con ese mundo nuevo, recién descubierto, de entes destemporalizados, el griego echó mano de otro trato que, éste sí, le resultaba muy familiar, como resultado de una larga tradición a sus espaldas, a saber, el guerrero o bélico menester. Esta asimilación de lo intelectual y lo castrense, aunque efectiva, naturalmente que realizóse sin que los griegos tuvieran una clara conciencia de ella.

Mas cuando la nueva forma de vida ya estaba constituida y para los griegos de la época de la ilustración les resultaba tan sólita como su contrario lo fue para sus antepasados de los siglos VII y comienzos del VI, aquéllos reflexionaron, se hicieron cuestión de ella e intentaron comprenderla valiéndose también de otra analogía. Una analogía que venía favorecida por el uso, entonces ya habitual, de los términos *philosophía* y *philosopho*, para designar el nuevo hacer y su fruto, de un lado, y el hombre que emprende esa tarea, del otro. A los ojos de Platón, el filósofo, más que un guerrero, va a ser un amante. Claro es que Platón, por su natural indiferencia hacia esa bella mitad de la especie humana que es la mujer, dejó sin explorar hasta el fin su genial analogía e intuición. Para él, el Amor, aquel dioscecillo hijo de Poros y de Penía, tendía, apuntaba las más de las flechas de su carcaj, hacia aquella señora sin formas y, por ende, sin hermosura, que es la Idea de Belleza. Si Aristóteles hubiera sido más dado a los mitos y a la poesía, él, que se casó dos veces, y que en esto de amar sabía infinitamente más que su divino maestro, nos habría dejado una más enjundiosa interpretación erótica de la filosofía. Lo cierto es que las cosas, en cuanto encierran su verdad, las ciudades o los territorios, en cuanto guardadores de bienes o tesoros, y las mujeres, en cuanto poseen un corazón, son las tres cosas frente a las cuales el hombre asume a veces el papel de conquistador. Por ello, todavía hoy, se habla de la conquista de la verdad, de la conquista de una fortaleza o, simplemente, entre varones amigos, de que ayer "hicimos una conquista".