

Salvador Pániker

FILOSOFÍA Y MÍSTICA

Una lectura de los griegos



Salvador Pániker

FILOSOFÍA Y MÍSTICA

Una lectura de los griegos

editorial **K**airós

© 1992 by Salvador Pániker
y 1999 by Editorial Kairós, S.A.
Numancia 117-121. 08029 Barcelona. España
www.editorialkairos.com

Primera edición: Mayo 2000

ISBN-10: 84-7245-467-3

ISBN-13: 978-84-7245-467-5

ISBN-epub: 978-84-9988-017-4

Composición: Replika Press Pvt. Ltd. India

Todos los derechos reservados. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita algún fragmento de esta obra.

SUMARIO

1. Preámbulo
2. El “milagro griego”
3. Los milesios
4. Nota sobre lo infinito, el caos, la “physis” y la nada
5. El retorno de la religión
6. Una filosofía de la ambivalencia
7. Una filosofía de la identidad
8. La sabiduría arcaica
9. Filosofía y mística
10. El nacimiento del humanismo
11. El alma y la ciudad
12. Filosofía y exorcismo
13. Forcejeos críticos
14. El espíritu de la tragedia y el mito de consolación
15. Una filosofía de la finitud
16. Consideración final

1. PREÁMBULO

Este libro arranca de un antiguo y desmesurado proyecto: la construcción de una *Genealogía de la lucidez* en varios tomos. El primer tomo tenía que ocuparse, precisamente, de Grecia. La idea de un pensar genealógico viene de Nietzsche, con el precedente historicista de Dilthey, y ha sido glosada por Jean Beaufret. No se trata tanto de hacer historia como de remontarse al origen –y descubrir que todo conocimiento es, de algún modo, reconocimiento. Lo vislumbró Platón, lo ha recordado Heidegger: la filosofía como constante movimiento de regreso al fundamento (*Grund*), aunque finalmente el fundamento se esfume. (El *Grund* aboca en el *Abgrund*, en la misma medida en que la filosofía es una actividad, como diría C.U. Moulines, ilimitadamente recursiva: la filosofía es, por naturaleza, filosofía *de la* filosofía, o sea, metafilosofía, y luego meta-metafilosofía, etcétera.) Genealogía de la lucidez, o sea, hallazgo y recuperación de algo que jamás habíamos perdido. (En mi terminología: lo místico.) He aquí, en todo caso, el primer tomo de esta hipotética genealogía. (Según se mire, el último tomo lo he publicado ya bajo el título de *Aproximación al origen*. También tengo allí escrito que todo escritor consume su vida escribiendo un solo libro; un solo libro autoterapéutico.)

Este ensayo, por consiguiente, es un pretexto. El ejercicio filosófico consiste, ante todo, en dialogar con los colegas, vivos o muertos –preferiblemente, muertos: con los vivos siempre hay dimes y diretes, murmuraciones y tiquismiquis. Una excepción a esa costumbre la constituyen Wittgenstein y Descartes: ambos pusieron especial cuidado en disimular sus fuentes. Descartes, por estrategia, y quizá también por humor; Wittgenstein, simplemente, porque «le era indiferente saber si lo que él pensaba lo había pensado otro antes que él». Pero, en general, no puede uno llamarse filósofo si no se ha enfrentado con la tradición –ni que fuere para *deconstruirla*–, y si no lo ha hecho desde una cierta idea directriz. Hegel, Nietzsche y Heidegger son tres ejemplos eminentes. (Eminentes e indigeribles.) Hegel recoge todo el peso del pasado y proclama que la historia es el despliegue de la misma divinidad que primero se autoenajena en forma de naturaleza material y luego se autorreconquista en forma de Espíritu Absoluto. Nietzsche, por el contrario, piensa que la tradición postsocrática es la historia de un gran malentendido. Heidegger estima que hay que “destruir” la tradición para recuperar la olvidada cuestión del ser. Salvando las distancias, también uno tiene su propio hilo conductor. Transcribo lo que tengo escrito en mi libro *Ensayos retroprogresivos*:

El Tao de Occidente es esa extraña creatividad que nos devuelve al origen por la vía

crítica. Entendiendo por vía crítica la retroacción desde un problema hasta sus condiciones de posibilidad. Cabría escribir una historia de la filosofía occidental desde el punto de vista de cómo, en cada época, el discurso cultural trata de aproximarse críticamente al origen perdido. De alguna manera, en Occidente, filosofía, arte y ciencia regeneran simbólicamente la no-dualidad originaria. Occidente se alimenta de una tensión crítica, *retroprogresiva*, que a la vez que va sofisticando los lenguajes va poniendo en crisis los supuestos de partida. Es un proceso destructor de realismo ingenuo que aboca, simultáneamente, a la progresiva racionalidad del discurso y al origen místico.

Existe un esquema general. Toda educación, toda socialización de la conciencia, arranca de una fragmentación de la realidad en parcelas separadas, de suerte que sea así posible un posterior (y peculiar) discurso unificador. Toda formalización permite un tratamiento lógico (y mitológico) de las hipotéticas parcelas separadas de la realidad. Toda *sintaxis*, al disponer las piezas sueltas en un orden (*taxis*), recupera (substituye) la totalidad perdida bajo forma de *significado*.

Sucede también que la parcelación/segregación, el espejismo de las dualidades, genera una angustia muy peculiar que nunca queda suficientemente neutralizada por los discursos racionalizadores. De ahí el permanente empuje de retroacción, de desocialización de la conciencia, de recuperación del origen (no-dualidad) perdido. En cualquier caso el dinamismo que subyace es el mismo. Este dinamismo se articula en dos momentos: 1) parcelación de la realidad, 2) simulacro de recuperación de una realidad indivisible. Para decirlo con la terminología empleada en mi libro *Aproximación al origen*: 1) fisura, 2) cultura.

El Tao de Occidente es inmanente al arte, a la filosofía, a la ciencia. Es un Tao todavía inconsciente pero sin el cual resulta inexplicable el proceso crítico de la cultura occidental. La *argucia crítica* consiste en demarcar la realidad en parcelas escindidas para recuperar luego la realidad perdida por la vía del lenguaje que unifica lo separado. Así, por debajo de toda la aventura de la filosofía, de la ciencia y del arte late un aliento digamos místico: devolver las cosas a su no-dualidad originaria. Complejidad creciente y aproximación al origen son dos caras de un mismo proceso.

La mística (aunque tal vez hubiera que inventar otro vocablo) no es, por tanto, ninguna cosa irracional. Al contrario. La mística, el Tao, o como quiera decirse, es el impulso mismo de la razón crítica. También su fundamento. Lo presintió Platón: sólo alguien que, en el fondo, *sabe* puede asombrarse por no saber. Dicho de otro modo: *la mística es la lucidez*, la conciencia sin símbolo interpuesto. Los anónimos redactores de las *Upanishads* lo proclamaron hace milenios: el discurso humano es una delicada farsa sobre un trasfondo de lucidez absoluta. Permanentemente, lo que no puede decirse fundamenta lo que se dice.

En el principio jamás fue el verbo.

El advenimiento de la finitud, la construcción de la cultura humana, y el sentimiento de lo “problemático”, son así diversas faces de un mismo

fenómeno. El budismo descubrió con miles de años de anticipación sobre Wittgenstein, que no existe ningún “problema” de la realidad. Pero la cultura humana se constituye, precisamente, a través del circuito problema-solución al problema. La filosofía, en particular, es una mayéutica sin fin, un ejercicio crítico que *pone en cuestión* la realidad en bloque. Al mismo tiempo, todo planteamiento problemático arranca ya de una matriz teórica latente.

«¿Cuál es *el problema?*» He aquí la pregunta que cada época se hace a sí misma como manifestación de su propia enfermedad cultural, es decir, de su cultura misma. Pues no ha tal problema en sí mismo; lo que hay es una definición problemática de cada cultura. Porque lo que llamamos problema – figura secularizada del tabú – es la condición misma de la cultura, es decir, de las demarcaciones que fundamentan la comunicación simbólica. La cultura, en tanto que sistema de comunicación, supone dicotomías, escisiones, demarcaciones, dualidades que son la condición de posibilidad del discurso simbólico. Este discurso simbólico es la terapia que autogenera la misma cultura desde su propia enfermedad.

«¿Cuál es el problema?» El problema es, ante todo, la noción misma de problema: *lo problemático* en sí mismo, la dualidad en que consiste la cultura misma, dualidad que hace posible lo simbólico. El problema se proyecta en una vieja pesadilla metafísica: ¿por qué la realidad es como es y no, más bien, de otra manera? Y, en el límite: ¿por qué hay algo en vez de nada? El problema es el nacimiento de la irrealidad, la escisión entre pensamiento y facticidad, entre necesidad y contingencia, la *fisura*. El problema es tan antiguo como la conciencia del hombre.

Hay miles de dualidades, y, al final, tenemos que reconsiderar el conjunto global de la cultura. Del malestar de la cultura pasamos a la cultura como malestar. El paciente que va al psicoanalista suele creer que este o aquel síntoma constituye su problema; pero lo que el paciente no comprende es que su problema no es la depresión, el insomnio, el matrimonio o el trabajo: estas quejas diversas son sólo la forma consciente con que la cultura le permite expresar un conflicto mucho más hondo y más remoto. El conflicto general, el problema general, es *lo problemático* en sí mismo.

La historia de la filosofía es la historia del problema. El problema y la “solución al problema” es ese ardid crítico que implica los dos movimientos aludidos de: a) parcelación de la realidad, b) formulación de alguna síntesis que regenere la no-dualidad perdida. Esta síntesis es el espacio de lo simbólico. Recordemos que, en griego, *symbolon* fue el nombre dado a aquel objeto que, partido en dos, sirviese a dos personas separadas para poder reconocerse con el tiempo. Las dos mitades encajarían. Hay una previa separación que lo simbólico reúne. (*Symbolon* es contraseña, y *symbollo* es juntar.) El ejercicio simbólico es el dinamismo cultural, el *eros* sublimado, que reúne lo escindido. El mito platónico define a Eros como el deseo que tiene todo ser humano de encontrar

su otra mitad, de recuperar la unidad perdida del andrógino. En este amplio contexto, la cultura, el ejercicio simbólico, el *eros* sublimado, todo incide.

La construcción simbólica, la síntesis latente, bajo forma de teoría, *Weltanschauung*, ideología, religión, mito, etcétera, es la manera como, en cada época, se tiene en pie el animal humano. Ahora bien, más allá de los meandros de la historia, el proceso de la lucidez hace que se vayan tambaleando las sucesivas maneras de tenerse en pie. (Pero conservando lo esencial: el hecho de tenerse en pie.) El progresivo desarrollo del empirismo crítico (hoy pensamos, por ejemplo, que la inteligencia humana no alcanza a la realidad en sí, sino que funciona, ante todo, como una forma de *adaptación* a lo real), este empirismo crítico, digo, invalida las coartadas ideológicas totalitarias y exige progresivas dosis de mística inmanente para tenerse en pie. Los agnósticos gozan de tanta o mejor salud que los creyentes. La realidad es demasiado absoluta para tener *sentido*.

Una pregunta subyace en las páginas que siguen: ¿cómo se tenían en pie los primeros filósofos?, ¿de qué peculiar manera planteaban “el problema”? Y, en general: ¿cómo se tiene en pie, en cada época, el animal humano? La respuesta, a tenor de lo dicho, es siempre una cuestión de mística camuflada. Dicho de otro modo, una cuestión metafísica. Quiere decirse que “tenerse en pie” es una actitud metafísica, es decir, una toma de posición frente al ser y la nada (Camus: el único problema filosófico relevante es el del suicidio), y que, por inauténtica que sea la vida o la actitud de un hombre, hay siempre una metafísica que le subyace, se sea o no consciente de ello. Desde una perspectiva antropológica, y hablando esquemáticamente, existen tres maneras de tenerse en pie: la mística, la neurótica y la trivial.

La manera mística (sigo hablando esquemáticamente) tiene dos vertientes: espiritual e intramundana. En ambos casos, se trata de *transcender*, se trata de salir de la cárcel del ego, y volcarse en algo que a uno le importe más que sí mismo. Salir de la cárcel del ego equivale a sobrepasar “el problema” y rastrear la no-dualidad última de todas las cosas. No-dualidad que es también infinita diversidad.

Las dos faces de la mística también pueden considerarse desde el punto de vista de los tipos psicológicos, en el sentido de Jung: introversión frente a extraversión. San Agustín, prototipo de animal introvertido, proclama que «en el interior del hombre habita la verdad». Leonardo da Vinci sería un prototipo del místico extravertido plenamente absorbido, a cada momento, en lo que hace.

Ya desde su primera juventud, las absorciones de Leonardo incluían la matemática, la astronomía, la física, la geología, la botánica, la mecánica, la óptica, la acústica, la zoología, la fisiología, la anatomía. Cuando abandonó Florencia, a los treinta años, para ir a Milán, Leonardo era un pintor célebre; no obstante, Lorenzo de Médicis lo recomendó al

duque de Milán como un músico que cantaba y tocaba el laúd “divinamente”. El caso es que Leonardo, entre pincelada y pincelada, corría a inventar la máquina voladora, a diseñar el asiento de retrete con bisagras, a imaginar una ciudad modelo, a concebir una ametralladora. La variedad de sus logros sólo era superada por el número de sus proyectos abandonados. Limitación y gloria del hombre extravertido, volcado hacia todo lo demás, olvidado de sí mismo: ésa es, indiscutiblemente, una clase de mística.

Conviene, pues, deshacer el equívoco que relaciona la mística exclusivamente con la meditación *ensimismada* de algunos sabios orientales. Más aún: la misma distinción entre *maya* y realidad es también una dualidad a superar. Como ya advirtiera Nietzsche, no hay una “verdadera” realidad por debajo de los fenómenos. Todo es un indivisible inagotable proceso que carece de fundamento, y por esto el misticismo es la contrapartida del nihilismo. Se trasciende en la acción, en la contemplación, en la ciencia, en el arte. Procede, en consecuencia, ampliar el alcance del vocablo “mística”. Y también, ya digo, despojarle de todas sus connotaciones mágico-irracionales. En *Aproximación al origen* he tratado de mostrar la articulación entre lo místico y lo crítico. Ello es que lo místico (la realidad sin modelos interpuestos), visto desde el lenguaje, es un límite. Ahora bien, la exploración a través del límite es la esencia de lo crítico. Y la apertura a lo místico se produce cuando la razón postula su autoinsuficiencia –su *incompletitud*. Pero no hay que ver a la mística desde el lenguaje, sino al lenguaje desde la mística. La mística es la previa lucidez que hace reconocible al límite. Lo que ocurre es que filosofar es fingir que no se es místico. Podemos entonces decir que la mística es la culminación de la razón crítica, el último espasmo de la limitación humana, la contrapartida existencial del nihilismo. No olvidemos que incluso la mística más genuina, la que nació en la India en el período védico tardío, fue una reacción contra la religión cultural y la hipertrofia del sacerdocio sacrificial. Todo místico sabe que cualquier cosa que se diga sobre la realidad es, por definición, insuficiente; que la realidad “se muestra” antes o después del lenguaje. En este sentido, la mística –en contra de lo que piensa Popper, y muy de acuerdo con lo que enseñó Bergson– es la verdadera aliada de la “sociedad abierta”. Un místico es exactamente lo contrario de un fanático. No absolutiza ningún lenguaje.

Pero ya digo que tal vez convendría inventar un vocablo menos viciado y enojoso que el vocablo “mística”, algo que nos remitiese sin adherencias ideológicas/teológicas a esa experiencia pura, a esa experiencia no dual, a esa experiencia transpersonal y sin angustia, a ese más allá del lenguaje donde todo se hace repentinamente real. Esta experiencia, propiamente, es *transexperiencia*: no hay ningún “sujeto” experimentador separado del “objeto” experimentado. Aquí se trata de lo real realizándose a sí mismo. Más aún: esta transexperiencia es el único caso de genuina experiencia. Desde el punto de vista de la ciencia, la realidad no es reflejada ni por la teoría ni por la experiencia (nadie sabe lo que

es la experiencia puesto que hay siempre interpuesta alguna teoría). La realidad es únicamente simbolizada. (Tomemos el ejemplo perceptivo por antonomasia, el fenómeno de la visión: la elaboración por la corteza cerebral de los impulsos eléctricos que le transmite el nervio óptico no es ninguna *copia* de lo real; es sólo una interpretación adaptativa/selectiva.)

Lo que ocurre es que, por muy viciada y equívoca que sea la palabra mística, resulta difícil encontrar otra mejor. Karl Jaspers acuñó un vocablo: *das Umgreifende*, lo circunvalante, lo envolvente, lo omnicomprendido, en suma, lo que sobrepasa la separación sujeto-objeto. Cabe recurrir al verbo *transcender*, sólo que éste es un vocablo también viciado en su origen etimológico, al colocar al hombre como centro y referencia de lo que le trasciende. ¿Qué palabra nos permite ir más allá de sí misma? El hecho es que, enajenados como estamos en el sonambulismo de lo simbólico, ninguna palabra, por paradójica que sea, es suficiente para despertarnos. Pero *decimos* esto. Decimos con palabras que no es posible despertar mediante palabras. Es como soñar que deseamos despertar. Y ésta es la paradoja esencial del lenguaje, su relación a una realidad por definición inaccesible al lenguaje.¹ A partir de aquí cabe, no ya el “salto” (*Sprung*) de Kierkegaard, sino la gratuita iluminación, la citada experiencia pura, la recuperación de algo que jamás habíamos perdido. En todo caso, y a los efectos de este ensayo, lo primero que procede es saber esto. Saberlo paradójicamente. Y así, una vez sabido, podemos seguir usando el vocablo “mística” un poco como quien guiña el ojo.

También es conveniente no oponer lo místico a lo personal e individualista. La llamada muerte del Sujeto no fue el preámbulo de un nuevo colectivismo sino la puerta de entrada al descubrimiento de que la más profunda identidad personal es, paradójicamente, transpersonal. Pero lo transpersonal no anula lo individual; sólo le da su auténtica y abismática dimensión. Hace falta tener ego para ir más allá del ego. Ciertamente, el empuje a ir más allá del ego puede detenerse en penúltimas coartadas colectivistas: la patria, el partido, la religión, la especie, etcétera. Pero no se trata de esto. Se trata de que el ser humano diseñe su más irreducible individualidad desde su libertad más originaria. Lo que no vale es degradar la no-dualidad originaria a la categoría de totalidad.

En resumen; lo místico es la realidad previa a las fragmentaciones del lenguaje. Es el fundamento sin fundamento que todos presentimos. Ya decía Bradley que «la metafísica es el hallazgo de malas razones para justificar lo que creemos por instinto». Pero más allá de la metafísica está la mística, y la frase de Bradley cobra entonces renovada vigencia. El *credo ut intelligam* y el *fidens quaerens intellectum* que la Cristiandad medieval recogió de san Agustín y san Anselmo también deben situarse en este contexto. Todos los fenómenos religiosos, y no religiosos, de fanatismo y “creencia” encuentran aquí su razón y explicación. Si el hombre no sintiera esta previa necesidad de no-dualidad, si el

hombre no fuera un animal intrínsecamente “místico”, resultaría inexplicable la tendencia a la creencia y a la fe. Creencia y fe (aparte sus componentes defensivas/ideológicas) resultan ser así aproximaciones a algo mucho más hondo y mucho menos antropocéntrico.

La manera neurótica de tenerse en pie supone una cierta oscilación entre lo místico y lo trivial. Es el caso de quienes sólo persiguen la afirmación de su ego, supeditando todo lo demás a este fin, aunque, a menudo, con una cierta “apertura”, es decir, con un cierto sentimiento de desadaptación y asfixia.

La manera trivial es la que se apoya, esencialmente, en alguna conciencia colectiva y nada más que en esa conciencia colectiva. Lo que Jung llamaba arquetipos. Naturalmente, en la vida real todo viene entremezclado. Puede haber una profunda sabiduría en lo trivial; puede haber neurosis en lo místico, etcétera. Hay un espectro que va desde la pura neurosis hasta una cierta sabiduría, desde el puro automatismo hasta el vivir conforme a profundos arquetipos. Existencia inauténtica, trivialidad, neurosis: las separaciones son sólo esquemáticas. La frontera que separa un mecanismo de defensa de una psiconeurosis es muy tenue. También es tenue la frontera que separa un mecanismo de defensa de una ideología. El denominador común es, precisamente, éste: defenderse. Defenderse con una estrategia de mentira. ¿Defenderse de qué? Algunos dirán: defenderse de una ansiedad profunda. ¿Qué ansiedad?, ¿la del permanente horizonte del noser? Heidegger así lo entendía. Heidegger (en su primera época) consideraba que el tiempo pertenece a la revelación del ser. Heidegger entendía que la existencia auténtica asume el ser-para-la-muerte. En contrapartida, el *Man* rehúsa la muerte como posibilidad propia. *Se* muere. Es decir, mueren los demás. Aunque Heidegger advierte que la inautenticidad no es un modo de “ser menos”, resulta obvia su preferencia por el aspecto “auténtico” del *Dasein*. Aunque escribe que «cotidianidad no es lo mismo que primitividad», parece que se le escapa la sabiduría latente en la existencia inauténtica, en el rechazo de la muerte, en lo arquetípico. Esa sabiduría latente consiste en la vaga intuición de que el tiempo no existe, y que, por tanto, si uno se instala en el presente, la angustia por el tiempo que pasa – en otras palabras: el estatuto ontológico de la finitud– se desvanece. Escribió Spinoza en su *Ética* que «en nada piensa el hombre libre menos que en la muerte». En el mismo contexto cabría insertar la frase de Wittgenstein advirtiendo que el miedo a la muerte es el síntoma de una vida falsa.

Ello es que toda estrategia de mentira tiene también algo de verdad. Ocultar la faz desagradable de las cosas es una forma caricaturesca de presentir que no existen ni el pasado ni el futuro –pues lo desagradable siempre está o en la memoria de algo pasado o en el temor de algo futuro.

En el contexto de la existencia trivial, la historia de la cultura también puede plantearse como la historia de los mecanismos de defensa puestos en práctica

por el desventurado animal humano para tenerse en pie. Mecanismos de defensa, anestesia y protección, reminiscencias del modo de vivir que, durante milenios, han tenido las culturas tradicionales. Escribe Mircea Eliade (*El mito del eterno retorno*): «¿Qué significaba *vivir* para un hombre perteneciente a las culturas tradicionales? Ante todo, vivir conforme a los arquetipos». Lo que ocurre es que, para las culturas tradicionales, los arquetipos eran *sagrados*, en tanto que para las culturas postmodernas, los arquetipos surgen de la publicidad.

Digamos, pues, que en todo ser humano concreto se van entremezclando y oscilando tendencias pertenecientes a esos tres tipos puros. Hay que entender, además, que todo hombre creativo, sin él saberlo, es un místico, es decir, alguien que trasciende las dualidades fondo/forma, medio/fin, autor/obra, sujeto/objeto. «Algo, en mí, crea», decía Mozart. Los caminos son múltiples, y la realidad asoma cuando se traspasan las fronteras ilusorias del ego. Lawrence Le Shan (*Cómo meditar*) reproduce un cuento hasídico que narra la visita del gran rabino a una pequeña ciudad de Rusia:

La visita suponía un gran acontecimiento para los judíos de la localidad, los cuales se entregaron a largas y prolijas reflexiones sobre las preguntas que deberían formular al sabio. Cuando por fin éste llegó, pudo percibir la gran tensión que flotaba en el ambiente. Durante unos momentos no dijo nada; luego, comenzó a tararear suavemente una melodía hasídica. Al instante, todos la estaban tarareando con él. Comenzó entonces a cantar y, enseguida, los presentes siguieron su ejemplo. Enlazó luego el canto con el ritmo del cuerpo. Pasado un tiempo, cuantos allí se encontraban estaban completamente absortos en la danza, plenamente entregados a ella, tan sólo bailando y nada más. La danza continuó por un tiempo y después el rabino disminuyó gradualmente su ritmo hasta llegar a detenerse; miró entonces al grupo y dijo: «Confío haber respondido a todas vuestras preguntas».

Se lo explicaba un derviche danzante a Nikos Kazantzakis: «porque la danza mata el ego, y cuando el ego ha muerto desaparecen los obstáculos». Por esto el místico no siente la realidad como “problemática”. Al no haber disociación entre sujeto y objeto, al no haber fisura ni dualidad, tampoco hay una “realidad” “enfrente” de uno. La filosofía, en cambio, comienza con un simulacro; comienza con la pérdida del sentido místico. Surge entonces la cuestión: «¿Cuál es el problema?».

Este libro se ocupa del “problema” en la Grecia clásica (siglos VI a IV antes de Cristo). Este libro, ya lo he dicho, es un pretexto. Más que un ensayo sobre los griegos, es un ensayo a propósito de los griegos. Nos conciernen los griegos en la medida en que nos permiten seguir filosofando hoy. Más aún: en la medida

en que nosotros mismos –como diría un filósofo hermenéutico– somos *angesprochen* por una tradición que se inaugura en Grecia. No puede sernos indiferente el origen de una palabra con la cual pensamos y somos pensados. (Hay un círculo: pensamos a través de la cultura; pero es también la cultura quien piensa a través de nosotros. Ahora bien, *sabemos* esto, tenemos conciencia del círculo, y ahí comienza nuestra posible liberación.) Nos importan los griegos porque ellos fueron *los primeros*, y, por consiguiente, los que construyeron la base primaria de nuestras propias posibilidades filosóficas. Por esto ha escrito Zubiri que «no es que los griegos sean nuestros clásicos: es que, en cierto modo, los griegos somos nosotros». (La misma idea la encontramos en Th. Gomperz, citado y corroborado por Erwin Schrödinger en *La nature et les grecs*.) Nos importan los griegos porque nos permiten rastrear los hallazgos y los titubeos del pensamiento racional en su primigenia virginidad. Pero ¿qué se puede decir, sobre los griegos, que no se haya dicho ya? El estudioso dispone de mil flancos para entrar en materia. Da un poco igual. Por un lado, hay que fiarse de los filólogos (los cuales, naturalmente, discrepan entre sí); por otro lado, todo gran autor –como he dicho– es un pretexto para seguir filosofando “hoy”. Quiere decirse que para entender el presente hay que reinventar el pasado, y que si el pasado se reinventa desde el presente, la inversa también es cierta. El esquema es cibernético. El estudio de los textos se inscribe en el paradigma cultural de cada momento. Un gran autor es, precisamente, alguien cuya obra *se deja* reinventar perpetuamente.

De ahí la ventaja de los lenguajes ambiguos. ¿Cuánta gente lee hoy a George Sand en comparación con la que escucha a Chopin? A Chopin lo podemos reinventar, introducirlo en la estructura tensa de nuestro presente. Cada pianista “interpreta” a Chopin; cada oyente lo reinventa. Es en este mismo contexto, supongo, que Th.W. Adorno hablaba del carácter esencialmente *enigmático* de la obra de arte, toda vez que su desciframiento definitivo nunca es posible: queda siempre un margen abierto para nuevas interpretaciones. Lo mismo vale para los grandes autores de la historia de la filosofía. Su obra, como digo, se deja “reinventar” perpetuamente.

Por consiguiente, sí se puede decir sobre los griegos algo que no se haya dicho ya. Sobre los griegos y sobre cualquier fragmento solvente de pasado. Porque lo nuevo es el presente, y desde el presente se reinventa el pasado. Porque toda genealogía es retrospectiva. Se parte siempre del final. Como he explicado en otro lugar, Descartes cobra sentido *después* de Kant. La polémica póstuma entre Leibniz y Descartes se comprende desde la polémica del siglo xx entre la matemática intuicionista y la formalista. La valoración positiva del estilo barroco sólo es posible después del impresionismo del siglo xix. Y hasta cabe pensar que para entender a Heráclito sea preciso haber leído previamente a Heidegger. Ello es que el punto de partida es siempre el punto de llegada, y de

este modo se va reconstruyendo perpetuamente la cultura.

Otrosí. Suele decirse que nuestros prejuicios deforman la realidad; pero se olvida que si no tuviéramos prejuicios jamás conoceríamos nada de la realidad. Son nuestras ideas preconcebidas las que disparan nuestras indagaciones. Son nuestros prejuicios los que procuran esa “precomprensión” sin la cual no hay hermenéutica. Lo importante es el uso heurístico de los prejuicios: tomarlos como hipótesis provisionales para dar una dirección a las indagaciones. Lo importante es que haya algún germen crítico que pueda conducir estas indagaciones hacia resultados imprevistos.

Hechas, pues, las debidas precisiones, podemos comenzar recordando que, a diferencia del pensamiento nacido en India y China, la cultura griega clásica se caracteriza (al menos inicialmente) por su confianza en la capacidad del lenguaje (*logos*) para comprender la naturaleza última de las cosas; confianza tan ingenua como fértil, pues de ella nacerá la ciencia, un modo insólito de enfrentarse con la realidad.

Esta confianza en el *logos* tiene un coste, el coste de una cierta enajenación primordial. De pronto, la realidad se hace “problemática”. Pero, simultáneamente, se vislumbra la no-problematicidad del origen. Como lo iremos viendo, el gran racionalismo griego procede de una primitiva vivencia originaria, tan enérgica como confusa. Paulatinamente, la huella y el recuerdo de esta vivencia se amortiguan. Nace entonces la filosofía propiamente dicha. Pero será misión de la filosofía crítica –la que va desde un problema hacia sus condiciones de posibilidad, para decirlo al modo de Kant– la recuperación *retroprogresiva* de la vivencia originaria perdida. Porque en filosofía, lo mismo que en la vida cotidiana, es indispensable no perder contacto con el origen, con lo que se ve y se hace *por primera vez*. Pues así entramos en el presente y conseguimos que, perpetuamente, sea “la primera vez”. Y no vivimos (o filosofamos) de prestado, repitiendo una canción ya muerta. Es también el sentido del arte como ruptura del círculo vicioso de la cultura (donde los símbolos son siempre símbolos de otros símbolos). Se trata –parafraseando a Baudrillard– de «*remettre les choses á leur point zéro énigmatique*».

En mi libro *Aproximación al origen* me he ocupado del mecanismo crítico/retroprogresivo que hace posible vivir/filosofar “por primera vez”, y no perder contacto con lo real. Explico allí que una filosofía crítica es aquella que consigue desenmascarar lo que nosotros mismos habíamos enmascarado. El enmascaramiento, la autolimitación, la demarcación, la finitud que nos cierra al origen, son condiciones (mecanismos de defensa) para evitar que todo retorne al caos. En este contexto, el enmascaramiento y la autolimitación forman parte esencial de toda cultura en tanto que cultura. (Peter L. Berger, entre otros, ha

desarrollado la idea de que todas las sociedades humanas con sus instituciones son, en su raíz, una barrera contra el puro terror, contra la “ansiedad fundamental” del ser humano.) Pero el origen presiona. Hay una dialéctica *sui generis* entre el deseo transgresivo de saber y el deseo de seguridad intercomunicativa. El problema está en que ambas exigencias se proyectan en un solo instrumento: el lenguaje. A través del lenguaje, el hombre enmascara lo real; a través del lenguaje, el hombre trata de recuperar lo real. No habría manera de rastrear las huellas borradas y, al rastrearlas, de avanzar críticamente hacia el origen, si de algún modo no se conservase la huella de lo borrado. De no ser por esta ambivalencia estaríamos absolutamente enajenados en la cultura.

Pero el lenguaje puede hacerse crítico. Y este hacerse crítico del lenguaje es, precisamente, la filosofía. La filosofía avanza a fuerza de golpes críticos, de autolimitaciones del *logos*, de incrementos en la escala de la lucidez. Al mismo tiempo, ejercemos el *logos* dentro de un ámbito cada vez más restringido y más intenso; más ambivalente y más sutil. Existe un axioma psicoanalítico según el cual lo más escondido es lo más significativo. En efecto; hay un exceso de significación que se manifiesta, precisamente, en el exquisito cuidado que ponemos en ocultar su significación. La conciencia de esta ambivalencia es la conciencia crítica. El empuje que nos devuelve al origen por la vía del lenguaje crítico es el empuje retroprogresivo.

En las páginas que siguen haré un recorrido por la gran filosofía griega aplicando el modelo retroprogresivo. Seguiré, sucintamente, el hilo de la cronología (desde los orígenes del llamado “milagro griego” hasta Aristóteles) a través de una sucesión de apuntes breves, incluyendo glosas y digresiones. (Anticipo al lector que, a menudo, las glosas y digresiones habrán de contar tanto o más que la propia historia de los griegos. Ya he dicho repetidamente que este libro es un pretexto.) Se trata de comprendernos, simultáneamente, a los griegos y a nosotros. (A nosotros a través de los griegos, a los griegos a través de nosotros.) Se trata de rastrear la permanente referencia mística a lo largo del primer ciclo de la filosofía. Se trata de elucidar, en general, la relación entre filosofía y mística; su articulación secreta. No pretendo que el ejercicio sea tan original como originario. También mínimamente didáctico.

1. No tenemos palabras para hablar de lo que *no* se puede hablar, pero tenemos la palabra “no”. En este contexto, el “no” es más que un signo lingüístico. Y la apertura del lenguaje a lo místico es siempre la negación. Véase mi libro *Aproximación al origen*.

2. EL “MILAGRO GRIEGO”

En su *Introducción a la Metafísica* pregunta Heidegger: ¿cómo llega a surgir y a predominar (en la filosofía griega) el *logos* frente al ser? ¿Cómo acontece la decisiva separación entre el ser y el pensar? Pues bien, a tenor de lo dicho aquí resulta que la tal separación es una argucia crítica, la acotación de una dualidad para extraerle el jugo. El jugo será una primera *teoría* del mundo.

Pero si se miran las cosas con atención, existe ya una argucia crítica en el nacimiento de la cultura mítica. Antes de la aparición del *logos*, el mecanismo retroprogresivo, el distanciarse del origen para recuperarlo por la vía de algún simbolismo, es ya patente. En Grecia, antes de que surja una teoría del mundo, lo que encontramos es –al igual que en otras tradiciones– una genealogía del mundo. «Todo el discurso sobre el origen de los tiempos, que en los griegos se halla consignado por escrito, es obra de varios autores, pero sobre todo de dos en particular: Hesíodo y Orfeo.»¹

La introducción del alfabeto griego, inspirado en el modelo fenicio, hace posible que Hesíodo ponga por escrito poemas procedentes de una remota tradición oral. Hesíodo dice: «en el principio era el caos». O también: «Ante todo, el caos».

Según Jaeger, Hesíodo no dice «en el principio era el caos», sino «primero tuvo origen el caos», *E toi men prótista Chaos génet*. La antítesis entre caos y cosmos sería inexacta.

En todo caso, la palabra caos se relaciona con el verbo *jaino*, que significa abrirse la tierra, abrirse una herida, abrir la boca, bostezar. Podríamos, entonces, glosar: «en el principio se hizo la *fisura*, el vacío de la ambivalencia». Todos los seres provienen de un abismo inicial, un “abismo bostezante”, y van cobrando forma específica a través de un proceso de división. Así, con lenguaje poético y mítico, Hesíodo nos ofrece una primera versión del parto de la finitud. La Tierra concibe a un ser igual a sí misma, capaz de cubrirla toda. Este ser es Urano, el Cielo estrellado. Pero Cronos, hijo de Urano, distiende la fisura entre el Cielo y la Tierra, enfatiza la dualidad Cielo/Tierra y pone en marcha el proceso de fragmentación.

Cronos habrá de simbolizar el tiempo que consume todas las cosas. Cronos al fin hace *política*: devora a sus hijos para seguir en el centro de la ambivalencia y del poder. Sólo por una estratagema de Rea, queda a salvo el último de sus vástagos, Zeus, quien terminará apoderándose del poder e instaurando un orden nuevo. (Previamente Cronos vomita a los hermanos y hermanas de Zeus, que así vuelven a la vida pudiendo participar en el reparto del universo.)

Lo que era indistinto de sí mismo –y que lo sigue siendo en el último nivel Brahman/Atman– aparece ahora como fragmentado. Vemos así cómo la separación, la fisura, es la condición para un primer conato de orden y finitud.

De hecho, la escisión entre la tierra y el cielo es un mecanismo cosmogónico que emplearon profusamente, mucho antes de Hesíodo, las narraciones mitológicas de Oriente Medio. Hoy sabemos que buena parte del contenido de la *Teogonía* no tiene origen griego. Hay paralelismo, por ejemplo, entre la versión hesiódica de la sucesión de los dioses más antiguos y la tableta hitita de Kumarbi, de origen hurrita, y que data de la mitad del segundo milenio a.C.

La separación entre Tierra y Cielo tendrá, siglos más tarde, una versión filosófica: la separación entre sujeto y objeto, base de toda teoría del conocimiento. (No existen, todavía, ni el sujeto ni el objeto en el amanecer de la filosofía y de ahí, como veremos, su profunda y fértil inocencia.) Con la fisura se crea el orden y se demarca la finitud; también surge el ilusionismo. El ilusionismo *real* que acabará siendo la ciencia. Con la fisura se crea, por ejemplo la *maya* del espacio que es hijo de la “ilusión” de la dualidad entre observador y fenómeno observado. Se inventa la monstruosa idea de un tiempo perpetuo, que es la proyección de la incapacidad humana para vivir el eterno presente. En realidad, todas las categorías filosóficas, comenzando por el espacio y el tiempo, aparecen como hijas de la fisura. La filosofía, el simbolismo racional, se alimentará de esta necesidad de reunificar lo que ha sido escindido. Una ilusión para vencer a otra ilusión.

Pero ya digo que se trata de una ilusión *real*. Un simbolismo real que, al hacerse *crítico*, consigue aproximarse al origen perdido. Así, por ejemplo, la misma ciencia nos hace pensar hoy que lo que llamamos realidad surge con el coito reunificador de lo escindido. La mecánica cuántica nos ha familiarizado con la idea de que la realidad no existe por sí misma, disociada del sujeto observador. «Caminante, no hay camino; se hace camino al andar.»

En contraste con la teogonía de Hesíodo, fundada en la división, el orfismo desarrolla una teogonía complementaria, más afín a la filosofía hindú. El esquema esencial lo hallamos en una fórmula atribuida a Museo, discípulo del legendario Orfeo: «Todas las cosas proceden de una y se resuelven en la misma».² La tradición hizo de Orfeo el primer poeta de la Grecia antigua. Suponiendo que tal personaje haya existido, su antigüedad sería anterior a la de Homero. Contemporáneo de la legendaria expedición de los argonautas, Orfeo habría aprendido en Egipto buena parte de sus ideas. Mircea Eliade ha señalado la sorprendente similitud entre el orfismo y las prácticas chamánicas. Al igual que los chamanes, Orfeo es sanador y músico; encanta y domina a los animales

salvajes; desciende a los infiernos; su cabeza cortada se conserva y sirve de oráculo. (Psicólogos transpersonales han señalado la analogía entre la cabeza de Orfeo flotando río abajo hasta desembocar en el océano, y la flotación del feto humano hasta el océano del útero.)

Para lo que aquí nos importa, Orfeo, más que un personaje histórico (Aristóteles no creía en su existencia) es el nombre con que se designa a una mitología complementaria de la de Hesíodo. Es la recuperación del origen, y de un origen pensado como no-dualidad. Es la coincidencia de los contrarios. Pero no hay sólo teogonía en el orfismo; también hay antropogonía. Dioniso es el personaje central de esta antropogonía, el personaje a quien Zeus ha transmitido su poder. A Dioniso lo matan los titanes. Zeus le hace renacer y reduce a los titanes a cenizas. De esas cenizas nacen los hombres. De ahí que los hombres sean en parte divinos (porque los titanes habían devorado previamente a Dioniso, hijo de Zeus) y en parte malvados (por participar en la naturaleza de los titanes).

El contexto mitológico del misterio órfico es, pues, el de la muerte y resurrección; y la finalidad de los iniciados es asegurar su inmortalidad a través de un camino ascendente de liberación. Partiendo de la idea de pecado original y del cuerpo como prisión impura del alma, se introduce así el mecanismo de la transmigración, y un complicado ritual de purificación donde la salvación se encuentra en una identificación sacramental con el dios salvador. Digamos de pasada que los malvados y los que no han recibido iniciación sufrirán eternos tormentos físicos, consumiéndose de sed y hambre, mientras los buitres devoran su hígado.

Pero lo que aquí menos importa del orfismo son los detalles de su mitología. Para ser precisos: su mitología interesa como síntoma. La idea de inmortalidad, por ejemplo, es una degradación antropomórfica de la idea más honda de "retorno al origen". Lo iremos viendo en distintos contextos: cuando no se alcanza a balbucir la identidad Atman/Brahman, la mística degenera en mitos de consolación tipo inmortalidad, resurrección, transmigración, etcétera. Pero ya digo que, en el orfismo, la mitología importa menos que la orientación general. Como ha señalado Cornford (*Antes y después de Sócrates*), el orfismo constituía una religión libre. A diferencia de los misterios de Eleusis, el orfismo no se localizaba en ningún santuario. Lo más relevante era el nacimiento de una *experiencia religiosa* nueva, donde el sentido de la solidaridad (*philia*) trascendía al grupo de los allegados por la sangre hasta la humanidad entera e, incluso, hasta todos los seres vivos. Más allá de la creencia en la transmigración, y ello lo recogerá Pitágoras, estaba la idea de la unidad de todas las cosas vivas, ese principio vital único (que por esto puede transitar de unos a otros), esa recuperación *sui generis* de la no-dualidad originaria.

Ciertamente, la antropología órfica era dualista, y el *orphikos bios* invertía los excesos del dionisismo. Hubo un puritanismo órfico que influyó claramente en Platón. Pero aquí nos importa su componente mística. Se ha señalado que el orfismo era, ante todo, un movimiento de protesta, a nivel religioso, contra la distancia que separa a los hombres de los dioses. A través del mito de Dioniso, el orfismo rechazaba el sacrificio sangriento, el mecanismo expiatorio que según Girard está en el origen de las primeras matrices culturales religiosas. De este modo, el orfismo simboliza, dentro del mundo griego, el momento digamos oriental, el momento hindú. La liberación órfica se produce rechazando el sacrificio expiatorio, y, en consecuencia, por la vía de la abstención de comer alimentos cárnicos. El orfismo quiere invertir el crimen inicial, la violencia “sagrada” sobre la cual se constituyen los estados, los poderes concentrados. Por esto el orfismo es “contestatario”, “contracultural”, *underground*, antiestatal: se opone a la sociedad “política” y aspira a la comunidad universal. El orfismo es, ya digo, un movimiento de retorno al origen.

A los efectos de esta exposición no es indispensable decidir la cronología de las llamadas teogonías órficas. Según Jaeger la prioridad del orfismo sobre el pensamiento filosófico es una falsa idea heredada de Aristóteles. Pero tampoco esto es seguro. Walter Burkert sitúa documentalmente el culto de Eleusis y los misterios de Dioniso a partir del siglo VI a.C.

Justo antes de la aparición del *logos*, encontramos, pues, en las primeras cosmogonías clásicas una tensión peculiar entre la unidad y la división, el orden y el desorden, la fragmentación y el retorno al origen. Esta tensión es característica de casi todas las culturas. Uno de los temas más extendidos de la mitología universal es que el mundo surge del desmembramiento sacrificial de un ser divino. En la mitología babilónica, el cielo y la tierra son creados a partir del cuerpo despedazado de Tiamat. En el hinduismo hay el “autosacrificio” de Brahma. incluso el cristianismo se refiere al «cordero inmola do desde la fundación del mundo» (*Apocalipsis*) y maneja el concepto teológico de *kenosis*. Ahora bien, el mundo entendido como desmembración de una unidad (o no-dualidad) primordial crea «el deseo y la búsqueda del todo» de que habla Platón en *El banquete*. Reunir lo disperso. Es el mito egipcio de Isis recomponiendo el cuerpo despedazado de Osiris. Joseph Campbell (*The Masks of God*) y Alan Watts (*Las dos manos de Dios*) han señalado que en las mitologías de Occidente, en contraste con las de Oriente, el hombre está más perdido y más solitario, más inconsciente de su primigenia identidad con el origen no-dual. En efecto, el rechazo de todo asomo de panteísmo hace que el “camino de vuelta” sea más confuso, y de ahí la ansiedad crónica del mundo occidental, su característica “inseguridad ontológica” (Laing), su extraño y enloquecido dinamismo.

Naturalmente, a pesar del rechazo oficial, ya se sabe que también Occidente dispone de

una tradición subterránea, mística, hermética, salvífica. El propio san Pablo (*Corintios*, XV) había recurrido a la escatología «para que Dios sea todo en todos». Esas corrientes subterráneas afloran en el romanticismo como negación del humanismo tradicional y se prolongan –pongo por caso– en el llamado arte abstracto. Hölderlin (*Hyperion*) escribió que «como querella de amantes son las disonancias del mundo», pues «todo lo que se ha separado vuelve a encontrarse». T. S. Eliot: «*There is only the fight to recover what has been lost*». Y a comienzos del siglo XX el movimiento Dadá asumió explícitamente las especulaciones teosóficas de Jakob Boehme. Etcétera.

En resumen: fragmentación de la “divinidad” y retorno al origen son los dos momentos esenciales que, más o menos vagamente, reproducen las distintas mitologías. (También la idea de la muerte como retorno al domicilio materno es un simbolismo muy universal.) Como ha señalado Mircea Eliade (*Mefistófeles y el andrógino*), antes de convertirse en conceptos filosóficos, el Uno, la Unidad, la Totalidad constituyen nostalgias que se revelan en los mitos. Hay una semejanza estructural entre el mito cosmogónico y el mito del andrógino, la referencia a una no-dualidad originaria, el paraíso donde nada estaba fragmentado. De ahí los ritos de totalización, la integración de los contrarios, las técnicas yoga (especialmente el yoga tántrico), el *regressus ad uterum* del taoísmo, la salvación entendida como recuperación de la unidad perfecta.

El caso es que estos dos movimientos esenciales –la unidad y la división, la fragmentación y el retorno al origen– no están disociados en los orígenes del pensamiento griego; pero poco a poco su ambivalencia se irá distendiendo. La historia de la distensión de esta ambivalencia es la historia de la filosofía griega.

Los griegos arcaicos forjaron los grandes términos de la filosofía conservando su ambivalencia. Pero esta ambivalencia fue extrayendo de sí misma todo su potencial. Así, términos que en un principio fueron “pensados” manteniendo siempre la unión tensa de dos contrarios, con el tiempo padecieron la *fisura* y generaron circuitos lógicos internos. Los grandes conceptos se independizaron del origen y de esta independencia nació un *discurso* nuevo. Nuevo y más complejo.

Ello es que el famoso “milagro griego” es, ante todo, un fenómeno lingüístico. Luego veremos el papel que en todo ello ha jugado la *polis*. Pues la *polis* es, ante todo, la civilización de la palabra. Los griegos llegaron a vivir en una atmósfera de conversación y discusión oral que nosotros apenas podemos imaginar. La gran secularización griega es el resultado de un fenómeno sin precedentes de intercomunicación humana. Pero esa intercomunicación ha sido posible por el desarrollo crítico de la ambivalencia primitiva.

* * *

Por un tiempo, Grecia habrá de vacilar entre la vía órfica/religiosa y la vía

filosófica/naturalista. O, mejor dicho, ambas vías coexisten como dos dimensiones del espíritu griego. En rigor, se trata de dos dimensiones de la condición humana en general. Dos formas de mística latente, dos formas de trascender la cárcel del ego. Pues el ser humano no se tiene en pie sin trascenderse a sí mismo (la muerte, la nada, paraliza a quienes no se trascienden a sí mismos), y los dos modelos arquetípicos de ese trascender son, respectivamente, y como ya he dicho, la mística religiosa y la mística intramundana.

Tengo escrito en otro lugar:

¿Por qué tomarse la molestia de escribir o de actuar si uno va a quedar engullido por la nada? La respuesta es: porque quien escribe, actúa, crea o, en general, se interesa por las cosas –olvidándose de sí mismo–, no es uno sino lo absoluto que le posee a uno.

La mística religiosa de los griegos no es una mística muy pura; es una mística que arranca de leyendas antiguas, donde se inicia la dualidad (muy poco mística) entre cuerpo y alma. Platón se refiere en la *República* a la práctica de misterios privados por parte de charlatanes que consultaban libros de Museo y Orfeo. La doctrina de la transmigración de las almas aparece en el mundo griego hacia el siglo VI a.C. y también viene ligada con la figura de Orfeo. Ello es que aparte la cosmogonía, de la que ya hemos hablado, hay en el orfismo una doctrina del alma como entidad contrapuesta al cuerpo, y que tiene un origen divino. Ese sentimiento de oposición entre alma y cuerpo era totalmente ajeno a la antropología homérica, y, probablemente, se desarrolló en base a las experiencias extáticas derivadas del culto orgiástico a Dioniso. Los “órficos” aceptaron la lección dionisiaca y (desconocedores de la doctrina de la identidad *Brahman/Atman*) sacaron de ella la conclusión de la inmortalidad/divinidad del alma. El siguiente paso fue reemplazar la orgía por la *katharsis*, técnica de purificación enseñada por Apolo.

Hay, pues, una ascética órfica, que es una manera de moderar (de invertir casi) la fiebre dionisiaca. La orgía se relacionaba con el Caos, con la disolución del mundo finito en el instante eterno. Dioniso inventa el vino, pero Orfeo es *el músico*, el mago que a su manera domestica al caos. La relación del orfismo con la mística fue investigada por Erwin Rohde en su célebre *Psyché* (1921). La palabra “carne” (*sarx*) es equivalente a cuerpo humano en oposición a alma. Dicha palabra, transmitida a través del idioma de los misterios helenísticos, llega hasta san Pablo y, con él, a la tradición cristiana. También procede del orfismo la doctrina de una retribución en el más allá, juntamente con una especie de conciencia de pecado, y una posible expiación a través de sacrificios y plegarias.

Es obvio que si únicamente hubiera prevalecido en Grecia esta clase de sensibilidad religiosa, no se habría producido ningún giro histórico decisivo.

Grecia habría seguido la tradición oriental y el espíritu científico (mística intramundana) no habría aparecido.

Todo cuanto se ha dicho para enfatizar la originalidad del genio griego al inventar la ciencia y la filosofía es justificado. Los propios griegos no eran, al principio, muy conscientes de su innovación, y de ahí las hipótesis sobre influencias orientales o egipcias. Pero la deuda de los griegos respecto a Egipto fue notablemente inflada por Heródoto, y, más adelante, desmesuradamente aumentada por los neoplatónicos orientalistas. (Según Heródoto, el propio Thales era de origen fenicio. En general, era costumbre atribuir a los sabios del siglo VI visitas a Egipto.) Naturalmente, es razonable pensar que en Grecia la filosofía no cae del cielo. (Aunque, en algún momento, siempre algunas cosas caen del cielo. Hay “saltos”, mutaciones, azar.) De entrada están las cosmogonías. Fenicias, babilónicas o griegas, la referencia al *origen* de las cosas posee, como hemos visto, un latente cariz filosófico. Lo decisivo de los jonios será una leve mutación mental. Los babilonios pensaban que el agua estaba en el origen de todo lo que existe, y que la tierra había surgido con la intervención de Marduk. En un pasaje homérico relativamente tardío se llama a Océano el origen (*génesis*) de todas las cosas. La “leve mutación mental”, el “salto” que realiza Thales de Mileto consiste en prescindir de Marduk y en substituir al dios Océano por una realidad experimentable llamada agua.

Se trata aparentemente, de un volverle la espalda a las primeras premoniciones místico/religiosas para adentrarse en un camino nuevo. Pero la aproximación al origen seguirá produciéndose. En filosofía, finalmente, el punto de llegada es el punto de partida. Toda la cultura es este gran rodeo simbólico que arranca del origen y retorna al origen. Lenguaje o sistema de comunicación. El empuje “místico” se transforma ahora en empuje “crítico”: al ir retrayendo cada problema hacia sus condiciones de posibilidad, se va recuperando el “origen” camuflado por el lenguaje.

Ocurre en filosofía, ocurre en arte, ocurre en ciencia. Resulta aleccionador, en este contexto, el testimonio de un físico cuántico como David Bohm (*La totalidad y el orden implicado*), quien explica que la ciencia está exigiendo hoy un nuevo concepto del mundo que no sea fragmentario; que nuestro lenguaje estructurado en sujeto-verbo-objeto es inadecuado para expresar el flujo no fragmentado de la existencia; que hay que abrir camino a una nueva *Weltanschauung* en la que conciencia y mundo no estén ya separados; en resumen: que tanto la teoría de la relatividad como la física cuántica implican una visión no fragmentada del universo, una superación de la inicial *fisura*.

De modo que la misma ciencia retorna al origen. El empuje crítico es retroprogresivo. Terminó aquella simplista identificación, que se inicia en el

siglo XVIII, entre devenir histórico y progreso. Aquella idea, formulada por primera vez por Condorcet, culminó con la Revolución Francesa, consagrándose el falso antagonismo entre lo nuevo (revolución) y lo antiguo (reacción). Después, el siglo XIX fue, sin duda, el siglo de la Historia. Lamarck y Darwin, aunque con distintos modelos, coincidieron en el descubrimiento de la evolución. Pero ya con el concepto de entropía comenzó la crisis del progresismo. Así, fue la misma ciencia la que corrigió los excesos de un evolucionismo lineal. Hoy sabemos que todo avance tiene su coste. Sabemos que incluso el nacimiento de nuestro Universo ha tenido el coste de una gigantesca producción de entropía. Esto no impide el progreso, sólo lo complejifica: lo convierte en retroprogreso. La entropía, o evolución hacia el desorden, también queda contradicha –como ha enseñado Prigogine– por el papel constructivo de los fenómenos de autoorganización que tienen lugar lejos del equilibrio.

Retroprogresión, postmodernidad, balbuceos de una edad finalmente pluralista, sin discursos totalitarios, donde la aproximación al origen incide con el imprevisible avance científico. La famosa modernidad ciertamente agoniza. Pero ante esta crisis no van a servir las respuestas parciales: ni el neofundamentalismo (religioso, nacionalista o étnico), ni el postmodernismo que predica el fin de la historia. Volver al origen abriéndose a la incertidumbre del futuro: ésta es la clave retroprogresiva que ha de suceder a la modernidad.

Hoy comenzamos a comprender que junto a los hallazgos del progreso (intelectual o material) hay que considerar el empuje hacia el origen. Recordemos una idea de Konrad Lorenz: cuando se producen demasiadas mutaciones sin su correspondiente conservación del pasado, salen monstruos: por pérdida de genes o por pérdida de tradición. Falla el mecanismo retroprogresivo. Ello nos lleva a revalorizar la visión que tuvieron del mundo los antiguos. Una visión menos mediatizada por sucesivas capas de interpretación y de abstracción. (Por ejemplo: hay una sabiduría en el canto gregoriano que queda ofuscada con el nacimiento de la polifonía.) Comenzamos a calibrar la ventaja de quienes ven algo *por primera vez*. La falta de deformación de lo que se ve y se hace por primera vez. ¿Qué es lo que vio y sintió el primer hombre que enterró, o quemó, a un muerto? ¿Los primeros que construyeron un templo? Podemos –pongo por caso– dar una explicación multidisciplinaria de aquellos actos; pero casi nos resulta imposible reproducir la vivencia primordial que los generó. Su perplejidad. Su impulso innovador. La cuestión es: ¿qué vieron ellos que nosotros ya no vemos?

¿O es que sí lo vemos?

Digamos que lo vemos, o podemos verlo, “críticamente”, *de vuelta*. En mi terminología, empuje crítico y empuje retroprogresivo inciden. Cuando no está

vivo el empuje crítico retroprogresivo, las capas de cultura acumulada nos impiden ver el mundo con ojos vírgenes. Es el síntoma de los viejos profesores que suelen reaccionar, ante alguna obra nueva, con un «¿a qué escribir otro libro si todo ha sido escrito ya?». Pero ¿estamos condenados a no poder decir ya nada nuevo? No lo estamos en la medida en que somos capaces de “destruir” la cultura acumulada para volver a ver el mundo con ojos nuevos y, de este modo, paradójicamente, generar nuevas capas de cultura que son, a la vez, más nuevas y más originarias. «¿Dónde puedo encontrar un hombre que haya olvidado las palabras? Con ése me gustaría hablar» (Chuang-tzu). Por razones que presumo afines, Miles Davis solía dar este consejo a los músicos que le acompañaban: «Tocad como si no supierais tocar».

Toda la historia de la filosofía es la expresión de este proceso retroprogresivo. Por ejemplo, sujeto y objeto, que anduvieron indisociados en la Antigüedad, se separan más tarde para volver a reunirse *críticamente* a partir de Kant. El pensamiento vuelve a ser, entonces, el acto que pone simultáneamente al sujeto y al objeto. La historia crítica del pensamiento será, ante todo, un análisis de las condiciones en las que se han formado o modificado las relaciones sujeto/objeto. Vamos recuperando así, críticamente (retroprogresivamente), la sabiduría antigua, siguiendo, precisamente, el hilo de la modernidad.

Ello es que el mito del progresismo, un cierto evolucionismo ingenuo, ha pasado a mejor vida. Cada época se ha expresado a sí misma de manera mucho más compleja de lo que sospechábamos. Ahora bien, revalorizar lo arcaico no significa desvalorizar el espíritu científico. Al contrario.

“Preguntarle” a la naturaleza intentando no partir de prejuicio alguno supone un modo muy puro de instalarse en lo real. Un modo distinto, pero no menos radical que el ejercicio de expandir la conciencia hacia lo transpersonal. En el caso que nos ocupa, Grecia no inventa la racionalidad, pero consigue acotarla. En todas las sociedades humanas, incluidas las más arcaicas, existe un pensamiento empírico/lógico/técnico que permite elaborar estrategias de acción; sólo que en dichas sociedades la racionalidad está difusa, y lo característico de Grecia es el desarrollo de la racionalidad como esfera autónoma. Se ha escrito y discutido mucho sobre el famoso tránsito del mito al *logos*. F.M. Cornford dedicó buena parte de su obra a demostrar que con el supuesto paso del mito a la razón, se sigue sin salir del mito. Cornford se proponía restablecer el hilo de continuidad entre reflexión filosófica y pensamiento mítico-religioso. Habría, por ejemplo, una relación clara entre los mitos babilónicos e hititas, la teogonía de Hesíodo y la cosmogonía de Anaximandro. Ahora bien, como lo ha explicado Pierre Vidal-Naquet (*Le chasseur noir*), podemos conceder a Cornford todo lo que nos pide, y seguimos en lo mismo. Hay algo esencialmente original en Grecia. El hecho clave, como

veremos, es el nacimiento de la ciudad (*polis*), la soberanía de un grupo de iguales, un espacio social que genera la civilización de la palabra; pero de una palabra que ya no es ritual sino libre y “política”.

Así pues, podemos seguir usando la cómoda y esquemática distinción entre mito y *logos*, a conciencia de que en su origen los ámbitos estaban confusos y entremezclados. Fueron los historiadores de la filosofía, hacia el final del siglo XIX y principios del XX, quienes adoptaron este esquema. Por otra parte, el enfrentamiento entre mito y *logos* no se produce hasta la época de la sofística, cuando se quiere resaltar el valor del *logos* como razón y razonamiento frente al saber dudoso del *mythos* arcaico e indemostrable. Tucídides, Eurípides, Platón, son los primeros testigos de esa oposición que marca una etapa en la cultura griega. Del mito no se puede “dar razón”, *lógon didónai*; el mito reclama una fe ingenua que los ilustrados del siglo V a.C. no pueden ya conceder. Hay que esperar hasta Aristóteles –sobre todo en su *Poética*– para que se rehabilite el valor del mito.

De hecho, el mismo término de *logos* contenía, al principio, una esencial ambivalencia: la de ser, a la vez, “discurso” y “razón”. Con el tiempo, irá dominando el sentido de “razón”, reservándose precisamente para el término de *mito* el sentido más arcaico del *logos*, es decir, el sentido de relato verbal.

Personalmente, siempre he pensado que la mitología griega, tan rica en calidad y cantidad, lejos de ser un obstáculo para el ejercicio autónomo del *logos*, fue un estímulo. El mito era explicativo, didáctico, heurístico. Se creía en los mitos sin que hubiera sacerdotes que los certificaran. Según Heródoto, fueron Homero y Hesíodo quienes «fijaron por primera vez para los griegos la genealogía de los dioses». Pero, como hemos visto, hay ya mucha racionalidad en Hesíodo, e incluso en Homero. Y la falta de sacerdotes profesionales dejaba el camino abierto para el *logos*.

* * *

El caso es que, a caballo entre el mito y el *logos*, los famosos presocráticos (Aristóteles los llamaba *physikoi*: físicos, o, también, fisiólogos) atinan a delimitar un campo de problematicidad que trasciende el ámbito del mito, aunque todavía se exprese en un lenguaje inevitablemente mítico. ¿Cómo traducir los primeros términos de la filosofía griega? Lo poco que sabemos de estos primeros pensadores procede principalmente de Aristóteles y de su discípulo Teofrasto.

Las citas de Platón son descuidadas, y sus comentarios están, en su mayor parte, inspirados por la ironía. El neoplatónico Simplicio, en cambio, aduce textos muy fieles

que intercala en sus comentarios a la *Física* y al *De caelo* de Aristóteles. La tradición doxográfica se apoya, ante todo, en Teofrasto. Los doxógrafos biográficos se alimentan, a menudo, de historias apócrifas. Su resultado puede quedar ejemplificado en el revoltijo documental de Diógenes Laercio.

Desde el punto de vista crítico moderno, la monumental obra de Hermann Diels (última edición de Walter Kranz) sigue siendo la fuente más solvente. Según Aristóteles, lo que los presocráticos buscaban era el principio (*arjé*), común a todas las cosas. Pero los estudiosos piensan hoy que Aristóteles, inevitablemente, interpretaba a los antiguos *desde* su propio y más evolucionado paradigma. Naturalmente, ninguna hermenéutica es neutral. Si hemos de creer a Nietzsche, los presocráticos fueron pensadores “trágicos” que plantearon la cuestión del Ser antes del viraje adulterante de Sócrates. Para la escuela de Marburgo, lo que encontramos en los presocráticos es el germen de la filosofía de Kant. Según Heidegger, los presocráticos habrían sido filósofos realmente originarios, los únicos que vieron que la verdad era “apertura” y no relación lógica. Para Jaeger, el trasfondo de las indagaciones presocráticas sería la cuestión de Lo Divino, *to theion*. Los románticos defendieron la influencia de Oriente. (Eduard Zeller refutó esta tesis.) Algunos estudiosos han optado por visualizar la filosofía griega desde el posterior horizonte cristiano.

Han sido sobre todo Nietzsche y Heidegger quienes más han insistido sobre el insustituible valor de la primera experiencia “filosófica” de lo real. Antes de que las relaciones lógicas emancipadas comiencen a enmarañarlo todo, el ser no es un concepto sino una *presencia*. Una presencia que mantiene todo su vigor ambivalente. Lo que sale a la luz ama ocultarse, viene a decir Heráclito. Comprender una cosa es también no comprenderla. El ser es tanto luz como oscuridad, tanto esencia como enigma.

El caso es que si resulta imposible reproducir exactamente la vivencia que cada época ha tenido de sí misma, caben aproximaciones, desvelamientos críticos, esclarecimientos retroprogresivos. Y caben –repiteámoslo una vez más– porque en cultura no hay progreso; hay retroprogreso. Toda evolución que no conserve de algún modo su punto de arranque es una falsa evolución. (Más allá de su esquema evolutivo, Hegel lo intuyó, y de ahí la noción de *aufheben*. Y no es casual que sólo a partir de Hegel se constituya la historia de la filosofía como una disciplina autónoma.) El retroprogreso se define por un movimiento hacia la parcelación y fragmentación de lo real, y un contramovimiento de recuperación de la no-dualidad originaria. Cualquier forma cultural –institución, cosmovisión, lenguaje– es el resultado de este equilibrio. Enseñaba McLuhan que cada vez que una innovación técnica altera esencialmente el medio ambiente, nace una tendencia a revalorizar un medio ambiente anterior. Así, cuando Gutenberg destruye la Edad Media inventando la imprenta, reaparece la antigüedad grecorromana; cuando la electricidad conmociona la vida

decimonónica, reaparece el mito romántico de la vida arcaica. Hoy cupiera añadir: cuando el mundo se hace económicamente indivisible e interdependiente, resurgen los nacionalismos locales. Ello es que el futuro se alimenta siempre de pasado, y que toda predicción que no tenga esto en cuenta queda automáticamente falseada por la historia. Compárese la imagen ingenua que se tenía, en los años treinta, de lo que iban a ser los años de final de siglo (un mundo uniformemente futurista) con lo que realmente ha sucedido: un mundo donde las huellas de la historia permanecen, los edificios antiguos se restauran, los estilos arquitectónicos vuelven a inspirarse en el pasado, etcétera.

A los efectos de esta encuesta, importa señalar que la filosofía, en su hora más temprana, persigue –o, más bien, “recuerda”– aquello que “ni nace ni perece” por debajo de los cambios aparentes. Lo idéntico. Lo Uno. Lo Único. La *physis*. El ser. El origen ya entrevisto en las mitologías de la creación. Y ahí surge la cuestión capital. De un lado, este descubrimiento de lo Uno/Único es una proyección de la ley fundamental del pensamiento, el principio de identidad. Pero ¿de dónde surge este principio, esta ley? ¿Qué hay detrás de la tautología? Aquí es donde conviene ceder el paso a un empuje previo, un movimiento espontáneo hacia el origen no-dual de todas las cosas. Como si dijéramos: por mucho que surja la diversidad, todo sigue siendo no-dual, todo constituye una misma e inseparable trama. Con una contrapartida no menos insólita y factual: por mucho que alcancemos la unidad, todo se hace cada vez más diverso.

No es ninguna incoherencia que en la India, país de la sabiduría *advaita* (no-dualidad), proliferen el politeísmo más desenfrenado. La inaccesible inmensidad no-dual se llama Brahman; sus manifestaciones divinas, por definición, son múltiples. Alain Daniélou (*Mythes et dieux de l'Inde*) ha señalado que el monoteísmo es la oposición misma del no-dualismo; pues el no-dualismo es también no-monismo, y conduce a una divinidad omnipresente, infinitamente múltiple.

Funciona así, un principio dialógico, premonición de la *unitas multiplex*, ya en el momento inaugural de la filosofía occidental. Filosofía que comienza siendo un canto a la ambivalencia. El ser no está separado del ente; ni la materia del espíritu; ni el cosmos del caos; ni el *logos* del mito; ni la esencia del existir; ni el sujeto del objeto. Todas estas fisuras vendrán luego, en el proceso de autodiferenciación de la filosofía, de la racionalidad y de la ciencia. Pero el origen (no-dual) seguirá presionando y, de algún modo, en cada época, el empuje crítico/místico intentará reunir lo separado.

Para ser más precisos insistiré en lo dicho más arriba: no es la lógica la que separa lo real, sino la separación (fisura) la que genera la lógica. Es cuando los dos polos de la “presencia” arcaica se descomponen cuando surge la lógica. Pero a su vez la lógica tiende

a recuperar la tensión perdida. Por esto tengo escrito en otro lugar que el pensamiento (*pondus*) gravita hacia su misma condición de posibilidad, hacia la no-dualidad originaria de la cual procede.

* * *

Para calibrar el fenómeno presocrático, tenemos que abordar de nuevo la famosa cuestión: ¿Por qué la filosofía aparece, precisamente, en el ámbito griego? Y aún previamente: ¿Realmente se produce un tránsito del mito al *logos*? ¿Y en qué consiste este tránsito? Frente al *cliché* de Grecia como inventora de la concepción occidental de la verdad, fundada en el principio de identidad, ha habido no pocas voces discordantes. De un lado, los estudiosos se han ocupado de la racionalidad en Mesopotamia como gran precedente del *logos* griego.

Ciertamente, no se ha encontrado ningún texto propiamente filosófico entre los cientos de miles de tabletas conservadas; pero sí queda claro que los babilonios desarrollaron una cierta *paideia* sobre la base de las matemáticas, la medicina, la adivinación y la jurisprudencia. Cabría hablar, pues, de un *proto-logos*, o, si se prefiere, de una forma transicional entre la *tekné* y el *logos*.

De otro lado, y desde Nietzsche, la filología ha explorado preferentemente las llamadas zonas oscuras del alma griega. Es clásico el trabajo de E.R. Dodds sobre *Los griegos y lo irracional*. Heidegger ha dado una versión sólo remotamente “racionalista” de los presocráticos. El ya citado Cornford (*Principium sapientiae*) trató de mostrar que con el paso del mito al *logos*, en el fondo, no se salía del mito. Por otra parte, nuestra idea de la razón es hoy mucho más tumultuosa y “caótica” de lo que fuera antaño. Finalmente, la etnografía estructuralista nos ha enseñado que hay una correspondencia entre la lógica del mito y el mito de la lógica; una correspondencia entre las maneras como el hombre permanece prisionero (y toda prisión es un refugio) del código racional o del mítico. La diferencia está en que en un caso se construye una lógica de conceptos y en el otro una lógica de imágenes.

Ahora bien, lo que conviene volver a resaltar es que todo proceso de diferenciación de la cultura viene ligado con el nacimiento de sucesivas fragmentaciones o *fisuras*. Unas fisuras que habrán de ser regeneradas simbólicamente a través de lenguajes cada vez más sofisticados. La primera fisura es la que separa al hombre del animal. El lenguaje animal, genéticamente programado, es siempre –como si dijéramos– un lenguaje onomatopéyico, y por esto no puede transmitir ninguna información abstracta. Es un lenguaje con el lastre del significado inmediato. Por el contrario, la capacidad humana de emitir símbolos sonoros arbitrarios representa una fisura, una fisura que tiene su correspondencia en ciertas indeterminaciones neocorticales. Liberado del

lastre de tener que relacionar el sonido con el significado, el hombre puede construir un sistema simbólico de comunicación que es el lenguaje humano. Como dice aproximadamente Lévi-Strauss, el lenguaje proyecta la diferencia (fisura) entre natura y cultura. Pero hay muchos lenguajes, y lo decisivo será el conjunto de nuevas fisuras que habrán de producirse entre significado y significante. Con cada nueva fisura, se incrementan, a la vez, la libertad combinatoria y la distancia al origen. Con cada nueva fisura surge una nueva autonomía y, a la vez, una exigencia nueva de no disociar. (En el fondo, ésta es ya la dinámica de la autoorganización, un permanente compromiso entre redundancia y diversidad.)

El proceso crítico, tal como yo lo entiendo, es así un proceso retroprogresivo que, a medida que va generando fisuras nuevas, las va re-generando de manera inédita, siendo esta manera inédita la recuperación de un origen cada vez más lejano/próximo. Tal sería también el meollo de una Teoría de la Retroevolución, donde toda fisura es la condición para un posible salto evolutivo hacia la complejidad creciente.

Pues bien; ¿qué nueva fisura se produce en Grecia, a partir del siglo VI a.C.? Pierre Vidal-Naquet formula la pregunta desde una respuesta implícita: ¿cuáles son las nuevas reglas de la práctica social que se expresan en ese lenguaje tan peculiar que es la física jónica o la historia de Tucídides? Jean-Pierre Vernant, entre otros, lo explica del siguiente modo: a diferencia de las sociedades “orientales” con las que los griegos estaban en contacto (Mesopotamia y Egipto, principalmente), y en las que se expresaba la relación ente el rey y el mundo, los griegos inventan la *polis*, un espacio social centrado en el *ágora* donde se debaten los asuntos de interés general, donde todos los ciudadanos participan igualmente en el poder, donde la palabra deja de ser ritual y se convierte en *logos*.

Es el meollo de uno de los grandes legados de Grecia, la categoría de lo *político*, la idea de que el hombre puede y debe participar, tener el destino en sus manos. Es este germen, esta fisura de libertad la que explica el milagro griego. Habrá por tanto que volver una y otra vez a esta tesis clásica de la relación entre el nacimiento de la filosofía y la institución de la *polis*, a esa idea que Aristóteles culminará con su definición del hombre como animal que vive en la ciudad, “animal político”. Parece claro, por ejemplo, que el naturalismo de un Anaximandro viene ligado al concepto “político” de la *isonomía*. El universo es un *cosmos*, un orden, como también lo es la *polis*. En resumen: la idea de ley natural se habría formado sobre el modelo de la ley jurídica, y no al contrario. ¿Pero de dónde la idea de ley jurídica? Sin duda de la “fisura” producida por un nuevo individualismo, una comunidad de iguales que practican el *agon*, una cierta competición, para regular la cual se instaura la ley jurídica y la *isonomía*. Con el *agon* –que es, a la vez, combate, juego, pleito, teatro– aparece el diálogo,

un concepto vivo de la oratoria, expresión todo ello de esa tensión entre individuo y comunidad que habrá de convertirse en una característica de la civilización occidental, y que culminará en lo que hoy llamamos *derechos humanos*.

Adelantemos unas palabras sobre el caso concreto de los jonios. Hay una mezcla portentosa de ingenuidad, audacia, fuerza y alegría en el gesto original de estos primeros filósofos naturalistas. También, como veremos, una cierta desolada lucidez: la pronta conciencia de que el equilibrio de las cosas es precario, permanentemente amenazado por *Némesis*. La ingenuidad y la audacia consisten en postular que es posible un acuerdo entre el lenguaje y la realidad. Los orientales jamás creyeron esto. El caso es que, desde hacía siglos, se habían configurado lo que Robert Bellah ha llamado “religiones históricas” en contraste con las religiones primitivas. Lo característico de esas “religiones históricas” es una evaluación muy negativa del mundo y del hombre. En Mesopotamia hay una visión infinitamente triste de la vida. Una gran ola de desencanto debió haber preparado la formidable especulación *Upanishad*. Todo el Tao parece un camino hacia el silencio. Los griegos, en cambio, creen en la palabra. Probablemente fascinados por el descubrimiento de la racionalidad matemática y estimulados por un permanente *feedback* verbal (y en los griegos lo verbal es lo “político”), encuentran en todo ello un nuevo apoyo, una nueva fuente de vitalidad, y deciden afrontar su destino –incluidos el dolor, la enfermedad, la muerte– desde sus propias fuerzas.

¿Qué sucede cuando el ánimo decae? Pues que, inevitablemente, reaparece la filosofía como consuelo, la “religión”, la otra faz de nihilismo, el gran síntoma de la impotencia humana.

Finito, enfermizo, aterrado, “consciente”, mortal, es tan comprensible que el animal humano invente a los dioses como sorprendente que se decida a prescindir de ellos. Este último milagro, este rapto inverosímil de salud y curiosidad, se produce primero en Jonia. Luego se extiende por el espacio griego. Ciertamente, y como ha enfatizado Jaeger, los primeros filósofos hablan de lo Divino (*to theión*), pero su aliento procede de una curiosidad indagatoria, no de una consolación religiosa. Desde el *ápeiron* de Anaximandro hasta el *Noûs* de Anaxágoras, “lo divino” es una forma de referirse a la naturaleza o el Ser. Nacidos unos en la costa occidental de Asia Menor, otros en la península italiana y en Sicilia, en contacto a menudo con Egipto, esos primeros pensadores van gestando, a lo largo de doscientos años, una obra y una terminología de alcance rigurosamente nuevo. El griego arcaico se va transformando, arrancándose (como primariamente significa *aletheia*) a la visión cotidiana y mitológica de las cosas hasta encontrar un espacio propio: las causas *naturales*, la substancia primordial (*physis*), etcétera. Una cierta experiencia descentrada y pluralista, la geografía política del país jónico, tiene mucho que ver en ello.

También influye el hecho de que la religión griega no acarree una casta sacerdotal que frenara la libertad de investigación. (J. Burnet invierte el razonamiento: no es que en Grecia hubiera ciencia por falta de sacerdotes, sino que no hubo sacerdotes porque había ciencia.) Tierra de migraciones, los habitantes del país jónico pudieron confrontar la diversidad de mitos procedentes de Asia; comparar las costumbres de egipcios, fenicios y caldeos; interrogarse sobre las técnicas de Mesopotamia y Grecia. Esta confrontación, que comportaba un inevitable relativismo, contribuyó decisivamente al famoso tránsito del mito al *logos*.

Pero ya digo que lo decisivo fue el invento de la *polis* allá entre los siglos VIII y VII a.C. La *polis* evoluciona hacia formas de organización democrática del Estado. No es fácil de explicar por qué esta evolución se cumple por primera vez en el ámbito griego y no en otros lugares (por ejemplo, en Fenicia). Probablemente la clase plutocrática comprobó la utilidad de apoyarse en las clases más modestas para combatir el monopolio político de la nobleza agraria tradicional. Resultado de todo ello es el reconocimiento de derechos políticos a todos los ciudadanos libres. Nace así, con la *polis*, un nuevo predominio de la palabra sobre otros instrumentos de poder. De la palabra ritual se pasa a la palabra “política”, es decir, al *logos*. De este modo, con la *polis* surge un nuevo paradigma y una nueva praxis que hace posible la filosofía y la ciencia.

Naturalmente, mito y *logos* son dos maneras de responder a un mismo asombro (*zäumázein*) originario. O dicho de otro modo: se trata del tránsito de una clase de mito a otra clase de mito, pues el *logos* también es mito. Sólo la tradición genuinamente empirista acabará descubriendo que no es el mundo función de las ideas sino las ideas función del mundo. Pero puesto que el “mundo” también es una idea, harán falta siglos de tanteo y autocorrección hasta que un Jean Piaget –pongo por caso– explique que el conocimiento inteligible se produce –propiamente, se *construye*– a través de una serie de adaptaciones recíprocas entre organismo y medio ambiente, y que sólo es *después* de este proceso de génesis cuando las ideas pueden parecer formas *a priori*.

Werner Jaeger (*Paideia*) ha destacado algunas características generales de los primeros “filósofos” en contraste con los poetas del pasado: la sosegada indiferencia por las cosas que parecían importantes al resto de los hombres, como el dinero, el honor, e incluso la familia; la atmósfera de ocio y libertad intelectual en que pudo desarrollarse su espíritu de investigación; el creciente individualismo: se escribe ya en primera persona; el nuevo espíritu crítico: las antiguas autoridades pierden validez, sólo es verdad lo que “yo” puedo explicar con razones concluyentes. Toda la literatura jónica, desde Hecateo y Heródoto hasta los médicos (en cuyos escritos se hallan los fundamentos de la ciencia médica por varios siglos), se halla impregnada de este espíritu.

No parece exagerado, en conclusión, hablar de “milagro griego”. Se pueden

discutir detalles y genealogías. He citado a Cornford y su teoría de la continuidad entre pensamiento mítico/religioso y reflexión filosófica. Vernant (*Les origines de la pensée grecque*) habla más bien de una serie de mutaciones acaecidas entre la desaparición de la cultura micénica y el apogeo de la cultura llamada arcaica. Luc Brisson ha destacado la importancia del alfabeto y el resurgimiento de la escritura.

Ello es que la oposición *mythos/logos* puede ser interpretada en los términos de una oposición más general: oralidad/escritura. Sucedió que, tras un eclipse de más de cuatro siglos, el uso de la escritura fue reintroducido en la antigua Grecia al comienzo del siglo VIII a.C. Los griegos habían tomado de prestado el silabario fenicio hecho de sonidos consonantes –y que no era sino una variante de los sistemas semíticos inventados en el segundo milenio a.C.–, pero introdujeron las vocales al lado de las consonantes (y en combinación con ellas); lo cual supuso una verdadera revolución porque hizo posible la práctica de la lectura a un grupo mucho más amplio de personas. (Con anterioridad, sólo unos pocos profesionales eran capaces de suplir las deficiencias de una notación que sólo contenía consonantes.) Se produjo así la generalización del uso de un sistema de escritura fácilmente descifrable, modificándose los hábitos mentales de un número creciente de individuos. A partir de ahora, la información almacenada ya no dependía tanto de la memoria individual transmitida oralmente con el ritmo métrico de la poesía. Nacía la prosa, y el *logos* reemplazaba al relato (*mythos*). Liberado de la exigencia de memorización, el espíritu humano adquiriría una nueva libertad. Dos nuevos tipos de discurso –la historia y la filosofía– sucederían así a la vieja enseñanza de los poetas.

Surge, pues, el *logos* dentro de una constelación de coincidencias. En un punto, ya digo, coinciden la mayoría de los estudiosos: el nacimiento del pensamiento racional en Grecia es indisociable de la institución de la *polis*. Es, así, un fenómeno con un origen “político”. Ahora bien, el salto inicial se produce en Jonia. Allí se dejaba en paz a unos hombres que en cualquier otro lugar hubieran suscitado escándalo: personajes osados y solitarios, libres y a menudo excéntricos, capaces de hacerse escuchar. Fue decisiva, ya digo, la confluencia de diversas experiencias, la proximidad de Egipto, Fenicia y Mesopotamia, el relativismo que la comparación de usos y costumbres provocaba; un cierto margen de ociosidad propio de las civilizaciones urbanas opulentas.

Platón, en la *República*, esboza una caracterología de los pueblos; habla de la gente del norte y su “apetito irascible”, de los fenicios y su avidez crematística, y, finalmente, de los griegos y su amor por el saber (*filomazés*). El caso es que, a los ojos de los griegos, los otros pueblos se orientaban hacia lo útil, y sólo ellos se interesaban por la verdad. Por otra parte, y como veremos más adelante, los griegos –en todo caso, los griegos más sabios– sólo creían en los dioses como figuras poéticas, y así, al margen de mediaciones divinas, quedaban libres para

enfrentarse con el campo inmenso de la Natura. Unamos a todo ello el ya citado invento de un alfabeto particularmente claro y preciso, que fue utilizado prontamente en Jonia.

Pero sobre los primeros jonios hablaré, a continuación, con mayor detenimiento.

1. *Orphicorum fragmenta*, reunidos por Otto Kern, Berlín, 1992.

2. La cita viene en Diógenes Laercio. Para la información general, consúltense los citados *Orphicorum fragmenta*.

3. LOS MILESIOS

Mileto, patria común de Thales, de Anaximandro y de Anaxímenes, antigua colonia cretense, fue la ciudad más activa de la cuenca oriental del Mediterráneo en los siglos VIII, VII y VI a.C. De Thales no se sabe que escribiera texto alguno, pero fue caracterizado por Aristóteles como el fundador de la filosofía, el primero en volver la espalda a las especulaciones míticas para ceñirse a las causas naturales. Posee un claro valor simbólico su famosa (aunque inverosímil) predicción de un eclipse de Sol, atajando el terror que estos sucesos solían provocar y persuadiendo a los humanos de que incluso los astros obedecen a las reglas del juego físico, y que el comportamiento de la naturaleza no es del todo imprevisible. Sin embargo, Thales no desacraliza el mundo. Él fue quien dijo, y la noticia también la trae Aristóteles, que «todo está lleno de dioses». Esta famosa frase ha sido muy discutida, puesto que al parecer es poco compatible con el principio de que todo procede del agua. John Burnet (*Early Greek Philosophy*, 1930) recomendaba no hacer demasiado hincapié en eso de que todas las cosas están llenas de dioses. Según Burnet, sería erróneo derivar la ciencia de Thales de la mitología. En realidad, Thales también dijo que la piedra (magnética) posee alma porque mueve al hierro, y que el alma está mezclada en todo el universo. En este contexto, lo más probable es que, como el propio Aristóteles sugiere (en *De anima*), la frase *panta plére theón éinai* se inscribiese en una concepción del mundo (común a todos los primeros físicos e impropriamente llamada hilozoísta) según la cual el universo entero es algo vivo y animado. El propio Platón denominó al mundo “un gran animal” (*Timeo* 30, b). También en nuestros días, un superviviente de los indios pit ha dicho: «Todas las cosas están vivas: he aquí lo que los indios creemos; los blancos, en cambio, creen que todas las cosas están muertas». Bien; ya no tanto. Han sido precisamente algunos científicos los que nos han devuelto a la indivisibilidad de un cosmos “vivo”, la vieja intuición de los milesios. Y así resurge hoy un nuevo animismo estrechamente relacionado con la preocupación por el medio ambiente.

Conviene cobrar conciencia de este fenómeno desde la óptica retroprogresiva. El hombre arcaico vivía sumergido en un mundo de cosas vivas e interconectadas. Con la progresiva sofisticación del *logos*, las cosas van *muriendo*. La ciencia consigue dominar el mundo en la misma medida en que, previamente, lo va matando. Ocurre en el mismo proceso de la metafísica, incluso en el ámbito griego. El “ser” de los presocráticos consiste, como ha recordado Martínez Marzoa, en su mismo forcejeo con la nada: es “lucha”, es

“arrancarse al no-ser”, es nacimiento, es *physis*, es salir a la luz, es presencia/ausencia. El “ser” de Platón, en cambio, es ya algo mucho menos vivo: es el *eidos* como determinación, algo estático, más “estancia” que “lucha”. Las cosas vivas van siendo reemplazadas así por símbolos abstractos. Símbolos cada vez más eficaces para el tratamiento –finalmente, lógico-formal y matemático– del mundo, pero cuya eficacia se paga al precio de un peculiar aislamiento. Finalmente, y como he dicho, la misma ciencia, en su dimensión retroprogresiva, devuelve la vida –la divinidad– al mundo y reclama una visión no fragmentada de las cosas.

Digamos, de pasada, que en contraste con el talante “panteísta” de los primeros sabios griegos, los profetas de Israel (más o menos contemporáneos de los milesios) lograron muy prontamente vaciar a la naturaleza de toda presencia divina. Dentro de este contexto, el monoteísmo sería la contrapartida de un universo muerto.

Por otra parte, conviene recordar que para los griegos los dioses no eran lo último, no eran lo supremo. Cuando los griegos, y no sólo los primitivos, hablan de los dioses su contexto no es el nuestro, no es el que dos milenios de tradición judeocristiana nos ha hecho familiar. Según Hesíodo, «los dioses y los mortales tienen un mismo origen» (*Trabajos*). Como ha señalado Pierre Vidal-Naquet, el mundo hesiódico es un mundo sin creador, en el que las fuerzas naturales se separan por pares del caos y de la noche, como en las cosmogonías orientales más clásicas. En cuanto a Homero, son famosos los ejemplos de cómo el propio Zeus, el más ilustre de los inmortales, tiene que inclinarse ante la ley del Destino. Zeus derrama lágrimas por no poder salvar a su hijo Sarpedón de la muerte que le va a infligir Patroclo (*Ilíada*). Zeus toma una balanza para averiguar quién de los dos héroes, Aquiles o Héctor, está condenado a descender al Hades. Todo esto significa que, desde muy pronto, los griegos descubren fuerzas universales superiores a la voluntad de los dioses. Hay una Necesidad (*anagke*) que se impone a dioses y a hombres. Hay una *physis* que es principio omnipresente e inmanente que preserva y hace durar a las cosas. Heidegger ha señalado que los griegos no creían en sus dioses. Al menos no creían en el sentido religioso judeo/occidental de la palabra. Todo arrancaría del propio Homero, quien al hacer de los dioses objetos poéticos habría dado la clave de su carácter ficticio. Liberados entonces de la mediación divina, los primeros filósofos se habrían quedado enfrentados con el campo inmenso de la Naturaleza. (Marcel Conche ve en esto uno de los factores determinantes del famoso “milagro griego”, el tránsito del mito al *logos*.)

El caso es que las primitivas fuerzas del Destino, superiores a la voluntad de los dioses, se fueron convirtiendo en leyes de la naturaleza. En cuanto a la idea de un Dios por encima de las leyes de la naturaleza, sencillamente no cabía en el código mental de los griegos. Ni siquiera Platón identifica el *Agazós* supremo

con Dios. Platón y Aristóteles reconocen que los dioses son más bien unos derivados de ciertas experiencias previas: la conciencia de la propia psique y el movimiento de los astros. Aristóteles, en su *Metafísica*, inventa la teología natural; pero el Dios de Aristóteles se inscribe en un cosmos eternamente necesario y necesariamente eterno.

Finalmente, y como señalara Wilamowitz (citado por Guthrie) cuando los griegos hablan de *theos* se refieren más a un predicado que a un sustantivo. Si un cristiano dice “Dios es amor”, un griego invierte la oración: el amor es *theos*. La amistad es *theos*. Y, en general, *theos* es cuanto sobrepasa al hombre. Ahora bien, al afirmar que todo procede del agua, Thales es el primero que admite una causa natural llamándola por su nombre. Esta causa natural, este principio (*arjé*) es, precisamente, aquello que no tiene ningún principio, o sea, que no necesita ya de ninguna reducción posterior. Aristóteles lo explica al comienzo de su *Metafísica*, refiriéndose al viejo pensamiento jónico: «por eso, opinan ellos, *nada nace ni perece*». Importante y sorprendente constatación: cuando el primer pensamiento filosófico busca el origen (*physis* también puede traducirse por origen) encuentra lo eterno; cuando el primer pensamiento mítico busca el origen esboza una cosmogonía. «Del Único surgen los muchos»: éste es el tema de la mitología creacional en todas las culturas. «Los muchos se resuelven en lo único»: ésta es la primera recuperación filosófica del origen perdido.

También los primeros místicos hindúes acaban de descubrir lo “único”, y en este contexto filosofía y mística aparecen como dos respuestas distintas procedentes de una misma *experiencia* primordial. Esta experiencia –como ya se dijo más arriba– propiamente es *transexperiencia*: no hay “sujeto” que experimente nada; se trata de lo incondicionado en el acto de su misma libertad. El filósofo acota su asombro y finge no saber esto. Pero si no lo “supiese” no podría “fingir”; no podría formular “preguntas”. El místico lo “sabe”: sabe que nada se puede preguntar ni contestar. En consecuencia, la ficción del filósofo y el silencio del místico son dos faces de un mismo vislumbre.

Por otra parte, las componentes míticas subsisten. Filosofía y mitología se irán interfecundando. Sorprende, en todo caso, la frescura y precisión de los atisbos iniciales. Por poner un ejemplo: la similitud entre el modelo cosmológico del *big bang* y el libro de Anaxágoras, que se abre con la descripción del estado original del universo material, en el que «todas las cosas estaban juntas». Los problemas surgen cuando se trata de explicar racionalmente el devenir. Aristóteles, el gran secularizador de las primeras vivencias filosóficas, ya no puede admitir que «nada nace ni perece». Aristóteles se interesa por los seres individuales y establece una muy poco inocente correspondencia entre el pensar lógico y la estructura ontológica de las cosas. Aristóteles *ya no* es un místico. Ha perdido el

“fuego sagrado” del primer atisbo filosófico.

* * *

Quince años más joven que Thales, Anaximandro es el sabio que mejor ejemplifica la revolución intelectual operada por los milesios. De entrada, consume la ruptura con el estilo poético de las teogonías y escribe en prosa; y lo que escribe tiene que ver con un modo definitivamente nuevo de mirar el mundo. Emancipándose de la astronomía/astrología babilónica, Anaximandro construye una imagen “geométrica” del universo, es decir, lo hace “visible” y, en consecuencia, lo convierte en *theoría*, en espectáculo –que es el significado originario de *theoría*. El universo es entonces un *cosmos*.

Esta idea de Cosmos es una de las más importantes de toda la filosofía griega. Es una idea que originariamente significaba “orden” (por ejemplo, el orden de las tropas de un ejército), y que el sabio jónico convierte en el concepto general que todavía hoy conserva. «La idea filosófica del Cosmos representa un rompimiento con las representaciones religiosas habituales», escribe Jaeger. Por primera vez se reconoce algo así como la “ley del mundo” que preside todos los fenómenos. Esta idea del Cosmos –que también encontramos en Pitágoras– será recogida por Heráclito, Empédocles, Anaxágoras, Platón, Aristóteles, los estoicos, los Padres (griegos) de la Iglesia, los renacentistas, Giordano Bruno, Goethe, los románticos. Ahora bien, como ha señalado Alexandre Koyré (*Del mundo cerrado al universo infinito*), el mismo uso de la idea de Cosmos sufrirá las vicisitudes de la dialéctica entre lo finito y lo infinito. Para los griegos, en general, el Cosmos remite a la idea del mundo como un todo finito, cerrado y jerárquicamente ordenado (desde la tierra oscura hasta las esferas celestes). Sin embargo, Anaximandro concilia la idea de Cosmos con la creencia en un número infinito de mundos, posiblemente habitados, y sometidos todos a ciclos de disolución y regeneración.

Se ha discutido esta creencia de Anaximandro en una pluralidad infinita de mundos coexistentes. Zeller tachó la hipótesis de “especulativa” y sólo atribuyó a Anaximandro la doctrina de una infinidad de mundos sucesivos, pero no coexistentes. Por su parte, Cornford –refutando a Burnet– negó la tesis central. Ahora bien, de un lado, toda la doxografía está a favor de la doctrina de los infinitos mundos (*ápeiroi kosmoi*) coexistentes; de otro lado, la doctrina se deduce –especulativamente, claro está; pero la filosofía siempre es especulativa– del principio general llamado *ápeiron*, lo infinito, que Anaximandro pone como origen y final de todas las cosas. Resulta muy coherente que de un principio infinito se deduzca una infinidad de mundos finitos, y no uno sólo. Porque si no, ¿a santo de qué un mundo tan preciso y determinado en vez de otro?¹

El caso es que conjuntamente con la idea de Cosmos, Anaximandro plantea la

cuestión del “principio“(arjé) del mundo (aunque la palabra *arjé* no es seguro que le pertenezca), y también aquí el filósofo/meteorólogo de Mileto es de una sorprendente originalidad. El principio único de todas las cosas debe estar más allá de toda realidad observable y limitada: este principio es el citado *ápeiron*, lo que no tiene límite, lo infinito. Esta noción recuerda al Caos de los mitos cosmogónicos, pero con una diferencia importante: el *ápeiron*, inmortal e incorruptible, es ya más un concepto metafísico que físico. Naturalmente, Anaximandro lo piensa de un modo “físico”, pero su dimensión latente es más honda. En general, todos los presocráticos –Parménides incluido– más que “pensar” los conceptos filosóficos dan la impresión de haberlos imaginado. Sólo que lo hacen con una especial resonancia anticipativa. Así, algunos han reinterpretado el *ápeiron* como una especie de Materia Trascendental e Infinita. Aristóteles ha explicado el porqué de esa infinitud: se trata de una condición para que nunca cese el devenir. Ahora bien, este devenir cuyo origen es infinito se resuelve en el drama de las cosas finitas que, finalmente, mueren y regresan a la indeterminación de la cual nacieron. En el único fragmento conservado de su libro sobre la Naturaleza, y que es el texto filosófico más antiguo que se conoce, Anaximandro escribe:

«Allí donde está la génesis de las cosas que existen, allí mismo tienen éstas que destruirse por necesidad (*to khreón*). Pues ellas tienen que cumplir mutuamente expiación (*tisis*) y penitencia por su injusticia (*adikía*) conforme al orden del tiempo.»

Este famoso y enigmático pasaje (conservado en forma de cita indirecta de Simplicio, quien a su vez la tomó de Teofrasto, y que ha recibido diversas traducciones) viene a decir –tal como yo lo entiendo– que lo que existe es una “injusticia” (*adikía*), una cierta *usurpación* por quitarle el puesto a lo demás, un desequilibrio, un predominio unilateral sobre “lo otro”. La «injusticia conforme al orden del tiempo» (*adikías kata ten kronou táxin*) tanto puede referirse a que lo injusto, la usurpación, se da en el orden temporal, como que el tiempo se ha de encargar de la reconciliación de los contrarios. La primacía del *ápeiron* garantiza la permanencia de un orden igualitario fundado sobre la reciprocidad de las relaciones. Vernant ve en ello una trasposición del orden *isonómico* de la Ciudad al orden cósmico de la *physis*. La doxografía corrobora esta interpretación. Calor y Frío dan lugar a un equilibrado sistema de compensaciones: es casi una premonición de la ecología. También hay atisbos de la evolución y de la entropía. Tras la evolución, la disolución. El “allí” donde está la génesis de las cosas, según Simplicio, es el *ápeiron*. Todo retorna a lo infinito y –nueva compensación– el ciclo recomienza. Hermann Diels deduce de ello que el movimiento eterno es una noción filosófica más antigua que el agua de Thales.

Efectivamente. Para los griegos anteriores a Parménides, la realidad última es fuente.

Platón explica, en uno de sus diálogos, que los primeros sabios fueron Homero y Hesíodo, y que ellos enseñaron la doctrina del devenir universal. El padre de todas las cosas es el océano, principio del cambio. Se diría, pues, que la mente occidental captó antes el movimiento que el ser. Marcel Conche interpreta el *ápeiron* de Anaximandro como un movimiento sin referencia al ser, un movimiento sin móvil, un movimiento puro. Sin embargo, la misma noción de devenir carece de sentido sin la referencia al ser. El descubrimiento, aunque fuere a dos tiempos, es en el fondo simultáneo.

En todo caso, encontramos en Anaximandro una primera fenomenología del “pecado original” de la finitud. Ejemplarizado en el caso del individuo humano, digamos que al escindirnos de la Totalidad, al autolimitarnos como sujetos aislados, todo lo que *no* somos se convierte en territorio ajeno y, en última instancia, hostil. El odio al “otro” arranca de aquí. Pues el otro no es sólo el extranjero hostil sino que usurpa un pedazo de esa totalidad con la que, inconscientemente, aspiramos a reunificarnos. El otro es un impedimento. El otro es el signo de una realidad escindida, limitada, mortal. El otro surge simultáneamente con el lenguaje –pues todo lenguaje es dualista y demarcante. Oriente (hinduismo, taoísmo, budismo) preconiza la superación de este conflicto en la experiencia transverbal y transpersonal de la no-dualidad originaria (llámese este origen Brahman, Tao o vacío). Anaximandro constata que toda esa autoenajenación deberá expiar su “injusticia”.

Nietzsche (*La filosofía en la época trágica de los griegos*) y Rohde (*Psyché*) han glosado esta referencia a la expiación que tienen que sufrir las cosas, suponiendo que Anaximandro ve en la individuación un crimen, “una apostasía respecto a la unidad primordial”. Un eco de esta vivencia lo encontramos, bajo fórmula nihilista, en *Edipo en Colono* de Sófocles: «el no haber nacido supera toda estimación». Y en los famosos versos de *La vida es sueño* de Calderón: «pues el delito mayor del hombre es haber nacido». También podríamos citar las palabras de Mefistófeles en el *Fausto* de Goethe: «todo lo que nace, perecer merece». Algunos han creído ver en todo esto vestigios de la religión órfica. Recordemos la leyenda del encuentro entre Sileno, compañero de Dioniso, y el rey Midas. Al preguntarle éste qué cosa había que desear por encima de todas, Sileno responde: «no haber nacido, no ser». Es obvio, en todo caso, el trasfondo oriental, hindú. La variedad de las cosas es una provisional enajenación en relación a la no-dualidad originaria.

Para Heidegger (*La parole d’Anaximandre –en Holzwege–*), la palabra fundamental de Anaximandro es *to khreón*, en donde no hay que ver la dimensión de obligatoriedad sino la tensión misma entre la “presencia” y lo “presente”, es decir, «lo impensado de toda metafísica», la diferencia todavía no formulada entre el ser y el ente. Marcel Conche estima que las palabras de

Anaximandro significan la primera justificación filosófica de la muerte. Uno piensa que Anaximandro localiza, por vez primera, la “culpabilidad” del ente finito. Culpabilidad es aquí una especie de desacuerdo ontológico con uno mismo. Nos sentimos culpables por no ser lo que somos, o por ser lo que no somos. Nuestra última identidad es la infinitud, pero somos finitos. “Injusticia” y “reparación” son figuras jurídicas antropomórficas que acompañan a ese desacuerdo ontológico del ente finito. (Recordemos la frase de Hegel: «el hombre no es lo que es, y es lo que no es».) Gomperz ya señaló que toda existencia particular debió parecerle a Anaximandro una “usurpación”, y comparó esta visión del mundo con la del budismo.

Digamos, en fin, que Anaximandro es consciente por primera vez de la falacia de las cosas separadas, la “injusticia” que cometieron los contrarios, unos con otros, al *separarse*. Podemos admitir que hay una analogía con la ley de justicia que Solón aplicaba a la *polis*, pero la intención es otra. Anaximandro advierte que la deuda contraída será pagada y reparada en un proceso inverso de retorno a la realidad indiferenciada de donde surgieron las parcelaciones del mundo y del lenguaje. De este modo, encontramos en el primer escritor de la filosofía la doble dialéctica, ascendente y descendente, que caracteriza respectivamente al acto de pensar y al acto de recuperar el origen perdido. La dialéctica retroprogresiva.

Lo cual se advierte todavía más claramente si consideramos lo que para Anaximandro es el “principio” de todas las cosas, el *ápeiron* o lo infinito. Cabe discutir sobre la ambigüedad física/metafísica del vocablo. Lo más probable, como he dicho, es que Anaximandro, perteneciente a un pueblo de exploradores marinos, tuviera –ante todo– una visión física/metafórica del asunto. Traducir el vocablo neutro de *ápeiron* por lo infinito resulta, pues, un poco equívoco, y traiciona las resonancias concretas del griego arcaico. *Ápeiron* se decía, también, de la tierra y del mar. Conrado Eggers Lan (*Los filósofos presocráticos*) sugiere que *ápeiron* es, para Anaximandro, el Todo, y lo emparenta con la Madre cósmica, a la cual se refiere Platón en el *Timeo*. Nietzsche era partidario de traducir *ápeiron* por “indefinido” en vez de infinito. Para Burnet, la palabra *ápeiron* significaba, ante todo, infinito en el espacio. Otros estiman que *ápeiron*, ausencia de límite, equivale a ausencia de definición: lo indeterminado. Kirk, Raven y Schofield prefieren hablar de Lo Indefinido. Ahora bien, todo esto tampoco importa mucho. Vuelvo a repetir que todos los pensadores presocráticos expresaron sus intuiciones metafísicas en un lenguaje inevitablemente físico. Y precisamente por esto nos interesan tanto, porque están todavía poco deformadas. Lo metafísico comienza siempre con alguna metáfora física, y lo relevante es por qué se escoge una metáfora y no otra. En el caso que nos ocupa, importa comprender la dimensión trascendente del *ápeiron*, con su condición de *epekeina tes ousías*.

Cabe discutir sobre el carácter profano o sagrado de este infinito. Aristóteles ha comentado que el *ápeiron* de Anaximandro es lo divino (*to theion*). Puede que, efectivamente, sea lo divino pero desde luego no es un dios antropomórfico; más bien se asemeja a Brahman. O al *Urgrund*. Como dice Jaeger, el *ápeiron* es aquello de lo que brota toda cosa y a lo que toda cosa retorna. Una cierta influencia del orfismo también parece clara.

Lo relevante, digo, es comprender –como ha señalado Marcel Conche– que el *ápeiron* no es ningún ente sino el *arjé* de todo ente. La crítica de Heidegger a los primeros filósofos que se ocupan del ente –que explican el ente con otro ente (ni que sea con el ente supremo, o dios)– no es por tanto pertinente en el caso de Anaximandro. En todo caso, su dios no es ente. Ahora bien, hay un abismo entre nuestro cosmos finito, preciso y determinado y el *ápeiron* infinito. ¿Por qué el *ápeiron* ha generado *precisamente* este mundo compuesto de tierra, aire, mar y astros, y no otro? La mediación sólo es posible a través de la tesis de la pluralidad infinita de los mundos. La desproporción entre el *ápeiron* (infinito) y el mundo (finito) exige la tesis de la infinitud de mundos que es, así, esencial al sistema de Anaximandro.

¿Cómo se produce el tránsito de lo infinito a lo finito? Anaximandro –más tarde lo recogerá Anaxágoras– habla de *aprokrisis*, y también de *ekkrisis* (Simplicio), o séase “separación”, “disociación”, “eyección”. Leemos en los manuales de Historia de la Filosofía que el *ápeiron* contiene en potencia a los “contrarios” que de él proceden. Pero ésa es una interpretación incorrecta y postaristotélica. El *ápeiron* no es ningún ente y ningún ente está en potencia en el *ápeiron*. Digamos que el *ápeiron* produce lo que en él no existe (y probablemente ésta es la idea que tendrá *in mentis* Parménides al rechazarla). Digamos que Lo Infinito engendra los mundos a través de una especie de *autopoiesis*. En todo lo cual es Anaximandro un genial precursor de infinidad de ideas modernas.

El *ápeiron* es lo no-finito que carece de contrario y que, más todavía que el caos primordial, es capaz de todo. Es capaz, incluso, de generar la ilusión (*maya*) de las cosas finitas, las cosas que se oponen entre sí, las cosas *culpables* precisamente por ser finitas y que expían con la muerte su deseo excluyente de realidad e independencia.

Hay una concomitancia entre esa culpabilidad ontológica del ente finito y el famoso pecado de la *hybris* que es el pecado de la afirmación del yo. Diríase que, desde el principio, los griegos han sido muy conscientes de que la osadía de existir debe expiarse. Y que la expiación consiste en volver al origen, al caos o a la nada. He aquí el meollo de la antes mencionada lucidez desolada de los primeros filósofos. No fue el suyo un racionalismo ingenuo ni edulcorado.

Incluso el *cosmos*, el orden, es un orden “trágico”, amenazado: más que un estado de equilibrio parece un estado de acorralamiento. Todo exceso se paga. Y el mayor exceso es *ser*.

La idea de concebir la existencia concreta como una especie de pecado, a simple vista no parece muy griega. Y, sin embargo, lo es. Lo es en el sentido de la tragedia. Porque lo característico de la tragedia, a diferencia de la concepción hindú del mundo como *maya*, es que se trata de algo *real*. Condenadamente real, diríamos.²

Conviene ser precisos. La dialéctica entre las cosas finitas y el origen como *ápeiron* la encontramos muy explícitamente en el pensamiento hindú y también en muchas sociedades arcaicas. Las cosmogonías hindúes consideran que el universo oscila regularmente entre un estado manifiesto y visible (representado por cada *kalpa*) y un estado involucionado donde todo se reabsorbe en lo informe e infinito. (Es el *pralaya*). Lo proclama Krishna en la *Bhagavad-Gita*: «cuando llega el día, todos los diversos seres proceden de lo indiferenciado; cuando llega la noche, es a lo indiferenciado a donde retornan». Lo que ocurre es que la sabiduría hindú deduce de ello que el mundo es ilusorio. El *pathos* griego, en cambio, tiende a conceder un cierto estatuto ontológico a la finitud, aun reconociendo su carácter intrínsecamente transitorio. Transitorio e inestable. El ente finito no es el dueño de sí mismo. La *hybris* amenaza siempre, y el autocontrol absoluto es una quimera. Como diría Freud, somos poseídos por fuerzas desconocidas y gigantescas. Somos seres esencialmente inestables, intrínsecamente “enfermos”.

«Allí donde las cosas nacen, allí perecen.» Movimiento de retorno al punto de partida. Paul Seligman (*The “apeiron” of Anaximander*) ha señalado que esta idea de la circularidad de la existencia se hace común en la literatura griega, y cita fragmentos de Jenófanes, Heráclito, Empédocles y Eurípides. También el ya citado Museo había expresado que todo nace de Uno y se resuelve en Uno. Ahora bien, Anaximandro es el primero en plantear “filosóficamente” la cuestión. La oscilación entre una interpretación trágica o mística dependerá de dónde se coloque el centro de gravedad; dependerá de si el acento se pone en el ente finito y perecedero o en un “más allá” del ente que es lo infinito. Desde la primera perspectiva surge lo trágico; desde la segunda, surge una visión entre hinduista y hegeliana, donde lo absoluto se pliega y se despliega, donde Brahman juega al escondite consigo mismo.

El *pathos* trágico lo volveremos a encontrar, aunque ya sin referencias al *ápeiron*, en Heráclito. El ser es finito, esencialmente efímero. Un exceso de *yin* o de *yang* nos devuelve al origen. Hoy cabría plantearlo de otro modo. Hoy diríamos –siguiendo la teoría del caos determinista– que un pequeño cambio en

una variable puede producir efectos catastróficos e imprevisibles en otras variables.

Así pues, lo “trágico” oscila entre su condición de trágico y su carácter ilusorio. Anaximandro intuye que, desde la perspectiva de lo infinito, cualquier individuo es una arbitrariedad, una “injusticia”, y que su expiación es también una liberación: el retorno a lo infinito. Encontraremos una versión secularizada de todo esto en la famosa pulsión de muerte de Sigmund Freud: la tendencia a volver al origen indiferenciado de todas las cosas. (Aunque el propio Freud no cite a Anaximandro, sino a Empédocles, como precursor de su teoría de Eros y Thánatos; pues, según Empédocles, el drama del mundo consiste en la lucha implacable entre Amor y Odio.) Y mucho antes que Freud, Leonardo da Vinci escribía en sus cuadernos sobre el «deseo de retornar al caos primigenio, que es como la atracción del mosquito hacia la luz». Desde un contexto psiquiátrico moderno, R.D. Laing (*The Divided Self*) se ha referido al «deseo de muerte, deseo de no-existencia» del esquizofrénico, que él atribuye a un «sentimiento de culpabilidad primaria por no tener ningún derecho a la vida».

Digamos, en conclusión, que Anaximandro, en la plenitud de su virginidad filosófica, atisba el misterio esencial, la dialéctica infinitud/finitud. La suprema identidad es infinita, no limitada, no dual; acontece entonces el “crimen” de la parcelación, de la individuación, en suma, del lenguaje y la cultura; finalmente, todo retorna a la no-dualidad originaria, a la identidad suprema y no dual.

Es la doble flecha, ascendente/descendente, el esquema retroprogresivo en su estado más puro.

1. Cf. más adelante (pág. 63).

2. Sobre el espíritu de la tragedia volveré más adelante (pág. 222 y ss.).

4. NOTA SOBRE LO INFINITO, EL CAOS, LA “PHYSIS” Y LA NADA

La premonición de Anaximandro sobre un infinito “más allá” del ente será neutralizada, un siglo más tarde, por Parménides. Como es sabido, Aristóteles, y en general el pensamiento griego, rechaza la idea de un Infinito Existente. El propio Pitágoras, en su cuadro de los contrarios, coloca lo infinito del lado de lo imperfecto (junto a lo femenino, lo múltiple, lo izquierdo, lo oscuro). Parménides lo formula explícitamente: «el ser no puede carecer de límites, pues el ser no tiene defecto, y si le faltasen los límites sería completamente defectuoso». De ahí el arquetipo de la esfera, «bien redonda en su totalidad, equilibrada desde el centro en todas sus direcciones». Parménides, como tantos otros griegos, cree compatibles la eternidad y la finitud. El ser es “siempre”, perfecto en su limitación. El arquetipo de la esfera volverá a ser cantado por Empédocles. (Según Olof Gigon, ya antes que Parménides había Jenófanes concebido a Dios esféricamente. E incluso el andrógino de Platón era esférico.) Ello es que lo ilimitado, lo infinito, se identifica con el caos, con lo indeterminado, con la imperfección del devenir. Sin embargo, los atomistas, y en especial Demócrito, tienen una visión infinitista del mundo. Visión que recogerán los epicúreos. Por su parte, Anaximandro (y el propio Anaxímenes, cuyo principio aéreo fue calificado por Teofrasto como *ápeiron*), y más adelante Meliso, coinciden con el modelo oriental de un Infinito vagamente perfecto. También la idea platónica del Bien se sitúa en esta línea. Balbuceos significativos de una intuición fundamental: si lo real fuera exclusivamente finito, no habría nada.

Postura característica de Oriente: primacía de lo infinito, ilusionismo de lo finito. Occidente, por el contrario, se caracteriza por conceder realidad a lo finito. Ciertamente, de algún modo, también Occidente vislumbra que la realidad es infinitamente compleja. Pero la voluntad de Occidente es colonizadora; colonizadora del caos. Y lo infinito como tal sólo es colonizable reduciéndolo a lo finito. Por otra parte, la ciencia acaba mostrando que la finitud es la cara de una moneda cuyo reverso se llama indeterminación, imprevisibilidad, creatividad. Occidente, vía finitud, acaba descubriendo la *autocreación* de las cosas. Toda información es siempre finita. La idea de un conocimiento completo (infinito) de la realidad es una ilusión procedente de la física clásica. Como diría Prigogine, la información siempre finita deroga la perspectiva de los dioses.

Deroga la perspectiva de los dioses, pero vuelve a “divinizar” a la naturaleza de un modo nuevo. El universo está vivo, y la finitud es intrínsecamente creadora, autocreadora. Ahora bien, dejando a un lado esa apertura, vía finitud,

hacia una mística de la creatividad, lo propio de Occidente ha sido el terror a lo infinito, la castración de la conciencia mística, la voluntad de orden. Ya digo que la misma ciencia acaba cobrando conciencia de que lo que llamamos conocimiento es la representación (finita) de una realidad (infinita). Pero la filosofía, y la conciencia colectiva de Occidente en general, se ha dejado sobornar por su opción inicial. Esta ceguera ha sido la contrapartida de un empuje colonizador. De ahí un sentido peculiar del orden y de la belleza (la llamada belleza “clásica”). De ahí la ingenuidad, tantas veces recurrente, de creer que cabe una explicación definitiva del mundo y de las cosas. El propio Aristóteles –lo cuenta Cicerón en las *Tusculanas*– creía que la filosofía iba a encontrar muy pronto su total realización. En nuestro tiempo, algunos científicos también piensan que el final de la física está cercano. En cambio, quienes poseen el *pathos* de la infinitud saben que la ciencia es una aventura interminable. Más aún: es la misma ciencia (teoremas de Gödel) la que nos enseña que no hay fin para el descubrimiento de leyes científicas; que por hondo que cale la investigación hay siempre leyes no captadas por las teorías, una serie infinita de ruedas dentro de otras ruedas.

En Occidente, el talante de lo infinito lo encontramos ante todo en Filón de Alejandría. Plotino seguirá esa línea. La Cristiandad irá vacilando. Guillermo de Occam reconoce que el *regressus in infinitum*, que tanto temieron Aristóteles y santo Tomás, no es inconcebible. La mística posterior a Occam tantea hacia un “fondo del alma” sin límite, “sin forma ni cierre”. Se invierte la perspectiva en la relación finito/infinito. Descartes postulará: «la idea de lo infinito está en mí antes que la de lo finito». Corrobora Malebranche: «lo finito solamente puede verse “desde” lo infinito». Nicolás de Cusa había precisado: «toda criatura es infinitud finita». Giordano Bruno es el primero en volver a enseñar un universo infinito. También para Newton el espacio es infinito, un atributo del mismo Dios, su *sensorium*. Leibniz cree decididamente en un infinito actual. Incluso «la menor partícula debe ser considerada como un mundo lleno de una infinidad de criaturas diversas». Los románticos considerarán que lo finito es un momento en el proceso infinito de lo absoluto. Precisamente la categoría de “romántico” es definida por Schlegel como “aspiración al infinito” (*Streben nach dem Unendlichen*). Nietzsche, en cambio, escribirá que «no existe nada más espantoso que lo infinito» (aforismo 124 de *La Gaya Ciencia*). Y Kierkegaard sentenciará que «la angustia es el terror del espíritu finito ante su propia infinitud».

Desde el punto de vista de la ciencia, Leibniz es el primero en introducir lo infinito como un recurso de cálculo. Después de él, Georg Cantor (a finales del siglo XIX) y Abraham Robinson (en los años sesenta del siglo XX) elaborarán sendas y hermosas teorías para los números infinitamente grandes e infinitamente pequeños, respectivamente. Ahora bien, si la matemática ha

formalizado lo infinito, la matemática de lo infinito no ha encontrado todavía su plena aplicación a la física. René Thom, siempre heterodoxo, viene a sugerir que lo infinito es más intuitivo que lo finito, ya que lo sorprendente son “esos extraños números naturales” –una manera de implicar que la mente es menos finita de lo que se cree.

Pero la conciencia se asusta de su propia infinitud. La conciencia se asusta de su propia paradoja –pues toda paradoja, desde la de Epiménides hasta la de Gödel, encierra el concepto de infinito. La conciencia huye de su ilimitada plasticidad. La conciencia se enajena en el ego, y luego protege su enajenación mediante los llamados mecanismos de defensa.

El caso es que, para la mente humana, lo infinito sigue siendo aproximadamente el caos. Una pesadilla tan real como imposible. Descartes quiso unir las ideas de infinito y perfección atribuyéndolas a Dios. Kant deshizo esta ecuación. Hoy estimamos que el concepto de perfección es inútil y antropomórfico, una pura neutralización imaginaria del sufrimiento humano. Estimamos que es preciso repensar el caos. Como señalara Jaeger, la idea del caos como algo en que todas las cosas están confusamente mezcladas es un error; la antítesis entre caos y cosmos es simplemente una invención moderna. Como en tantas otras cosas, Nietzsche fue aquí el primero en invertir la perspectiva tradicional al señalar que la idea del caos no es contradictoria con la idea del ciclo, y que el ser *diferente* es algo más (en contra de Platón y Hegel) que una negatividad referida a la dialéctica de lo idéntico. Nietzsche quiso liberar lo diferente en sí mismo, lo múltiple y lo plural, el *juego*. La idea del mundo como Juego (que tanto recuerda a la mitología hindú) la profundiza Nietzsche –y después de él Heidegger– glosando el fragmento 52 de Heráclito. Sus sucesores en la filosofía del arte descubrirán la “obra abierta”, la acción del azar, el surgimiento de un cosmos (al que Joyce llamará *caosmos*), donde todo es participación activa, libertad, creación.

Hoy decimos que lo característico del caos es la imposibilidad de predecir el comportamiento de los sistemas. Por ejemplo: sabemos que, por muchos estudios que se hagan y por muchos satélites que examinen la superficie del planeta, el tiempo meteorológico no puede predecirse más allá de un cierto período de tiempo. Constataciones parecidas encontramos, en general, en cualquier dinámica de fluidos.

La paradoja es importante porque la no predictibilidad nace de sistemas estrictamente deterministas. Conociendo las variables iniciales se puede predecir su evolución. Lo que ocurre es que estos valores iniciales vienen contaminados por errores tan minúsculos como inevitables, y que esos errores van creciendo exponencialmente, y de ahí el carácter no previsible de los fenómenos llamados caóticos. Y los “efectos mariposas”.

Cabe hablar, en todo caso, del caos como metáfora. Simbolismo de un nuevo e imprevisible dinamismo originario, con azar y disipación como fuentes de complejidad y de estructura (algo que ya vislumbraron Heráclito y Aristóteles). En contraste con ello, toda la teología de Occidente –que arranca de Platón– viene viciada por una irreal (y superficial) opción por el orden y por una represión (exorcismo) del caos. Hasta los propios místicos tienden en Occidente a confundir lo absoluto con “el todo único y armonioso”, como si el concepto de armonía tuviese algo que ver con el abismo primordial. En rigor (léase a Charles H. Kahn, *Anaximander and the origins of greek cosmology*) no es hasta el siglo IV a.C. cuando la idea de *belleza* ha venido a sobreañadirse a la idea de orden o *kosmos*. De ahí procederá, en Occidente, toda una cosmoteología artificiosa que llega hasta nuestros días.

Nadie que haya conocido la humillación, las agonías y el sin sentido del sufrimiento humano puede creer en el Dios tradicional de los teólogos, el antropomórfico Dios “bueno”, “justo” y “creador”. Ya se ve que se trata de *otra cosa*. En el momento de escribir estas líneas, leo en la prensa que ha habido cien mil muertos en Bangladesh como consecuencia de un ciclón. La noticia es escueta y no abarca más de dos columnas de periódico. No es una noticia excitante. Ningún teólogo alzaré la voz. Los teólogos sólo alzan la voz cuando las matanzas las comete el hombre. Los teólogos gustan decir que Dios es un Dios de vida; pero cuando la madre naturaleza suelta su furia, los teólogos disimulan. Sean teólogos de la liberación sudamericana o teólogos de la curia romana, su actitud es idéntica. (Menos reprimido es este pasaje del profeta Isaías: «Yo soy Yavé, no hay ningún otro; soy el que forma la luz y produce la tiniebla, el que da la paz y crea el mal; soy yo, Yavé, quien hace todo esto.» [Is. 45,7].)

Repitémoslo una vez más: lo místico no tiene que ver con ninguna teología. Ser creyente o ser ateo es asunto penúltimo, asunto de imágenes mentales. Lo místico es previo. Lo místico es el acceso a la No-dualidad última de la infinita realidad. Algo estrictamente inconceptualizable. Algo únicamente “metaforizable” con el concurso del lenguaje negativo. Ciertamente, las grandes religiones han transmitido mensajes místicos, no siempre teístas. Como es sabido, los curas y los profetas suelen hablar de Dios (con mucha ideología y poco pudor); los místicos y los artistas, en cambio, prefieren referirse a Lo Divino. Ello es claro en Oriente, pero también en Occidente. Es el *Ungrund* de Boehme, la *Gottheit* de Eckhart, incluso el *God-above-God* de Tillich. ¿Está la mística reñida con la religión? No forzosamente. El místico sabe que el concepto de un Dios personal es sólo la caricatura antropomórfica de algo infinitamente más extenso, más intenso, más profundo. Ahora bien, lo transpersonal no anula lo personal: ningún inconveniente en tener tratos con el abismo infinito –lo real en sí mismo– que también puede disfrazarse de persona. Por otra parte, desde un punto de vista lingüístico, “Dios” es más una interjección que un sustantivo.

El caso es que lo “místico”, la gravitación del origen, está latentemente presente como el motor retroprogresivo de la historia, de la cultura, de la filosofía. Cuando, al surgir la *modernidad* europea, se quiebra la vieja visión unitaria del mundo (remedo simbólico de la mística), surgen fisuras, “problemas” nuevos que generarán actitudes nuevas, síntesis nuevas. A partir de Kant, y sobre todo de Hegel y de Marx, sujeto y objeto, pensamiento y facticidad, ser y deber ser, tenderán a reconciliarse de una manera nueva. Esa reconciliación, esa nueva “mística”, será precisamente la *historia*, la conciencia histórica. Los viejos problemas especulativos se han convertido en *alienaciones* existenciales. Permanente empuje místico: se trata de que el hombre no esté en la realidad como un ser “extraño”. El tema –y el “problema”– lo plantea de un modo explícito Hegel, quien en la *Fenomenología del espíritu* describe «la odisea de la conciencia» que, arrancando con la creencia ingenua en un mundo exterior e independiente, termina con la superación de la dualidad a través de un proceso de progresiva autoconquista. Con Hegel la filosofía termina donde había comenzado. Con Marx, este proceso idealista se convierte en proceso revolucionario: la reconciliación del hombre consigo mismo, y con la totalidad, sólo se dará en la sociedad sin religión, sin mercantilismo, sin clases, sin Estado. Se conduce el exorcismo/colonización del caos hacia el final utópico y feliz.

Hegel, sin embargo, ya vio que toda “teología” debe incluir el dolor, la suciedad, la negatividad. De algún modo, la preocupación última del hombre, la exigencia de una seguridad ontológica, el “sentimiento” de amistad con el Todo tiene que ser compatible con el dolor, la enfermedad, la muerte.

Las cosas fueron diferentes, ya de entrada, en Oriente. La sabiduría hindú, con su atisbo de la divinidad creadora/destructora, con su falta de edulcoraciones, siempre estuvo muy cercana al caos. En la India, al lado de su forma amable, cada divinidad comportaba su “forma terrible” (*krodha murti*). Varuna era, ya en la época védica, el dios que atrae y espanta. Por otra parte, si en la mitología judía, cristiana o islámica, el mundo es una especie de máquina creada por un gran ingeniero, en la India el mito es otro. En la India –como gustaba de explicar Alan Watts– no se ve el mundo como un objeto creado sino como un “drama” cuyo actor es Brahman. Brahman que desempeña todos los papeles. Un drama o también un *juego*. Un juego (en sánscrito, *lila*) donde es esencial la imprevisión y la sorpresa. Un juego, diríamos hoy, “caótico”. En este juego caótico entra todo: el bien y el mal, el placer y el dolor. Alan Watts proponía la risa como respuesta. «La verdadera religión –escribió en sus *Memorias*– consiste en transformar la angustia en risa.»

Sobre la ambivalencia sublime/espantosa de lo divino, y sobre la respuesta de libertad desinteresada que le corresponde al hombre, ningún texto supera a la *Baghavat Gita*. Ello es que la genuina mística está mucho más cercana al caos

que a la “armonía”. En rigor, una teología que conciliase el caos con la libertad sería una auténtica teología del infinito; nada que ver con los irrisorios Bonum, Verum y Unum. Lo presintió Hölderlin en su poema *Wie wenn am Feiertage*, glosado por Heidegger, y en donde el Caos se identifica con Lo Sagrado (*das Heilige*). Por su parte, el profético William Blake expuso en frase célebre: «*If the doors of perception were cleansed, everything would appear to man as it is: infinite*». (Si las puertas de la percepción quedasen limpias, todo aparecería al hombre tal como es: infinito.)

No hay que confundir, en fin, la mística de la no-dualidad con la metafísica monista de la unidad. No hay que dejarse embaucar por quienes afirman que la unidad es más verdadera, más bella y más buena que la multiplicidad. En rigor, cuando hablamos de no-dualidad (*Advaita*) no implicamos ni la unidad ni la multiplicidad, sino ambas a la vez.¹ Lo infinito tiene tanto que ver con la unidad como con la diversidad.

Volviendo a los griegos. Si, según pensaban algunos, todo surge y todo regresa a lo mismo, se nos plantea una cuestión nueva: aquello de dónde todo brota y adonde todo regresa, ¿no será exclusivamente la nada? Recordemos que Aristóteles (*Metafísica*) notifica que “ciertos viejos poetas” hicieron empezar el mundo con la Noche y no con el Caos.

La cuestión se plantea explícitamente en otras tradiciones. «Algunos sostienen que, en el principio, este mundo no era más que no-ser (*a-sat*) sin dualidad, y que el ser surgió del no-ser. Pero, ¿cómo sería esto posible?» (*Chandogya Upanishad*.) La cuestión remite a otra: ¿cabe una teología que incluya esencialmente a la nada? ¿La nada como condición de la autocreación? ¿Cabe pensar que “Dios”, el Origen o como quiera decirse, incluye tanto al ser como a la nada? ¿No es la nada tan indispensable como el ser para pensar un absoluto que se autocrea?

Por otra parte, la misma etimología de Caos implica un espacio vacío que bosteza. (¿Un vacío cuántico que fluctúa?) Noche, vacío, nada: ¿no será éste el origen? Digamos, más bien, que hay una cierta tendencia a considerar a la Noche y a la Luz como dos co-principios cosmogónicos (pensemos en la cosmología pitagórica). Lo que ocurre es que el nihilismo griego –en contra de lo que piensa Severino– no puede ser del todo radical. La metafísica griega no proclama que el ente sale de la nada y retorna a la nada. Esto es propio de la visión cristiana, donde el ente creado es radicalmente finito (su esencia consiste en *no ser* su existencia); donde la criatura «*in se considerata nihil est*». En el ámbito griego, sólo el sofista Gorgias parece haber vislumbrado una *nada* previa al ser, una imposibilidad de conocer ninguna cosa real, y, menos aún, de comunicarla. En general, en Grecia se contempla un universo donde las cosas

existen por definición y donde, por consiguiente, no hay lugar para la genuina nada. Más todavía: al no haberse producido la escisión sujeto/objeto, esencia/existir, no cabe una filosofía adulta de la finitud. No se filosofa, antes de Sócrates, desde el hombre sino desde la *physis*. Sólo más adelante, cuando la filosofía se haga antropocéntrica y emancipada, y dado el ineluctable horizonte de la muerte (para el hombre), se postulará una cierta primacía de la nada sobre el ser. Lo dirá expresamente Heidegger en *Qué es metafísica*: la nada es la condición que hace posible la revelación de la existencia del *Dasein*.

Ciertamente, encontramos implícitamente en Parménides y explícitamente en Empédocles, una primera demarcación de la nada como esencia constitutiva de todo lo que deviene. Empédocles reconoce que los entes finitos, antes y después de su finitud, son nada. Hay quien ha creído encontrar en todo esto (Emanuele Severino, *El parricidio fallido*) algo así como la piedra inaugural del nihilismo occidental, «la convicción de que el ente es nada». Puede, sí, hablarse de nihilismo. Pero insisto en que este nihilismo no es del todo radical. Este nihilismo es la contrapartida de un raquitismo ontológico y de una impotencia mística. También es lucidez. El caso es que conviene matizar a Nietzsche, a Heidegger y a sus comentaristas: a medida que la historia sube, el ser humano puede ir descendiendo, con su asombro, hacia regiones cada vez más hondas. Cierto que el aparato lógico nos puede hacer olvidar el “ser” y el “origen”, pero también es mayor el síndrome de irrealidad, y, en consecuencia, un cierto vértigo sabio. El asombro griego, a pesar de los malabarismos filológicos de Heidegger (*¿Qué es esto de filosofía?*), se mantiene al nivel de lo que hoy llamaríamos esencialismo. El tema griego no es el de por qué hay algo y no, más bien, nada. El tema griego es el de la forma: *¿qué* son las cosas? En donde las cosas existen por definición. Sobre ese trasfondo de absoluta facticidad va cristalizando el *pathos* específicamente griego y se alza la paradójica perfección del límite, del orden (*cosmos*) frente al caos, de la ley (*nomos*) frente a la naturaleza (*physis*).

Ello es que la nada sólo asoma, en su más pura radicalidad, cuando estamos a un paso del misticismo (del misticismo auténtico). Cuando se produce la fisura suprema. Santo Tomás de Aquino dará una versión técnica de esta fisura suprema: la distinción real entre esencia y existir. El ente creado es radicalmente finito pues su misma esencia consiste en *no ser* su existir. Esta carencia ontológica es la condición de la obediencia a la voluntad de Dios. (Cuando tu ser consiste en noser, sólo cabe un modo vicario de ser: obedecer. Todo sometimiento a una autoridad externa procede de la conciencia de no-ser.) Ahora bien, desde estas premisas, suprimido Dios, deberá el hombre encontrar alguna manera nueva de reconciliarse consigo mismo, de llevar a coincidencia su esencia con su existir. Todas las éticas secularizadas de Occidente tendrán que dar una respuesta a esta cuestión. Una respuesta consiste en substituir a

Dios por algún ídolo profano. Otra, más profunda y originaria, estriba en asumir completamente la finitud y adentrarse en una mística de la libertad/creatividad. No hay creación sino autocreación.

En todo caso, tanto si se trata de una mística de la finitud como de una mística de la infinitud, resulta que nihilismo y misticismo son dos faces de una misma vivencia. El nihilismo expresa la perplejidad de ser desde la finitud del ser. El misticismo muestra la otra cara de esta perplejidad. La pregunta «¿por qué hay ente en vez de nada?» (o si se prefiere: «*warum is überhaupt Seindes und nicht vielmehr Nichts?*») significa un gran atisbo, pero también un gran montaje todavía idealista. En la realidad no cabe pregunta alguna. Desde el punto de vista de la finitud, nosotros *somos* la pregunta.

En Grecia, paradójicamente, sólo Parménides, con su intensa vivencia del ser, vislumbra la nada. Para enseguida neutralizarla abriéndose al idealismo. Después, la tragedia griega tiene que ver con la desventura inicial de la finitud; no todavía con la nada. El héroe trágico es un ser social, aunque poseído por la *hybris*. Su marco es ya la *polis*. No será hasta la época helenística cuando, privado de su marco político natural, el individuo humano descubra su radical soledad.

Jaeger ha enfatizado la dimensión teológica de la primera filosofía jónica. Heidegger se alzó contra esta tesis. Lo que ocurre es que en el despertar de la filosofía, ontología y teología no están todavía separadas. Anaximandro no habla de Dios sino de Lo Divino. Los jonios se confinan a los hechos comprobables por los sentidos, y la filosofía emblemata una nueva confianza del hombre en sí mismo. Ciertamente, los dioses, los mitos andan todavía muy cercanos, y el instrumento de esta nueva confianza, lo que Aristóteles llamará *noús* (digamos el intelecto) será considerado de índole divina. Pero lo que aquí nos importa es que, a partir de este momento, el hombre inaugura la portentosa aventura de tenerse en pie desde sí mismo. También el hinduismo, por las mismas fechas, e incluso antes, ha iniciado el camino de la *autoliberación*. Lo peculiar de Grecia es una cierta posibilidad de vivir sin religión. (O, al menos, con poca “religión”.) El ente finito se tiene en pie en la tensión de su misma finitud. Pero esa finitud no remite a la nada. Esa finitud es concomitante con algún principio supremo: el agua en Thales, el aire en Anaxímenes, lo no-limitado (*ápeiron*) en Anaximandro. (Sólo Heráclito tratará de ceñirse exclusivamente a la misma tensión, *pólemos* que ya es *logos*, entre lo Uno y lo Múltiple.)

Hemos visto en los primeros sabios milesios, pero sobre todo en Anaximandro, una orientación de la razón hacia la *physis*, una curiosidad

inaugural, casi “científica” en el sentido moderno de la palabra, que luego cambiará de rumbo. Anaximandro ha dado una primera imagen física del mundo, e incluso ha esbozado una Teoría de la Evolución. Con los milesios, la razón griega que procede de la *polis*, se orienta hacia la *physis*. Después de ellos, la filosofía tenderá a ensimismarse. Incluso dentro de la tradición naturalista, los sabios se alejarán progresivamente de la experiencia sensible. Todo este ensimismamiento se resume en una pregunta sin respuesta: ¿por qué la razón griega, que ha descubierto las matemáticas, no descubre también su aplicación a la ciencia?

El proceso crítico irá provocando fisuras nuevas; también retroacciones nuevas. En Grecia, unas veces prevalece la tendencia naturalista, otras la teológica/ontológica. Hay una línea que arranca de los primeros milesios y que sigue con los grandes tratados médicos atribuidos a Hipócrates, con las intuiciones astronómicas de Anaxágoras, con el atomismo de Leucipo y de Demócrito; hay otra línea que es la de los eleáticos, los que tienden a supeditar la experiencia al pensamiento. De estos últimos nacerá, propiamente, la ontología; pero también la teología.

1. Cf. más adelante.

5. EL RETORNO DE LA RELIGIÓN

En el año 494 a.C. los persas destruyen Mileto, y el resultado es que de la curiosidad indagatoria de los primeros naturalistas pasamos a un renacimiento “religioso” condicionado por la inseguridad de los tiempos. Ilustres jónicos habían emigrado ya a las florecientes colonias de la Magna Grecia y de Sicilia. Entre ellos, Jenófanes de Colofón y Pitágoras de Samos.

Jenófanes de Colofón, si hemos de creer a Aristóteles, habría sido el fundador de la Escuela de Elea. Reinhardt y Jaeger han discutido esta idea. Aunque Jenófanes fuera más viejo que Parménides, no habría habido influencia. Sea como fuere, el caso es que, a diferencia de Anaximandro, hay en Jenófanes un motivo ya más religioso que racional. Anaximandro había concebido lo Divino como hipótesis especulativa: tenía que haber un origen no originado de las cosas. Jenófanes, en cambio, habla de un Dios personal, “alguien” con quien puede tenerse una relación consciente. La importancia de esta concepción para la historia de la teología y de la religión será considerable. (Tal es al menos la tesis de Jaeger, como lo fue antes de Wilamowitz. Diels, en cambio, considera a Jenófanes como representante de un cierto “panteísmo estrecho”. Burnet, por su parte, ha negado a Jenófanes la condición de “teólogo”;

más aún: el viejo poeta habría sido antes un escritor satírico que un filósofo.)

Ciertamente, Jenófanes compuso poemas ridiculizando la religión antropomórfica de los helenos. «Si los bueyes pensaran en los dioses se los imaginarían en forma de bueyes.» A continuación, postula a un solo dios eterno e inmutable, acaso idéntico a la materia universal. Jenófanes es así el primero en convertir las teorías jónicas sobre la naturaleza en una cierta teología. Thales, Anaximandro y Anaxímenes habían sido vagamente panteístas. Con Jenófanes, el divino *ápeiron* de Anaximandro se convierte en Dios Uno, inmóvil pero consciente. Ello es que la filosofía ambivalente de los primeros filósofos se va a escindir: ontología y teología. Jenófanes representa el primer balbuceo de la teología; Parménides, el de la ontología. Platón tratará de reunir ambas líneas.

La obra de Pitágoras, un personaje cuya única realidad “histórica” la constituye el pitagorismo (Aristóteles no cita ni una sola vez a Pitágoras en sus libros), es inseparable de la tradición órfica, y por esta vía, de posturas claramente orientales. De entrada está la fisura entre cuerpo y alma. Pero

Pitágoras ya no vuelve al origen a la manera de los místicos de Oriente (y, en cierto modo, a la manera de los naturalistas milesios), sino que construye un nuevo esoterismo nada menos que sobre la racionalidad matemática.

Con el descubrimiento de que los números intervienen también en la música, la noción de armonía se extiende a la totalidad del universo. La urdimbre salvífica de Pitágoras es el resultado de *cruzar* la sed de inmortalidad de los cultos agrarios con el orden y la medida de Apolo. Como lo ha señalado Marie-Louise von Franz, en la aritmética de Pitágoras, los números y las imágenes míticas están estrechamente ligadas. Lo mismo cabría decir del sistema chino del *I Ching*. Ha sido la desmitologización progresiva de la matemática moderna la que ha creado una fisura entre ciencias exactas y ciencias humanas. Fisura que hoy exige ser superada retroprogresivamente, o sea, volviendo al origen a través de la misma sofisticación.

La obra conjunta de Jung y Pauli sobre la interpretación y naturaleza de la psique podría tomarse como un ejemplo de esa necesidad de “reconciliación”. Debo insistir en que la ciencia, en su proceso autónomo de diferenciación, vuelve al origen. El siglo xx ha descubierto que no existen leyes sino probabilidades, que la materia es inestable (hasta los indestructibles protones acabarán desintegrándose), que el universo se autoconstituye y que el orden es una forma del caos. Incluso en las construcciones más formales (tómese el ejemplo de *Los objetos fractales* de Mandelbrot), la ciencia se interesa en sistemas cada vez más complejos e ininteligibles. Ya digo: si en el principio hubo el tránsito del Caos al Cosmos, hoy se retorna al Caos. Es decir, a los caos concretos. Al paradigma de lo caprichoso.

Todo ello en el bienentendido que nos encontramos prisioneros de la lógica y el lenguaje de la época, y que a los filósofos/científicos del futuro, les pareceremos inevitablemente unos ingenuos antropomorfos.

El caso es que con Pitágoras y con Jenófanes, y con los filósofos instalados en Elea, en la costa del mar Tirreno, el viejo positivismo de los jonios cede el paso a un racionalismo teológico. Esa idea de un racionalismo teológico, o de una teología racional, es de una importancia histórica capital. De Pitágoras arranca una corriente de pensamiento –y un modo de tenerse en pie– que trata de conciliar racionalidad y religión. El pitagorismo es un gran edificio colonizador del caos. Toda realidad viene constituida, en su perfección cuasi musical, por lo numérico, es decir, por *límites*. El infinito e indeterminado *ápeiron* viene sometido a la determinación benéfica y pacificadora del límite. Lo que en Anaximandro era un crimen es aquí una salvación. El gran paradigma es la matemática y su ideal de precisión. Científicamente, la matemática como

argumento deductivo-demostrativo, arranca de Pitágoras. Ciertamente, los egipcios y los babilonios sabían aritmética y algo de geometría, pero el razonamiento deductivo partiendo de premisas generales es una innovación griega, y muy particularmente de Pitágoras. Elevar este racionalismo a la categoría de mística religiosa fue un equívoco procedente de ese momento inicial de asombro y esplendor.

Pitágoras es un científico, pero también un monje, un aristócrata, un elitista, un contemplativo, una especie de caballero de la orden del Temple, o quizá de Gran Maestro de una logia masónica. Apóstol de la armonía cósmica, Pitágoras descubre el escándalo de los números irracionales (por ejemplo, la inconmensurabilidad entre la diagonal y el lado de un cuadrado), lo cual refuerza su voluntad de exorcismo. Exorcismo del caos. Ciencia y religión van de la mano, con predominio de la segunda. «El Cielo, la Tierra, los dioses y los hombres están unidos por la amistad», cuenta Platón (en el *Gorgias*) que defendían los pitagóricos. Y por esto consideraban que el universo es *cosmos*, orden, y no *acosmia*, desorden. He aquí nuevamente una respuesta a la que, según Ernst Haeckel, es la cuestión básica: «*Is the universe friendly?*».

Estamos en presencia de un fenómeno característico de la cultura, uno de esos movimientos de hibridación entre indagación desinteresada (ciencia) y opción previa y cerrada (mecanismo de defensa), entre asombro y temor, *pathos* de la verdad (sea cual fuere, y por desagradable que fuere) e instinto de conservación. La genuina gloria de lo que llamamos espíritu científico, o espíritu crítico, reside en el predominio del primer elemento sobre el segundo, predominio de la curiosidad frente al temor. (Y digo predominio pues el temor y la defensa siempre están presentes, aun en los más audaces y “desinteresados”.)

Por otra parte, hay siempre una componente “salvífica” en la ciencia, en la medida en que la ciencia busca la unidad, en la medida en que la ciencia invierte el mito del desmembramiento de la divinidad original volviendo a unir lo que estaba disperso. Recordemos que la palabra salvación o salud –*salut* en francés, *salus* en latín, *sarva* en sánscrito– remite a una raíz indoeuropea que significa: entero, intacto, completo. También las palabras inglesas *whole* (entero), *wholesome* (sano), *wholeness* (totalidad), *holy* (sagrado) –igual que las variantes *holism* y *holistic*– son derivados del viejo inglés *hal*, que significa “sano”, “completo”, “saludable”. Y del griego *holos* (entero). La misma raíz tienen las alemanas *heilig* y *heil*. La ciencia que busca algún tipo de totalidad tiene así una componente sagrada y terapéutica. Ya se ha citado aquí el libro de David Bohm donde se afirma que la Totalidad no es un tipo ideal que haya que alcanzar sino el origen mismo. Es un claro ejemplo de ejercicio a la vez científico y salvífico.

Hay empuje religioso en el pitagorismo, un proyecto de liberar al hombre de sus cadenas *kármicas* por la vía de ciertas “purificaciones”. Ahora bien, la gran innovación, el gran hallazgo consiste en descubrir que no hay mejor

purificación que el ejercicio *desinteresado* de la ciencia. ¿Quién que haya practicado de verdad la “ciencia” (o el “arte”) no ha sentido esta vivencia? ¿Quién no ha experimentado un sentimiento de liberación cuando se ha puesto a indagar la realidad “desinteresadamente” –o séase, más allá del ego–, sin prejuicios y con ánimo de que la “verdad”, sea cual fuere, transparezca?

En otras palabras: el gran hallazgo consiste en descubrir –redescubrir– que la verdadera mística y el verdadero conocimiento inciden. Nietzsche, Marx, Freud, los famosos padres de la Escuela de la Desconfianza, desenmascararon cómo la inteligencia “obedece” a previos intereses, pulsiones, resentimientos. En rigor, lo que estaban haciendo era localizar el circuito vicioso de los egos, la mentira esencial del ente finito, las artimañas para guarecerse de la nada, las ficciones falsas de “inmortalidad”; en suma: denunciaban el modo tramposo de trascender, cuando la “verdad” pasa a ser una mera protección frente a la angustia. La pregunta es: ¿cabe escapar a esa esencial finitud del ser?, ¿cabe la indagación realmente *desinteresada* de la verdad? Pregunta que se resuelve en otra: ¿cabe ir “más allá del ego”? Pero si cabe, ¿no huelga ya toda pregunta? Diríase que el místico, en tanto que místico, no pregunta nada. Preguntar es ejercicio/simulacro propio de la finitud. Ahora bien, la mística y la ciencia no sólo no son incompatibles sino que se articulan. La mística es, precisamente, la “libertad” que hace posible el ejercicio desinteresado de la ciencia. Todo “problema” se plantea desde un subsuelo previo de “no problematidad”. Este subsuelo es lo místico. De él arrancan el arte y la ciencia. Y en este contexto hay que decir que sólo si hay verdadera mística hay verdadera ciencia. Y viceversa.

El amor a la verdad sólo puede ser un amor desde “más allá del ego”. Pues sólo “más allá del ego” está la libertad que trasciende los condicionamientos de la finitud, el interés, la ideología, el prejuicio. Tal es el contexto en que procede situar la intuición primordial del pitagorismo, su peculiar e inicial conciliación entre ciencia y mística. A partir de aquí podemos decir también que los hallazgos de los pitagóricos fueron importantes y fecundos. Teorías sobre una Tierra esférica y móvil debieron influir en Aristarco. El famoso teorema fue recogido por Euclides en el primer libro de sus *Elementos*. Ya hemos visto que Pitágoras usó también el nombre de *Cosmos* para referirse a un universo ordenado e inteligible. Su entusiasmo por el número diez –procedente de la India– pudo haber contribuido a la adopción definitiva de un sistema de numeración decimal. Su esplritualismo intelectual se exportó a Atenas y acabó constituyendo una de las bases del idealismo platónico. Los pitagóricos –decía Aristóteles– consideraron al número como el principio fundamental de todas las cosas. La actual teoría de los pesos y los números atómicos, incluso de los *quanta*, corrobora estas viejas intuiciones.

Naturalmente, al mezclar el “desinterés” científico con el “interés” religioso, el pitagorismo no sale siempre airoso. También arrancan de Pitágoras no pocas

aberraciones pseudomísticas. Pero incluso esas aberraciones prueban que hay algo en la aritmética que probablemente trasciende a su mera fenomenología. En todo caso, Pitágoras inventa y recapitula valores que se mantendrán vivos durante milenios. La concepción de un mundo eterno que se revela al intelecto y no a los sentidos, la consideración del cuerpo como una cárcel, la teoría de la reminiscencia, el “examen de conciencia”: todo esto procede de Pitágoras, quien, a su vez, recoge la tradición órfica, el tronco común con Oriente.

Conviene señalar, con todo, que en Grecia, como en otras partes, la impronta de los filósofos no siempre es inmediata. Es más: para el hombre medio –como bien atestiguan *Las nubes* de Aristófanes– el filósofo acaba convirtiéndose en una figura cuasi grotesca, y en todo caso inútil, con un gusto pueril por las meras elucubraciones lógicas. En lo que hace a la teología y a la religión, lo más probable es que la simple y bastante agnóstica piedad de los griegos corrientes tampoco se tomase muy en serio las especulaciones de sus sabios. Religión sin dios único, sin Iglesia, sin clero, sin dogma, sin credo, sin promesa firme de inmortalidad, la de los griegos era, ante todo, una religión cívica, orientada hacia la vida terrestre y la realización humana. Dejando a un lado las minoritarias sectas órficas, que enseñaban el repliegue hacia la interioridad, la religión griega se limitaba a sancionar los deberes del ciudadano con el Estado. Por otra parte, ya desde los poemas homéricos, que reflejan la primera tradición indoeuropea, sabemos que los dioses que moran en el Olimpo bajo el gobierno monárquico de Zeus no son otra cosa que la contrapartida celeste de los príncipes guerreros de la tierra. Son dioses que forman parte de la comparsa cósmica como proyecciones de fuerzas humanas. En todo caso, en Grecia, al no haber ortodoxia tampoco pudo haber herejía. A Sócrates, ciertamente, le acusaron de impiedad; pero el trasfondo era político.

Pitágoras simboliza el retorno de la religión unida a la ciencia. Es una manera híbrida, ideológica y muy prestigiada de “tenerse en pie”. Con todo, lo específicamente griego se mantiene. Dije al principio que el trasfondo de este libro es metafísico. Nos interesa la actitud última frente a lo real, y la actitud real frente a lo último. Los indios y los chinos habían zanjado la cuestión: la naturaleza última de las cosas trasciende a las posibilidades del lenguaje. «El Tao que puede ser expresado no es el verdadero Tao.» La relevancia histórica de los griegos está en que deciden confiar en el *logos*, en el lenguaje, en la inteligibilidad, en la posibilidad de reunir (*legein*) lo disperso. Para lo cual, previamente, se ha tenido que dispersar lo que originariamente es no-dual. (Alcmeón de Crotona, médico y filósofo, dirá que lo propio del hombre, lo que le distingue de los otros animales, es su capacidad de comprender/reunir

–*synienai*– lo disperso.) El *logos* es el recentísimo descubrimiento que hace posible, a la vez, la parcelación (lógica) del mundo y su reunificación. Por esto Heráclito, verdadero descubridor del *logos*, habla –como veremos a continuación– del *En Panta*, Uno-Todo.

6. UNA FILOSOFÍA DE LA AMBIVALENCIA

El gran paso, la configuración de la argucia crítica propiamente filosófica, se produce con Parménides y con Heráclito. Más acá de los vislumbres místicos, por primera vez surge explícitamente una filosofía de la finitud. Filosofía tensa y latentemente “trágica”. Ahora bien, si es cierto que la ontología nace de algún modo con Parménides, y que Heráclito es el primero en producir un genuino discurso filosófico, también es cierto que ambos pensadores mantienen la tensión arcaica de la ambivalencia, y, a través de esta tensión, el contacto con la no-dualidad originaria.

Me importa insistir en esto: mantener la ambivalencia es no perder contacto con el origen no-dual del cual la ambivalencia es una proyección. Afirmación y negación son simultáneas e indisociables. Todo pensamiento profundo, todo pensamiento real (lo contrario de la simplificación) es un pensamiento ambivalente. Como mínimo dialéctico. ¿Quién no siente la tentación de decir exactamente lo contrario de lo que acaba de decir, apenas lo ha dicho? ¿Quién no ha experimentado la ambivalencia del mundo sentimental? No toleramos ser encerrados en un concepto. Lo explicó Hegel con energía: sólo lo dialéctico, frente a lo abstracto, es a la vez real y racional. Es preciso que lo real aparezca bajo un aspecto que se niegue a sí mismo, para que sea algo más que una abstracción muerta. La psiquiatría, a partir de Bleuler, Freud, Abraham, Klein, recuperará el concepto de ambivalencia y hará de él la piedra angular de la teoría del conflicto (incluido el conflicto de Edipo). Dentro de esta perspectiva, todo el gran edificio de la filosofía y la cultura tiene algo de síntoma neurótico: la tentativa de resolver el conflicto esencial de la finitud por medios simbólicos.

El conflicto esencial de la finitud es la idea misma de conflicto, la fragmentación de la no-dualidad originaria en parcelas autónomas que son como sueños de Brahma. El tratamiento simbólico de estos sueños vuelve a ser otro sueño. (Otro sueño *real*, y ahí está la ciencia para mostrar su realidad; pero sueño al fin.)

En relación con el viejo *cosmos* de Anaximandro, la tensión ambivalente se hace esencial en Heráclito: el orden es inseparable del desorden. «El cosmos es una pila de basuras amontonadas al azar» (fragmento 124, edición de Diels). Pero después de haber reducido el cosmos a un montón de basuras, Heráclito lo recupera como *proceso* sometido a un orden que no ha sido creado ni por dioses ni por hombres, «al modo de un fuego eternamente vivo». Por otra parte, este cosmos que es como un polvo esparcido al azar, es también “el más hermoso”:

es *logos* y es *physis*.

Ninguna teología en este momento inicial de la filosofía, pero sí una cierta reminiscencia de la mística órfica. «De todo brota Uno y de Uno todo», dice el fragmento 10. «Es propio de sabios reconocer que todo es Uno», dice el fragmento 50. *En panta éinai*. Sin embargo, Heráclito se encuentra en clara oposición a Jenófanes. Ese “Uno” no está libre de todo cambio, sino al contrario. Hay en Heráclito una conciliación, enormemente original, entre mística y cambio. Sólo la doctrina china del *yin* y el *yang* se le parece. La armonía no es la síntesis de los contrarios, sino más bien la no-dualidad “caótica” que precisamente hace posibles los contrarios. A Homero, que deseaba que desapareciera la discordia, le replica Heráclito que felizmente la discordia permanece, ya que de no ser así perecerían todas las cosas. Lo real es la tensión, no la conciliación. Esa tensión es eterna e increada y se proyecta en las oposiciones del lenguaje.

Más todavía –y ahí es donde Heráclito, griego al fin, se separa de la mística oriental–: la naturaleza última del universo es este mismo lenguaje o *logos*. El mundo viene a ser por la *separación*, la cual separación no disocia ni destruye sino que *constituye*. *Pólemos* y *logos* vienen a ser lo mismo, comenta Heidegger. Lenguaje y realidad inciden. De este modo, a través de sus forcejeos con el lenguaje –o *desde* el lenguaje–, Heráclito configura un primer modelo de discurso filosófico, precisamente el discurso de las fuerzas que se oponen. Cassirer ha señalado que Heráclito afirma la identidad entre el todo del lenguaje y el todo de la razón. «Dios es día-noche, invierno-verano, guerra-paz, saciedad-hambre; pero cambia como fuego que, cuando es mezclado con incienso, es denominado ya de un modo, ya de otro, al gusto de cada uno» (Fr. 67.) Se comprende la admiración que este modo de expresividad filosófica habría de producir en Nietzsche, un hombre que, veintitrés siglos más tarde, escribiría que «las cosas pasan, vuelven, mueren, renacen, florecen, se rompen, se reúnen, se van, se dan la bienvenida...» (*Así hablaba Zarathustra*).

No está pues ni mucho menos claro que el célebre *panta rhei* (que Platón cita en el *Cratilo*, pero que no figura en los fragmentos) signifique una mera filosofía del fluir universal. Lo que encontramos en Heráclito es, más bien, la idea de un ciclo, de una incesante destrucción y renacimiento de todas las cosas. «El sol es nuevo cada día» (Fr. 6.) Más que de un devenir *del* Ser, se trata de un devenir *en* el Ser. En el Uno. Logos, armonía, *pólemos*, discordia, Uno, fuego: hay una recurrencia en el empleo de estos términos. Unos términos todavía vigorosos y forcejeantes. La palabra armonía, por ejemplo, no tiene en Heráclito la connotación dulzona y apaciguadora que cobrará después de Platón. La armonía es también contraste y antagonismo.

Más aún: la misma *physis* (malamente traducida por natura) es, a la vez, presencia/ausencia, y por esto escribe Heráclito que *physis krípteszai filei* (Fr. 123), que la *physis* ama ocultarse. «La proximidad de *physis* y *krípteszai* – comenta Heidegger– manifiesta la proximidad del ser y la apariencia, unidos en tanto que se combaten.» De un modo general, Heidegger encuentra en los presocráticos una experiencia no degradada del ser (no degradada en “metafísica” platónica), precisamente en el ser como *physis*. Ahora bien, eso explica la permanente dimensión ambivalente de toda esa filosofía. Pues el lenguaje ha de mantener toda su originaria tensión no-dual cuando quiere referirse al ser en tanto que ser.

Ambivalencia que encontramos desde perspectivas muy diversas. Así, la filosofía de Heráclito es tanto una filosofía del devenir como del “regreso”. «Comienzo y final coinciden en la circunferencia» (Fr. 103). «*Polemos* es el padre de todas las cosas» (Fr. 53) implica que todas las cosas se relacionan, se tienen en pie, en su tensión de ambivalencia. No caben las simplificaciones. Nietzsche tenía razón: la filosofía de Heráclito es “trágica”. Es trágica en la medida en que es la constatación de la paradoja de la finitud. «Los inmortales son mortales, los mortales inmortales, viviendo la muerte de aquéllos, muriendo la vida de éstos.» La verdad de la vida incluye también lo que parece no vida, es decir, la muerte. Esa presencia/ausencia del ser, ese ocultamiento de lo que sale a la luz, ese enigma nunca resuelto, esa esencial finitud es el meollo mismo de la condición humana.

Marx y Lenin vieron en Heráclito al padre del materialismo dialéctico. Hegel lo reivindicó como un precursor de su propia filosofía. Nietzsche lo consideraba como el destructor (por adelantado) de todos los platonismos (si todo es devenir, no hay modelo mental de nada). Popper estimó que Heráclito significaba la voz reaccionaria de la aristocracia tribal griega. J. Barnes lo considera un empirista, precursor de Locke. Alan Watts lo ha comparado con Lao-tzu. Otros han señalado las afinidades entre Heráclito y su contemporáneo Buda. (También Buda enseñó el flujo y la impermanencia de todas las cosas; y hasta dijo que la vida es como el fuego, siempre creándose y destruyéndose. Sólo que Buda no era un filósofo sino un terapeuta.) El hecho es que desde Platón hasta los Padres de la Iglesia, pasando por los estoicos, cada cual ha interpretado al “oscuro” maestro como mejor le ha convenido. Fue Platón el responsable de la ideología de la “fluidez”. Los estoicos se inspiraron en Heráclito para enseñar una doctrina de la conflagración cósmica con retornos periódicos. Aquí optamos por interpretar a Heráclito como un filósofo todavía arcaico que, por su mayor proximidad al origen, poseía el *pathos* de la ambivalencia. No hay ningún sentido de la “historia” en Heráclito. Tampoco cabe llamarlo irracionalista. Ni retrógrado. Heráclito se nos presenta, más bien, como un primer visionario del drama de la finitud en estado puro. Drama que se

expresa, inevitablemente, en el lenguaje de la paradoja y de la ambivalencia, la interdependencia de los contrarios, la famosa *enantiodromía*. La vida y la muerte no pueden pensarse separadamente. «La misma cosa son lo vivo y lo muerto, lo despierto y lo dormido, lo joven y lo viejo: ya que cada uno de esos opuestos, al cambiar, es el otro, y, a su vez, este otro, al cambiar, es aquél» (Fr. 88.)

«Lo que sale a la luz ama esconderse.» Incertidumbre sobre el ser. No podemos pensar, ni tampoco podemos dejar de pensar al ser. Vivir es sobrevivir de milagro, en el intervalo mismo de la finitud, en la “angustiosa” ambivalencia de ser y no ser. Y quien se oculte a sí mismo esta “angustia”, vivirá angustiado de su propia angustia.

Lo que Heráclito lega a la posteridad no es tanto una filosofía cuanto un *enigma*. El *en panta*, el Uno-Todo, no es todavía (como lo será en Aristóteles) *taxis*, orden. No hay todavía prioridad del Uno sobre el Todo. Hay ambivalencia. El Uno-Todo es *cosmos*, pero no *taxis*. El cosmos tampoco es desorden. Esto sería traicionar su etimología. El *cosmos*, «al modo de un fuego eternamente vivo», se enciende y se extingue por todas partes sin perder jamás la medida. El *cosmos* sin *taxis* de Heráclito es previo a la distinción entre orden y desorden. La “*syn-taxis*” vendrá después. Y ésta es la razón por la que los fragmentos de Heráclito son de tan difícil traducción: sus hábitos sintácticos no son los nuestros.

De un modo general, esto vale para todos los presocráticos. Para abordar lo que ha quedado de sus textos procede sacrificar los inveterados hábitos de pensar y las comodidades del lenguaje aristotélico. Heráclito concibió la profunda idea de una unidad que no reconcilia los contrarios sino que vive de su propio conflicto. «La justicia es discordia», «todo pasa según la guerra y la necesidad» (Fr. 80). Heráclito esbozó una lógica del antagonismo forcejeando con una lengua –la griega de su tiempo– que apenas tenía palabras adecuadas para lo abstracto. Su recurso era reunir en una sola “imagen” a los contrarios: lo Mismo y lo Otro. El discurso de Heráclito es más una yuxtaposición que una síntesis; está más cerca del “caos” que los discursos edulcorados posteriores a Sócrates.

Heráclito, digo, expresa el equilibrio dramático de la finitud. En Anaximandro, la finitud vivida como drama remitía a la infinitud, al *ápeiron* recapitulador. No hay recapitulación en Heráclito. Sólo queda la tensión, a la vez desgarrada y conciliante. Anaximandro consideraba que el calor cometía una “injusticia” (un desequilibrio) en verano, y el frío en invierno; y que para restablecer el equilibrio era preciso que todo se reabsorbiera en el principio común, lo infinito. Heráclito entiende que el equilibrio está en la lucha misma, que la lucha no es ninguna “injusticia” de un elemento en relación a su opuesto, sino, precisamente, el fondo común de todas las cosas. La lucha es eterna. Por esto *pólemos* es *logos*. Y por esto, resume Burnet, la verdad esencial de Heráclito es que no hay Uno sin Múltiple y no hay Múltiple sin Uno. (El mérito de haber

sido el primero en darse cuenta de esto, se lo reconoce Platón a Heráclito – aunque sin citarlo expresamente– en el *Sofista* cuando habla de que «ciertas musas jónicas [...] dijeron que la realidad es a la vez múltiple y una».)

Digamos finalmente que la tensión a la vez desgarrada y conciliante de Heráclito se irá perdiendo en sus sucesores. Hay, por ejemplo, una diferencia y una semejanza entre Heráclito y Aristóteles. La semejanza procede de que Aristóteles, en contraste con Platón, vuelve a recuperar el dinamismo de la *physis*, un cierto sentido violento del *logos*, con el cual configura una gran filosofía de la finitud. Pero, a diferencia de Heráclito, Aristóteles se instala ya cómodamente en esa finitud. Esta comodidad es el *logos* filosófico adulto, la prioridad del orden sobre el desorden. Si Heráclito, padre del *logos* primitivo, había expuesto su pensamiento a través de términos contradictorios, Aristóteles, colonizador del *logos*, suprime la contradicción del pensamiento racional. Aristóteles formula, precisamente, el principio de no-contradicción. Una gran represión se ha operado, y no volveremos a encontrar el espíritu de Heráclito hasta muchos siglos más tarde. Heráclito vino a decir que el ser es esencialmente aporético y contradictorio. Lo corroborarán Nicolás de Cusa (*coincidentia oppositorum*), Pascal («ni la contradiction n'est marque de fausseté, ni l'incontradiction n'est marque de vérité»), Kant (las cuatro famosas antinomias como horizonte mismo de la racionalidad), Hegel («*Sein und Nichts sind dasselbe*»), la física cuántica del siglo xx. Escribirá Niels Bohr que «una verdad superficial es un enunciado cuyo opuesto es falso, mientras que una verdad profunda es un enunciado cuyo opuesto también es una verdad profunda». La misma lógica matemática es alcanzada por la fisura y la paradoja con los teoremas de Gödel.

Aristóteles, creyendo superar a Heráclito, construirá el gran edificio de la lógica clásica. Por otra parte, las cosas existen por definición. Todo lo real es limitado, y esa limitación no produce ya sorpresa. Aristóteles escribe y piensa bajo los efectos de la *anestesia lógica*. Heráclito, más primitivo, más originario, más “caótico”, tiene un talante filosófico también más desgarrado. Más “trágico”. Pero más trágico en la acepción de Nietzsche. La gran alegoría es el juego, “la inocencia del devenir”, la mirada del niño y del artista sin ningún sentido moral. Trágico, pero no patético.

7. UNA FILOSOFÍA DE LA IDENTIDAD

Todo estudiante de filosofía está habituado a contraponer a Heráclito con Parménides. Platón fue el primero en hacerlo. De ahí la tendencia a interpretar a Parménides y a Heráclito *desde* Platón y Aristóteles. Ahora bien, lo que aquí nos importa no es tanto el contraste entre Heráclito y Parménides cuanto su comunidad “problemática”.

La historia de las interpretaciones del *Poema* de Parménides no ha sido simple, desde que Diels sacara una primera edición crítica en 1897. El mismo poema ha sido traducido desde contextos muy diversos, particularmente en lo que se refiere a la famosa sentencia según la cual «es lo mismo pensar que ser». (John Burnet consideraba que esta sentencia, así traducida, era un anacronismo filosófico.) O a la no menos famosa: «hay que decir y pensar que el ser es, en tanto que el no-ser no es». Después de Diels se han ocupado del texto Burnet, Wilamowitz, Reinhardt, Jaeger, Heidegger, Zubiri, Beaufret, entre otros. Desde que en 1916 Karl Reinhardt propusiera una interpretación más compleja que la habitual bipartición entre “verdad” y “apariencia”, los estudiosos se han ido inclinando hacia la tesis de la “ambivalencia” (aunque ninguno haya utilizado esta palabra). Ello sería que Parménides, más que separar la verdad de la apariencia, y el ser del no-ser, habría planteado su mutua aunque inconsciente dependencia. La verdad y el olvido de la verdad brotan de una misma fuente. *Aletheia* y *lethe* se exigen mutuamente. El ser se *abre*, se hace “maravilloso”, en su relación con el no-ser.

En el contexto de otra tradición, Lao-tzu proclamó sin titubeos que «ser y no ser surgen mutuamente». Oriente, en general, está familiarizado con el acto de trascender simultáneamente al ser y al no-ser. Occidente, finalmente, se decanta por el ser. No percibe que el ser también es una metáfora. Pero con la mayor virulencia del ser también se hace más peligrosa la nada. El nihilismo de Occidente es peculiar.

En su *Introducción a la metafísica*, Heidegger sostiene que al decir que no hay que pensar al no-ser, Parménides, de alguna manera, lo piensa. La primera enseñanza de este momento inicial de la filosofía sería que la cuestión del ser implica, ya de entrada, la cuestión del no-ser. De alguna manera paradójica, Parménides culminaría el pensamiento antitético de Heráclito. Por otra parte, Heidegger da importancia al hecho de que, para decir al ser, Parménides utilice el participio arcaico *eón*, que expresa la duplicidad originaria del ser como ser (*éinai*) y como ente (*on*). Esta duplicidad o ambivalencia haría de Parménides un rastreador más originario que los propios Platón y Aristóteles, para quienes se ha producido ya la “diferencia ontológica” entre el ser y el ente.

Los filósofos de orientación analítica dirán, en cambio, que con esa duplicidad, con esa falta de distinción entre el uso predicativo y el uso existencial del “ser”, Parménides y sus sucesores han caído en la trampa de su propia lengua. En cualquier caso, la palabra de Parménides es más latente que explícita. Su al parecer única obra, el poema en hexámetros (no muy apreciado desde el punto de vista literario), ha subsistido gracias a Sexto Empírico (que conservó el proemio) y a Simplicio (que transcribió amplios extractos, en sus comentarios a la obra de Aristóteles, «debido a la rareza del tratado»).

Pasar de la afirmación de que todo es agua, aire o fuego a la afirmación de que todo es ser, no sabemos, a primera vista, si es trivial o genial. Pues ¿qué decir del ser en sí mismo? Aristóteles captará toda la dificultad al tratar de responder a la pregunta *ti to on*. ¿Qué es el ente? Explicamos la palabra con la palabra misma. Circularidad tautológica con la cual se debatirá para siempre la filosofía. Por otra parte, no hay vivencia real del ser que no implique la vivencia no menos real de la nada. La metafísica remite a la famosa cuestión de Leibniz y Heidegger: ¿por qué hay ser y no, más bien, nada? La metafísica no puede desembarazarse de la nada, y por esto la metafísica es esa especie de pasmo –y de espasmo– de la finitud. (Identificar al ser con Dios, la operación ontoteológica denunciada por Heidegger, es sólo una artimaña ideológica.) La metafísica no puede rebasar el nivel de una radical perplejidad. ¿Por qué esa contradicción entre ser y dejar de ser? Si yo ahora soy, ¿cómo un día he de dejar de ser? ¿O es que, acaso, el yo es una ilusión? Etcétera. En este contexto, la metafísica, más que un pensamiento desde fuera del mundo, es un preámbulo de la mística, entendiendo siempre por mística algún tipo de experiencia transpersonal de la no-dualidad originaria.

También cabe decir que Parménides, con su vivencia del ser y su rápida neutralización del no-ser, abre y cierra simultáneamente un nuevo espacio mental. Zubiri escribió que Parménides descubre al ser antes que a la idea del ser. Burnet estimaba que Parménides no dijo ni una sola palabra sobre el ser (únicamente sobre “lo que es”, *to eón*). Admitamos que el discurso de Parménides es todavía pre-lógico o, al menos, preconceptual. Pero el germen de la unión entre el *logos* y el ente se ha puesto ya. Y se ha puesto desde una tensión inaugural. Pues, como he dicho, si Parménides procede a demarcar el ser del no-ser, lo pensable de lo no pensable, al mismo tiempo recupera (*inconscientemente*) su ambivalencia, su inseparabilidad, su comunidad de *origen*.

Pero Parménides prohíbe tomar el camino del no-ser, y éste es el tabú inaugural de la ontología. El objetivo es ahora capturar la identidad del ser, un ser que recibe adjetivaciones nuevas y rotundas, un tanto hindúes: no nacido, no perecedero, inmóvil, todo entero y presente a la vez, único, sin interrupción, sin fin fuera de sí mismo, de una sola masa. La Identidad posee

simultáneamente al ser y al pensar.

To gar autó noein éstin te kai einai. Heidegger comenta que, en el alba del pensamiento filosófico, antes de que se formulara un principio de identidad, la identidad habló por sí misma: pensamiento y ser están en lo mismo. Convengamos en que la implícita ontología de Parménides es, esencialmente, una ontología de la identidad. Lo que Parménides presiente es la absoluta mismidad, sin ápice de alteridad, de “lo único”. El Ser es increado, necesario, inmóvil, idéntico a sí mismo. Importante vivencia que nuevamente nos pone sobre la pista de lo primero que “encuentra” el ser humano la primera vez que, sin ambages, ejercita el pensamiento puro.

Y lo primero que el espíritu humano encuentra es que el ser es eterno; que el ser es único. No tiene principio; tampoco puede perecer. Trasciende al tiempo. Trasciende al espacio. Sólo se puede decir de él que *es*. Es idéntico a sí mismo. Es sin tiempo y –más allá de la metáfora de la esfera– sin espacio. «Ni nunca fue ni nunca será, puesto que es ahora (*epei nyn estin*), todo entero, uno, continuo» (Fr. 8.) Esta vivencia del ser eternamente presente se degradará con los sucesores de Parménides, los cuales introducirán el tiempo. Así Anaxágoras, y así, sobre todo, Meliso. Éste, al igual que Parménides, explica que si algo es, no puede “haber llegado” al ser, ya que haber llegado al ser supone un no-ser previo, y nada puede proceder del no-ser. Parménides, con luminosa arrogancia, habla del ser como eterno presente. Meliso, más condescendiente con la imaginación espacio/temporal, admite los tiempos “era” y “será” y atribuye a “lo que es” una sempiternidad más fácil de imaginar. Una sempiternidad que “no tiene ni principio ni fin” sino que es ilimitada.

El caso es que conviene distinguir radicalmente entre la “duración indefinida” a que ya se había referido Heráclito cuando hablaba del mundo como de un fuego que ha sido, es y será, y la “eternidad” intemporal a que alude Parménides. Platón en el *Timeo* (37 e) lo expresa claramente: «De la substancia eterna –escribe– decimos equivocadamente que era, que es y que será, cuando en verdad no le corresponde más que el es». Y un poco más abajo, en el mismo texto, Platón define el tiempo como «la imagen móvil de la eternidad». También Aristóteles (*Física*, IV) admite que los entes eternos (*tá aeí ónta*) están fuera del tiempo.

Ápeiron, empuje divino (*theîon*), eterno retorno, ser: hay una vivencia intensa de lo eterno en el pensamiento griego. X. Zubiri, citando a Benveniste, ha recordado como los términos de *aión* y *iúvenis* tienen una idéntica raíz (*ayu-*, *yu-*) que expresa la eternidad como una perenne juventud, como una inagotable vitalidad. Sin embargo, la dificultad para calibrar la vivencia inaugural de Parménides es permanente. Los filósofos no sabrán siempre distinguir entre el eterno presente y el intervalo temporal, entre el *totum simul* y el instante, entre lo místico y lo lógico. Resulta significativo, por ejemplo, constatar la

incapacidad de grandes historiadores de la escuela anglosajona, como Guthrie, para entender la intuición de Parménides, la referencia, vía metáfora esférica, al eterno presente. Así, hablan de Parménides como el primero de los “pensadores abstractos”, lo cual no es inexacto, pero sí insuficiente. Porque la abstracción es aquí la degradación de una primera experiencia mucho más concreta y real. Es probablemente la misma experiencia que hace decir al Maestro Eckhart que «mi ser es eterno, sólo mi devenir es temporal; y por esto soy un no-nacido, y en tanto que no-nacido, no puedo morir jamás».

El meollo de la cuestión está en que, de algún modo, sentimos, percibimos, sabemos que el *presente*, aunque inaccesible, es el lugar de lo real. Por esto la *meditación*, el acceso a lo real, es entendida en Oriente como una abolición del tiempo. Y por esto decía Schrödinger que «eternamente sólo existe *ahora*». El equívoco se produce en la medida en que el presente es también el ámbito de la inteligencia lógica. Y el equívoco es tanto mayor cuanto que existe una profunda contradicción entre la inteligencia lógica (principio de identidad) y la vida. Sólo en la muerte se produce la coincidencia de algo consigo mismo. Mientras hay vida, nada coincide consigo mismo. Todo es sucesión.

La intuición más honda de Parménides es, por consiguiente, que ser es “ser siempre”. Más allá del movimiento, más allá de la apariencia, más allá del tiempo y del espacio, Parménides localiza al ser eterno. Descubre la *ipseidad suprema* que, en última instancia, es todo. Aunque Parménides no lo exprese así, el corolario es que, cerrado el camino de la nada, le pregunta por mi identidad – ¿quién soy yo?– no encuentra frontera alguna que la limite: no hay *nada* que yo no sea. Yo soy todo, de una vez y para siempre, lo cual no tiene que ver con la inmovilidad –noción que se refiere al tiempo– sino precisamente con la eternidad –noción que se agota en su misma inagotabilidad presente.

En otras palabras, Parménides ha balbucido el ser, la eternidad del ser, el único “yo”, Atman que es Brahman. Ahora bien, los equívocos comienzan cuando este ser eterno queda fosilizado en una mera identidad lógica. Entonces la vida muere. El movimiento es imposible y la eternidad se petrifica en un cementerio lógico. O vuelve a confundirse eternidad con permanencia (permanencia en el tiempo). No se comprende que el ser eterno que ha balbucido Parménides cae más allá del espacio-tiempo. El propio Parménides no se explica bien: niega el tiempo, niega el espacio vacío, pero se deja llevar por la metáfora de la esfera finita y material. Parménides está a un paso de la mística hindú, pero enseguida se abandona a una doble pendiente, material y “lógica”. El ser ha de ser inteligible, es decir, limitado. Parménides hace posible la ontología.

Lo que se ha perdido en hondura mística se ha ganado en aproximación a la ciencia. Ya Zubiri glosó el contraste entre la filosofía eleática y la sabiduría hindú. Mientras para Parménides, la característica del ser es estar, persistir, no

cambiar (*akíneton*), para el Vedanta el ser (*sat*) es más bien lo que se posee a sí mismo. Esta contraposición entre la quietud eleática y la plenitud vedántica marca la distinción entre el griego *ón* y el sánscrito *sat*. Desde Parménides (y también desde Heráclito) la sabiduría griega, y en general la occidental, ya no será una visión de la *physis* como realidad última, sino una visión de lo que las cosas son, del principio y sustancia que las hace ser. Alcanzamos así la entidad, la *ousía* que también es la esencia, la característica lógica y ontológica que corresponde, en las cosas, a su definición. (Esta “esencia” ya no tiene equivalente en el pensamiento indio, donde el verbo ser no tiene otra misión que el de una simple cópula.)

Lo que va a ocurrir después de Parménides no será simple. De un lado, los hijos y herederos del maestro seguirán fieles al legado de la ontología, la interfecundación entre el *logos* y el ser, la categorización del ser, incluso la ciencia. De otro lado, se producirá el famoso “parricidio”. Platón, en el *Sofista*, y por boca del Extranjero, se defenderá de la acusación. Sin embargo, el parricidio, solapadamente, se produce: Platón proclama la realidad del no-ser. Lo vemos en el *Sofista*, donde el no-ser es entendido como alteridad, y en el *Filebo*, donde el mundo es considerado como un mixto de ser y no-ser. Aristóteles irá más lejos y construirá una filosofía de la finitud. Aristóteles, en la *Física*, critica a Parménides en tanto que lógico y en tanto que metafísico.

Mil años después de Aristóteles, el neoplatónico Simplicio, en su interesante contracrítica de la *Física*, reivindica al *genuino* Parménides. Los aristotélicos, obnubilados por la perfección de su sistema lógico, no habrían sido capaces de capturar el núcleo de un pensamiento arcaico y anterior a la lógica. Parménides no “razonaba” mal: sólo se limitaba a intuir una verdad previa a las construcciones lógicas. Esa verdad es que todo se unifica en el Ser-Uno.

Pero también el pensamiento de Aristóteles mantiene su fidelidad a Parménides, en la medida en que es un pensamiento ontológico (incluso onto-theo-lógico, dirá Heidegger). Aristóteles “categoriza” al ser y permite así que se desarrolle el *logos*.

Cabe preguntar si Parménides traspone el monoteísmo de Jenófanes en términos ontológicos, o si la cosa es más bien inversa. (La pregunta es relevante porque luego, a lo largo de la historia, ontología y teología se irán pasando, alternativamente, la antorcha del *ser* sin saberse nunca muy bien quién precede a quién.) Cronológicamente parece que Parménides (probablemente cincuenta años más joven que Jenófanes) ha elevado al nivel ontológico una tradición monista, renovándola o fundamentándola con la ayuda de un vocabulario nuevo. Durante mucho tiempo se pensó que el Dios Uno de Jenófanes había sido una primera versión del Ser Uno de Parménides. Karl Reinhardt combatió vigorosamente esta tesis, mostrando la completa originalidad de Parménides. Lo

cual no obsta para pensar que la teología del Dios Uno y la ontología del Uno Ser inciden.

Inciden en la ley fundamental del pensamiento. Parménides ha formulado esta ley fundamental: la identidad. Una identidad que, con el tiempo, se transformará en “principio” de identidad, el uso lógico/ontológico/tautológico del ser. Parménides ha venido a decir que el ser de cada cosa es lo que cada cosa es. Pero lo que cada cosa es acaba convirtiéndose en su definición y hasta en su esencia. Extraña pirueta del genio griego que, una vez tranquilizado frente a la amenaza del no ser, concluye considerando que lo real, el ser, es entonces lo limitado. Porque Parménides ha corregido de antemano a Meliso. El exorcismo de la diosa es definitivo: no se te ocurra tomar nunca el camino del no-ser. En cuyo caso, si el no-ser queda excluido y deja de constituir una amenaza, y si el ser es idéntico al pensar, el ser tiene que ser, a la vez, eterno e inteligible, o sea, eterno y limitado, pues sólo lo limitado es inteligible y, así, “perfecto”.

Perfecto, es decir, inmóvil. Pues si fuera móvil significaría que le falta algo, y lo perfecto –para la mente griega– es aquello a lo que nada le falta. Jenófanes había sido el primero en plantearlo así. Su Dios era inmóvil, pero «ponía todas las cosas en revuelo, sin esfuerzo, con el solo poder de su mente». Comienza así la conjunción entre omnipotencia y reposo, la extraña ecuación teológica entre lo perfecto y lo inmóvil que, a través del motor inmóvil de Aristóteles, culminará en la síntesis medieval cristiana. Hoy nuestra sensibilidad es muy otra. Hoy diríamos que lo inmóvil es lo muerto, mientras que lo perfecto es, más bien, una infinita movilidad. De ahí el *pathos* de la acción, tan visible en nuestros políticos y ejecutivos.

Hoy el mito del Paraíso, la misma noción de eternidad, viene asociada a una infinita generación de novedad. Hoy–herederos de los grandes románticos– tendemos a superar la alternativa finitud/infinitud. De un lado, un nuevo paradigma científico nos hace creer en el carácter esencialmente imprevisible de lo real. Autocreación de la realidad esencialmente finita. Nuestro “Dios” está mucho más próximo a la metáfora del caos que al trascendental ser. Todo es divino porque todo se hace a sí mismo. Por otra parte, esta dinámica de finitud e incertidumbre resulta siempre paradójica, y, por consiguiente, alberga lo infinito (porque toda paradoja alberga siempre lo infinito). Pensamos, además, que sólo lo infinito puede más que la nada. Mantiene una extraña vigencia la fantasía de que todo lo que puede ser, está siendo. Es el viejo atisbo de Anaximandro. En física cuántica, una de las respuestas al llamado “problema de la medición”, cuando se produce el colapso de la función de onda, es la Hipótesis de los Infinitos Universos; una hipótesis sin duda alocada, pero que despierta un extraño eco empático en nosotros.

A partir de Parménides, Grecia está en las antípodas del *pathos* de lo infinito.

El lugar común ya dice que “perfecto”, “limitado”, “clásico” y “helénico” son equivalentes. Algo es perfecto cuando es justa y exactamente lo que es. Vemos, desde Parménides, cómo se produce así la domesticación de una vivencia mística con un exorcismo racionalista. Lo infinito, por definición incomprensible (*agnoston he ápeiron*), viene constreñido en el corsé de un esquema que es, precisamente, la ley fundamental del pensamiento racional.

Toda cosa es igual a sí misma: he aquí la ley esencial del pensamiento, una ley que, *de alguna manera*, cabe aplicar a lo real. Los filósofos discutirán, en el futuro, sobre el alcance de esa “alguna manera”. Parménides, cegado por su deslumbradora intuición, es radical: lo real es lo idéntico. Porque lo idéntico es la versión *lógica* (o protológica) de lo eterno. Milenios de historia de la filosofía y de la ciencia no conseguirán desprenderse nunca del todo de ese suelo inicial de la ontología eleática. Por ejemplo: ¿qué es el principio de causalidad sino ese mismo principio de identidad desarrollado en el tiempo? (Léase a E. Meyerson, *Identité et Réalité*.) “Identificar” una cosa será ya para siempre una operación parmenidiana; será la consideración de algo *en tanto* que algo. Los latinos dirán *ipse*, es decir, lo idéntico a sí, donde no hay lugar para lo extraño. No cabe ni una sombra de “extranjería” en la identidad. Lo idéntico es el “sí mismo” de cualquier cosa. Y este “sí mismo” es el resultado de una operación lógico/tautológica. Es lo real plenamente domesticado por el *logos*. Después vendrán Platón, Aristóteles, los sofistas, Leibniz, Hume, Kant, los idealistas alemanes: la identidad será enfatizada, discutida, negada, transmutada en “trascendental”, etcétera; pero la identidad será siempre la piedra de toque. Pues, para nosotros, lo real es ante todo lo real-pensado.

Habrá que esperar al advenimiento de un nuevo modo de pensar para que pueda surgir una verdadera crítica de la identidad. Ese nuevo modo de pensar lo rastreamos en Heidegger, pero sobre todo en el llamado movimiento estructuralista (y post-estructuralista) de Foucault, Lacan, Althusser, Derrida, etcétera. Las identidades metafísicas tales como la esencia, la substancia e, incluso, la heideggeriana *presencia*, son consideradas por Derrida como inventos del logocentrismo occidental. Contra la dialéctica hegeliana, inscrita en el orden de la identidad puesto que se origina en la escisión del Uno, Althusser reivindica un registro de contradicciones específicamente marxistas. Foucault habla de «*dissocier le moi et faire pulluler, aux lieu et place de sa synthèse vide, mille événements maintenant perdus*». Hay un antihumanismo abierto a lo místico en todas estas posturas. Lo auténticamente real se nos presenta como el Otro del ser-idéntico, el Otro del enteobjeto, el Otro del *logos*.

Mística de lo extraño. Si antaño el Uno precedía y ordenaba a lo Múltiple, hoy habríamos asistido a una nueva liberación de lo múltiple. Un nuevo *pathos* místico, tan ligado a la nada como al ser, nace de aquí. Un nuevo *pathos*

“politeísta”. Recuperamos la genealogía de los sofistas, los escépticos, la tradición nominalista. La “diferencia” frente a la vieja “presencia” (en sus formas de *eidos*, *ousía*, etcétera). Democracia, caos, autoorganización, azar; inagotable hondura de lo Ajeno: todo incide en una nueva sensibilidad que marca el fin de la era de Parménides.

Que es también el fin de la era de Hegel. Gilles Deleuze (en su relativamente ilegible libro *Diferencia y repetición*) ha señalado que lo propio de la hora es la voluntad de pensar *la diferencia* en sí misma –una diferencia que, al no estar sometida a lo idéntico, no implica ya lo negativo. El camino lo prepararon Kierkegaard y Nietzsche con su crítica del hegelianismo, y muy específicamente con su oposición entre el genuino movimiento real y el falso movimiento lógico y abstracto de Hegel. Finalmente, “Dios ha muerto”. Pero de inmediato acontece la “muerte del hombre” (lo cual, dicho sea de paso, comprueba que Dios y Hombre siempre fueron lo mismo) y reaparece el caos de las diferencias puras en estado libre y salvaje, y reaparece otro “Dios” (mucho más abismático) y otro “hombre” (mucho más creativo).

8. LA SABIDURÍA ARCAICA

Recapitulemos. «Es propio de sabios reconocer que Todo es Uno», dice Heráclito. «Donde yo empiece, a ello volveré», proclama Parménides. O sea: aquello de lo que se parte es aquello a lo que se vuelve. Venimos de la no-dualidad, establecemos la dualidad del lenguaje, regresamos a la no-dualidad. Este circuito de ida y vuelta es la retroprogresión (ambivalente) del ser (finito). Heráclito se detiene en la misma tensión de los contrarios, en el *pólemos* que se proyecta en las dualidades opuestas. Ambos, Heráclito y Parménides, están más cerca de Anaximandro que de Platón. Ambos representan dos momentos esenciales del pensamiento humano. Ambos atisban dos aspectos complementarios de lo real. Parménides vislumbra el eterno presente y el milagro de la identidad. De ahí, como una degradación, nacerán la lógica y la ontología clásicas. Heráclito vislumbra la complejidad lógica de lo real –y, latentemente, la complejidad real de la lógica. De él arrancará todo pensamiento dialéctico, toda aspiración a una lógica de la complejidad. Las actuales lógicas polivalentes (menos rígidas que las lógicas del “todo o nada”) responden al mismo talante.

Pero incluso en estos primeros pensadores “trágicos” (porque de algún modo expresan el drama esencial de la finitud), encontramos una fuerte voluntad de exorcismo. En medio del caos y la incertidumbre, es preciso “entender algo”. Tiene que haber algún asidero firme. Forcejeo del *logos* para domesticar una realidad que sobrepasa infinitamente al hombre. En el caso de Parménides, su primer vislumbre es casi hindú: no temáis, el ente es. Si el ente es, ¿cómo va a dejar de ser? Según se mire es exorcismo; según se mire es sabiduría. No se trata siquiera de construir defensas contra la ansiedad: se trata de pulverizar la ansiedad reduciéndola a *nada*. Realizar vivencialmente/intelectualmente que la ansiedad pertenece al tiempo, y que el tiempo no existe. Y que la salud radica en el eterno presente.

Exorcismo, salud, desvelamiento. Advertimos que la filosofía, desde su hora más temprana, se presenta como un ejercicio crítico que trata de despertar al hombre de sus somnolencias cotidianas. Ejercicio crítico y, a la vez, iniciático. Heráclito compara las concepciones aceptadas universalmente por los hombres con el mundo ficticio de los sueños. Parménides, en su poema didáctico, indica que el camino verdadero no es el del mundo cotidiano que se experimenta con los sentidos sino el del puro pensamiento del ser. Parménides se ha educado en la tradición pitagórica y usa imágenes corrientes en las religiones místicas de

la época: el acceso a la verdad es como el navegar del pensador hacia la diosa que habita detrás de las puertas del día y de la noche. Llevado por un carro que conducen las Hijas del Sol, el poeta es guiado hasta las puertas que separan los caminos del Día y de la Noche, y cuyas llaves guarda *Diké* (la Justicia); las puertas se abren y la diosa le revela la senda del conocimiento. Como lo ha comentado Louis Gernet (*Anthropologie de la Grèce antique*), hay aquí una idea maestra que procede de viejos antecedentes religiosos: la verdad filosófica es presentada como una revelación, y esta revelación se produce al término de un viaje místico. La analogía con el tema del *Descenso a los Infiernos* de Orfeo, o con el tema del *Viaje al Cielo*, es obvia. El filósofo se presenta como un personaje singular cuyo privilegio es el de un cierto contacto con el enigma en tanto que enigma; un cierto contacto con lo genuinamente asombroso. Platón dirá: con la divinidad.

Personalmente, estimo relevante que la divinidad que ilumina a Parménides sea femenina, quizá una reliquia pre-helénica anterior al indoeuropeo Zeus. Ello sería un antídoto frente a la espiritualidad patriarcal y desencarnada propia del pensamiento finalmente abstracto del mismo Parménides. No olvidemos que los dioses patriarcales fueron introducidos por los arios en substitución de la Gran Diosa Madre, monopolizadora del culto en la civilización neolítica. Cabría relacionar el florecimiento del *logos*, y su secuela de abstracciones, con el principio masculino de lo consciente y limitado en oposición al sentido maternal de lo inconsciente. Siempre el Padre ha puesto obstáculos a la instintividad sagrada. Pero finalmente se descubre que el mismo *logos*, en su empuje retroprogresivo, es andrógino y gravita hacia el origen. Esta ambivalencia andrógina puede rastrearse en inesperados simbolismos. La misma ciudad de Atenas, paradigma de la mejor racionalidad griega, tenía como patrona a la virgen Atenea, la cual fue identificada por Platón con la diosa libia Neith, que pertenecía a una época en la que la mujer era el sexo dominante y no se reconocía la paternidad.

Encontramos, pues, una mezcla de exorcismo, religión, crítica y vivencia mística en los primeros balbuceos de la filosofía. A veces prevalece el exorcismo, a veces el empuje crítico, a veces la visión mística. Dice Parménides: «el ser no era ni será, puesto que es ahora, todo entero». Dice el *Sutra de la Plataforma*: «en este momento no hay nada que llegue a ser; nada que cese de ser. Gozo absoluto en este momento». Constatación del eterno ahora, no como una construcción lógico/mental sino como una experiencia vivida.

Podemos reconocer en Parménides su vislumbre místico; pero las palabras, finalmente, sólo son palabras. Parménides cae prisionero del acto mismo de pensar; reduce lo Único (no-dual) a lo Uno, lo Uno al Ser, el Ser al Pensamiento. De ahí nuevos forcejeos, pues el ser tiene, ya, un contrario: el no-ser; en tanto que lo Único carece de contrario. Lo único es lo único, tendemos a decir, siendo esa tendencia el punto de tangencia entre Pensamiento y Realidad, el principio

de identidad. Lo único es lo único, aquello que expulsa absolutamente a la nada; donde todavía no hay dicotomía entre lo Uno y lo Múltiple.

La expulsión absoluta de la nada es, precisamente, el *concepto* de Dios. ¿Pero tiene sentido esa expulsión absoluta de la nada? ¿No es la nada tan irreducible como el ser? Occidente debatirá permanentemente la cuestión. En los comienzos mismos de su *Lógica*, Hegel explica que el ser y la nada son lo mismo. Son el apogeo de la indeterminación que sólo comienza a superarse, a concretarse, con el movimiento. Bergson, como buen filósofo-místico, entenderá que la idea de la nada es una pseudo-idea. Heidegger replicará con otra clase de mística, una mística de la finitud, donde la nada, anterior a la negación, es la condición misma del trascender del ser.

Esquematizado, caben tres posturas en relación a la nada: 1) la nada no tiene realidad alguna; 2) la nada tiene una realidad relativa; 3) la nada, de alguna manera, es “real”. Sorprendentemente, la aniquilación de la nada la encontramos en filósofos aparentemente tan opuestos como Parménides y Bergson. La nada sería una pseudo-idea que procede de un acto mental de negación. Los atomistas, Platón y Aristóteles admitirán la realidad relativa de la nada. Heidegger, finalmente, entenderá que la nada es anterior a la negación. El ser y la nada están vinculados íntimamente, no porque –como en Hegel– sean nociones vacías y abstractas, sino porque el ser es finito en su esencia. Porque el *Dasein* se mantiene en la nada. La pregunta «¿por qué hay ser y no más bien nada?» no tiene en Heidegger el mismo sentido que tenía en Leibniz. No es una pregunta destinada a explicar por qué hay algo, sino a comprender la misma nada en la cual todo flota.

Digamos que la nada está presente en el inconsciente filosófico de Parménides, pero que su discurso explícito la suprime. Sucede que algunas sabidurías no encuentran mejor manera de referirse al origen no-dual que neutralizando la nada. Parece como si, expulsada la nada, quedara también expulsada la dualidad. *Ek evam advityam*. Uno sin segundo, dicen las *Upanishads*. «No hay lugar para dos en el universo», proclaman los sufíes. El Maestro Eckhart lo planteaba así: «¿Cuándo está un hombre en el mero conocimiento? Cuando ve las cosas separadas unas de otras. ¿Cuándo está encima del mero conocimiento? Cuando lo ve todo en todo». (Citado por R. Otto en *Mysticism East and West*.) Y uno mismo tiene escrito: «¿Qué importa lo que me ocurra a mí? Importa lo que le ocurra a todo. Y yo soy todo».

Conviene, sin embargo, y como ya dije antes, no simplificar, no degradar la visión mística en una metafísica monista. La doctrina de la No-Dualidad, o *advaita*, no es sinónimo de monismo. La sabiduría *advaita* no dice que todas las cosas sean uno, porque hablando desde un contexto hindú nunca hubo cosas que debieran ser reagrupadas en uno. Unir, reagrupar, es tan *maya* como separar. No hay necesidad de “unificar” una diversidad que, en el fondo, tampoco está escindida. Por esta razón, tanto los hindúes como los budistas prefieren decir que la realidad es *no* dual, más bien que una. La

doctrina del *maya* –palabra que deriva de la raíz sánscrita *matr*, que quiere decir medir, construir o trazar un plan, y de la cual proceden términos grecolatinos tales como “metro”, “matriz” y “materia”– es en el fondo la metodología de la división. En este contexto, toda la ciencia occidental comienza por ser *maya*; lo cual no quiere decir que su objeto sea irreal, sino que su objeto viene condicionado por la metodología de la fragmentariedad. La argucia crítica de Occidente consiste en separar primero para unir después dando un rodeo, un rodeo llamado juicio. El sabio hindú habita el mismo mundo que el hombre occidental, pero no lo amojona, no lo mide, no lo divide. El mundo no está quebrado en sucesos separados. La piel de un animal es tanto aquello que le une al medio ambiente como aquello que le separa de él. Unir y separar, ser y no-ser, palabra y silencio, espacio y sólido, son interdependientes. Sólo por *maya*, o división convencional, se les puede considerar aparte uno de otro. *Maya*, por tanto, equivale a nombre. *Maya* es la ficción (real) de la mente para captar las formas fluidas en una red de clases fijas, de conceptos rígidos. Pero tan pronto como se comprende que la forma, en última instancia, es algo vacío, se ve al mundo de la forma más como *brahman* que como *maya*. El mundo de la forma se convierte en mundo real cuando ya no es apresado, cuando ya no oponemos resistencia a su cambiante fluidez. De ahí que el mismo carácter transitorio del mundo sea el signo de su divinidad, de su real identidad con la indivisible infinitud de Brahman.

En Grecia, el primer atisbo conduce al Uno/Todo de Heráclito, al Ser de Parménides, al *ápeiron* de Anaximandro, al Universo vivo de Pitágoras, a la Materia Eterna de Anaxágoras. Subyace una común intuición, una especie de ontologismo místico. El primer racionalismo griego se nos presenta así como un subproducto de una vivencia común. Esta vivencia se va amortiguando con el tiempo. Ello es que cada vez que se gana algo se pierde algo. Platón y Aristóteles han ganado en “abstracción”: su lengua (su *logos*), es mucho más sofisticada que la de los presocráticos, es capaz de separar y reunir lo que en éstos permanecía no separado. Pero se ha perdido, precisamente, la conciencia de esa original no-separación. Heráclito, en cambio, había proclamado la Unidad-Múltiple del ser con su fórmula del *En Panta*, el Uno-Todo. Su lengua no era, afortunadamente, lo suficiente abstracta como para disociar lo Uno del Todo, lo Uno de lo Múltiple, lo Mismo de lo Otro. El *kosmos* de Heráclito no es ordenado ni desordenado: es, precisamente, previo a la separación orden/desorden. Conviene no leer a Heráclito desde Platón y Aristóteles, sino desde sí mismo. Enfrentado, por ejemplo, con el día, Heráclito no dice “día”, dice “día/noche”. Cualquier nombre, aislado, no es más que un lado de la verdad. El vigor de la palabra de Heráclito no procede de su relación con un mundo trascendente de ideas, sino de su propia tensión lingüística hecha de antagonismo y contraste.

Es bueno volver la mirada hacia los antiguos porque ellos vieron lo que

nosotros ya no vemos. Ahora bien, esto no significa que nuestra ceguera sea definitiva. Al contrario. A través del ejercicio crítico y retroprogresivo de volver al origen sin abjurar de lo nuevo, nosotros podemos, finalmente, ver todavía mejor lo que los antiguos vislumbraron. Se trata de un ejercicio complejo que consiste en utilizar las herramientas sofisticadas del pensamiento más actual y, a la vez, “deconstruir” ese pensamiento recuperando la virginidad del origen.

Por las mismas razones, conviene pensárselo dos veces antes de sonreír ante los atentados contra el sentido común que se derivan de la visión de los antiguos. Parménides y Zenón extrapolaron ilícitamente la intemporalidad del concepto inteligible hacia la intemporalidad de lo real. Pero la imagen de un mundo sin tiempo ¿es tan absurda como parece? ¿Es lo real realmente temporal? El hombre primitivo, como ha enseñado Eliade, no llevaba sobre sí la carga del tiempo irreversible, y, en este contexto, no vivía angustiado. El místico, que ya no es un hombre primitivo, también vive en un presente continuado; concilia a Heráclito con Parménides: su “ser eterno” renace a cada instante. Tampoco Einstein creía en la irreversibilidad del tiempo. Y Cristo decía que si no nos hiciéramos como niños (seres sin tiempo) no entraríamos en el Reino de los Cielos. Y los orientales alcanzan lo real por la vía de la meditación que consiste, precisamente, en abolir el tiempo. Todo artista sabe que, cuando está totalmente inmerso en su tarea, el tiempo desaparece. Ciertamente, el sentido común, los latidos del corazón y la termodinámica reintroducen el tiempo. Enseña Prigogine que el tiempo es irreversible y que la natura es a la vez finita, imprevisible y creativa.¹ Pero, ¿son el tiempo y la eternidad tan incompatibles como parece? ¿No puede conciliarse la mística del eterno ahora con la mística de la autocreación? Toda la filosofía de Hegel no fue otra cosa que un gran intento de conciliar eternidad y tiempo. Además: una cosa es la *Weltanschauung* siempre provisional que nace de la ciencia (y que puede generar su correspondiente metáfora “mística”) y otra el legado de la filosofía perenne. En cualquier caso, conviene retener que existe una sabiduría muy profunda en lo arcaico.

Constatación general: con el aumento de las facultades de abstracción y refinamiento lógico se pierde el primitivo contacto con el origen. Recuperar ese origen perdido será la tarea “retroprogresiva” de toda filosofía posterior. Con meandros, retrocesos y titubeos que, a menudo, duran siglos. Ahora bien, recuperar el origen perdido no significa volver a ser ingenuos o preconceptuales. El proceso crítico/retroprogresivo es un proceso de lucidez creciente. La mística post-racional tiene poco que ver con la ingenuidad pre-racional. Más aún: hemos descubierto que las primeras intuiciones místicas venían acompañadas de un mecanismo de defensa, una voluntad de exorcismo frente al caos y la nada. Una mística post-racional sabe esto. Sabe que el

principio de identidad, la gran tautología de Parménides, no es más que la metáfora de un abismo infinitamente más profundo e inaccesible. Pero hay una manera no patológica de tranquilizarse. Es el abandono a lo real desde la conciencia sin fronteras.

Desde esta cota de lucidez, cabe recuperar lo que hay de sabiduría en las filosofías primitivas. Hemos dejado de ser ingenuamente progresistas. Ambivalencia y retroprogresión: cada vez que se gana algo se pierde algo. El tránsito de la infancia (individual o colectiva) a la madurez se define por la adquisición de un lenguaje que nos permite trascender el mero presente. El universo verbal de los adultos, a diferencia del universo pre-verbal de los infantes, está lleno de pasado y de futuro: hemos ganado la amplitud del tiempo, la memoria del pasado, la esperanza del futuro; pero hemos perdido el paraíso del presente. Ahora bien, más allá del estado adulto verbal está el estado místico post-verbal, que, sin anular la riqueza del lenguaje adulto, *recupera* el paraíso perdido de la infancia y del presente. El tránsito del estado adulto al estado místico es retroprogresivo.

El niño, antes de que le socialicen la conciencia, se siente divino, más allá del tiempo y del espacio, prolongado en la totalidad de las cosas. El adulto se siente desmembrado de sí mismo: “allá fuera” están Dios, el Estado, las instituciones. La primera recuperación de lo que él mismo se ha autoenajenado (Feuerbach) surge en forma de “conciencia moral” (Freud). Pero, generalmente, ahí queda todo. El adulto no consigue casi nunca recuperar la niñez/divinidad perdida.

El propio Freud se negó siempre a dar tal paso con tal de preservar a su teoría de los “embates de la abyección y del misticismo”. Freud, inevitablemente un hombre del siglo XIX, confundía misticismo con religión. Freud consideraba la religión como una neurosis colectiva. Jung, en cambio, hizo de Dios un arquetipo del inconsciente. De un modo general, por no disponer del modelo retroprogresivo, ha podido confundirse lo místico con una mera regresión neurótica/narcisista hacia estados intrauterinos.

Ahora bien, el meollo de lo que yo llamo actitud retroprogresiva consiste en recuperar la niñez/divinidad perdida *en la misma medida* en que uno se diferencia a través del arte, de la ciencia y de la acción. Se trata de deshacer la proyección y recuperar la no-dualidad última que nos constituye. El origen perpetuamente reinventado. T.S. Eliot, en versículos finales de sus *Four Quartets*, lo expresaba así:

And the end of all our exploring
Will be to arrive where we started
And know the place for the first time.²

1. Cf. más adelante (págs. 248-249).

2. Y el final de todo nuestro explorar / será llegar a donde empezamos / y conocer el lugar por vez primera.

9. FILOSOFÍA Y MÍSTICA

Recapitulemos nuevamente y veamos como la filosofía actual tiende, inevitablemente, a ser presocrática. Se aludió más arriba a la fisura propiamente filosófica. A partir del aislamiento eleático del ser, cabe (latentemente) preguntar por qué la realidad es como es y no más bien de otra manera. Se refuerza el escándalo (mental) frente a la diversidad del mundo. Un escándalo cuyo referente es el Uno. Surge una extraña nostalgia, la nostalgia de las formas puras, origen de todo innatismo. Desde esta nostalgia decimos que la realidad es sucia, fáctica, plural. No hay formas puras, a lo sumo *fractales*. La filosofía plantea, así, el *verdadero falso problema* de la dualidad, de la pluralidad, de la parcelación. Pero lo plantea desde el referente inconsciente del Uno/Único. Luego, el proceso crítico aclarará que la referencia al Uno y a lo Necesario es sólo una exigencia de la Razón Pura (Kant) y que la inteligencia humana no alcanza a la realidad en sí: sólo funciona como una forma de *adaptación* a lo real. Finalmente se irá despejando algo que ya enseñaron los maestros budistas: que no existe una realidad problemática. Ahora bien, el gran hallazgo de Occidente consiste en descubrir que aun cuando no haya una realidad problemática, sí hay una problematicidad real.

La problematicidad real, la abstracción/separación que aboca en la generalización/conceptualización es un fenómeno específicamente griego que acaba presidiendo toda la cultura occidental. El pensamiento se separa de la realidad para poder después, con la fuerza elástica de esta separación, volver a ella a través de algún circuito simbólico. Hay un dinamismo de ida y vuelta: la parcelación de la realidad y la reunificación de lo separado. Lo característico del proceso crítico es la progresiva sofisticación de este movimiento de ida y vuelta. Toda la historia de la filosofía y de la ciencia vienen alimentadas por este empuje inicial. Un empuje que conduce a reunir lo previamente fragmentado. En ciencia, el fenómeno es manifiesto en sus momentos más estelares. Así ocurre con Newton reunificando las masas del universo con su ley de la gravedad; con Maxwell reunificando la electricidad y el magnetismo; con Einstein reunificando materia y energía, espacio y tiempo, gravedad y geometría. Actualmente se trabaja en la Teoría de la Gran Unificación, la que permitiría comprender el cosmos en una sola ecuación.

El caso es que se comienza separando el sujeto del objeto, el observador del fenómeno observado, y se acaba reconociendo que esta separación es ficticia. El empuje es “místico”, pero la ciencia es siempre una construcción penúltima. En palabras de Max Planck: «la ciencia no puede resolver el misterio final de la naturaleza porque, en el último análisis, nosotros somos parte de la naturaleza,

parte del misterio que tratamos de descifrar». He aquí el punto de llegada que es ya el punto de partida, cuando nada estaba separado. La ciencia se hace consciente de que ninguna teoría puede ser completa, pues ello implicaría poner límites a lo ilimitado.

Pero la ciencia, en la toma de conciencia de su limitación, se abre a lo místico. El camino es retroprogresivo. Un misticismo que no haya atravesado previamente la franja del *logos* –que no haya sido “progre” antes de ser “retro”– podrá ser acusado, con Freud, de ser mera patología regresiva, deseo nostálgico de volver al seno materno. Ahora bien, el crecimiento genuino es siempre el resultado de un proceso de ida y vuelta. Se arranca de una ingenuidad prerracional, se alcanza lo racional, se somete la racionalidad a crítica y, finalmente, desde la lucidez, se asciende/desciende a lo místico. En este contexto, empuje crítico y empuje místico vienen a ser lo mismo.

Una *paideia* que tradujera este esquema, diría con Jung que hay que dedicar la primera mitad de la vida a afirmar el ego, y la segunda mitad a superar el ego. Se nace sin ego, se construye el ego, se muere más allá del ego. Y lo que vale para la ciencia, para la psicología y para la educación, vale también para el arte. En una obra de creación real desaparece la dualidad fondo/forma. Se asciende/desciende a la inocencia de lo inmediato. Lo real se expresa a sí mismo. El verbo crear acaba siendo intransitivo. Y ninguna obra de arte puede ser *explicada* científicamente.

Nos concierne especialmente la antigua Grecia en la medida en que ofrece, de primera mano, un repertorio de primeros balbuceos críticos, ese punto de partida que es también el punto de llegada. Resulta allí bastante transparente la escisión primero, y la recuperación crítica del origen perdido, después. En la filosofía presocrática, la verdad es más un nacimiento, un forcejeo, que una adecuación. Lo originario está todavía muy cerca. Jaeger ha insistido en el carácter iniciático –y en este sentido órfico– del poema parmenidiano. Resulta significativo que Parménides, lo mismo que Jenófanes, haya escrito su obra en verso, como si no quisiera privarse de los viejos modos de encantamiento.

Todo escritor sabe que la prosa antes fue verso, que el verso antes fue canto, que el canto antes fue grito. El grito debió partir de aquel gruñido o espasmo de la garganta de un simio puesto en situación límite frente a la natura. En consecuencia, musicalizar la prosa es siempre una manera de recuperar la unidad perdida con la natura.

Ello es que el “inconsciente mitológico” de los pueblos no desaparece con el advenimiento del *logos*. J.G. Frazer fue el primero en enfatizar que hay unas exigencias comunes a la especie humana por debajo de los mitos, fueren éstos griegos, romanos o polinesios. El deseo de inmortalidad, por ejemplo. Y de ahí

la función “iniciática” de las filosofías. Pero también su función ritual/crítica. Tengo escrito en *Aproximación al origen* que el rito, a la vez que nos protege del caos, rememora el caos. A través del rito, las sociedades primitivas se abandonan voluntariamente a aquello que más temen. Todo rito es, a la vez, una vacunación y un exorcismo. Las prohibiciones y los ritos, a la vez que censuran, recuerdan. Y si pasamos del rito primitivo al rito del *logos*, encontramos la misma ambivalencia. Los filósofos, al formular sus “prohibiciones” (bajo forma de principio de no-contradicción, por ejemplo), rememoran un origen mucho más caótico donde dicho principio no rige. Algo parejo sucede con los mitos. Así, el mito de Demeter atestigua que la fertilidad y la muerte no pertenecían originalmente a dos esferas separadas. Los propios Platón y Aristóteles, con su abundancia de distinciones lógicas, recuerdan inconscientemente el origen, mucho más caótico, del cual se arrancaron. Platón hace explícito este recuerdo al referirse a un *epékeina tes ousías*. Y el propio Aristóteles, más allá de su repugnancia por lo infinito, presente –como lo ha explicado Pierre Aubenque– una cierta infinitud en la cuestión del ser, y por esto no da nunca una respuesta definitiva a la pregunta *tí to on* (“¿qué es el ser?”), sino que proclama que se trata de una cuestión siempre replanteada y siempre aporética, *aei zetoúmenon kai aei aporoúmenon* (*Metafísica*, Z).

Filosofía como aproximación a lo real, filosofía como colonización del ámbito humano. Ambas intenciones se cruzan y se entretajan. Ciencia y religión. Ciencia como expresión de una vitalidad indagatoria, religión como protección frente a la angustia. Si de la religión sólo consideramos sus dimensiones místicas (cuando las hay), la religión es el supuesto mismo del que la filosofía arranca. La religión nos enseña que no hay que desconfiar de la realidad; que la realidad, a pesar de la miseria, la enfermedad y la muerte, nos es “amiga”. La religión proporciona entonces el subsuelo de confianza incondicional desde el cual el filósofo puede arriesgarse a indagar el inagotable misterio de lo real. La religión es así una energía liberadora. Pero si de la religión sólo consideramos sus mecanismos de defensa, su dimensión de neurosis colectiva, sus componentes ideológicas, sus rigideces mitológicas, en tal caso la religión es un gran impedimento para la investigación, la ciencia y la filosofía.

En todo caso, lo religioso y lo filosófico son difíciles de deslindar. Más adelante veremos cómo hay en Platón una trasposición de doctrinas órficas en doctrinas filosóficas. Son obvios los ecos órficos en la exhortación socrática de la *therapeia* del alma. Es clara la dimensión terapéutica del pensamiento estoico. En el pasado, a falta de fármacos ansiolíticos, los espíritus eran más fuertes. Tenían mayor consistencia los mitos, los ritos, la propia filosofía. Ahora bien, la eficacia de la filosofía procedía de un origen no dual donde no había disociación alguna –y, en consecuencia, donde no había la angustia. Hoy la filosofía es una práctica mucho más “débil” que, a lo sumo, trata del lenguaje.

Pero lo que importa comprender es que, más allá de los aspectos de exorcismo/consolación/alienación, late siempre una “experiencia primordial” profunda en toda filosofía vigorosa. En el caso que nos ocupa: ¿qué vieron ellos, los primeros filósofos, que nosotros ya no vemos? Lo que he tratado de su gerir es que lo que ellos vislumbraron, pero que nosotros también podemos recuperar, es una cierta vivencia mística, algo a la vez previo y posterior a las construcciones lógicas. Y de ahí la viva actualidad de los presocráticos.

Sobre el tema de la búsqueda retroprogresiva de esta experiencia primordial, del forcejeo filosófico por recuperar la no-dualidad perdida, me he ocupado – como ya he dicho repetidamente– en mi libro *Aproximación al origen*. El proyecto fenomenológico es un ejemplo claro. Ya no se trata, como en Descartes, de deducir sino de mostrar. Según Husserl, por debajo del dominio del juicio se encuentra lo ante-predicativo, y es esta realidad primitivamente dada la que la fenomenología debe desvelar. Husserl llama “esencia” a la relación íntima, originaria, entre sujeto y objeto. Late en todo ello el empeño por recuperar una “experiencia” perdida, ofuscada por la red de los conceptos; una experiencia previa a la disociación entre concepto y realidad. Pero eso es precisamente la experiencia mística, un salirse de “uno mismo” para acceder a la realidad misma. Para ser la realidad misma. Bergson (*Las dos fuentes de la moral*) se refería a esto al proclamar que la coincidencia con el esfuerzo creador de la vida es el misticismo.

Con un espíritu relativamente análogo, Heidegger se ha ocupado de los pensadores presocráticos dentro del contexto de una “deconstrucción” de la metafísica occidental. (Deconstrucción es, de hecho, la traducción interpretativa operada por Derrida de los términos *Destruktion* y *Abbau* empleados por Heidegger en *Sein und Zeit*.) Se trata de un empeño por recuperar la inocencia original de la filosofía, y es un ejemplo del empuje retroprogresivo que alienta en todo filósofo solvente: el intento de capturar sin distorsiones ni dualismos el modo primigenio como lo real se realiza a sí mismo. En el caso de Heidegger, recuperar el Ser previo a la disociación sujeto/objeto, el Ser previo a las polémicas penúltimas en torno al ente. En el Heidegger más tardío, este Ser se resuelve en Lenguaje. Quien habla no es el hombre sino el lenguaje mismo. *Die Sprache selbst spricht*. Es la línea que, a su manera, seguirá la llamada filosofía hermenéutica.

De un modo general, en el siglo xx, los problemas de la filosofía tradicional han sido reconvertidos en problemas de lenguaje. Herederos del clima de solipsismo, frustración y paranoia del subjetivismo humanista (donde la realidad es “extranjera” al yo), los filósofos actuales deciden apoyarse en aquello que tienen más a mano y que es intersubjetivo por definición: el

lenguaje. Siendo el lenguaje un límite. Un límite más allá del cual se reproducen los abusos metafísicos del pasado. La tradición anglosajona, siguiendo a Frege, Wittgenstein y Peirce, ha hecho clásica la distinción entre sintaxis, semántica y pragmática. La tradición europea, siguiendo la fenomenología de Husserl y bajo la influencia de Heidegger, ha desembocado en la llamada filosofía hermenéutica, cuyo representante más notorio es H.G. Gadamer (*Warheit und Methode*, 1960). Hay una línea genealógica que va de J.G. Hamann a Wilhelm von Humboldt, pasando por J.G. Herder, que considera al lenguaje como totalidad, como unidad en oposición de sujeto y objeto, como algo previo a las abstracciones que el mismo lenguaje hace posibles. Esta visión del lenguaje hará posible la hermenéutica –aunque reducida al espacio de las ciencias del espíritu. Así, la filosofía hermenéutica arranca del viejo esquema historicista que distinguía entre una comprensión del ser y las metodologías positivistas de las ciencias de la naturaleza. El precedente más significativo lo encontramos en Guillermo Dilthey con su célebre distinción entre ciencias naturales y ciencias culturales: mientras las primeras aspiran a una *explicación* causal, las segundas procuran una *comprensión* (*Verstehen*) de significados. Las relaciones comprensivas se captan inmediatamente, mientras que las relaciones de causalidad, si bien pueden desembocar en leyes, no son verdaderamente comprendidas. La llamada operación *Verstehen* explica que los hechos y acontecimientos históricos se comprenden *desde dentro*, a través de experiencias vividas (*Erlebnis*) y a partir de su significación íntima, es decir, de su *sentido*. De aquí arranca la visión historicista cuyo método es la hermenéutica. Una hermenéutica que, ya digo, es inseparable de la preocupación por proteger a las ciencias del espíritu contra las intrusiones del método científico, y cuyo riesgo es el de acabar en un mero ejercicio literario.

Pues bien, Martin Heidegger identifica ya la hermenéutica con la ontología. Pero conviene entender a Heidegger desde la previa referencia fenomenológica. Y conviene insistir en el hilo conductor de estos apuntes. Veamos. El “problema” es la fisura –en última instancia, la fisura sujeto-objeto– y la “solución al problema”, cuando es crítica, se reconoce en el intento por superar la fisura retrotrayéndose a un lugar previo a la misma. La fenomenología nació como un intento de regeneración crítica de la fisura. Para superar la paradoja fundacional de las ciencias humanas –en donde el investigador es a la vez sujeto y objeto de conocimiento–, la fenomenología acuñó las nociones de intersubjetividad, análisis situacional, mundo, intencionalidad, donación originaria de sentido, etcétera. El proyecto fenomenológico no busca una reconstrucción intelectual de la realidad a partir de ciertos principios de deducción (idealismo); tampoco a partir de ciertas estructuras latentes (estructuralismo). Lo que busca es la explicitación de las estructuras implícitas en la misma experiencia. O, como decía Husserl, llevar una experiencia muda

hacia la expresión pura de su sentido, superando así la vieja querella entre idealismo y realismo. Lo real hay que desvelarlo y describirlo, no construirlo. Se trata de encontrar una complicidad antepredicativa (prerreflexiva) con el mundo (e incluso con nosotros mismos). Esta complicidad se encuentra en la descripción de la experiencia vivida e inmediata. A diferencia de las ciencias positivas, que reconstruyen la realidad estructurándola con algún lenguaje (preferiblemente matemático), la fenomenología pretende llegar a “las cosas mismas” tal como aparecen en la relación originaria entre sujeto y objeto.

La fenomenología significa así una peculiar versión del método comprensivo: la expresión de una relación fundamental y previa entre el observador y el fenómeno observado. Esta sociabilidad oscura, que precede y permite la ciencia, es lo que el filósofo persigue en la descripción fenomenológica de la experiencia vivida e inmediata. No hay separación alguna entre el fenómeno del ser y el ser del fenómeno. El fenómeno surge en la correlación, en el “pacto primordial” de la conciencia y el mundo. Es la intencionalidad. No hay Mundo que no sea para una conciencia, no hay conciencia que no se determine como una aprehensión del Mundo. El “fenómeno” husserliano ya no remite a la actividad espontánea de un ego trascendental: el ser del fenómeno es su misma manifestación. La fisura se regenera en el nivel de lo concreto, en la descripción de las “esencias”, en esa actitud que empalma “el subjetivismo extremo con el extremo objetivismo” (Merleau-Ponty). La fenomenología pretende llegar a las cosas mismas, no como las perciben nuestros sentidos, sino como las capta intuitivamente una conciencia que evita cuidadosamente dos vicios: el vicio de formular hipótesis sobre la realidad física de las cosas, y el vicio de identificar nuestro pensamiento con un mecanismo psicológico. En una palabra: se pone “entre paréntesis” el mundo y el yo, y se deja paso a la relación *originaria* entre el sujeto y el objeto.

Quiere decirse que procede retrotraerse, más allá del discurso, al modo como las cosas se ofrecen ellas mismas cuando la conciencia se depura de todos sus prejuicios –particularmente del prejuicio “objetivista” de las ciencias de la naturaleza. Procede recuperar la experiencia original, la relación íntima entre sujeto y objeto. El *mundo* es la totalidad estructurada de estas relaciones. El “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) es vivido por mí en la medida en que encuentro a los demás.

Con menos retorcimientos y “reducciones”, el *haikú* de los poetas japoneses refleja la acción del mundo como si el observador no existiera. Es la natura expresándose a sí misma.

El caso es que todo esto, finalmente, es una aproximación a la mística. Una mística de la vida en algunos casos. Sucede que para captar directamente “las

cosas mismas” hay que realizar previamente una serie de “reducciones”. Pero, ¿qué queda al cabo de las reducciones? Uno piensa que no queda *nada*. Y que, por esto, la suprema “reducción” es la mística.

Resulta fácil descubrir lo que Heidegger ha sacado de la fenomenología. Decíamos que Heidegger identifica ya la hermenéutica con la ontología y aborda la cuestión del sentido del ser a partir de la temática de la *compreensión* del ser en el *Dasein*. Por la vía de la comprensión, el *Dasein* se desvela como el intérprete privilegiado del ser. La *Verstehen* es, para Heidegger, la respuesta de ser un ser arrojado al mundo que se orienta proyectando sus posibilidades más propias. La interpretación no es más que el desarrollo explícito de este comprender ontológico. De este modo, la relación sujeto/objeto queda subordinada a una relación previa: la relación ser-en-el-mundo. Se comprende que Heidegger haya buscado en la tradición filosófica lo “impensado” por los grandes autores, y que la “destrucción” de esta tradición consista en poner al día las “experiencias originarias”. Platón habría ocultado la “verdad del ser” que se estaba abriendo paso en los primeros pensadores griegos. No es que éstos alcanzaran a formularla; precisamente lo que la exégesis heideggeriana busca es poner a la luz lo que en los presocráticos sólo estaba latente.

En páginas anteriores he tratado de sugerir que lo que en los presocráticos estaba latente, lo que en la propia filosofía de Heidegger está permanentemente al acecho, es la experiencia transpersonal de la no-dualidad originaria. Llámese Ser, llámese Caos, llámese Libertad, llámese Infinito, llámese lenguaje poético, llámese “compreensión pre-ontológica”, lo relevante es la toma de conciencia del callejón sin salida que sigue a la escisión sujeto-objeto. Entrados en la filosofía de la subjetividad –sea cartesiana, sea husserliana–, el callejón sin salida se manifiesta en la búsqueda desesperada de unas evidencias que finalmente se revelan solipsistas e incommunicables. En el lado opuesto, la filosofía analítica plantea: ¿cómo ancla el lenguaje en el mundo? Richard Rorty, influenciado por Derrida, suprime incluso la cuestión: no hay mundo, sólo hay *textos*. Hilary Putnam comenta: filosofar es escribir. Maneras diferentes de sobrepasar la escisión. Martin Heidegger, el filósofo que más ha forcejeado para retrotraerse a un lugar previo a la fisura sujeto-objeto, intenta liberar la voz silenciosa del ser, más allá del ruido de la palabra humana. Pero el lenguaje finalmente prevalece, como una especie de nuevo mito. *Die Sprache selbst spricht*. Leemos en *Unterwegs zur Sprache* (1959) que «el lenguaje es monólogo, que únicamente el lenguaje habla, y habla solitariamente». Lo cual sigue siendo una aproximación a lo místico, a un *a priori* no dual y fundamentante; y lo cual confirma que, inevitablemente, la filosofía actual tiende a ser presocrática, a recuperar críticamente la vieja alianza entre *physis* y logos.

Lo que ocurre es que el salto crítico a lo místico siempre ha despertado muchos recelos entre los filósofos académicos. (Edith Stein, al final de su vida, había intentado unir la fenomenología con la mística cristiana. Pero ¿quién se acuerda de Edith Stein?) Los propios herederos de Heidegger en la línea hermenéutica, particularmente H.G. Gadamer, vuelven a separarse del latente misticismo de su maestro y se parapetan en una teoría antropológica del *sentido*, donde el ser es el valor, las posibilidades de la verdad están en la historia y el último baremo es el lenguaje. «El ser que puede ser comprendido es lenguaje», escribe Gadamer. También K.O. Apel y el propio J. Habermas consideran el lenguaje como el *a priori* de la interacción social. Y no van más allá de esto. Y esto ya lo había enseñado Von Humboldt. (La crítica de Habermas a Gadamer es de tipo político: si no se advierte que cualquier lenguaje comporta una ideología, la hermenéutica puede acabar en un puro esteticismo conservador.) Ahora bien, lo que uno echa a faltar es la toma de conciencia de que este desplazamiento del hombre hacia el lenguaje es ya un gesto místico. Lo que uno echa a faltar es el salto crítico –que no irracional– a un más allá de la comprensión y del lenguaje. Lo que uno echa a faltar es la conciencia de que el lenguaje como lugar previo a la fisura, el lenguaje como *a priori*, es un *Ersatz* de la mística. (En Gadamer, la opción griega de confiar en el *logos* acaba en una identificación: el ser es el lenguaje.) Lo que uno echa a faltar es la toma de conciencia de la paradoja del lenguaje: lo inteligible como alienación, la “incompletitud” como apertura a lo infinito. Se echa a faltar la lucidez cuasi budista de un Wittgenstein: «para una respuesta que no puede expresarse, tampoco la pregunta puede expresarse». Se echa a faltar, ya digo, el secreto de toda paradoja. Donde el lenguaje sirve, ante todo, para denunciar la falacia del lenguaje. Porque de lo contrario, y como decía Jacques Lacan, una vez que se aprende a hablar ya no hay salida.

Ha habido un proceso de paradigmas en la filosofía del lenguaje (y en la filosofía *tout court*) a lo largo de la segunda mitad del siglo xx. De la significación pensada en términos de intencionalidad (fenomenología) se pasó a la significación pensada en términos de estructura (semiótica), para más tarde entrar en el concepto “pragmático” de interacción comunicativa. Hemos hablado ya de la fenomenología. El enfoque estructuralista ha tenido, entre muchos otros, el gran mérito de acabar con los mitos del humanismo. El humanismo entendido como filosofía que coloca al hombre en el centro de la realidad, el humanismo segregacionista que separa al hombre de todo lo demás, aparece entonces como la última ilusión de la “conciencia desventurada”. Si entendemos por estructuralismo un método de descripción de la realidad por medio de relaciones lógicas, ya se ve que dicho método –a diferencia de la fenomenología– no necesita creer que los símbolos remitan a una trascendencia. Escribe Lévi-Strauss: «*Comme le langage, le social est une réalité autonome. Les*

*symboles sont plus réels que ce qu'ils symbolisent. Le signifiant précède et détermine le signifié». Sobre esta famosa primauté du signifiant sur le signifié, construyó Lacan su peculiar visión del psicoanálisis. Pero el estructuralismo tampoco es un formalismo: precisamente se niega a oponer la forma al contenido. El contenido es ya la estructura. Se trata, pues, de una declaración de autonomía que diluye la aporía entre símbolo y realidad por el camino de llevar a convergencia el simbolismo de lo real con la realidad de lo simbólico. Declaración de autonomía que, bajo su misma asepsia, al destruir los mitos del humanismo (felicidad, ego, moral autónoma, etcétera) descubre que el hombre es *más* que hombre. No *menos*. Con lo cual, paradójicamente, también nos abrimos a lo místico.*

Otra declaración de autonomía la encontramos en el enfoque “pragmático”. Aquí, el acuerdo intersubjetivo entre los miembros de la comunidad (científica o general) es el mejor índice de verdad. Esa validez intersubjetiva, ese criterio comunicacional de la verdad, refuerza, como en la antigua Grecia, la importancia del diálogo e, incluso, de la democracia. Así se habla hoy de “ética comunicativa” considerando que la comunicación es constitutiva del ser. Ahora bien, todo esto sigue siendo un modo de forcejear con la fractura sujeto-objeto desde nuestra impotencia mística.

En todo este contexto se comprende muy bien la crítica del postmodernismo deconstructivista. Nadie familiarizado con la sabiduría oriental pondrá reparos a la deconstrucción del Sujeto. Ningún reparo tampoco –sino al contrario– en aceptar que los grandes vocablos retóricos –Dios, Hombre, Razón, Historia– no son sino construcciones culturales. El sentido es, ante todo, un asunto de lenguaje. Y, ciertamente, estamos encerrados en el lenguaje. Pero ahí comienza el posible salto crítico: en la conciencia de la encerrona. Porque substituir el solipsismo del Sujeto por el solipsismo del lenguaje tampoco es un gran adelanto. Procede conducir la opción deconstructivista hasta su límite. Afirmar que todo es construcción cultural, que todo es una cadena de significantes que se refieren inacabablemente a otros significantes, es entrar en una genuina asfixia. Pero esa asfixia es la otra faz de lo místico.

¿También la ciencia positiva es una pura invención cultural, un mero sistema de significantes sobre la exclusiva autorreferencia del lenguaje? El deconstructivista postmoderno puede defender esta tesis, la ciencia como discurso narrativo y cambiante. Al fondo, la falta de fondo. La ausencia de fundamento. Así, escribe H. Maturana que la naturaleza, el mundo, la sociedad, la ciencia, la religión, el espacio, las moléculas, los átomos... *«only exist as a bubble of human actions floating on nothing»*. Todo lo cual puede discutirse, pero tampoco hace falta. He aquí el sentido de todo límite: su apertura. La ciencia y la filosofía de nuestro tiempo, en su búsqueda de fundamento absoluto, se han encontrado con la ausencia de fundamento. Popper demostró que la “verificación” no asegura la verdad de una teoría científica, arruinando la

doctrina de la inducción. También la deducción quedó herida: por la física cuántica, por los teoremas de Gödel. No existe un fundamento seguro para el conocimiento; sólo existe la apertura de la misma limitación. Conforme a la lógica de Tarski, ningún sistema semántico puede autoexplicarse; conforme al teorema de Gödel, ningún sistema formalizado complejo puede encontrar en sí mismo la prueba de su validez. Queda abierto el recurso al meta-sistema, y luego al meta-meta-sistema, y así hasta lo infinito. Paradoja del enunciado auto-referencial. Pero, como dirían los budistas, *samsara* es *nirvana*: la misma imposibilidad de salirse del lenguaje desde el lenguaje nos abre a lo místico. Lo místico es justamente esta ausencia de fundamento (algunos dirán “libertad”), la otra cara de la paradoja.

Volvamos al hilo de este ensayo. Repetidamente se ha dicho aquí que en los filósofos presocráticos, pero también en los autores de las teogonías y otros mitos, late una vivencia vagamente mística que luego se degrada. ¿Cuál es el meollo de esta vivencia? ¿Cómo se degrada? ¿Por qué se degrada? ¿Qué es lo que hace posible que podamos volver a rastrear el origen perdido? ¿De qué modo se conserva lo que se pierde?

Procediendo de atrás para delante, digamos –repiteamos– que lo que se pierde se conserva, inmanentemente, en el mismo empuje crítico de la cultura y la filosofía. Podemos volver a rastrear lo místico siguiendo el mismo proceso crítico que conduce de un problema a sus condiciones de posibilidad, y así, de crisis de fundamento en crisis de fundamento, vislumbrar lo que no tiene nombre.

Pero conviene insistir en lo que ya se dijo más arriba. Cuando afirmo que los primeros filósofos han balbucido una experiencia mística que luego se degrada, no trato de sobrevalorar lo *pre-conceptual*. Hacer esto sería incurrir en lo que Ken Wilber ha llamado “la falacia pre/trans”, en este caso, un enaltecimiento de la confusa emocionalidad primitiva por encima del concepto. No se trata de esto. Para ir más allá del concepto hay que haber inventado previamente el concepto. Del mismo modo que para ir más allá del ego hay que haber construido previamente un ego fuerte. Precisamente por esto, nosotros, animales postconceptuales, podemos ser más lúcidamente místicos que los animales pre-conceptuales. En otras palabras: no hay que ser *retros* sino *retroprogres*. Una cosa es la regresión preconceptual y otra la ascensión transconceptual. El *empuje* es siempre retro y procede del origen, pero el camino atraviesa el ámbito de lo conceptual hasta alcanzar un “más allá del concepto”, un *epékeina tes ousías*, que vuelve a ser “no-dual”. En lenguaje psicológico, diríamos que una cosa es trascender el ego y otra desintegrar el ego. Sin concepto no hay ciencia, pero sin ciencia no hay un “más allá” de la ciencia. Los filósofos preconceptuales se pusieron en contacto con lo real del modo que

mejor pudieron. No se trata de volver a ellos. Se trata de no olvidar su legado.

A su manera, ya Hegel denunció este equívoco cuando, distanciándose de Fichte y Schelling, rechazó partir de lo Absoluto como mera indiferencia de sujeto y objeto. Semejante Absoluto sería como la noche en donde todos los gatos son pardos. El caso es que la mística retroprogresiva viene *después* de la fisura sujeto-objeto, no antes.

¿Por qué se degrada lo místico?, ¿por qué olvidamos la sabiduría de los orígenes? Ocurre que una vez hemos accedido a las seguridades del lenguaje conceptual tendemos a instalarnos en él. Olvidamos voluntariamente que el concepto, la ciencia, el ego, la limitación, no son sino aspectos de una fase provisional del desarrollo del ser. Y lo olvidamos porque, como ya he dicho repetidamente, lo místico es “insoportable”. Es insoportable en tanto que transpersonal (atenta contra la seguridad –falsa seguridad– del ego) y en tanto que infinito (ya que lo infinito, para nosotros, es el caos). El exceso de luz –de lucidez– no se soporta: la despersonalización y la locura amenazan siempre al aspirante a místico.

Pero también resulta tedioso y frustrante vivir/filosofar de prestado, representando papeles prefabricados, desde los mecanismos de defensa, en la anestesia de lo social. Ello es que la finitud es esencialmente inestable. Ciertamente, representar un papel es inevitable. Max Weber y Talcott Parsons han hablado del actor para designar al sujeto social. Y han sido los sociólogos de la vida cotidiana, herederos de Simmel y de G.H. Mead, como Kenneth Burke y Erving Goffman, quienes mejor han despejado la idea del comportamiento social equivalente al *juego* en escena. La vida como inevitable teatro. Ahora bien, este mismo convencionalismo nos hace descubrir que debajo del rol social no hay nada, nada objetivable. Con lo cual reaparece lo místico, un cierto budismo subterráneo que hace posible reinventar la fiesta de vivir. Los papeles a representar son innumerables.

Por otra parte, no deja de ser significativo el hecho de que la mayoría de los grandes científicos de nuestra era hayan tenido una sensibilidad claramente mística. Einstein solía hablar de “sentimiento cósmico”; Planck se remitía al “misterio del ser”; Schrödinger, en un pasaje célebre, escribió que cada yo es el único yo, y que eternamente no existe más que *ahora*. Ken Wilber ha recogido, además, los testimonios de Heisenberg, Jeans, Pauli, Eddington.¹ Se diría que todos estos grandes espíritus, lo mismo que tantos antepasados suyos, percibieron casi como una evidencia que la realidad sólo deja de ser “absurda” cuando se la contempla con el ojo místico.

Y también hemos visto que cabe una mística dentro de una filosofía de la finitud. Cabe en la medida en que la finitud –en última instancia, la nada– pertenece a nuestro estatuto ontológico. Esta misma finitud, esta nada, está en el meollo del asombro radical por ser. Por otra parte, con la tensión ambivalente

entre ser y no-ser, con la lucha entre los opuestos, lo que el filósofo arcaico capta es sencillamente la *vida*. Está vivo todo lo que nace y muere. Por esto, hoy pensamos nuevamente que todas las cosas están vivas. (Incluso el superestable protón, aparentemente indestructible, posee vida radiactiva, y, en consecuencia, habrá de morir.) Esta captación de la vida y de la muerte es la vivencia de la finitud e, incluso, el sentido de la tragedia. A partir de aquí, cabe remontar hacia lo místico o desmontar hacia lo simbólico/cultural/científico. Occidente opta por esto último. Pero lo místico subyace siempre. Subyace, incluso, como motor del mismo proceso crítico de la ciencia y la cultura.

Así pues, la degradación de la vivencia mística originaria, no por degradada deja de ser un producto noble y sumamente fértil. Es una degradación en forma de discurso y de cultura. Surgen la ciencia y el arte. A veces, claro, la degradación es menos noble. La misma ciencia puede ideologizarse: prevalece entonces una red de mecanismos de defensa, de amortiguamiento y de anestesia. Quedamos “perdidos en la selva de los Vijnanas”, que dice la *Lankavatara Sutra*. La vivencia mística se degrada también a través de creencias religiosas, lo que Otto Rank llamaba sistemas de negación de la muerte, proyectos de inmortalidad.

Otto Rank (*Beyond Psychology*), discípulo heterodoxo de Freud, estimaba que la represión de la muerte, y no la del sexo, era la represión primaria. A lo largo de la historia, los seres humanos habrían perseguido la inmortalidad de varias maneras: a través de las creencias religiosas en “otro mundo” (solución “histórica”), a través de la identificación con héroes que vencieron a monstruos (solución “heroica”), a través de relaciones amorosas (solución “romántica”) o a través de la acumulación de riquezas (solución “filistea”). La solución preconizada por el propio Rank era la “creativa”: alcanzar la inmortalidad a través de las obras de arte.

Finalmente, ¿cuál es el meollo de la vivencia mística? El meollo es la tantas veces mencionada no-dualidad, lo que el hinduismo llama *Advaita*. Ya se ha dicho aquí repetidamente que esta vivencia o experiencia es, propiamente, transexperiencia. Lo místico es aquello que queda una vez que se han suprimido las anestesiases del lenguaje social, las dualidades y los mecanismos de defensa. El monoteísmo occidental defiende que el acceso a lo místico es una *gracia* (también el Vedanta explica que la *moksha* no puede obtenerse con esfuerzo); en cambio, el yoga, el taoísmo y algunas formas de budismo sostienen la posibilidad de acceder a lo místico a través de la disciplina y el entrenamiento. A mi juicio la polémica es superflua. Caben, sí, los esfuerzos y el entrenamiento para sobrepasar las trampas del lenguaje y los mecanismos de defensa; pero una vez conseguido esto, lo místico surge espontáneamente. Porque lo místico es lo real, la otra cara de la paradoja. El escultor Brancusi lo planteaba así: «*ce qui est difficile ce n'est pas de faire, mais de se mettre dans l'état de faire*». Hace falta el

esfuerzo para conseguir el estado de no-esfuerzo.

También se ha dicho aquí que la no-dualidad no es sinónimo ni de Uno, ni de Bien ni de Verdad. Nada que ver con los llamados trascendentales del Ser. La no-dualidad no es sinónimo de nada. Precisamente la no identificación de la no-dualidad con ninguna Unidad y con ninguna doctrina es lo que hace imposible el fanatismo. A la no-dualidad se la puede rastrear con la metáfora del Bien (línea de Platón) pero también con la metáfora del Caos (infinito). Decía Wittgenstein (citado por G. Steiner) que «para filosofar hay que descender hasta el caos primitivo y sentirse en él como en casa». Repitamos una vez más que nuestra sensibilidad está hoy más cercana al Caos que al Bien, al dinamismo creativo que a la eternidad estática. Al Uno Múltiple que al Uno Puro. Así, para nuestro gusto, muchos de los místicos del pasado tuvieron una espiritualidad demasiado edulcorada y optimista. De hecho, el misticismo no tiene mucho que ver con la “espiritualidad” ni con el optimismo. Tampoco con el pesimismo. El misticismo trasciende todas estas distinciones. Lo que ocurre es que solemos llamar literatura espiritual a la que nos han transmitido las intuiciones primordiales de lo que Aldous Huxley llamaba “filosofía perenne”. Leamos la *Chandogya Upanishad*:

Cuando Svetaketu tuvo doce años, fue mandado a un maestro, con el cual estudió hasta cumplir los veinticuatro. Después de aprender todos los Vedas, regresó al hogar lleno de presunción, en la creencia de que poseía una educación consumada, y era muy dado a la censura.

Su padre le dijo:

–Svetaketu, hijo mío, tú que estás tan pagado de tu ciencia y tan lleno de censuras, ¿has buscado el conocimiento por el cual oímos lo inaudible, percibimos lo que no puede percibirse y sabemos lo que no puede saberse?

–¿Cuál es este conocimiento, padre mío? –preguntó Sve-taketu.

Su padre, Uddalaka Aruni, se lo explicó sosegadamente. Hay un conocimiento que, una vez adquirido, nos hace saberlo todo. «Tú eres esto.» *Tat tvam asi*. «Esto» es Atman. Atman es Brahman, el único Sí mismo.

Bajo infinitos disfraces.

1. Cf. K. Wilber, *Cuestiones cuánticas*. Y también Salvador Pániker, *Sobre ciencia y mística* (“El País”, 27.12.1990).

10. EL NACIMIENTO DEL HUMANISMO

Todo cambia con Sócrates y los sofistas. Pero conviene tener claro el contexto y la genealogía. La filosofía presocrática, más “caótica”, más cercana al origen que la que le sigue, es un forcejeo puro con el Problema, con la lengua griega, desde un lugar ontológico que no es ni el sujeto ni el objeto (naciones que están muy lejos, todavía, de escindirse en su acepción “moderna”). La *verdad* presocrática es una “presencia-ausencia”, un salir a la luz de lo oscuro.

La filosofía presocrática, aparentemente más ingenua que la que le sigue, tiene, en cambio, la ventaja de estar menos alienada en las fisuras del lenguaje. Es una filosofía que más que acomodarse al lenguaje, lucha con él, o a través de él. De ahí su esencial dimensión dialéctica. De hecho, habrá que esperar (retroprogresivamente) hasta Hegel para recuperar esta dimensión dialéctica, cuando la verdad consista en su propio dinamismo, en “el automovimiento de los conceptos”.

En primera instancia, la ambivalencia dialéctica de los presocráticos se distiende y hace posible una mayor sofisticación en el aparato significativo. El lenguaje comienza a ganarle la partida a la realidad. Al final de un proceso que comienza en Sócrates, Aristóteles formulará la *verdad lógica*, la verdad de los enunciados, la verdad que se opone a la falsedad y no a la apariencia. Con el tránsito de la noción de verdad como “realidad” a la noción de verdad como propiedad de los enunciados, se produce un aumento del rigor mental, pero también un empobrecimiento metafísico, un peculiar alejamiento del origen. Ahora bien, este mismo alejamiento, la insuficiencia de la verdad lógica, alimenta un impulso de recuperación del origen perdido que es una característica común de toda la filosofía a partir de Sócrates. Y no sólo de la filosofía. No es una casualidad que Eurípides, el más escéptico y secularizado de los dramaturgos griegos, escriba, hacia el final de su vida, el drama las *Bacantes* donde, en contraste con la razón fría de los sofistas, se exalta la locura mística de Dioniso.

Recordemos de nuevo que Dioniso, como el indio Shiva, es un dios de la natura, de la vegetación, del árbol, de la viña. Desde el punto de vista de la racionalidad de la *polis*, es un dios anticonvencional. También como Shiva (léase a A. Daniélou, *Shiva y Dioniso*), simboliza todo lo que es caótico, peligroso, inesperado, imprevisible. Los fieles de este tipo tan arcaico de divinidad son llamados *bacchai* (bacantes), probable versión griega de los *bhaktas* (participantes) de la India. Los cultos dionisiacos, lo mismo que los métodos del shivaísmo, el yoga y el tantrismo, son intentos de aproximación al origen perdido. Al caos previo a la colonización del *logos*.

En busca de la “experiencia primordial” perdida: es la cuestión central, no sólo de la filosofía y de la metafísica, sino de la más estricta vida cotidiana. El tema es hoy más actual que nunca. ¿Quién no tiene la sensación de estar desposeído de la realidad?, ¿de vivir un mundo efímero e ilusorio de fantasmas y simulacros? En sus obras tardías, Heidegger habla de *An-denken* y se refiere al pensamiento ultrametafísico que trata de “rememorar” al ser, puesto que jamás lo hace “presente”. Al ser se lo recuerda como algo ya “ido”. Es el síndrome de “irrealidad” que caracteriza a nuestra época. (La alergia hacia lo místico conduce, de momento, al “pensamiento débil”).

Queda el arte. El arte como mística camuflada. Precisamente la modernidad, sobre todo a partir de Kant, ha superado definitivamente el viejo esquema aristotélico del arte como imitación (*mimesis*) de la naturaleza. El arte es una creación que trasciende la separación entre la natura y su “copia”. El arte, como enseñarán los románticos, tiene que ver, precisamente, con la superación de la dualidad sujeto/objeto. El arte sobrepasa los conceptos. Lo dice explícitamente Kant: lo bello «es lo que deleita sin conceptos». Para Schelling, lo bello es la representación de lo infinito en lo finito. Para Hegel, lo bello es lo absoluto, es decir, de alguna manera, la *re-creación* del origen perdido.

Esta re-creación, al final, tiene que volver a ser la vida misma; la reintegración de todo en todo en la vida cotidiana. Como solía señalar Alan Watts, hay algo monstruoso en el llamado Arte, con A mayúscula, que es un fenómeno estrictamente moderno y occidental. No hace demasiado tiempo, pongamos unos 500 años, no habían ni museos, ni galerías, ni salas de concierto, ni una clase especial de gente denominada “artistas”. Lo que hoy llamamos arte consistía en producir con maestría objetos, músicas, habitáculos para la vida en común. Lo que hoy llamamos arte era inseparable de la vida cotidiana, de la real. En este contexto, las vanguardias y la emancipación del arte han significado, a la vez, un gran adelanto y una gran pérdida. De un lado, la libertad; de otro lado, ya nadie sabe lo que se trae entre manos. Surge un inmenso síndrome de irrealidad. Los teóricos del arte buscan entonces justificaciones nuevas. Aparece la patética figura del “artista rebelde”. Theodor W. Adorno, en el lenguaje de su dialéctica negativa, dirá que “el arte es la antítesis social de la sociedad”. Naturalmente, Adorno se opone al arte de masas. Por su parte, Ernst Bloch considerará al arte como una expresión de la conciencia anticipadora. Pero todo arte, en la medida en que es una manifestación de lo real (y lo real es lo místico), es esquivo al análisis racional. George Steiner (*Presencias reales*) se ha mostrado feroz con las doctrinas que, como el psicoanálisis, el estructuralismo o las teorías deconstruccionistas (particularmente Derrida y Paul de Man), pretenden explicar científicamente la obra de arte. Steiner deduce de esa incapacidad de la crítica para explicar la obra de arte, la “presencia real”, o sea, lo divino.

Visto desde otro ángulo: lo real es radicalmente inexplicable, extraño, y ahí está el arte como re-creación, o incluso como contra-creación. El arte tiene que ver con el mundo en la medida en que el mundo es inexplicable. El arte tiene que ver con el yo en la medida en que el yo es inacabable. La fórmula “el arte por el arte”, finalmente, es narcisismo; pero sin un mínimo de narcisismo no hay arte. Son innumerables las maneras con que puede producirse el coito entre el yo y lo otro. El arte es, así, una recreación (o contra-creación) del misterio del origen, un remedio para la hegeliana conciencia desventurada, una respuesta a la fisura, un provisional balbuceo autónomo, un tanteo a la vez insuficiente y absoluto. Porque el arte se propone la “misión imposible” de romper el circuito vicioso de una cultura hecha de símbolos que remiten a otros símbolos. Nada de extraño tiene entonces –lo ha señalado Octavio Paz– que con la agonía de la modernidad se produzca la destrucción (o autodestrucción) de la “cosa artística”, cuadro o escultura, en aras del acto, la ceremonia, el acontecimiento, el gesto. ¿Otro arte alborea? Digamos que asistimos a distintas tentativas de resucitar la Fiesta; con un denominador común (herencia, en parte, del surrealismo): borrar las fronteras entre el arte y la vida.

Leitmotiv de estos apuntes: todo descubrimiento viene acompañado de una pérdida. (Lo expresaba J.J. Rousseau en otro contexto: *«il n'y a point de vrai progrès de raison dans l'espèce humaine parce que tout ce qu'on gagne d'un côté on le perd de l'autre»*.) A menos que el proceso sea retroprogresivo, el llamado progreso no es tal. El cine y la televisión amenazan con arruinar nuestros hábitos de lectura. Y, en su día, la palabra escrita –de lo cual ya se quejó Platón– amenazaba con arruinar la palabra oral y, por consiguiente, poética. Sólo un avance retroprogresivo nos ha de permitir apoderarnos de lo nuevo sin perder lo antiguo. Más todavía: redescubriendo lo antiguo con una nueva luz.

Sin esta dimensión retroprogresiva, la historia, la vida es algo así como una fuga creciente frente a lo real. Nos sumergimos en un mundo de símbolos y de construcciones de lo imaginario, en la misma medida en que la vida real nos aterra. O nos repele. O nos aburre. Pero el círculo es vicioso: pensamos que lo real nos aburre porque no conseguimos ser reales. Jean Baudrillard suele citar a Elias Canetti: *«au-delà d'un certain point précis du temps, l'histoire n'a plus été réelle»*. Bien; uno piensa que la historia nunca ha sido real –o, al menos, del todo real. Aquí lo único real es el presente. Pero ¿quién consigue acceder al presente?

Enajenados en sus mitologías, los antiguos no eran más reales que nosotros; sólo que vivían en una mayor proximidad con el origen, con la no disociación entre todas las cosas. Hemos visto cómo los primeros filósofos griegos no llegaban a separar el sujeto del objeto, etcétera. Veremos ahora cómo cuando se “adelanta” hacia el descubrimiento del orden eterno de las ideas, se “pierde” la primitiva sabiduría de una realidad mucho más ambivalente y mucho menos escindida.

Ya he dicho que el remate de todo este proceso de pérdida, y el esfuerzo casi sobrehumano por recuperar lo perdido, lo constituye Hegel. El Ser Uno y Eterno de Parménides se ha convertido en «la más pobre, la más abstracta» de las determinaciones. Tan pobre y abstracto es el ser que resulta que es lo mismo que la nada. A partir de ahí, la penosa recuperación de lo real procede dialécticamente, uniendo el ser con el no-ser para dar paso al devenir. Nace así un primer “concepto concreto”. Y si en el ser vacío (que era el ser pensado) latía, degradada, la vivencia de Parménides, ahora, en la comprensión simultánea del ser y del no-ser (que da origen al “concepto concreto” del devenir), late la vieja definición aristotélica del movimiento (formulada en términos de acto y potencia). Contra estos juegos de prestidigitación meramente mentales, contra esta *deducción de la existencia*, reaccionarán Kierkegaard y Nietzsche. También Marx.

Pero vengamos a Sócrates. Según se mire, Sócrates tiene algo de clerical e impertinente; según se mire es un tramposo, un gurú o un santo. La Iglesia Católica le dispensó la corona de mártir precristiano. Erasmo de Rotterdam proclamaba: *Sancte Socrates, ora pro nobis*. Sócrates se autocalificaba de “mosca” (como si dijéramos, alguien que incordia). Simone Weil creía que la humildad era la virtud principal del sabio griego (en lo cual se equivocaba estrepitosamente; precisamente el famoso recurso a la *eironeia* –ironía– es el mejor testimonio de que Sócrates fue el más altanero de sus contemporáneos). Nietzsche reprochaba a Sócrates su optimismo ético, su falta del sentido de la tragedia, su ausencia de sensibilidad mística/dionisiaca, su fealdad plebeya: «Sócrates fue el payaso que se hizo tomar en serio».

En lo que respecta al recelo hacia la democracia, la cosa resulta comprensible: el portentoso siglo de Pericles estaba terminando bastante mal. Sócrates está contra los Treinta Tiranos, pero también contra la democracia del año 403. Tampoco hay que pensar que los jueces de Sócrates fueran unos persojanes malvados, sino más bien unos atenienses honrados, mediocres y miopes, con motivaciones políticas que Platón, naturalmente, silenció. Ya digo que no debe olvidarse el contexto, el movimiento de reacción tras la debacle de la Guerra del Peloponeso. A Sócrates se le condenó por su connivencia con el grupo aristocrático. Figuras como Critias y Alcibíades, discípulos de Sócrates, eran el símbolo de un movimiento ateo y librepensador que ahora se trataba de atajar. Aristófanes, en su comedia *Las nubes*, había presentado a Sócrates como el prototipo del sofista charlatán. Los atenienses le acusaron de impiedad religiosa y relativismo moral. Lo de la impiedad tenía cierta base, pues, como cualquier sofista, Sócrates era un ateo práctico (ni siquiera Platón, en la *Apología*, pretende ocultar esto). Lo del relativismo moral era claramente injusto. Pero sí era cierto que la influencia de Sócrates sobre ciertos estamentos de la juventud resultaba paradójicamente subversiva. Al desengañar a sus discípulos de las actitudes convencionales, Sócrates destruía no pocos escrúpulos y creaba el hábito de desafiar a la opinión pública.

¿Cuál es entonces la imagen más fiable de Sócrates? ¿La de Platón, la de Jenofonte, la de Aristófanes, la de Aristóteles? ¿La de Nietzsche, la de Zeller, la de Burnet, la de Jaeger? Probablemente, lo más atinado sea considerar a Sócrates en el marco de referencia de los sofistas. Al fin y al cabo, así le vieron sus propios contemporáneos.

Los sofistas, al centrar sus reflexiones en el hombre, inauguran un período nuevo en la historia de la filosofía griega e, incluso, en la historia de la civilización occidental. Poco importa que el modo como se han conservado algunas de sus ideas sea tosco. Interesa el trasfondo. La sofística fue un movimiento cultural (más que una corriente filosófica específica) caracterizado por una radical actitud crítica que no se detiene ante la autoridad de ninguna tradición, y pretende liberar a los hombres de todo prejuicio. Por esto se habla de Ilustración sofística, porque al igual que en la Ilustración europea del siglo XVIII, subyace el intento de criticar, a la luz de la pura razón humana, los mitos, las creencias y las instituciones sociales.

En el siglo pasado discutían todavía los especialistas sobre la relevancia o no de la sofística. Son clásicas las interpretaciones opuestas de Grote y Zeller. Hoy la cuestión parece zanjada: existe una unidad cultural –más que doctrinaria– en la sofística. El problema, para la época, estribaba en discernir entre lo que era *katá physin* y lo que era *katá nómon*.

Vengamos al vislumbre inicial de la filosofía: sólo existe Lo Único. La indefinida diversidad aparente de las cosas se reduce a la diversificación de lo Único, de la *physis* –llámese Agua, *ápeiron*, Fuego, Ser, o como fuere. Pues bien, los sofistas plantean exactamente la hipótesis inversa. ¿Y si todo fuera diversidad y nada más que diversidad? ¿Por qué postular un Uno/Ser si la evidencia es que todo es multiplicidad, alte-ridad, no-ser? Suprimida la física/metafísica, suprimida la distinción entre saber y opinar, sólo queda un ámbito de apariencias y opiniones (*doxa*), es decir, sólo queda la retórica. Consecuencia de ello es que procede organizar la convivencia humana sin recurrir a principios trascendentes ni ídolos mentales. Lo cual habrá de conducir a un cierto pragmatismo nihilista, contra el cual vendrán a “reaccionar” Sócrates y Platón. Pero vendrán a reaccionar admitiendo su presupuesto fundamental, el giro antropocéntrico.

El giro antropocéntrico, el nacimiento del *humanismo*, marca, ya digo, un momento esencial en la historia de la cultura occidental. Había habido ya una ruptura esencial, claro está, en el nacimiento de la filosofía, cuando emerge la conciencia individual emancipándose de las mitologías. Sólo que ahora la ruptura se radicaliza. Como ocurre con los grandes gestos innovadores, mucho

es lo que se gana; también lo que se pierde. Emerge la categoría filosófica, política y social del individuo, la idea de una consistencia ética, el rechazo de la opresión, la fe en el hombre –el hombre que es la medida de todas las cosas–, el valor de la libertad. Aislado el yo, surge la “distancia”; y ya se sabe que sin distancia no hay arte ni hay ciencia. (Arte y ciencia, desde entonces, desde siempre, surgen así como una “proyección” humana que pone remedio a la fisura; como una construcción artificial que, de algún modo, tiene que ver con la realidad; como una serie de adaptaciones recíprocas entre organismo y medio.) Sucede que se ha cobrado conciencia (más o menos difusa) de que la realidad se ha perdido, y que es preciso recuperarla. Es preciso; pero, ¿es posible? Ello es que con el giro antropocéntrico comienza también la pesadilla/aberración del narcisismo, la asfixia, el solipsismo del ego separado. De pronto, el mundo se hace “problema”. El Otro se hace extranjero. Serán precisos los gestos casi sobrehumanos de Platón y de Aristóteles para recuperar críticamente la realidad perdida. Pero incluso en estos gestos se mantendrá el vicio de origen, dando como resultado un cierto inevitable idealismo filosófico. La fisura entre lo pensante y lo pensado (por más que el acto de conocimiento se interprete como una relación de identidad) será ya permanente en la cultura occidental. Es contra este idealismo y contra el predominio de la conciencia separada que vendrán a reaccionar distintos movimientos de la filosofía contemporánea. Ya he mencionado la fenomenología de Husserl. Siguiendo su huella, Merleau-Ponty intenta recuperar la corporeidad humana como “comportamiento”, es decir, como relación del sujeto con el mundo. La fenomenología se interfecunda con la sociología en la obra de A. Schütz, y aboca en la sociología del conocimiento de P. Berger y T. Luckmann.¹ Agoniza el ego trascendental. La encuesta de las ciencias sociales se presenta como una semiótica en Lévi-Strauss, Althusser, Foucault. En fin, Heidegger delata el supuesto falaz del “sujeto sin mundo”, puesto que el hombre es siempre un “ser-en-el-mundo”, alguien que “está ahí”, un *Dasein* donde el *da* indica ya la relación con el mundo.

En rigor, el fenómeno es mucho más amplio todavía. Todo arranca de la constitución del sujeto biológico autónomo. Trátese de una bacteria, trátese de un *homo sapiens*, el sujeto biológico se constituye como auto-referencia, auto-centrismo, exclusión de Lo Otro, lo no-yo.² Surge entonces el “problema” de la convivencia de los individuos. De pronto, seres unicelulares se asocian, cooperan y producen seres policelulares. O se avanza hacia la complejidad ecológica. Extraña transcendencia del exclusivismo biológico de cada “individuo”. Traspuesto en términos culturales, el proceso crítico/retroprogresivo y, en el límite, místico, consiste en recuperar la identidad yo/no-yo, la totalidad perdida. Es la dinámica que subyace debajo de la llamada “filosofía perenne”. Pero es también la dinámica de la autoorganización, la retroevolución hacia sistemas cada vez más complejos y no-duales.

En todo caso, el énfasis antropocéntrico, la autonomía y el humanismo inaugural, el período *ético*, más allá de los meandros de la historia, llega hasta nuestros días. Sólo un pensamiento nuevamente “místico”, como el ya citado de Heidegger, o un pensamiento estructuralista y una nueva conciencia ecológica están dejando de privilegiar al hombre para recuperar –retroprogresivamente, críticamente– una vieja sabiduría más centrada en el cosmos que en el hombre.

Los sofistas eran del todo escépticos, Sócrates no tanto. Pero todos tenían un objetivo común: resolver el “problema” del hombre, enseñar la *areté*. La *areté*, antes que virtud significaba eficacia. Enseñar la *areté* era algo así como enseñar el arte de vivir. Este arte es necesario porque ya no sirven los viejos mitos, los que proporcionaban modelos para la conducta humana. ¿Hay reglas para el bien vivir? Sócrates dirá: «virtud es conocimiento». Los sofistas son más pragmáticos. En ambos casos, ha nacido la ética, el “carácter adquirido”, la praxis de la convivencia, la virtud/eficacia de vivir. Virtud/eficacia que ha de ser decidida desde el hombre, por el hombre y para el hombre.

La crisis de la sofística representa la primera ruptura radical en relación a la mística del Uno. Harán falta siglos de empirismo crítico para que al fin pueda alcanzarse un nuevo vislumbre también “místico”, a saber, que es lo mismo la unidad que la diversidad; que lo místico es precisamente la experiencia no mediatizada por las teorías (ni por los mecanismos de defensa del ego); en suma, que lo “místico” es también la experiencia de esa infinita pluralidad descentrada, donde no se detiene el juego de los signos bajo ninguna coacción monoteísta; donde no se aboca a ningún significado último, ya sea con el nombre de Dios, Ciencia, Razón o Ley.

La sofística, digo, es la manifestación de una gran crisis, y, por tanto, de un viraje crítico. Ciertamente, ya Heráclito se había distanciado de los filósofos indagadores de la naturaleza, y había buscado la razón universal (*logos*) en el interior de sí mismo. También el sofista desconfía de la indagación sobre la naturaleza; pero lo que persigue no es un *logos* universal sino un cierto consenso social. El sofista no es un sabio solitario que busca el principio (*arjé*) común a todas las cosas, sino un pensador-en-la-ciudad que se ocupa, ante todo, de los asuntos humanos. El *nomos* se ha divorciado de la *physis*. En el período arcaico, la *polis*, el *logos*, el *nomos*, la *physis*, todo iba unido. Ahora, diríamos, una cosa es la naturaleza y otra la historia. La realidad ha quedado brillante y asfixiantemente encerrada en el círculo de la condición humana.

Todo lo cual viene de la mano de una nueva profesionalización de la enseñanza. Recordemos que en Grecia la enseñanza era privada y libre. Los hijos (que no las hijas) de las familias acomodadas recibían educación entre los siete y los catorce años. Esta educación constaba de dos partes: formación del cuerpo (*gymnastiké*) y formación del alma (*musiké*). Pues bien, los sofistas introducen algo así como la enseñanza superior. Los sofistas pueden ser

considerados como los fundadores de la educación “liberal” tal y como seguirá impartándose por milenios en Occidente. A ellos se debe también la ampliación del concepto griego de *paideia*, que de simple educación de los niños pasa a significar cultura en general. Desde un punto de vista filosófico, lo importante es la nueva actitud mental, el tránsito –según el esquema clásico de Windelband– de un período cosmológico a un período antropológico; tránsito que arranca, como he dicho, de una nueva opción metafísica: la negación, o al menos incognoscibilidad, de lo Único, de lo real.

Platón, en el *Protágoras*, define al sofista como maestro de cultura y de virtud (*didáskolos paideias kai aretés*); o, si se prefiere, maestro de educación y de excelencia. Por primera vez se analiza el lenguaje, se habla de gramática, de retórica y de dialéctica. Hablar correctamente (*orthos légein*) es el arte de la justa denominación. Y de la eficaz persuasión. Se contrapone naturaleza (*physis*) a convención (*nomos*). La ley/convención es algo impuesto y relativo, que carece de la universalidad de la *physis*. También en el *Protágoras* platónico vemos al sofista Hippias constatar que «la ley, que es el tirano de los hombres, a menudo se opone violentamente a la natura». El Estado se basa en un pacto social y nada más. El conocimiento se reduce a la opinión, y el bien a la utilidad. Definitivamente, el hombre se separa de la naturaleza. A la vieja y vaga identidad hombre/natura, sucede la era del antropocentrismo. «El hombre es la medida de todas las cosas», proclama Protágoras, estableciendo la carta fundacional del humanismo. La natura queda “ahí fuera” como algo ajeno a nuestra identidad, como un “objeto” opuesto al “sujeto” (que acabará siendo sólo el sujeto parlante). Inevitablemente entonces se hipertrofia el alcance y el valor de la palabra. La consecuencia, ya digo, es que las normas morales y políticas no proceden de ningún orden necesario (no tienen raíz alguna fuera del sujeto parlante): sólo son meras convenciones humanas. Más aún: los sofistas conducen la primitiva dialéctica presocrática, la que procede de la tensión entre *logos* y ser, hacia una abismática fisura. En cuyo caso, la reconciliación ha de ser meramente verbal: el ser consiste en no-ser, y viceversa. La *erística*, el verbalismo sofista, cae en la trampa de su propia opción antropocéntrica y se abre paradójica, casi contradictoriamente, a lo transverbal. He aquí una primera declaración de autonomía del lenguaje que conduce a una paradójica desmitificación del *logos*. Por un momento, en el alba del pensamiento filosófico, el lenguaje vaga errante y errático, nómada y ensimismado, con escasa referencia a las cosas. En cierto modo, los sofistas se aproximan a un determinado tipo de filosofía lingüística, la que subraya el carácter heterogéneo entre las palabras (los signos) y las cosas. Adviértase el parentesco con posturas orientales (budismo, Tao) que se niegan a bloquear la acción y la realidad con nombres y permanencias.

De las principales figuras de la sofística tenemos noticia, sobre todo, por los

diálogos de Platón, y también por la tradición doxográfica. Sabemos que fueron personajes muy populares y que llegaron a ganar mucho dinero. Platón, en el *Menón*, le hace decir a Sócrates: «yo conozco a un hombre, Protágoras, que él solo ha ganado con su ciencia más dinero del que ha ganado Fidias con sus bellas obras y otros diez escultores juntos». Fue precisamente Protágoras, según parece, el primero en afirmar que sobre cada cosa pueden darse dos puntos de vista opuestos y justificados a la vez. «Acerca de cualquier asunto (*pragma*) hay dos discursos (*logoi*) que se contraponen» (citado por D. Laercio.) Pero ese mismo relativismo empuja a Protágoras a creer en la convivencia pacífica y a considerar a la democracia como el régimen más satisfactorio desde un punto de vista práctico.

Apogeo de la retórica. El contexto general es el de la secularización del siglo de las luces griego, con el posterior declive y fracaso de la Ciudad-estado. Tucídides va a escribir su *Guerra del Peloponeso* sin ningún recurso a los mitos ni a los dioses. El siglo de Pericles ha desarrollado el gusto y el hábito de la controversia teórica y práctica. El régimen democrático necesita, por su propia naturaleza, un modo de educación nuevo. Ya no basta con enseñar a los hombres la piedad y el respeto a la tradiciones: hay que saber *hablar*. Hay que ejercitarse en el logos autónomo de la *polis*. En las plazas de Atenas, una casta de expertos verbales discute sobre lo divino y lo humano; ya más sobre lo humano que sobre lo divino. Sabemos que el tratado de Protágoras *Sobre los dioses* empezaba con estas palabras: «Respecto a los dioses, me resulta imposible descubrir si existen o no». Pero si el hombre «es la medida de todas las cosas», la consecuencia es que los dioses existen para quienes creen en ellos, y no existen para quienes no creen en ellos. Las normas morales tampoco forman parte del orden necesario de las cosas sino que son meras convenciones humanas. Ahora bien, el hecho de que sean meras convenciones no las relativiza por completo. Protágoras recomienda tener en cuenta los derechos de los demás, no sólo los propios, porque no vivimos en un estado primitivo como los animales salvajes, sino en una sociedad humana. La noción de lo justo se ha ido decantando histórica y socialmente.

Los escritos de Protágoras fueron quemados públicamente en Atenas si hemos de creer a Diógenes Laercio. John Burnet impugnó esta tesis. Sobre si hubo o no hubo caza de brujas en la antigua Atenas, las opiniones de los estudiosos discrepan. I.F. Stone (*El juicio de Sócrates*) estima que el equívoco arranca de Plutarco. Personalmente, me inclino a pensar que alguna persecución del libre pensamiento debió de haber, y que Anaxágoras fue el gran precedente de Sócrates.

De Gorgias de Leontini (hoy Lentini, provincia de Siracusa) se sabe que escribió un tratado *Sobre el no-ser*, destruyendo la ontología eleática y conduciendo al hombre a un cierto nihilismo que le hacía consciente de sus

ilusionismos. Puede que las tres famosas tesis de Gorgias en su tratado (1: nada existe; 2: si algo existiera, no podría ser conocido; 3: caso de que fuera conocido, no podría ser expresado) sólo fuesen una broma dialéctica o un ejercicio retórico. Tampoco importa. El discurso de Gorgias es sintomático y lo que nos interesa es el trasfondo. Y el trasfondo es que más allá de las apariencias no hay ninguna realidad única, inmutable y eterna, como pensaban los filósofos, especialmente los eleáticos. El trasfondo es una invitación a una nueva lucidez. Latente toma de conciencia de lo escasamente real que es el mundo vivido a través del *logos*. Pero ni Gorgias ni Protágoras –ni Pródico ni Hipias– fueron comprendidos en profundidad. Más aún: ni siquiera ellos mismos condujeron su nihilismo hasta sus últimas consecuencias. El lugar común consiste en deducir de su relativismo una cierta charlatanería y una mera moral del éxito. Si sobre cualquier cosa caben puntos de vista diversos, el buen dialéctico podrá, con su arte, «hacer más fuerte el argumento más débil» (Protágoras). Moral del éxito porque cuando no hay criterio absoluto se da la razón al que gana. También en los regímenes democráticos de nuestra época, el criterio supremo acaba siendo el del consenso mayoritario de los ciudadanos, y por esto los gobernantes gobiernan a base de encuestas de opinión. (Sólo en las democracias más adultas la voluntad general, formada sobre la base del principio mayoritario, deja de ser una decisión dictatorial impuesta por la mayoría a la minoría convirtiéndose en un juego complejo hecho de antagonismos que se interfecundan.) Los grandes sofistas fueron buenos demócratas; pero el camino abierto hacia lo transverbal no se recorrió.

Vemos, en fin, que la sofística representa algo así como la primera gran crisis de la filosofía, que hasta la fecha era filosofía de la naturaleza. Lo que el hombre encuentra ante sí no es tanto la naturaleza como la propia realidad humana. Es un gesto de desconfianza del cual nace una especie de filosofía lingüística que ha divorciado las palabras de las cosas. Pues bien, contra este nominalismo de los significantes, contra esta teoría inmanentista del lenguaje, reaccionarán Sócrates y Platón, pero también, y con mayor alcance, Aristóteles. Como han señalado Jaeger y Aubenque, Aristóteles será el primero en romper de un modo moderno el vínculo entre la palabra y la cosa, entre el *logos* y el *on*, para, a partir de ello, elaborar una teoría de la *significación*, es decir, de la separación y relación a un tiempo entre el lenguaje como significante y el ser como significado.

Pero comencemos con Sócrates. Se trata de un sofista, es decir, de un sofista muy especial. Profesor particular e itinerante, no cobra por sus servicios; tampoco se empeña en darlos: «nunca he sido yo maestro de nadie; pero si alguien tiene ganas de oírme, no se lo prohíbo», leemos en la *Apología* platónica, que es el documento que probablemente más nos acerca al Sócrates real. En

rigor, Sócrates enseña gratis porque lo considera un acto *cívico* (por esto, como también leemos en la *Apología*, tendría derecho a recibir recompensa pública, nunca particular). Sócrates piensa en su ciudad como si todavía fuese una comunidad de la época de Pericles. Pero quiere enfrentarse con el meollo de la crisis, y por esto se alza en contra del relativismo epistemológico de los sofistas, en contra de la disolución de la realidad. A su manera, Sócrates busca el origen. Y lo encuentra en sí mismo. La verdad no está en la opinión mayoritaria; la verdad ha de poder encontrarse en uno mismo. «¿Qué nos importan las opiniones de los otros, aunque sean la mayoría? Lo importante es lo que tú y yo, en nuestro coloquio razonado, concluyamos», leemos en un texto platónico. En rigor, la crisis de la cual surgen Sócrates y los sofistas es la crisis de la vida pública, la relajación de los vínculos comunitarios entre los ciudadanos, la paulatina aparición del *hombre privado*. En este contexto, la diferencia entre Sócrates y los sofistas es tenue. Comenta Hegel (*Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*) que no es extraño que el pueblo ateniense condenara a Sócrates, pues el principio individualista de la interioridad debilita la autoridad del Estado.

Crisis de la vida pública, nacimiento de nuevos criterios para la bondad y la virtud. Recordemos la visión de los antiguos. Lo “bueno” (*agathón*) y la “excelencia” (*areté*) eran conceptos estrictamente sociales (es bueno lo que es bueno para una comunidad o grupo) cuya sanción era la *fama*. Esta fama o gloria (*kleós*) implicaba una ideología épico-aristocrática: el “héroe” (poemas homéricos) era el más excelente de los mortales. La sofística sometió esta ideología a crítica, pero no dio, a cambio, ningún criterio absoluto para medir el Bien o la Verdad. Perdido el carácter jerárquico de la teoría “aristocrática” del Bien, procedía encontrar otra cosa de recambio, y ahí es donde intervinieron Sócrates y Platón, constructores de otro tipo de teoría “aristocrática”: la que supedita la realidad fáctica a sus “modelos” mentales.³

Traspuesta a términos de nuestra época, la polémica entre Sócrates y los sofistas equivaldría al enfrentamiento entre un cierto realismo metafísico y un cierto nominalismo lingüístico. Como lo ha señalado Bertrand Russell (*Historia de la filosofía occidental*), la pregunta “¿qué es la justicia?” es muy adecuada para una tertulia griega: el método socrático permite ir examinando el uso conveniente de dicha palabra; pero cuando el examen ha terminado, hemos hecho solamente un descubrimiento lingüístico, no ético.

En todo caso, para entender a Sócrates hay que partir de la sofística, igual que para entender a Descartes hay que partir del nominalismo medieval. Los jonios habían filosofado sin sentir ninguna duda sobre la capacidad de la razón humana para alcanzar la verdad. No había fisura entre mundo y *logos*. La fisura se produce con el relativismo sofista. El problema es ahora: ¿cómo recuperar el contacto con lo real si no es posible salirse del círculo de la condición humana?

¿Qué física, qué metafísica puede hacerse desde el humanismo? El mundo va quedando desprovisto de inteligibilidad. Para no renunciar a la inteligibilidad, Sócrates –análogamente a cómo hará milenios más tarde Descartes– se vuelve hacia el yo. El idealismo de Platón completará el giro. Todo idealismo filosófico suele ser una respuesta forzada frente a un clima de nominalismo radical.

Pero el problema, para todo idealismo, es el de cómo recuperar la realidad que está “enfrente”, como captar “lo otro”, como abrirse al mundo y a los otros yoes. Es una dificultad que arranca de la ruptura antropocéntrica, atraviesa toda la historia de la filosofía occidental y llega hasta nuestros días. ¿Cómo *abrir* realmente la conciencia? Kant separa la verdad de la realidad: la existencia sin esencia es un puro fenómeno; la esencia sin existencia es un puro pensamiento. Hegel trata de superar la dicotomía kantiana: el conocimiento no es representación por un sujeto de algo “externo”; la conciencia es a la vez conciencia del objeto y conciencia de sí. Ludwig Feuerbach viene a significar la culminación del humanismo iniciado por Protágoras: la teología (un fantasma que todavía recorre el pensamiento hegeliano) se reduce a la antropología. Cuando el hombre cree estar pensando la infinitud de Dios, está pensando (sin saberlo) la infinitud de sí mismo.

En cierto modo, Feuerbach plantea, aunque invertida, la ecuación fundamental del hinduismo. “Tú eres Esto, Esto eres Tú.” No dudamos que el *concepto* de Dios sea una proyección del hombre. Pero eso no es el final de la cuestión; eso es sólo el principio. Porque, ¿de *dónde* esa proyección?

Por otra parte, el problema del Otro continúa. La fenomenología de Husserl tendrá que debatirse todavía contra la amenaza de solipsismo y esbozar una teoría de la intersubjetividad para superar la radical extranjería del *otro* y de lo otro. Son conocidos los forcejeos (el histerismo fenomenológico, casi) de Sartre en *L'Être et le Néant*: la existencia del otro es mi “caída original”; la vergüenza (*honte*) es el reconocimiento del hecho que yo soy como el otro me ve; la mirada (*regard*) es la presencia sin distancia que me mantiene a distancia; etcétera. El propio Wittgenstein, encerrado en un cierto solipsismo lingüístico, sufrirá el problema. Todo lo cual nos hace patente, una vez más, la exigencia de avanzar hacia una postura transpersonal que supere definitivamente el círculo vicioso del humanismo subjetivista.

Ciertamente, lo transpersonal, lo místico, es incomunicable. Pero conviene asumir que lo real, en primera instancia, es siempre incomunicable, y que tal es, precisamente, el problema “filosófico” por excelencia; un problema que se plantea siempre que hay que dilucidar la relación entre lo individual (incomunicable) y lo universal (intersubjetivo). Es el problema que afrontó Aristóteles al distinguir entre substancia primera y substancia segunda; Hegel al distinguir entre Idea y Espíritu; Saussure al separar la *langue* de la *parole*; los

neopositivistas al tener que relacionar los enunciados protocolarios (individuales e incomunicables) con el lenguaje de la física (universal). Es el ya citado problema de solipsismo. Es el problema de la imposible traducción del lenguaje poético al lenguaje ordinario. Etcétera. Porque hay que entender que lo genuinamente individual es, a la vez, trascendente, irreducible y no conceptualizable. Vivir *realmente* comporta, de entrada, una insólita, aunque fascinante, soledad. Soledad creativa que a veces encuentra cómplices. Pero la mayoría de la gente opta por la abdicación y, como ya se dijo al principio de este libro, por la existencia *trivial*: refugiarse exclusivamente en lo colectivo. Declinar la transgresión de *ser*. En el caso que nos ocupa, se trata de invitar a cada “individuo” a que realice la experiencia transpersonal que es el fundamento, precisamente, de cualquier comunicación. Pues si podemos comunicar es porque estamos ya previamente comunicados. Y esa previa comunicación es lo místico. (Lo místico que es, así, la genuina contrapartida del pluralismo, lo que nos permite comunicarnos en la incomunicación.)

En el *Fedón* platónico se explica que, en su juventud, Sócrates se había interesado por las ciencias de la naturaleza; pero que le decepcionaron las explicaciones meramente mecanicistas sobre el origen del mundo y de la vida. Se enteró más tarde del libro compuesto por Anaxágoras, el filósofo amigo de Pericles, en el que se afirmaba que el mundo había sido ordenado por una Inteligencia. Pero también Anaxágoras le decepcionó, porque esa suprema Inteligencia se limitaba a comenzar el movimiento en el espacio, y lo que Sócrates buscara era –en expresión más actual– un “sentido de la vida”. No encontrando este sentido de la vida en las ciencias de la naturaleza, Sócrates se volvió hacia el interior del hombre. Descubrió el alma humana. Lo cual significaba, a la vez, un gran hallazgo y una gran pérdida. Hallazgo del misterioso ámbito de la interioridad humana; pérdida de la originaria no-dualidad entre el yo y el mundo; pérdida también de aquel ímpetu inicial y “desinteresado” de los jonios: la búsqueda del saber por el saber, y no por el uso práctico al que éste pudiera servir. La revolución socrática fue decisiva para el desarrollo de la moral y la política; pero su efecto sobre la ciencia fue negativo. Como ha señalado Cornford, a partir de Sócrates la genuina ciencia se degrada. Ni siquiera el genio de Aristóteles consigue liberar a la investigación científica de ciertas connotaciones antropocéntricas: la búsqueda de la felicidad o el culto a la virtud. Con todo, es muy importante el nacimiento de un nuevo criterio para la verdad.

La verdad está en la “voz de la conciencia” y en la “ley natural”, glosarán, siglos más tarde, unos y otros. Sempiterna discusión entre relativistas y

absolutistas que hoy intentamos salvar desde un nuevo paradigma: la “verdad” no está ni en las leyes eternas ni en el mero consenso de la mayoría; la “verdad/realidad” la vamos construyendo *autopoiéticamente* (Varela, Maturana) en la “espontánea” *autoorganización* de las cosas dentro de un marco de complejidad y pluralismo. Lo que llamamos, desde Kant, formas *a priori*, es decir, nuestro aparato neurosensorial, nuestras estructuras perceptuales, son innatas y *a priori* respecto al individuo, pero son *a posteriori* respecto a la especie, que las ha ido adquiriendo en el curso de la evolución. Los etólogos han explicado muy bien todo esto.

Sócrates intenta conciliar un cierto apriorismo racionalista con el paradigma de la *polis*, la autonomía del individuo con los vínculos cívicos. Experiencia de la libertad interior y experiencia de la *polis*. Hannah Arendt (*Essai sur la révolution*, 1967) ha explicado la recurrencia de estos ideales en los casos de la Revolución Francesa y la Americana, al menos en sus inicios. La experiencia de la *polis* se traduciría en el carácter público de la felicidad y de la libertad. Pero este equilibrio es difícil e inestable. Algunos de los discípulos de Sócrates renunciarán ya a los vínculos cívicos y buscarán su realización humana en la autosuficiencia del sabio, al margen de la política.

Oponiéndose a los sofistas, Sócrates piensa que frente a las *doxai* variables y mutables de las cuestiones humanas, tiene que haber algo así como una *physis*, también en las cuestiones humanas, que será el orden ético. Pero para encontrarlo ha de indagar previamente en el orden lógico, y así descubre el *concepto* –lo que, en cierto modo, es el descubrimiento filosófico fundamental. (Aristóteles, en su *Metafísica*, rinde homenaje a Sócrates por haber sido el primero en rastrear “lo que es”, *tó tí estin*.) A partir de este momento, y sobre todo en la escuela de Platón, el pensamiento empieza a convertirse en “ciencia”. Lo cual supondrá un gran adelanto. También una gran pérdida. Los presocráticos no sabían nada de esa “ciencia”, y, sin embargo, o precisamente por ello, estaban más cerca del “origen” –lo que Heidegger ha llamado “el ámbito no metafísico de la verdad del ser”. Dicho de otro modo: en relación al empuje preconceptual de los primeros “profetas” de la filosofía, se consuma ahora la pérdida de virginidad del haber “concebido”, del *concepto*.⁴

Nietzsche fue el primero (*El origen de la tragedia*, 1872) en manifestar su animosidad contra Sócrates por haberse convertido en símbolo de toda “razón y ciencia”. Como ha señalado Jaeger, la tendencia antisocrática de Nietzsche se reforzaría luego con la imagen que Zeller trazó de Sócrates en su *Historia de la filosofía griega*, en parte de inspiración hegeliana.

Armado con su nuevo e incipiente instrumento, Sócrates se enfrenta a los

sofistas. Pero, ¿hasta qué punto se produce el enfrentamiento? Al cabo de los años, Platón comprenderá que el intento de dar un fundamento absoluto a los códigos éticos y políticos requiere volver a conectar al hombre con la natura, retomar la vigorosa especulación presocrática, pergeñar una ontología e incluso una metafísica. Sócrates, a mitad de camino entre los sofistas y Platón, no traspasará jamás el nivel de las definiciones verbales. Incluso cuando forcejea con las definiciones, cuando practica la mayéutica, Sócrates se mantiene dentro de un cierto escepticismo “sofístico”. Se trata de un escepticismo que equivale, como su propia etimología indica, a búsqueda. La *skepsis* es aquí una búsqueda crítica. Una búsqueda –nuevamente parangonable con la de Descartes– que trata de deshacer todo presupuesto gratuito. Una búsqueda impregnada de lucidez.

Hay más que mera ironía en la dialéctica con que Sócrates comienza a menudo sus interrogatorios: «Yo no sé, pero tú sí sabes». Sócrates sabe que no sabe, y desde la profundidad de este subsuelo (de este no-saber) levanta un edificio más bien tambaleante de definiciones (que no de ideas), un discurso que sólo se tiene en pie a través de los modestos acuerdos del lenguaje coloquial. ¿Pero se tiene en pie el discurso? Tampoco es seguro. En cierto modo, Sócrates no busca respuestas a sus preguntas. Lo que de verdad le importa es preguntar. Cuando Sócrates interroga a los poderosos sobre el bien, la justicia y la verdad, éstos se ven obligados a reconocer que no saben de qué se trata y, en consecuencia, a deslegitimizarse. Como ha escrito Michel Meyer,⁵ *«avec Socrate on assiste peut-être á la première mise en évidence par un intellectuel des rapports entre le savoir et le pouvoir, et surtout, á la déconstruction de leur soutien réciproque»*. (Desde este contexto podemos volver a entender el carácter políticamente subversivo de la figura de Sócrates, su profunda crítica a la cultura institucionalizada.) Quiere decirse que Sócrates renuncia voluntariamente a toda ontología y prefiere quedarse en un pensamiento interrogativo. Quien saltará del pensamiento interrogativo a la ontología será Platón. Sócrates, en cambio, permanecerá fiel al espíritu de la “sofística” quedándose en el ámbito de las preguntas. Cualquier respuesta es siempre múltiple, aporética y, en definitiva, *doxa*.

Son, pues, las interrogaciones las que constituyen el meollo del discurso socrático. Interrogaciones que conducen a aporías más allá del juego lingüístico (examen del uso de las palabras). Importan las buenas preguntas, y ése es un ejercicio característico del hombre. Sócrates se centra en el hombre, y en el discurso del hombre, porque (como buen sofista) no cree en la filosofía natural ni en la teología. La verdad socrática implica así la famosa máxima delfica, “conócete a ti mismo”, de la cual arranca la buena dirección de la mirada y del lenguaje.

El método interrogativo resulta, por otra parte, la única manera de enseñar – indirectamente– lo que cada cual tiene que descubrir por sí mismo. Ciertamente

(de acuerdo con la filosofía socrática), la virtud, la rectitud moral es conocimiento (nadie obra el mal a sabiendas), pero esa rectitud moral, ese conocimiento, no puede, en sentido estricto, ser enseñado. Sólo cabe ir induciendo al discípulo a que examine sus propias creencias hasta que su incoherencia y confusión le conduzcan a reconocer su propia ignorancia. A partir de aquí, cada cual tiene que ver por sí mismo, y por intuición directa, lo que en verdad es bueno.

La auténtica originalidad de Sócrates está, pues, en el método interrogativo. Ciertamente, el debate verbal entre dos discutidores (*dialektikoi*) era una práctica muy común entre los griegos de la época sofística. Ya Protágoras había dicho que para cada cuestión existen dos puntos de vista, y que todo puede defenderse. Ahora bien, lo característico de Sócrates es que, en cierto modo, no defiende nada: se limita a deshacer los prejuicios. Con este método, Sócrates pone en evidencia la falsa sabiduría de los que hablan sin saber de qué hablan. A los hombres seguros de sí mismos que tienen respuestas firmes, Sócrates les va acorralando hasta hacerles cobrar conciencia de que no saben de qué se trata. Las opiniones están vacías. Es decir, las opiniones sólo son la expresión del interés, de la pasión o del capricho.

François Châtelet ha glosado el diálogo *Laques* por considerarlo, en su simplicidad, como el grado cero del método socrático. Dos burgueses atenienses, Laques y Nicias, se preocupan de la educación de sus hijos. Sócrates está presente y, finalmente, es invitado a participar en el debate. Un ejemplo lo centra: ¿hay que dar o no lecciones de esgrima a los jóvenes? Los dos padres de familia exponen sus argumentos sin ponerse de acuerdo. Sócrates, cuando interviene, decide plantear preguntas más críticas: definir rigurosamente *de qué* se está hablando. ¿Qué esperamos del aprendizaje de la esgrima? La cuestión aboca a otra: ¿cabe enseñar a ser valiente? Y finalmente, ¿qué es ser valiente?, ¿qué es el valor? El diálogo va enfrentando argumentos y la conclusión de los padres de familia es que no saben qué es el valor. Le preguntan entonces a Sócrates, y el filósofo viene a decir que él tampoco lo sabe, pero que, al menos, nunca ha pretendido saberlo.

El *Laques* es un modelo. Se desenmascara que las supuestas certidumbres de las “opiniones” no se basan en nada. ¿Cómo entonces decidir rectamente? El compromiso “democrático” cabe en las cuestiones menores. Pero cuando se trata de asuntos graves, ¿cómo alcanzar la verdad? ¿Cabe un discurso que sea ya una ciencia universal? Sócrates no da nunca este paso. Platón lo hará.

Pero a partir de Platón el riesgo será todavía mayor: al compromiso democrático sobre las cuestiones menores sucederá la tiranía *ideológica* en las cuestiones mayores. ¿Cómo salvar la democracia con un planteamiento así? Habrán de discurrir más de dos mil años para descubrir la esencial afinidad entre democracia y empirismo. La solución está en que

no hayan “cuestiones mayores”. El trasfondo genuino de la democracia está en la desdramatización de los problemas.

Al negarse a dar el paso que dará su discípulo, Sócrates se mantiene dentro del horizonte de la sofística. El enfrentamiento entre Sócrates y los sofistas es, pues, real; pero quizá menos contundente de lo que suele decirse. Bien mirado, se trata de una pugna en el seno de la ilustración griega: humanismo filosófico frente a humanismo retórico. Una pugna que tendrá por máximos representantes, una generación más tarde, a las figuras de Platón e Isócrates. Platón (sobre todo en el *Protágoras* y en el *Gorgias*) defiende la dialéctica (filosófica) como un arte superior a la retórica. Isócrates tenderá a involucrar la dialéctica con la *erística*. (En última instancia, como ha señalado Jaeger, tanto la filosofía como la retórica brotan de la entraña materna de la poesía, que es la *paideia* más antigua de los griegos.) Lo cierto es que la crítica de Isócrates no carece de fundamento. A menudo es difícil decidir (al menos en las versiones de Platón) quién incurre en mayores equívocos y paradojas, si Sócrates o los sofistas. En todo caso, ninguno advierte que las paradojas son la apertura a la realidad “más allá del lenguaje”. Sócrates quiere volver a la realidad, pero sin salirse del lenguaje, es decir, de la *polis*, lugar de la comunicación interhumana. A partir de Sócrates podrá nacer la ontología del *eidos*, origen de todo el pensamiento occidental. El lenguaje ha de poder responder a la pregunta: “qué son las cosas”. Sócrates, bajo la luz de la *polis*, esa organización racional que se distingue del ordenamiento mágico propio de los “bárbaros”, necesita que el lenguaje sea código, pero no código convencional sino código anclado en la realidad. ¿Qué realidad? Si el hombre se ha escindido de la Natura, la realidad hay que buscarla en el hombre mismo. Pero el ámbito del hombre es lo social. El hombre se proyecta en la ciudad; la ciudad se interioriza en el hombre. El paradigma es la *polis*.

1. Sobre las implicaciones de la filosofía en la sociología contemporánea, cf. M.” Carmen López Sáenz, *Fenomenología e intersubjetividad*(texto todavía inédito).

2. Cf. E. Morin, *La Méthode*, tomo II (*La Vie de la Vie*).

3. Vid. Emilio Lledó, “Aristóteles y la ética de la polis” en Victoria Camps, ed. *Historia de la ética*.

4. Aunque en griego no existiese, propiamente, el equivalente de lo que nosotros llamamos concepto. Sócrates (también lo confirma Aristóteles) buscaba “lo común” a casos diferentes: *to epipasi tautón*.

5. *Le questionnement et la philosophie*, en «L’Univers Philosophique», P.U.F., 1989.

11. EL ALMA Y LA CIUDAD

He aquí un punto de suma importancia que merece ser examinado con detenimiento. Sócrates, apóstol de la interioridad humana, no se adentra en los abismos de dicha interioridad. Griego al fin, Sócrates se detiene. Le falta el *pathos* de lo infinito para descubrir la inagotable hondura del Yo, lo que los hindúes llaman Atman. El propio Heráclito, más arcaico, había sido más lúcido. «Los límites del alma no los hallarás andando, cualquiera que sea el camino que tomes: tan profunda dimensión tiene» (Fr. 45.) En cambio, la máxima “conócete a ti mismo” implica la ingenuidad de que uno mismo es cognoscible. El vértigo de la identidad es atajado con la obsesión social del Bien y la Justicia. Al nihilismo sofístico que dejaba una puerta abierta para lo místico, le opone Sócrates una filosofía moral; al abismo del yo, la racionalidad de la *polis*.

Conviene insistir en esto. El abismo del yo no es una figuración poética: es algo estrictamente experimentable en el vértigo de la identidad. Los caminos para esta experimentación son múltiples, y no siempre placenteros. Transcribo un párrafo de un viejo dietario: «¿cómo describir esta sensación insoportable que tengo alguna madrugada, al levantarme de la cama para ir a orinar, cuando me apercibo de que yo soy yo, la hondura infinita de ser yo, y tengo que hablarme a mí mismo para escapar al vértigo, o hablarle a “Dios” para no sentirme infinitamente solo?». No se trata de rendir culto a lo que Carnap llamaba “la mitología de lo inexpresable”: se trata, ya digo, de una experiencia muy real –y, a veces, muy peligrosa. La infinitud de la conciencia amenaza con hacer estallar la finitud del cerebro. Preguntaba el gran Pascal: «¿dónde está, pues, este yo que no está en el cuerpo ni en el alma?». Digamos que este yo se vislumbra en el vértigo de existir, precisamente cuando todo se esfuma (y algo les ocurre a las neuronas), y la identidad se queda en puro ser yo, y el yo se desboca en perplejidad absoluta. Entonces, el yo (en minúscula) deja de ser una mera posición lingüística, y surge el Yo (en mayúscula), el abismo que los hindúes llaman Atman (y al que Jung trató de aproximarse con su noción de *Self*). Abismo que genera el citado insoportable vértigo, como una repentina oleada de infinito. Hegel escribió sobre el «retroceso a la libertad de la ilimitada igualdad con uno mismo»; yo hablaría, más bien, del descenso al pasmo de la imposible igualdad con uno mismo. Y, sin embargo, soy. Fuera de todo concepto, fuera del tiempo, del espacio y de la causalidad, soy. Es el meollo de lo que ciertas tradiciones llaman *meditación*: en el vacío, en el silencio y en la no-acción surge el “soy”. *Aham asmi*, en sánscrito. Emerge como una evidencia

la absoluta contradicción entre Yo y la muerte. Si Yo soy, ¿cómo voy a dejar de ser? Se reconoce la vivencia inaugural de Parménides; como si dijéramos: ser es ser Yo. Pero ser Yo no se soporta. Y cuando la finitud está a punto de quebrarse, emerge también la imperativa exigencia de un Tú para el Yo, el sin sentido absoluto de la soledad.

Explicaba lord Tennyson que ya desde su infancia experimentaba a menudo una especie de trance al despertarse, estando solo.

«Partiendo de la intensidad de la conciencia de la individualidad, la misma individualidad parece disolverse y desaparecer en un ser ilimitado. Y ése no es un estado confuso sino el más claro de los más claros, el más seguro de los más seguros, el más extraño de los más extraños, totalmente más allá de las palabras, donde la muerte es casi una imposibilidad. Es la pérdida de la personalidad, pero la única vía verdadera.»¹

Escribió Erwin Schrödinger, simulando estar frente a un paisaje de alta montaña:

«¿Qué es lo que me ha sacado de la nada de un modo tan repentino, a fin de gozar por tan corto rato de un espectáculo al que resulto absolutamente indiferente? Las condiciones que han permitido que yo exista son casi tan antiguas como las rocas que contemplo. Durante miles de años me han precedido otros hombres que se han esforzado, han sufrido, han engendrado, y otras mujeres que han parido a sus hijos con dolor. Tal vez hace cien años estuvo aquí mismo sentado otro hombre y, como yo, estuvo mirando a esa luz feneciente reflejarse en el glaciar, sintiéndose entre nostálgico y sobrecogido en su corazón. Como yo, había sido engendrado por un hombre y había sido parido por una mujer. Como yo, había sentido penas y breves alegrías en su vida. ¿Era alguien distinto de mí? ¿No era tal vez yo mismo?»

A continuación Schrödinger cae en la cuenta de la profunda intuición del *Vedanta*: el Yo más profundo ni nace ni muere. Cada uno de nosotros es la totalidad (y Schrödinger incluye no sólo a los seres humanos sino a todos los seres dotados de sensibilidad). Perpetuamente morimos y renacemos, «porque eternamente, y siempre, no existe más que *ahora*».

Corolario: la noción de un Yo finito es contradictoria. La distancia entre yo y yo mismo es infinita. En la vivencia/vértigo de la inaccesible identidad, lo que se vislumbra es la pura trascendencia del Sí mismo. Y no confundamos esto con la figura de la inmortalidad. La inmortalidad es un concepto negativo y temporal, un ridículo antropomorfismo, y aquí se trata de otra cosa. Yo no me siento inmortal: me siento eterno. Soy. Lo que ocurre es que para escapar al terror y al vértigo de ser, me pongo a hablar en voz alta, soslayo el espejo, tarareo, rezo; en definitiva, protejo mi ilusoria finitud. Porque la despersonalización está al acecho. «He sentido el viento del ala de la locura», escribió Baudelaire.

(Naturalmente, lo “normal” es no saber nada de todo esto y vivir enajenado en lo social.)

Volvamos a los griegos. Si Sócrates hubiera sido más “retroprogresivo”, es decir, si no hubiese sofocado las vivencias del alma agraria con la superestructura de la *polis*, se habría aproximado a la infinitud de la interioridad. Pero, al igual que Aristóteles, Sócrates piensa que el hombre está «por naturaleza destinado a vivir en la ciudad» (*politikon zoon*), lo cual le impide tener la experiencia de la no-dualidad entre hombre y natura; le impide ser místico (al menos, místico panteísta). En contrapartida, le empuja a ser “ético”.

En este contexto hay que volver a recordar que junto a la religión oficial de la *polis* había en Grecia la religión de los “misterios”, que tenía un antiquísimo origen rural. Con el sucesivo refinamiento de los “misterios”, y a través del orfismo, llegó a desarrollarse un cierto concepto de la *interioridad*. Es la vía que tomarán los pitagóricos. Pero lo peculiar de Sócrates es la conciliación entre interioridad y *polis*. Como ya denunciara Nietzsche, Sócrates carece de sensibilidad mística (en la terminología nietzscheana, sensibilidad dionisiaca). Sócrates descubre la subjetividad para, acto seguido, socializarla. Vislumbra la autonomía humana, pero no se refugia en ella ni abjura de lo colectivo; no practica ninguna “contracultura”. A diferencia de sus sucesores epicúreos, cínicos y estoicos, Sócrates no concibe la vida fuera de la Ciudad, fuera del Estado, fuera de la *polis*, fuera de la “política”.

Ya digo: Sócrates vislumbra el abismo de la *interioridad*, pero sigue siendo un hombre griego. Alguien inmerso en la civilización de la palabra; sin el *pathos* del silencio. Para el hombre griego, la vida entera es pública: transcurre en el ágora, en la plaza, en el mercado, en la calle. Incluso las viviendas carecen de división en habitaciones y consisten en un solo espacio para toda la familia, familia patriarcal. El mismo ocio, que en griego se llamaba *skholé* (de donde “escuela”), es una actividad compartida y dialogada. Hay que insistir en esto: la *polis* es, ante todo, un modo de vivir. Cabe añadir: un modo *colectivo* de vivir. La *polis* proporciona las pautas de conducta, el espectáculo, la inteligibilidad, la *paideia*. Corresponden a la *polis* los dioses oficiales, el teatro (trágico o cómico), los himnos cantados en coro, los recitales de Homero, los juegos.

No es suficiente, por tanto, traducir *polis* por Ciudad-Estado. La *polis* es mucho más. La *polis* es la misma vida (pública) que atraviesa a cada individuo. En lo que hace a la relación entre *polis* y *paideia*, no será hasta Platón cuando comience la crítica, pues Platón será el primero en destacar (en las *Leyes*) que un pueblo con un nivel bajo de *paideia* (cultura) no puede abandonarse a su propia espontaneidad (hoy diríamos: autoorganización). Sólo en la *República*, estado ideal compuesto por gente culta, las leyes no serían necesarias. (Aunque el propio Platón admite que dicho estado ideal sólo existe en el cielo de los

prototipos, o en alguna remota e ignorada lejanía, entre pueblos bárbaros de los que no se tenía noticia alguna en la Hélade.)

Así pues, Sócrates, manteniéndose fiel a la *polis*, domestica la peligrosa y recién descubierta subjetividad humana. Socializa al Yo, y lo hace, precisamente, a imagen y semejanza de la Ciudad. Podemos ver en ello un contrapeso a la crisis de la vida pública y a la decadencia de la *polis*, o una característica del alma primitiva, o una filosofía de la praxis y de la actividad social; pero también un mecanismo de defensa frente al Caos/Infinito que se alberga en uno mismo (Self). (Ya Freud definió al ego como una especie de ficción tranquilizante.) Existe un paralelismo –y ello será explícito en Platón– entre la *psyché* y la *polis*. Platón, en la *República*, estructura la sociedad en tres clases organizadas que, a su vez, reflejan la estructura tripartita de la psique humana: filósofos, guerreros y trabajadores tendrían su correspondencia en la inteligencia (*noús*), el carácter (*thymós*) y los deseos (*epithymíai*). Jaeger ha escrito que, en última instancia, el Estado de Platón versa sobre el alma humana. Recíprocamente, Koyré ha señalado que para Platón no es posible estudiar el alma humana sin estudiar, a la vez, la *polis*.

La asfixia humanista (el aislamiento del hombre en relación al Cosmos) se resuelve por la vía de la prolongación en la Ciudad. Roto el cordón umbilical con la natura, se encuentran los recursos *proyectivos* en la *polis*. (Y hablo de recursos proyectivos porque, a partir de la ruptura humanista, la realidad ya no será directamente dada: tendrá que ser proyectada desde el hombre.) Podemos también ver en ello el mecanismo de la filosofía como aparato ideológico/tranquilizante: la armonía y homotecia de todas las cosas. La ciudad tiene que cuadrar con el cosmos, el individuo con la ciudad, la psique con el mundo, y así sucesivamente. En el caso que nos ocupa, se trata de colonizar al caos. Al caos del mundo y al caos que se alberga en cada yo. El coste es alto: la abdicación de una cierta libertad originaria, el yo contaminado por los signos. Los existencialistas hablarán del yo en situación: imposibilidad de adoptar acerca del mundo una perspectiva distinta de la que le otorga su situación. En términos psicoanalíticos: identificación del “sí mismo” (self) con el sistema defensivo llamado ego. En Occidente, la historia filosófica de la relación de dependencia/independencia entre el yo y el mundo es larga y sinuosa. Descartes inaugura una nueva era en la medida en que establece que la primera de todas las verdades está en la percepción que el sujeto pensante, el yo, tiene de su propia existencia. Pero Husserl reprochará a Descartes el haber *reificado* la conciencia tras haber descubierto su negatividad infinita. El sujeto no es ningún objeto. Kant transmuta el yo en sujeto trascendental. Durkheim hablará de la dialéctica del *homo duplex*, la que se produce entre la zona socializada y la zona no socializada de la conciencia. Bergson, a través de la intuición de la duración, tratará de alcanzar el “yo profundo”. El acto libre sería la expresión de este yo

profundo, más allá de las leyes de la sociedad y del lenguaje. Sartre se referirá a la conciencia como *nada*, en la medida en que su espontaneidad la hace escapar continuamente a toda determinación fija. Hay una angustia ante esta nada que es libertad pura. Para defenderse de la angustia, los hombres recurren a la “mala fe”: buscar justificaciones externas para los actos libres.

Libertad es efectivamente la palabra clave. Libertad donde uno mismo no se identifica con nada. Por esto un hombre libre queda relativamente inafectado por todo cuanto le sucede, desgracias incluidas. Dispone de un *margen*.² Frente a un contratiempo, por ejemplo, sabe que este margen le permite escapar al condicionamiento automático; sabe que de él depende que pueda desesperarse o echarse a reír; sabe que la más profunda espontaneidad no arranca de nada. La última identificación de un hombre libre trasciende al sistema de signos que llamamos Mundo.

La libertad de un hombre libre no puede racionalizarse, por profunda que esta racionalización fuere. Hegel realizó una formidable y paradójica pirueta: aparentando reconciliar el sujeto con el objeto, enajenó definitivamente al espíritu en el mundo, y al mundo en el espíritu. Se esfumó toda alteridad y, finalmente, lo racional era lo único real. Pero, como dijera Jacques Lacan, el ser del hombre no puede comprenderse sin la locura, y la locura se encuentra en la frontera de la libertad.

Es para contrarrestar el riesgo de esta “locura” que la libertad cae prisionera de la analogía yo/mundo. Prisionera de la sociedad y del lenguaje. El “conócete a ti mismo” de Sócrates abre una puerta que se cierra de inmediato. Regeneración automática de la fisura entre vida interior y vida social. Principio de analogía, neutralización del abismo del yo. Y del abismo de lo Otro. El recurso es clásico y ampliable. Escribirá Henri Bergson comentando su propia obra: «uno de los objetivos de *La evolución creadora* es mostrar que el Todo es de la misma naturaleza que el yo». La sabiduría hermética explica que «lo de arriba es igual que lo de abajo». El “ritmo justo” de la respiración yoga se asemeja a la “voz justa” que exigían los rituales egipcios para la lectura de los textos sacros: analogía con los ritmos del universo. La teología católica, con característica sutileza, proclama la *analogía entis* como término medio entre identidad y diferencia, criatura y Creador. En ciencia, el principio de Mach enuncia que, de algún modo, la totalidad del universo está presente en cada uno de sus lugares y en cada uno de sus momentos. El llamado paradigma holográfico proclama que en cada parte está el Todo. En Grecia, el individuo humano recapitula el Todo social, y viceversa.

La *polis* es el paradigma socrático en la misma medida en que toda Grecia es una civilización de la palabra política. Ello es así, al menos, durante el período

comprendido entre el fin del mundo micénico y los comienzos del mundo helenístico. Ya hemos hablado de la relación entre el nacimiento de la filosofía y el advenimiento de la *polis*. Cupiera decir que la conciencia individual, en el mismo momento en que se emancipa de las mitologías cósmicas, se prolonga en el discurso de la Ciudad. Y viceversa. Hay un *ascenso* en la cota de la emancipación y del asombro; hay un *descenso* hacia la red de interacciones humanas que se da en el nuevo espacio de la *polis*. El vacío de la nueva conciencia se cubre con el simbolismo de la Ciudad. Recordemos nuevamente algunos rasgos de este simbolismo. Ante todo, la preeminencia de la palabra sobre otros instrumentos de poder. La palabra deja de ser ritual y se convierte en el instrumento de debate de las cuestiones públicas. Hay así una relación esencial entre “política” y “logos”. Otro rasgo es el carácter de transparencia y publicidad de esa palabra, en contraste con los viejos procedimientos secretos. La práctica de la escritura incrementa esa publicidad y transparencia. Finalmente está la *isonomía*, la igualdad de todos los ciudadanos en el ejercicio del poder.

Ciertamente, junto a este carácter público y secularizado del *logos*, la filosofía conservará la dimensión de iniciación y de secreto procedente de las épocas del mito religioso. (Incluso entre los agnósticos sofistas encontramos figuras como la de Pródico de Ceos, cuya filosofía está impregnada de clima religioso.) La “verdad” será el “desvelamiento” de una realidad oculta y superior. En rigor, habrá siempre una oscilación entre lo secreto y lo público, la iniciación de los misterios y la actividad política. Con todo, lo más importante es la relación entre lo específicamente filosófico, el *logos*, y el advenimiento de la *polis*.

No voy a replantear aquí el insoluble problema de los orígenes de la *polis*. Recordaré únicamente este conjunto de coincidencias, incluidas las topográficas, que hicieron posible la soberanía de un grupo de ciudadanos iguales, el paso desde la convivencia de tribus y familias hasta la constitución de la democracia. El historiador Tucídides narró para la posteridad el significado que tenía la democracia para los atenienses. Probablemente no hay en la literatura histórica una exposición de ideal político que iguale a la famosa Oración Fúnebre atribuida a Pericles. Cada ateniense se sentía engrandecido (universalizado, dirá Hegel) como consecuencia de su *ciudadanía*. «Al engrandecer la ciudad, he engrandecido a sus habitantes», dice Pericles. Ocuparse de los negocios privados antes que de los públicos sería considerado como una monstruosa perversión de valores. La familia, los amigos y las cosas se gozan en su mejor forma si constituyen elementos de ese supremo bien que consiste en tener un lugar en la vida “política”, en la vida de la *polis*, en la vida de la ciudad. Hoy resulta difícil comprender, sumergidos como estamos en estados inmensos e impersonales, lo que pudo haber sido este ideal de realización a la vez privada y pública. Todo pertenecía a la ciudad porque la ciudad pertenecía a todos. Aristóteles llegó

hasta el punto de considerar que la *politeia* (la “constitución” de la ciudad) era antes un “modo de vida” que una estructura jurídica. Aristóteles pensaba que el ser humano necesitaba de la *polis* para cumplir el destino de su propia naturaleza. La evolución natural incluye la cultural. No se trata ya sólo de vivir, sino de “vivir bien” (*eu zen*), y ello es posible en el marco de la *polis*. El hombre es por naturaleza un ser social (*politikós*).

Cabe preguntar: ¿por qué el empeño, por parte de Sócrates, Platón y Aristóteles, por defender el paradigma de la Ciudad-Estado en una época de plena decadencia de la misma? Las respuestas son varias. En primer lugar tenemos la teoría política que culmina en Aristóteles: la convicción de que el Estado debe ser una relación entre ciudadanos libres, moralmente iguales, mantenida con arreglo a la ley y basada en el consentimiento más que en la fuerza. Platón y Aristóteles pensaban que este modelo sólo era aplicable a la *polis*.

Así se explica que Aristóteles, que tan bien comprendió que la *polis* había superado a la familia y a la aldea, no considerase, a raíz de las expediciones de Alejandro, la posibilidad de un espacio político que trascendiera a la *polis*. El contraste entre el antiguo preceptor y su discípulo es aquí muy significativo. Mientras Alejandro preconizaba, en interés del imperio, mezclar las razas orientales con las griegas, Aristóteles se oponía a tamaño mestizaje. «Con los griegos, compórtate como un jefe; con los bárbaros, como un dueño», fue el consejo del filósofo a su antiguo alumno, antes de que éste partiese para Asia. Bien es cierto que el “racismo” del maestro era para defender la tradición humanista de Grecia, en tanto que la “generosidad” del rey era porque él mismo se había aficionado al concepto oriental de monarquía. Más allá de sus condicionamientos, ambos tenían razón. El mestizaje es la primera premisa para el establecimiento de una comunidad universal. Pero el carácter democrático de la *polis* no podía estropearse con la regresión a la monarquía absoluta.

Por otra parte, el paradigma de la *polis* era la contrapartida de la ausencia de una religión individual, de la ausencia de un Self/Atman. Sólo el orfismo apuntaba en esta dirección, pero el orfismo –siempre minoritario– resultaba muy peligroso para el equilibrio del hombre griego. Con la defensa a ultranza de la *polis*, Sócrates, Platón y Aristóteles defendían el modo genuinamente griego de tenerse en pie. Es el modo “racional”, la consecuencia de que el animal humano tiene un lenguaje, una sociabilidad política que le constituye y que le separa de la pura natura. Lo dice explícitamente Aristóteles en la *Política*: «el ser que no tiene necesidad de nada porque se basta a sí mismo, no forma parte de la *polis*: o es un bruto o es un dios». Y, con idéntico trasfondo, podemos leer en la *Ética a Nicómaco* que «la amistad es lo más necesario de la vida».

En rigor, la ciudad era la obra común que permitía a cada griego trascenderse, escapar al sentimiento de la nada y del absurdo. Al entregarse a la vida de su ciudad, el griego se identificaba con la humanidad entera, «participando por las generaciones a la inmortalidad» (Platón, *Leyes*). La misma procreación era una función cívica encaminada a mantener estable la población del Estado «teniendo en cuenta las guerras, las enfermedades y otros accidentes». La ciudad era, en fin, el modo de la trascendencia intramundana.

Así, pues, Sócrates, Platón y Aristóteles defienden el paradigma de la Ciudad-Estado porque tal es la esencia del modo griego de vivir. Aristóteles quiere salvar la *polis* porque sólo en ella encuentra el hombre el indispensable clima de libertad, estabilidad y ocio para poder desarrollarse plenamente. Aristóteles, al comienzo de su *Política*, explica que la *polis* se diferencia de otros tipos de agrupación humana –como la familia (*genos*) y la aldea (*kôme*)–, y que la diferencia es lo específicamente humano. Se trata de la convivencia fundada en una cierta racionalidad constitutiva *Politeia*).

Esta racionalidad se proyecta incluso en el trazado de las ciudades. Aristóteles hace alusión a «Hippodamos, hijo de Eurifón, ciudadano de Mileto, el que inventó el trazado geométrico de las ciudades». En efecto, en el siglo V, Hipodamo reconstruye Mileto obedeciendo, no a tradiciones religiosas o a simbolismos esotéricos, sino al incipiente y nuevo ideal de la racionalidad. La Ciudad, compuesta de calles que se cruzan en ángulo recto, desacraliza el viejo orden/desorden. La línea recta es “masculina” y simboliza una cierta “ley del padre”, a diferencia de las líneas curvas, más caóticas, más afines con la cultura de la Madre Arcaica. Bien es cierto que ya en Babilonia (según lo cuenta Heródoto) había un trazado ortogonal de calles y avenidas; pero este trazado estaba orientado por una simbólica religiosa. Babilonia era una ciudad para los dioses, es decir, para los sacerdotes. Atenas, Mileto, las ciudades del país jónico, fueron ciudades para los hombres. El ideal griego tomaba cuerpo en un proyecto de urbanismo coherente con la ideología de la *polis*: sin sacerdotes, sin burócratas, sin ninguna legitimidad fuera de sí misma.

Cupiera volver a preguntar: ¿por qué Atenas, en el apogeo de su poder, no se convirtió, al menos, en la capital de un estado egeo? Por qué no hizo como Roma, que fue ampliando el derecho de ciudadanía a otras ciudades vecinas hasta anexionarse toda Italia? La respuesta es siempre la misma. Ampliar la ciudadanía a espacios más amplios hubiera significado el fin de la *polis*: el gobierno habría pasado a manos de unos “diputados” y cada ateniense habría tenido el sentimiento de que su *polis* no le pertenecía ya. Como ha señalado H.D.F. Kitto (*Les grecs, autoportrait d'une civilisation*), habitar a más de un día de marcha de su centro político significaría para un griego que la vida había dejado de ser humana, plena y responsable. La *polis* era la institución que diferenciaba a los griegos de los bárbaros. Atenas no podía extender el derecho

de ciudadanía a sus aliados sin reducir las actividades políticas de cada ateniense.

Fuerza y debilidad de aquella democracia directa donde la cosa pública era conducida por *amateurs*, donde todos los ciudadanos tenían que participar en la vida de la *polis*, donde no había cabida para los “especialistas” de la gestión (lo cual sí mereció las críticas de Sócrates y Platón). En tamaño contexto, tampoco cabía inventar lo que hoy llamaríamos “gobierno representativo”, única manera que hubiera tenido la *polis* griega para engrandecerse como Roma.

El caso es que los griegos, ya desde muy antiguo, tuvieron conciencia de que el hombre está a mitad de camino entre la naturaleza y los dioses, y de que ellos, los griegos, cumplían de forma óptima su humanidad, su “virtud”. Centrados en sí mismos, aposentados en el intervalo improbable de su finitud, los griegos reconstruyen la realidad a imagen y semejanza de sus propios límites. El milagro griego no se produce de repente. Los tres siglos que separan a Homero de Esquilo –lo que se ha dado en llamar la Grecia arcaica por contraposición a la Grecia clásica– son un período brillante durante el cual se gesta y perfecciona el gran invento de la *polis*. Paulatinamente se va construyendo un edificio que enlaza la organización del cosmos con la organización social. Y la organización social con la estructura de la psique humana. Paulatinamente se llega a lo que los griegos (y Heródoto será explícito en ello) consideran como su mayor originalidad: el orden democrático (u oligárquico) de la Ciudad frente al orden despótico del Imperio.

El orden democrático de la Ciudad se manifiesta en que el griego es esencialmente *ciudadano*, es decir, hombre libre que sólo acata a un poder del cual él mismo forma parte: la ley inteligible, el *nomos*. Esta ley, más allá de las referencias a los dioses, ha sido construida por los hombres. Todo lo que la *polis* produce, el repertorio de actitudes, obras maestras, géneros literarios, etcétera, que constituyen el milagro griego, procede, en primer lugar, de un formidable incremento de la *comunicación* interhumana, de la comunicación libre. La racionalidad griega es hija de la democracia griega, y no viceversa. A la igualdad ante la ley (*isonomia*) instituida por Dracón y Solón, la democracia del siglo V añade la igualdad de palabra (*isegoria*). Como todo el mundo sabe, los atenienses no se privaron de este derecho.

Así pues, Sócrates piensa, como todos los griegos, que la *polis* es el *ámbito* de la existencia humana, su referencia fundamental. La *polis* es sentida como una especie de *physis*. La esencia, la constitución, la *politeia* de la *polis* es, en última instancia, *logos*. Los presocráticos entendían el *logos* como una voz previa a la del hombre. Sócrates invierte la relación, pero queda encerrado en su propio paradigma. Tal vez los sofistas hubieran podido abrir la vía de una nueva liberación. Los sofistas habían conducido la retórica hasta su autonomía absoluta –de modo parecido a cómo lo han hecho en nuestra época algunos

filósofos lingüísticos. Los sofistas sabían, o presentían, que las palabras sólo hablan de *imágenes* de la realidad, no de la realidad misma. Pero esta lucidez resultaba excesiva para el marco cultural griego. El budismo subterráneo de la sofística también quedó sofocado.

* * *

Interioridad moral, alma, *psyché*. Sócrates socializa la conciencia de los griegos según el modelo de la *polis*. Para conseguir esta interiorización, Sócrates tiene que reelaborar la noción misma de “interioridad”. Era éste un concepto que, como he dicho, procedía de los órficos y de los pitagóricos. Todavía inserto en el pensamiento primitivo, sostuvo Anaxímenes que el aliento del hombre, el aire que llena su cuerpo, es idéntico al principio que lo anima, a su “alma” (*psyché*: una palabra que originariamente significó “soplo de aire”; después, aliento; posteriormente, principio vital del hombre, y por último alma): «del mismo modo que nuestra alma, que es de aire, nos rige, así envuelve también a todo el Cosmos aliento y aire». Sócrates lleva la racionalidad “psíquica” del Cosmos al interior mismo del hombre. El “cuidado del alma” (*therapeia tes psychés*) es para Sócrates la tarea fundamental. La *areté* se funda en el conocimiento. En contraste con el espíritu de la tragedia (mucho más complejo porque admite distintas “verdades” que entran en conflicto), Sócrates piensa que quien sabe lo que es bueno, lo hace. En todo caso, la gran novedad que aporta Sócrates en el contexto de la cultura de su tiempo es el descubrimiento de que el fundamento de la vida colectiva reside en el carácter moral de cada persona. Con relación a la era homérica, la virtud y la dicha se desplazan hacia el interior del hombre. Pero se trata de una interioridad nunca desvinculada del ejercicio “político”, de la racionalidad de la *polis*.

Recordemos de nuevo que el hombre de la era de Homero medía su virtud, su *areté*, por la opinión que mereciera a sus semejantes; la conciencia era *exclusivamente* pública en el mundo homérico; el valor de un hombre venía medido por el reconocimiento de la sociedad; el honor era la fama. El honor (*timé*) era un valor originariamente guerrero. La querella entre Aquiles y Agamenón fue una disputa de honor. A partir de Sócrates pasamos del honor a la autoestimación.

Inevitablemente, con el nacimiento de la interioridad, los dioses se distancian. Volvamos a Homero. Como lo ha comentado E.R. Dodds en un famoso libro (*Los griegos y lo irracional*), los dioses de la *Ilíada* y la *Odisea* eran la *proyección* de aquellos movimientos psicológicos que los griegos no entendían de sí mismos. «Fue Zeus quien me cegó», se disculpa Agamenón cuando quiere hacer las paces con Aquiles. Pero más que de una disculpa se trata de una constatación: Agamenón estaba literalmente “fuera de sí” cuando se portó injustamente con Aquiles. Al fin Agamenón quiere reparar su lamentable actuación, pero el haber

obrado en estado de enajenación mental no es excusa. La antigua justicia griega no se preocupa de la intención: es el acto lo que importa. Ahora bien, de pronto Sócrates inventa la conciencia moral y la intención también comienza a contar.

En relación al tránsito de la conciencia colectiva a la interioridad moral, conviene comprender que una cosa no destruye la otra. La alternancia del predominio de una u otra conciencia es constante a lo largo de la historia. El descubrimiento de la índole alienante de toda socialización es relativamente reciente. Aquel extraño ecologista *avant la lettre* que se llamaba Jean Jacques Rousseau fue el primero en delatar esa alienación del animal socializado. «El hombre social –escribe en *De l'origine de l'inégalité*– está siempre fuera de sí; no sabe vivir más que en la opinión de los demás [...]. Sólo del juicio ajeno obtiene el sentimiento de su propia existencia.»

En nuestros días, con el reinado de los *mass media* y las encuestas de opinión, retorna el predominio de lo colectivo como marco para un nuevo y superficial individualismo. Los seres humanos parece que no existamos en tanto no aparezcamos en los medios de comunicación. Los nuevos rapsodas son los periodistas. La fama, el *kleós*, la proporcionan los medios. Es una fama intrínsecamente efímera. El “pensamiento débil” nos deja a merced de los caprichos de la moda. Se cultiva, ante todo, la apariencia. Se sospecha que la realidad no está en ninguna parte. Pero cuando la realidad se esfuma, también la apariencia se esfuma. Éste es el meollo de lo efímero. Los medios de comunicación, con su inherente relativismo cultural, forman parte de un paisaje de discursos heterogéneos donde todo cobra el aspecto de fragmentación, *pastiche*, provisionalidad, vacío, eclecticismo. Bien; no importa. El nihilismo consumado del pensar postmoderno nos abre así a lo “místico”.

Sócrates, sin escribirla, inventa la ética. Sócrates proclama el supuesto de que el hombre se basta a sí mismo para proceder rectamente (su famoso *demonio* interior puede entenderse como conciencia moral). Sócrates inaugura una nueva autonomía, la ciencia del comportamiento racional. Hay *aretai* o “virtudes” que son excelencias del alma en el mismo sentido en que la salud, la fuerza o la belleza son virtudes del cuerpo. Surge un nuevo *bíos* basado en el valor interior del hombre.

Jaeger ha señalado el abismo existente entre esta escala de valores socrática y la vieja escala popular representada por una famosa canción báquica:

El bien supremo del mortal es la salud;
el segundo, la hermosura del cuerpo;
el tercero, una fortuna adquirida sin mácula;

el cuarto, disfrutar entre amigos el esplendor de su juventud.³

Sócrates ha recuperado el alma humana. Pero Sócrates no separa la *psyché* del cuerpo. La pregunta de si existe una supervivencia individual *post mortem* no tiene, dentro de la doctrina socrática, mucha significación. (Los argumentos del *Fedón* son más platónicos que socráticos; las referencias a la inmortalidad en la *Apología* son ambiguas.)

Sobre el tema de la divinidad/inmortalidad del alma en Grecia, recordemos de nuevo que se trata de una doctrina de origen órfico. No encontramos ningún rastro de esta doctrina en Homero. Así, ya en los primeros versos de la *Ilíada* leemos que las almas (*psichai*) de los héroes (esto es, sus “sombras”) son precipitadas en el Hades, mientras que “ellos mismos” (*autoi*) se vuelven pasto de los perros y de las aves de rapiña. De hecho, para designar aquello que luego se llamará “alma”, Homero emplea mayormente la palabra *thymós*, algo más bien visceral y perecedero. Como ha señalado Jaeger (*La teología de los primeros filósofos griegos*), no hay nada tan poco homérico como la división dualista del hombre en cuerpo y alma. En cuanto a Platón, ¿hasta qué punto creyó él literalmente en una inmortalidad “existencial” del alma separada?⁴

En lo que hace a la cuestión de la interioridad moral, cabe observar que también los judíos esbozaron un proyecto análogo al oponer el universo moral al universo natural. Pero la moral judía, a diferencia de la moral griega, nunca se dejó racionalizar. El *Libro de Job*, los *Salmos*, el *Eclesiastés*, el *Génesis*, coinciden tanto en afirmar la libertad humana como en rechazar su inscripción dentro de un sistema racional.

El hombre de Sócrates, en cambio, se inscribe en la racionalidad de la *polis* griega. Justicia, proporción, armonía, antiguas ideas-fuerza de los primeros filósofos naturalistas, son ahora traspuestas al ámbito humanista. Platón reflexionará (en la *República*) sobre la esencia de la justicia. Su respuesta tiene mucho de *dharma* hindú: la justicia consiste «en que todo el mundo realice su trabajo propio» (*tò tà hautoû pràttein*) sin entrometerse en el de los demás. La justicia (en la ciudad) imita las esencias ideales «bien ordenadas, que guardan siempre la misma relación, sin estorbarse entre sí, dispuestas por orden y acuerdo de la razón». Para los griegos “justicia” es sinónimo de orden y racionalidad.

Sócrates suele ser presentado como un mártir de la libertad de pensamiento. Pero esa libertad de pensamiento no se separa nunca de la moral ciudadana, del respeto a las leyes de la *polis*. Sócrates es uno de los últimos ciudadanos de la antigua Grecia y, al mismo tiempo, el primer símbolo de una nueva individualidad moral y espiritual. Sócrates muere como un mártir cristiano, sólo que sin fanatismo. Muere con la *construida* seguridad de alguien perfectamente

identificado con sus ideas/creencias. Sócrates simboliza un tipo de seguridad antropológica, un tipo de serenidad formal, que luego se convertirá en arquetípica. Buena parte de la antigüedad se alimentará de su ejemplo. Cuando Séneca se suicide por orden de Nerón, tomará deliberadamente como modelo a Sócrates. (Tácito, *Anales*.) El sabio estoico y el santo cristiano arrancan del mismo arquetipo. A partir de Sócrates se podrá morir por la justicia, por la patria, por la fe, por lo que fuere, con una cierta tranquila (aunque “fabricada”) dignidad. Pero, en el caso de Sócrates, el arquetipo pitagórico del sabio/santo (que por la vía de los cínicos recogerán estoicos y cristianos) no está todavía desvinculado del mundo y de la *polis*. Sócrates asume su muerte porque le parece coherente con su vida, por un acto de suprema fidelidad a las leyes de su ciudad. Considera injusta la sentencia que le condena, pero se niega a toda evasión. El apóstol de la interioridad humana sigue siendo, eminentemente, un ser social. La *polis* es su ámbito y carece de sentido escapar a ese ámbito.

1. Alfred, Lord Tennyson. *A Memoir*. Una biografía escrita por su hijo (Londres, 1897).
2. Sobre el *margen*, ver mi libro *Aproximación al origen*, capítulo VIII.
3. Adviértase la actualidad de esta canción, que suscribirían hoy todos los anunciantes de productos en la televisión. Es un ejemplo de la conservación del pasado en el progreso *retroprogre* de las ideas y las costumbres.
4. Cf. más adelante (pág. 239).

12. FILOSOFÍA Y EXORCISMO

Alfred N. Whitehead (*Process and Reality*) sostenía que toda la historia de la filosofía occidental no es más que un conjunto de notas a pie de página de la obra de Platón. El elogio es merecido, en la medida en que Platón inventa, propiamente, la filosofía. Pero hay que asumir también que con Platón se inician los grandes juegos malabares procedentes de un peculiar alejamiento del origen. Si, para los llamados presocráticos, lo real era una presencia ambivalente, una tensión entre el ser y el no-ser, para Platón la tensión decae: lo real –lo realmente real, el *ontos on*– es la *ousía* que finalmente se resuelve en *idea*. Esfumada la ambivalencia, queda la “determinación”.

Ya hemos visto más atrás cuál era el problema. Después de la fisura humanista, ¿cómo volver a tomar contacto con lo real? Una vez perdida la ingenuidad, ¿cómo recuperar *críticamente* la realidad perdida? Aislado el yo, ¿cómo volver a las cosas? Tras el giro de Sócrates y los sofistas se ha perdido la *originariedad* arcaica. Todo va a cobrar ahora un cierto aire artificial, es decir, “idealista”. Hará falta un sobreesfuerzo para conseguir la semejanza entre lo pensante y lo pensado (Platón, *Timeo*, 45 c.). Como respuesta a la fisura nominalista de los sofistas, Platón tendrá que realizar un gesto *crítico*, o séase, recuperar la realidad sin ingenuidad.

Utilizo aquí (y a lo largo de todo este libro) la expresión “crítica” en un sentido lato. Kant entendía por *Crítica* el proceso por el que la razón emprende el conocimiento de sí misma. En un contexto más amplio, toda crítica implica, a la vez, una limitación del *logos* y un uso del *logos* desde su limitación. La Ilustración sofista había sometido a crítica los usos antiguos del mito y del *logos*. Ahora el hombre está encerrado en sí mismo. ¿Cómo recuperar la realidad?, ¿la cosa en sí? Los sofistas renuncian sencillamente a ello. Sócrates es considerado por el oráculo como el más sabio de todos los hombres justamente porque es el único que sabe que no sabe. Platón habrá de buscar un camino nuevo. Sometida a crítica la manera ingenua con que el hombre se prolongaba en la *physis*, será preciso ahora partir del mismo hombre. Y tal es la opción platónica. Lo que el mismo hombre, en su intuición pura, descubre/construye: he aquí la más alta realidad. Es el *ontos on*. Son las Ideas.

Platón construye así un mundo vicario. Lo cual es una muestra de aquello en que precisamente consiste la “cultura”: el conjunto de simbolismos con que, a cada momento, remedamos el tejido no-dual originario. La cultura como *proyección*. La cultura como substitución del origen perdido. La cultura como *Ersatz*. Respuestas a “problemas” que no por ser auto-provocados dejan de ser

menos relevantes. Así, por ejemplo, debemos cobrar conciencia de los esfuerzos inauditos que han tenido que hacer los hombres, desde el comienzo de las civilizaciones, para resolver la fisura más característica de lo social: conciliar lo universal con lo particular, el interés colectivo con el interés privado, el libre ejercicio de la propia espontaneidad con el llamado bien común. Platón dio una respuesta memorable, aunque en sus escritos de ancianidad se volviera más pragmático. Platón sentía la profunda dificultad de conciliar el nominalismo y el convencionalismo de la ley (en griego ley y convención se dicen con la misma palabra) con su teoría de las Ideas, con la preeminencia de la razón sobre la opinión. El caso es que si Platón hace filosofía es porque quiere partir de un suelo firme. Pero quiere partir de un suelo firme porque previamente lo ha pulverizado. Lo ha pulverizado a fuerza de *chorismós*: separando el ser del pensar, el alma del cuerpo, lo sensible de lo inteligible, lo eterno de lo mutable, lo divino de lo humano, las ideas de las cosas, etcétera.

En consecuencia, podemos entender el platonismo como un gran edificio artificial construido sobre una fisura muy real.

Quiere decirse que Platón inaugura, propiamente, la filosofía, es decir, la filosofía crítica, la recuperación de la realidad tras la ruptura sofística entre el ser y el pensar. Este nuevo modo de filosofar idealista centrado en la conciencia del hombre durará milenios. El problema central es el de la verdad, la *adequatio intellectus et rei*, que de algún modo es siempre una “proyección” humana. Esto sí: habrá una permanente indecisión sobre si el acento de la *adequatio* hay que ponerlo en la actividad productora del sujeto o en su pasividad reproductora. Pero siempre será el ser quien se funde en la verdad (postura idealista inaugurada por Platón) y no a la inversa. Ahora bien, ya hemos visto cómo la filosofía actual intenta ser pre-socrática y retrotraerse a la antigua no-disociación entre *logos* y *physis*. Se habló más arriba del gran esfuerzo de la fenomenología por recuperar la relación originaria entre sujeto y objeto. También Bergson consideraba la mediación conceptual como un falseamiento de la verdadera realidad, y trataba de encontrar en la intuición ese contacto *inmediato* para el cual los conceptos son impotentes. Pero el ejemplo más relevante lo encontramos nuevamente en Heidegger, para quien el *acuerdo* original entre ser y pensar se establece, no a partir de la certeza (Descartes) ni a partir del sujeto trascendental (Kant) sino a partir de la esencia del hombre entendido como *Dasein*, como libertad *ek-sistente* que permite advenir el sentido del ser. En cuyo caso, «la esencia de la verdad es libertad». Libertad que se retrotrae más acá de la fisura humanista, y que vuelve a ser «abandono al desvelamiento del ente como tal»: *alêtheia*.

Hechas estas advertencias, y puestos a esquematizar, cupiera definir al platonismo como la articulación de dos doctrinas, una ontológica y otra

epistemológica. La doctrina ontológica sostiene que los universales son previos, superiores e independientes de los particulares; la doctrina epistemológica postula que el verdadero conocimiento es siempre y sólo de los universales.¹ Jean Wahl (*Tratado de metafísica*) ha señalado que para comprender los problemas de Platón hay que arrancar de las teorías de Heráclito, de Parménides y de la llamada escuela de Megara. (Los filósofos de esta escuela sostenían que siendo una cosa completamente lo que es, no puede ser ni el sujeto ni el predicado de un juicio.) Platón tiene que explicar –en contra de los de Megara– la posibilidad del juicio; sostener –en contra de Parménides– la idea de pluralidad; defender –en contra de Heráclito– la identidad del ser. Las idas y venidas de Platón en torno a esa triple problemática constituyen un esfuerzo gigantesco por retomar el hilo entero de la filosofía.

Dentro del esquema general de este ensayo, lo característico de Platón es así el “retorno”, por encima de Sócrates y de los sofistas, a las cuestiones fundamentales de la especulación presocrática; el intento de volver a articular *nomos* y *physis*, lo social con lo natural, lo político con lo metafísico, y, aunque de modo balbuceante, lo metafísico con lo místico.

Ahora bien, ese intento de volver al origen ya no puede ser inocente. Se ha perdido la primigenia virginidad filosófica, de cuando no había fisura entre realidad y *logos* en la *physis*; de cuando el hombre “dejaba” hablar al ser. Ahora es el hombre quien habla. Si hay algo que distingue esencialmente a Platón de los presocráticos es que la cuestión de la verdad ya no está centrada en el ser, en la *physis* o en el *logos*, sino en el hombre. Recordemos que para Heráclito y Parménides la antinomia verdad/apariencia residía en la realidad misma. Cuando Heráclito quiere persuadirnos de algo importante, dice: *ouk emou allà tou lógou akousántas* (escuchándome no a mí sino al Logos) *homologeín sofón estin én panta éinai* (es sabio convenir en que Todas las cosas son Uno). Después de Sócrates, esa posibilidad de escuchar al mismo Logos viene mediatizada. La verdad se encuentra ahora en la buena dirección de la mirada humana (*orthótes*). Y es a partir de ahí que discurre toda la gran prestidigitación platónica. La mirada queda traspuesta del plano sensible al inteligible. Más todavía: del *eidos* socrático pasamos a la *idea* platónica.

Aristóteles estimaba que Sócrates no concebía la idea como una esencia separada de la cosa sensible. «Sócrates se ocupaba de temas éticos... y fue el primero que pensó en dar definiciones. Platón siguió a su maestro, pero estimó que las definiciones debían versar sobre otra clase de seres que no fuesen los sensibles... ya que éstos se hallan en perpetua mutación. A esta otra clase de seres los llamó *ideas*» (*Metafísica*, I, 6.) He aquí la fisura platónica, el famoso *chorismós*. Ello es que Platón se niega incluso a identificar la idea con el concepto (*noema*). Esta transcendencia de la idea implica, como se explica en el *Fedón*, distinguir dos especies de realidad: la visible y la invisible.

La gran ventaja de la idea es que no nace ni muere. La idea se *contempla*. La idea es inmediata y así se neutraliza la fisura. Ese pathos de la visión/contemplación, el mundo como “espectáculo” (en griego: *theoría*), atraviesa toda la filosofía clásica incluido Aristóteles. Etimológicamente, idea equivale a visión. Privilegiar la vista como metáfora del pensar no es algo que se dé por sí. Los hebreos, para designar el conocimiento se servían del verbo *iada*, cuyo primer sentido es copular. «Y Adán *conoció* a Eva.» Es un ejemplo del contraste entre un concepto estático de la perfección y un concepto, digamos, genésico/histórico. Pero ya hemos visto cómo en sus orígenes, en la misma Grecia, las vivencias eran más turbulentas. Ya hemos visto que tras la filosofía desgarrada y ambivalente de los primeros filósofos, comienza la era artificial de la anestesia.

Volvamos a lo escrito más arriba. De un modo general, todo arranca de un primer vislumbre “místico”; vislumbre inevitablemente degradado en discursos cosmogónicos o filosóficos. ¿Y por qué la degradación? Pues porque lo místico, la experiencia transpersonal de lo infinito, no se soporta. En primer lugar, lo transpersonal destruye al ego; en segundo lugar, lo infinito destruye a la realidad socialmente construida. Ello es que lo infinito, para nosotros, equivale al caos, donde ninguna “necesidad” nos protege. De ahí que lo que viene a continuación de esta difusa experiencia cumbre, ya sea religión o filosofía, mito o logos, cumpla, ante todo, la función de un mecanismo de defensa. Incluso de un exorcismo. Desde muy antiguo tuvieron conciencia los hombres de que la visión de lo divino (es decir, de la realidad sin velos) les aniquilaría. De ahí los infinitos disfraces de Brahman. De ahí, pongo por caso, la suerte de la infortunada Semele, amante de Zeus y madre de Dioniso, que pidió ver el verdadero rostro del dios supremo y pereció en el acto. De ahí, en fin, toda teología apofática.

El exorcismo, a la vez que rememora el origen divino y peligroso, lo censura. Tal es la ambivalencia del rito. El rito, finalmente, deviene pauta de conducta. Rito y mito se articulan. El mito camufla/transforma la experiencia cumbre en un relato sagrado sobre el origen de los tiempos. Lo que pasó *ab origine* es susceptible de repetirse luego por la vía de los ritos. El buen vivir será una repetición de lo que se hizo “por primera vez”.

El buen vivir será, para la sensibilidad contemporánea, no el “repetir” lo que se hizo por primera vez, sino el *hacerlo*. El iniciarlo. Así, por ejemplo, Fernando Savater (*El contenido de la felicidad*) recupera la figura mítica del héroe como proyecto moral. «Todo héroe es *fundador*, pero lo que funda es precisamente a sí mismo. El punto de vista del héroe es el origen de la acción, el instante irreplicable en que –cada vez como si fuera la primera vez– hay que tomar partido y jugarse la vida.»

De nuevo el esquema retroprogresivo: reinventar lo originario. Lo característico de la modernidad tardía (para algunos, postmodernidad) es la vuelta a lo arcaico desde una

cota postlógica. Confundir el movimiento retroprogresivo con un movimiento neoconservador es un inevitable inequívoco. Pero hay que asumir el malentendido.

Decía que el mito camufla el origen. También la filosofía lo hace. Y la misma función cumple la teología, que es una forma muy ideológica de la filosofía. Ortega y Gasset, con su peculiar y brillante superficialidad, planteaba las cosas exactamente al revés cuando escribía que «cualquier teología transmite mas atisbos y nociones de la divinidad que todos los éxtasis juntos de todos los místicos juntos». Mucho más atinado estuvo Wittgenstein al exponer que lo inexpresable (*Unaussprechliches*) «se muestra a sí mismo».

En efecto, lo inexpresable se muestra a sí mismo justamente en el alba del pensamiento filosófico, y los hombres, a la vez reconfortados y asustados, se dedican luego a camuflarlo. Camuflarlo para, todavía más adelante, irlo desvelando críticamente. La historia de este camuflaje-y-posterior-desvelamiento es la historia misma de la filosofía. Historia decididamente circular pues, inevitablemente, acaba en aquello mismo en que comienza. Hemos hablado de la doctrina de las ideas. Platón recurre a ellas porque las considera inmediatamente intuibles; es decir, porque quiere recuperar la inmediatez con lo real que la fisura entre el yo y el mundo ha hecho problemática. *Noesis* (pensar intuitivo) en contraposición a *dianoia* (pensar discursivo). El problema y la solución al problema son hijos, pues, de la fisura. Ahora bien, ya se ve que la genuina intuición sólo podría ser el acto mismo con que lo real se *realiza*. Este acto, por definición, es transpersonal, transobjetivo; en suma, “místico”. La filosofía se limita a proporcionar un sucedáneo artificial: tras la falaz separación entre sujeto y objeto se procede al invento de la llamada intuición. Pero ya se advierte que esa intuición no es más que mística camuflada. Con lo cual volvemos al origen.

Repitámoslo por enésima vez: procede contemplar la historia de la filosofía –y cualquier “historia” en general– como un simultáneo desarrollo y retroceso. En el caso que nos ocupa, desarrollo del *logos* y retroceso hacia la vivencia mística inicial. A este retroceso se le puede llamar, si se quiere, deconstrucción. Todos los *clichés* de la enseñanza académica, comenzando por los propios Platón y Aristóteles, nos han habituado a considerar a los primeros pensadores griegos como los primeros balbuceos, o embriones, de la filosofía más adulta que vendrá después. Se les llama incluso “pre-socráticos”. Afortunadamente, este *cliché* se va superando, sobre todo desde Nietzsche. Los llamados presocráticos no son los balbuceos de sus sucesores. Como ha dicho Jean Beaufret, pensarlo así sería tanto como pensar que la catedral de Chartres era el primer balbuceo, gótico todavía, del palacio de Versalles.

El disparate de una visión meramente “progresista” de la cultura se advierte todavía mejor en el ámbito de la música. Ya se ve que no tendría ningún sentido pensar que la

música de Purcell es menos buena que la de Vivaldi, la cual sería inferior a la de Mozart, la cual sería inferior a la de Schubert y así sucesivamente hasta llegar a algún autor contemporáneo que representaría el compendio de toda la belleza anterior.

Cada época construye la realidad como mejor sabe. (No siempre como mejor puede.) Los antecedentes nunca son neutros. Encontramos en Platón un empuje retroprogresivo que, de un lado, le conduce al origen y al “más allá del ser” (*epékeina tes ousías*); pero que, de otro lado, le conduce a las ideas y a los juicios. Precisamente porque Platón ha atisbado el origen y el caos, siente una profunda necesidad de neutralizarlo. De ahí la dimensión de exorcismo que hay en su peculiar “idealismo”. Ya lo advirtió el inmensamente perceptivo Pascal, quien refiriéndose a Platón apuntó que «sus escritos parecen perseguir algo así como la regulación de un manicomio».

Exorcismo, mecanismo de defensa, proyección de *sentido* para neutralizar la falta de sentido de las cosas: hay una componente alucinatoria en el pensamiento racional igual que lo hay en el mítico. Tomemos la leyenda de Orfeo y Eurídice. El hecho escueto es que Eurídice muere, en plena juventud, a causa de la mordedura de una serpiente. El resto, el descenso de Orfeo a los infiernos, los encantamientos y la pérdida final de la joven, son la construcción de un imaginario que distiende/transforma la brutalidad de un suceso fortuito en la belleza de un relato cargado de sentido. De un modo general, los filósofos griegos no hacen sino continuar el exorcismo ya iniciado con los grandes relatos míticos, en algunos de los cuales se canta la victoria final del orden sobre el desorden, hijos ambos del caos. A su vez, las obras de Homero y de Hesíodo no hacen sino continuar los mitos teogónicos sumerio-acadios, donde se cuenta la restauración de lo divino a expensas de la brutalidad primaria. Marduc acaba derrotando a la madre original, Tiamat, y comienza el reinado del orden. Pero el desorden, el mal, es tan antiguo como el orden. La tragedia y la filosofía habrán de debatirse constantemente en torno a ello.

Platón lucha contra su propio talante “trágico” y por esto su obra pertenece al apogeo del exorcismo filosófico, e incluso “científico”. Dentro de la que un día llegará a ser clásica dialéctica entre Teoría y Experiencia, Platón significa la emergencia en exclusiva de la Teoría, de la construcción mental. Toda teoría es una *oferta de inteligibilidad*. El llamado método científico consistirá en corregir la teoría con la experiencia.

Para ser exactos, la interacción entre teoría y experiencia tiene dos sentidos: el que va de la experiencia a la teoría y el inverso. Como ha resumido Jorge Wagensberg, la experiencia afecta a la teoría ya sea en forma de *incompatibilidad* (cuando una observación desmiente a un modelo), ya sea en forma de *incompletitud* (cuando se produce un vacío, cuando no hay modelo para cierta observación, cuando hay ausencia de teoría). Eso es lo que la experiencia ofrece a la teoría: corregirla a golpe de incompatibilidad o ampliarla a

golpe de incompletitud. En sentido inverso, la teoría ofrece inteligibilidad a la experiencia. Un modelo hace que la realidad sea mínimamente comprensible y, en distintas aplicaciones del principio de causalidad, previsible. (Por cierto que Wagensberg ha enfatizado que hoy en día, junto a la experiencia y la teoría, un nuevo factor ha entrado en juego: la *simulación*. Con la ayuda de los grandes ordenadores, la simulación no es teoría ni experiencia «sino una tercera cosa que juega el papel de teoría para la experiencia y el de experiencia para la teoría».)

Platón, el exorcista, autojustifica su opción. Queda tan deslumbrado por la teoría que deja a un lado –por considerarla de menor entidad– la experiencia. Platón se aparta del mundo fenoménico porque es el mundo del nacer y del perecer. Sólo las necesidades docentes de la Academia llevan a Platón, en los últimos años de su vida, a ocuparse un poco del mundo natural. Fruto de ello será el *Timeo*. Pero incluso aquí, Platón prosigue su exorcismo. El mundo sensible ha sido ordenado por la acción de un demiurgo benevolente, que ha tratado de poner orden en el caos (más concretamente, en el espacio indeterminado, la *khora*) bajo el impulso del Bien y con un lenguaje matemático. F. Walter Meyerstein (*Inventer l'Univers*) ha señalado el carácter incompleto de este exorcismo. El orden que ha conseguido el demiurgo para el mundo sólo es parcial. Platón lo repite una y otra vez: el demiurgo ha introducido el orden sólo “en la medida de lo posible” (*kata ton dynaton*). Pero ello no obsta para que la intención de exorcismo prevalezca. El animal humano se tranquiliza cuando ha reducido lo real a ciertos esquemas inteligibles, siendo el primer exorcismo la hipótesis gratuita de que *nuestra* manera de entender lo inteligible es la única.

En mi libro *Aproximación al origen* he insistido en esta idea de que el exorcismo, la anestesia, la alienación que nos protege del origen infinito está en el meollo de toda cultura humana. Ello es que abandonada a sí misma, y en relación a la inocencia animal, la autoconciencia humana conduce a la locura – una locura que nos constituye en tanto que hombres. A través del mito y a través de la sintaxis del lenguaje, nos tranquilizamos, nos damos la ilusión de tener a la realidad controlada. Pero sucede que todo lenguaje, todo sistema formal (todo programa de ordenador incluso), todo proceso de pensamiento llega, tarde o temprano, a la situación límite de la autorreferencia: de querer expresarse sobre sí mismo. Surge entonces la vivencia de lo infinito, como dos espejos enfrentados y obligados a reflejarse mutua e indefinidamente (léase *Gödel, Escher, Bach* de Douglas Hofstadter). Del lenguaje hablando sobre el lenguaje se salta a la paradoja. O a la locura. O a la vivencia del Yo/Atman como abismo interminable. O al exorcismo de la cultura convencional.

No quiere todo esto decir que la filosofía y la cultura sean *únicamente* exorcismo (es decir, mecanismo de defensa, ideología, terapia). En general, el ejercicio de la inteligencia humana tiene una vertiente lógica (problema de la validez), una vertiente epistemológica

(problema del conocimiento), una vertiente ideológica, sociobiológica, etcétera. También una vertiente crítica. La vertiente crítica es la apertura misma hacia el indefinido proceso desantropomorfizador de la ciencia y, en el límite, hacia lo místico. La vertiente crítica, como ya dije antes, es la que nos salva del callejón sin salida de la finitud y del condicionamiento determinista; la que alberga la capacidad creadora del hombre.

Calibramos así, nuevamente, lo que ya se apuntó al comienzo de este libro: que la misma cultura en tanto que cultura es, a la vez, la enfermedad y el remedio. En relación con el mundo pre-verbal de los animales, hay en el hombre una emancipación, un dejar de estar atado a la inmediatez del presente: la conciencia se amplía merced al vehículo del lenguaje simbólico. Es un importantísimo salto evolutivo. Pero tiene un precio. Por ejemplo: el animal pensante se da cuenta de que con el lenguaje nace el *tiempo*, en los verbos y en las percepciones; y, como explicaba Kierkegaard, tiempo es sinónimo de angustia. Nace también la disociación entre el actor y sus acciones, entre el sujeto, el verbo, el predicado. Y con ello otra nueva fuente de angustia, el terror del yo aislado. Sucede entonces que con el mismo lenguaje que genera la ansiedad intenta el hombre construir remedios a esa ansiedad, siendo éste el circuito vicioso de toda cultura. En las sociedades históricas, los remedios a la ansiedad toman forma de instituciones, ideologías, creencias, normas. En las sociedades más primitivas, la ansiedad y el desorden se neutralizan por el efecto de lo imaginario, lo simbólico, las prácticas ritualizadas. Sólo en casos muy diferenciados y críticos se salta de lo simbólico a lo místico; se recupera la no-dualidad originaria a través de una experiencia transpersonal y postverbal. Se vuelve al “eterno presente”, pero no desde la preconciencia animal sino desde la postconciencia mística.

En el caso de Platón, el exorcismo es ambiguo y a la vez rotundo, puesto que mantiene el contacto con una cierta vivencia mística, un más allá de la *ousía* donde no hay fronteras ni demarcaciones lógicas. Prevalece, sin embargo, el mito del orden y la estabilidad. (El más allá de la *ousía* no es sólo el Bien: también es el Uno y la Belleza.) Con Parménides al fondo, Platón procede, a la vez, de Heráclito y de Sócrates. Si en las cosas no hay estabilidad, habrá que buscar la estabilidad en otra parte. ¿Qué otra parte? En los *modelos* ideales de las cosas. Los modelos preexisten en la mente divina. Toda la teología de Occidente arranca del Libro Décimo de las *Leyes*, donde se dice que no es la mente un producto de la evolución del mundo, sino el mundo el resultado de la obra ordenadora de una mente.

De ahí se derivará, dicho sea de paso, un antropomorfismo teológico más bien nefasto, responsable de buena parte del ateísmo que en el mundo ha habido. Es el antropomorfismo del principio de causalidad eficiente. Es el antropomorfismo del Dios creador que previamente ha diseñado el mundo. Hoy tendemos a plantearlo al revés (lo que significa recuperar la dirección normal de la mirada).

Ya se ve que este mundo donde la gente sufre y se angustia no ha sido creado por ningún dios benévolo y omnipotente. El mundo es, más bien, hijo del “azar y la necesidad”, siendo también “Dios” este mismo azar y esta misma necesidad. Einstein solía decir que Dios no juega a los dados; pero hoy pensamos que “Dios” es, también, los dados. La vida se ha organizado por un proceso aleatorio, el azar existe y Brahman comparte (felizmente) nuestra ignorancia. Porque la realidad es autocreación. (Y por esto, lo místico es tanto contemplación y silencio como acción y creación.) Rechazamos el creacionismo cristiano porque plantea las cosas al revés, pero conservamos su atisbo fundamental (el que contradice el célebre principio eleático según el cual “de nada, nada se hace”): precisamente, algo se hace de nada. Y este hacerse de nada no es la creación sino la autocreación. Esa autocreación es una dimensión fundamental de la divinidad (lo cual ya fue claramente expresado por Jakob Boehme). En esta autocreación participamos todos. (Una genuina teología cristiana podría reconsiderar aquí sus tres metáforas fundamentales: la autocreación de todas las cosas sería Dios Hijo –un poco a la manera de Teilhard de Chardin–; Dios Padre sería el abismo que cae *epékeina tes ousías*; Dios Espíritu sería el azar.)

Pero también podríamos señalar con Charlene Spretnak (*States of Grace*) que el paradigma de la autocreación es un síntoma del fin de la cultura exclusivamente patriarcal, un retorno a la espiritualidad de la Diosa (la metáfora de la divina inmanencia), una recuperación de la religiosidad más arcaica (la misma que transparece en la sensibilidad ecológica). Y no estará de más recordar que también Brahman, etimológicamente, se relaciona con la idea de un autocrecimiento espontáneo. En este sentido, Brahman se parece un poco a la *physis* de los presocráticos. Es lo real en su condición originaria y originante.

Desde luego Platón tiene muy claro que el mundo físico obedece bastante mal a sus modelos. El mundo físico es en sí mismo caótico, “un infinito mar de desemejanzas”, como se dice una vez en el *Político*. (*Regio dissimilitudinis infinitae*, explicará, en otro contexto, el Maestro Eckhart.) Frente a ese caos de desemejanzas, el remedio viene de arriba. La justicia, la sobriedad, el bien común, toda esa serie de abstracciones optimistas son la cara de una moneda cuya cruz es el caos. Quiere decirse que, más allá de su disfraz idealista, el platonismo, a su manera, mantiene la ambivalencia inaugural del pensamiento griego. Pero la mantiene ya *desde* el hombre como lugar de la verdad, y desde la *polis* como referencia fundamental. A pesar de toda su crítica, Platón, lo mismo que su maestro Sócrates, no puede concebir una existencia al margen de la ciudad. Más aún: la *polis* constituye el paradigma de la racionalidad. Frente a otros discípulos de Sócrates, como Aristipo o Antístenes, que anticipan ya el epicureísmo y la retirada hacia la interioridad, Platón no concibe jamás al

individuo al margen del Estado.

Cabría objetar que en el *Teeteto* Platón nos presenta al filósofo como alguien que se aísla de los asuntos de la ciudad. Pero esa actitud queda sobradamente compensada con lo que se dice en la *República*, en el *Político*, en las *Leyes*, donde el filósofo no sólo se desarrolla en la ciudad sino que debe gobernarla.

Finalmente, el exorcismo de Platón es radical. El “más allá de la esencia” no es el Caos, el “origen” previo a la disociación entre Bien y Mal, sino precisamente el Bien. De ahí arranca un tipo de misticismo edulcorado, empeñado en negar el mal, y que habrá de conducir a la teología del Dios Bueno. Se comprende que Platón condene a la tragedia, expresión, en cierto modo, de la teología del Dios Malo. O del no-Dios. Pero ya he dicho que es la vivencia misma que Platón tiene del mal la que le lleva a absolutizar gratuitamente al bien. Lo mismo le ocurre a niveles más inmediatos. Es sobre la crisis del Estado –bajo su forma de *polis*–, sobre el fracaso de una federación de ciudades libres, sobre la muerte de Sócrates, sobre los disparates que pueden cometerse en nombre de la democracia, en fin, sobre un inmenso desencanto, que va surgiendo la formidable especulación platónica.

Convencido de que «todos los regímenes existentes son malos» (*Carta VII*), Platón diseña el Estado Ideal. Con la *República* se consuma una de las visiones del mundo de Platón: el edificio que arranca de la mezcla de ser y de no ser que es la *doxa*, la opinión, sube gradualmente hasta el cielo de las Ideas, y, finalmente, hasta la Idea Suprema que es el Bien. El hombre ideal es el filósofo, el amante de la realidad superior, el hombre que quiere la verdad, practica la justicia y no le teme a la muerte.

Platón estima que el diseño de la Ciudad Ideal ha de surgir de un cierto ejercicio dialéctico, pero también de un saber innato. La famosa digresión matemática del *Menón* (donde un esclavo describe por sí mismo un teorema de geometría) lo explica memorablemente. A diferencia de lo que piensan los sofistas, es preciso alcanzar un discurso que enlace con el Ser, con el origen perdido. Lo que justifica la *politeia* no es una convención entre los hombres que hablan, sino una inserción en *la verdad*. Es el trasfondo de la hipótesis de las Ideas. Y he aquí por qué en un Estado ideal, regido por un Filósofo-Rey, las leyes no serían necesarias.

Platón pretende recuperar, así, toda la fuerza de cohesión de los primitivos mitos, sólo que trasponiéndola al discurso filosófico. Es este mismo discurso filosófico el que ha de conferir a la *palabra* que reina en la Ciudad un estatuto nuevo. Si la palabra no ancla en el Ser se queda en mero ruido. Como apunta François Châtelet (*El pensamiento del Platón*), lo que el platonismo añade a todas las teorías, *politeias* y construcciones del pasado es una nueva *legitimación*. La nueva universalidad pertenecerá al orden del discurso, pero de un discurso

nuevo, capaz de superar los vacíos de la opinión, constituyéndose en juez supremo.

Naturalmente, nos importa aquí el aliento general de Platón, más allá de sus extravagancias racionalistas. La subordinación del individuo al bienestar común cobra, a veces, un tinte que casi parece una broma. La Ciudad Ideal tendrá exactamente 5.040 ciudadanos (tal número posee el privilegio de ser divisible por los diez primeros números naturales). No habrá propiedad privada, ni matrimonio, ni familia. Subnormales y delincuentes serán eliminados. La economía debe ser agrícola y autárquica. Salvo casos excepcionales, nadie podrá entrar ni salir de la ciudad. Etcétera. Felizmente, no hubo en Grecia ningún Lenin que pusiera en práctica esas ideas.

Pero dejando a un lado sus excesos esquemáticos, Platón es siempre complejo. Junto a Apolo encontramos finalmente a Dioniso. El filósofo que expulsa a los poetas de la Ciudad es capaz también de escribir que «nuestras mayores bendiciones nos vienen de la locura» (*Fedro*). Con una acotación posterior: de la “locura divina”. Por otra parte, el gran racionalista no confía ya en la democracia y añora las certezas míticas; pero esas certezas míticas las busca en la *epistémē*. Como ha señalado Cornelius Castoriadis (*La polis griega y la creación de la democracia*), si un conocimiento seguro y total (*epistémē*) del dominio humano fuera posible, la democracia sería a la vez imposible y absurda, pues la democracia se basa en la posibilidad de conseguir una *doxa* correcta y, digamos, estadística, sin que nadie posea una *epistémē* de las cosas políticas. Platón rechaza la democracia en nombre de la dictadura de la verdad. Platón desea apoyarse en un suelo firme. Reconstruye artificialmente el originario tejido nodal. Al mismo tiempo, ejerce así su exorcismo del caos y del azar. *Paideia* y *politeia* no pueden separarse. Razón, conocimiento, *areté*, todo se articula. Frente al azar desordenado (*týche*) cabe una *téchne* racional que oriente las conductas y la convivencia. Platón, como su maestro Sócrates, se sorprende de que junto al progreso y especialización de las artes, no haya en ética y en política ni progreso ni especialización. Los únicos que pretenden ser maestros, los sofistas, son descartados por su relativismo. Platón conjetura una tecnocracia política y una ciencia cívica (*téchne politiké*) basada en principios universales e infalibles.

¿Por qué fracasa este ideal? Hoy diríamos que este ideal fracasa porque ninguna ley eterna rige al mundo, sino al contrario: porque es el mundo, en su proceso de autocreación, el que genera leyes que parecen eternas. Porque la ética, como su propia etimología indica, es antes una “costumbre” que una racionalidad, antes una filosofía práctica que una filosofía teórica; porque la finitud humana es concomitante con el relativismo moral; porque existe una pluralidad de códigos –incluidos los científicos–; porque en cuestiones de moral y de política, lo primero son las opciones, lo segundo las racionalizaciones (o ideologías). Con una leve diferencia de acentos, *êthos* deriva de *éthos*, lo que

quiere decir que el carácter, la moral, es el resultado del hábito. Toda una larga y fecunda tradición de empirismo ha venido a corregir el racionalismo platónico. Comprendemos cuán funesto es el concepto de Perfección. Y luego, desde Nietzsche, se ha iniciado lo que Gianni Vattimo ha llamado “la aventura de la diferencia”, un pensamiento capaz de abandonarse a la multiplicidad de las apariencias, liberadas por fin de la condena platónica que las convirtió en copias de un original trascendente.

Sin embargo, seguimos admirando –cuando no añorando–el glorioso racionalismo inaugural de Platón. Un racionalismo, por otra parte, todavía ambiguo. En realidad, el fracaso de la Ciudad Ideal viene explicado en el mismo Platón, y muy concretamente en el diálogo el *Sofista*, donde finalmente el *logos* se manifiesta como muy poco platónico, pues incluye la alteridad, el devenir, la inestabilidad. Como señala Víctor Gómez Pin (*El drama de la Ciudad Ideal*) es la misma Razón la que enseña que el reino de la pura armonía es un contrasentido.

Ahora bien, se diría que Platón, a pesar de la crisis de sus últimos diálogos, se mantiene fiel a la ontología de la identidad, a la opción por el ser en contra de la carencia. Y, por otra parte, tampoco esto es muy claro. Además, ¿hasta qué punto sabemos lo que realmente pensó Platón? Aristóteles menciona los *ágrafa dógmata*, la doctrina no escrita de Platón. Pero no es seguro que la distinción entre los *Diálogos* y la doctrina ágrafa sea muy nítida.² Conocemos los escritos de Platón, conocemos su evolución, y a veces tenemos la impresión de que Platón está mucho más allá de lo que escribe. Se comprende que Leibniz (en carta a Rémond, 1715) pidiera una imposible sistematización del pensamiento del maestro, y que Goethe se preguntara qué es lo que Platón había dicho en serio, o en broma, o medio en broma. Por otra parte, Platón vivió en una época en la que se producía el paso de una cultura predominantemente oral a una cultura ya condicionada por la escritura. En la *Carta VII* y al final de *Fedro*, se dice expresamente que el filósofo es aquel que se guarda de poner en sus escritos aquellas cosas que para él revisten mayor valor.

Bien mirado, todo filósofo, todo escritor, todo hombre sensible y mínimamente profundo acaba encerrado en una especie de Principio de Indeterminación: las experiencias reales son comunicables; si uno las hace comunicables, léase intersubjetivas, las degrada. Hay que optar entre lo real y lo comunicable. Sólo el arte, el genuino arte, consigue escapar a la encerrona. Platón fue un artista, y fue consciente del problema. Lo que ocurre es que él tuvo de la razón y de las ideas una vivencia muchísimo más intensa que la que tenemos hoy. Una vivencia, digamos, inaugural.

De un modo general, ¿por qué al hombre griego le impresiona tanto la racionalidad? Pues porque ve en la racionalidad algo divino que re-une todas las cosas y vence al caos. El paradigma supremo son las matemáticas. (La vivencia, matizadamente, llega hasta nuestros días. J.W.R. Dedekind afirmaba que «los matemáticos somos de raza divina». Pitágoras había sido más prudente: «hay hombres, hay dioses y hay seres como Pitágoras», dijo.) Ahora bien, y ahí está la ambivalencia: cuanto más se profundiza en lo racional, más se vislumbra la hondura del caos. Cuando los pitagóricos descubren el orden numérico que aparentemente domestica a la realidad, su mismo descubrimiento les conduce a desvelar el escándalo de los números irracionales (*alogoi*). La racionalidad desvela la irracionalidad. El orden más profundo remite al desorden más profundo. De ahí que el hombre griego ejercite la racionalidad con un cierto vértigo y, ya digo, con una secreta intención de exorcismo. Y también con una concepción demasiado restrictiva de la propia razón. Al fin y al cabo, como señalará Léon Brunschvicg (*Les âges de l'intelligence*), el descubrimiento de los números irracionales «*est une conquête manifeste de la raison*».

Una vez más, calibramos la ambivalencia del proceso crítico. Con el advenimiento de la era de la razón, aunque sea la razón mítica, surge ese exorcismo de lo irracional, síntoma del miedo a lo real, que es el miedo a lo infinito; un miedo que finalmente se localiza en lo que de infinito tiene la misma finitud: la paradoja y la libertad. El rechazo de la libertad es característico de todo el pensamiento mítico. Así, por ejemplo, los héroes de Homero nunca deciden por sí mismos: vienen ultradeterminados por el *thymós*, los dioses, las Erinias. Ello es que autodeterminarse supondría contingencia, indeterminación, paradoja, azar latente, y el pensamiento mítico no puede soportar la contingencia, la indeterminación, la paradoja, el azar. La angustia que produce la libertad, la fisura de los fenómenos, viene neutralizada con las grandes figuras del pensamiento mítico. Pero también del racional. Platón, siguiendo a Sócrates, proclama que la *areté* está basada en el conocimiento. Frente al vértigo del azar (*týche*) está la *téchne*.

Sin embargo, el azar, la irracionalidad, el caos, de algún modo permanecen.³ Nada más parcial que esa descripción color de rosa que presenta a la antigua Grecia como asiento de una raza inteligente, gozando pacíficamente de una naturaleza propicia, bajo la protección de dioses buenos. Desde Homero hasta la Época Clásica encontramos en los griegos una permanente conciencia de la inseguridad humana y de la condición desvalida del hombre (*amejanía*). Los dioses de Homero son hostiles y envidiosos, cuando no arbitrarios. En un momento de exasperación y piedad, conmovido por las lágrimas de Príamo, Aquiles pronuncia una sentencia cuasi “trágica”; afirma que los dioses han hecho que la vida del hombre sea dolor, mientras ellos (los dioses) permanecen exentos de cuidado. (No es extraño que en el vocabulario griego no exista nada

parecido a lo que los cristianos llaman “amor de Dios”).) A continuación, Aquiles prosigue con la famosa figura de las dos tinajas, de las cuales Zeus saca los dones buenos y malos, repartiéndolos al azar entre los hombres.

En un mundo de azar, injusticia y arbitrariedad, los dioses personifican las causas de sucesos incomprensibles. Dioses y mitos proporcionan un primer simbolismo explicativo. Pero por encima de todo está el Destino, la Necesidad, la Coacción, la Justicia. Hay un encadenamiento entre las nociones de *moira*, *heimarméne*, *anágke*, *dike*. Incluso en el texto metafísico de Parménides, el ser es inmutable «porque la poderosa Necesidad lo mantiene dentro de las cadenas de un límite». El exorcismo, mítico o lógico, consiste en encontrar alguna causa “necesaria” para las cosas, y muy especialmente para el mal. Pues, tal como lo expuso Nietzsche, el animal humano es capaz de soportarlo todo siempre que encuentre un porqué. La “religión” fabrica un porqué. La religión es una respuesta global frente al Todo; pero también es una manera de dar un sentido al sufrimiento. Mircea Eliade (*El mito del eterno retorno*) se pregunta: ¿cómo soportaba el hombre arcaico las desgracias de la vida? La respuesta es simple: dándoles un *sentido*. Se trata, en general, de un fenómeno que pudiéramos denominar con Lévi-Strauss “eficacia de lo simbólico”; fenómeno que conocen muy bien los psicoterapeutas y los chamanes. Hay siempre una componente mágico-religiosa en el uso de lo simbólico, sea en ciencia, en arte, en política o en medicina. La curación a cargo del chamán/terapeuta consiste, ante todo, en hacer *pensables* unos sufrimientos antes inexpresables, en proporcionar un lenguaje con el cual se puedan expresar simbólicamente unos estados anímicos antes informulables.

Toda cultura, todo entramado simbólico/ideológico, cumple análoga función. Tomemos, por ejemplo, la doctrina hindú del *karma*: se trata de una causalidad universal que explica los acontecimientos y padecimientos de cada individuo, y que sitúa el tema de las transmigraciones. Lo que hace “soportable” a un sufrimiento es el conocimiento de su “necesidad”, el poderlo incorporar a un “sistema de explicación”. Lo que menos se soporta es el sufrimiento gratuito, la injusticia de un mal no merecido. De ahí la facilidad con que el hombre –y en general todos los animales– tiende a sentirse culpable cada vez que recibe un castigo. De ahí, también, el *amor fati* nietzscheano, principio terapéutico que incita a asumir el destino, la arbitrariedad convertida en necesidad. En suma: racionalizaciones para exorcizar lo que no tiene sentido. El hombre arcaico encontraba la explicación a sus males en la infracción de algún tabú. Las culturas históricas se han definido de diversos modos. El budismo busca trascender el sufrimiento. La originalidad del bíblico *Libro de Job* consiste en que rechaza inscribir el sufrimiento dentro de un sistema universal. Job sólo se refiere a su exclusiva individualidad.

Lentamente, sólo muy lentamente, la ciencia y la filosofía asumen el azar o, al

menos, un cierto determinismo probabilista. En Grecia, Heráclito será el primero en matizar la creencia en el destino y en la *até* con su célebre sentencia: «El carácter es el destino». El *êthos* es el *daimôn*. Después de él, sólo Demócrito atribuirá al azar el origen de las cosas (doctrina en parte recogida por Epicuro). Pero será sobre todo Eurípides, el último de los grandes trágicos, el primero en describir un mundo donde los acontecimientos dependen ya menos del destino que del azar. Aristóteles por su parte explicará que diversas series causales puedan cruzarse, delimitando así el ámbito del azar. Un azar residual y, en parte, también exorcizado, pues lo que cuenta son las series deterministas independientes.

En la historia del pensamiento europeo, Pascal y Fermat serán los primeros en fundar la moderna teoría de las probabilidades, lo cual tendrá un valor decisivo en el desarrollo de la ciencia, al quitarle a las matemáticas (y al mundo en general) la obsesión por la certeza absoluta. Cournot volverá a referirse al acontecimiento fortuito, definido, a la manera aristotélica, como encuentro de series causales independientes. Finalmente, el siglo XX redescubre el caos.

En conclusión. Racionalidad e irracionalidad emergen simultáneamente; pero funciona un mecanismo defensivo que tiende a privilegiar el primer factor. Podemos ver así como filosofía y exorcismo van unidas a propósito de Platón. Por otra parte, también hemos advertido que, tras el giro antropocéntrico de Sócrates y los sofistas, el *origen* queda más distanciado; el ego queda más aislado; la realidad cobra un carácter amenazante inédito. Es preciso, entonces, filosofar “de otra manera”. Procede iniciar un gran movimiento crítico para recuperar el contacto con el origen, con lo real. Surge la gran teoría de las ideas como edificio autónomo de la racionalidad. Racionalidad que nos protege frente a la irracionalidad que la misma racionalidad descubre. Filosofía como exorcismo. Filosofía para neutralizar la paranoia original del humanismo, donde el mundo es sentido como algo “extranjero”. Donde el azar se hace insoportable. El bien está en el universo inteligible de las ideas. El mal procede de la materia, del deseo, de las pasiones, del azar, en fin, del mal ajuste entre las ideas y el mundo. Para atajar el mal procede construir una utopía.

El platonismo se nos presenta así como una emancipación y un mecanismo de defensa. Una crítica a medio hacer, atravesada por una permanente frustración.

1. Cf. I.M. Crombie, *Análisis de las doctrinas de Platón*, Madrid, 1979.

2. Sobre este tema, léase Josep Montserrat Torrents, *Las transformaciones del platonismo*, Barcelona, 1987.

3. Estudiaré este tema con mayor detenimiento a propósito de la tragedia (pág. 222 y ss.).

13. FORCEJEOS CRÍTICOS

Ninguna filosofía es independiente de la biografía (y de la fisiología) de su autor. La larga vida de Platón discurre paralela al período de disgregación de la *polis* ateniense, y ésta es su gran crisis, pues Platón es un hombre de la *polis*, un hombre político hasta la médula. Aquel extraordinario siglo v, cuando Pericles, rodeado de sus amigos Anaxágoras, Protágoras, Hipodamo, Fidias, Heródoto, Sófocles, dirigía con prudencia (y con un cierto despotismo ilustrado) la Ciudad, aquel momento inverosímil de creación y de esplendor, termina en la Guerra del Peloponeso, la que según Tucídides fue la mayor catástrofe que sufriera la humanidad civilizada. Pericles muere en el 429, dos años después del comienzo de la guerra. La caída de Atenas (404 a.C.) cierra el siglo de mayor florecimiento de la cultura griega. Ya en plena histeria de guerra, hubo en Atenas la contrapartida de la Ilustración. Se declararon delitos denunciabiles el no creer en lo sobrenatural y el enseñar astronomía. Comenzaron los ya citados juicios por herejía o “impiedad” (*asebia*) y entre las víctimas encontramos a figuras de la talla de Anaxágoras, Sócrates, seguramente Protágoras y quizás Eurípides. Gradualmente, los grandes ideales democráticos del pasado se van quedando en letra muerta. Platón no siente ya por Pericles el entusiasmo de Tucídides. Más bien le considera responsable de haber degradado la democracia en demagogia. (Léase la crítica de Platón a Pericles en el *Gorgias*.) De los tres regímenes conocidos en Grecia (la democracia, la oligarquía y la tiranía, analizados todos en la *República*), Platón reconoce que la democracia no es forzosamente el peor. El peor es la tiranía. Pero la tiranía surge a menudo de la democracia, de su exceso de libertad. Ocurre que hay en la democracia un vicio de origen, un vicio (y un vacío) digamos ontológico: al no alcanzar la discusión de las opciones el nivel del Ser, de la *esencia*, tarde o pronto la política aboca a la violencia, a la ley del más fuerte; la democracia se convierte en el gobierno de la mayoría más poderosa, cuando no en la tiranía del orador más eficaz.

Recordemos que la democracia (ateniense) tenía como principal institución a la Asamblea (*Ekklesia*), que no era una *representación* del pueblo libre, sino *la totalidad* de ese pueblo libre. Naturalmente, aquel sistema de democracia directa –en teoría el más perfecto de todos– se prestaba –en la práctica– a la demagogia más desenfadada. Pero no siempre la oratoria iba unida –como en el caso de Pericles– con la inteligencia y con la calidad humana.

Platón está profundamente decepcionado. Desprecia al régimen de los Treinta Tiranos y se apunta con entusiasmo a la restaurada democracia. Es el momento en que ocurre la muerte de Sócrates, y este acontecimiento, tal como se relata

en su famosa (y probablemente auténtica) *Carta VII*, parece haber sido decisivo en su vida y en su obra. Estupefacto ante un crimen cometido en nombre de la democracia, Platón trata entonces de encontrar la salvación en la filosofía, y de encontrar en la filosofía el nuevo fundamento de la política, y, sobre todo, de la justicia. Sus primeros diálogos, en los que todavía no aparece la teoría de las Ideas, son la expresión de una gran perplejidad. Casi todos terminan con una aporía. ¿Es la justicia, simplemente, el derecho del más fuerte?, ¿o hay en la justicia un elemento absoluto, puesto que «mejor es padecer la injusticia que cometerla»?

De nuevo, la voluntad de exorcismo se confunde con el apetito de verdad. La ontología de Platón es eleática. De la perplejidad por la injusticia pasamos a una perplejidad más general, que se corresponde con los límites de la filosofía eleática: la imposibilidad de *pensar* el no-ser, el error, el mal, la mentira. Partiendo del postulado de Parménides (el ser es), el campo de problematicidad platónico se define por la dificultad de pensar la mezcla de ser y de no ser inherente a toda realidad cambiante. Platón lo plantea explícitamente: las cosas particulares están hechas de caracteres opuestos: lo bello también es, en cierto aspecto, feo; lo justo, injusto, etcétera. Todo objeto particular posee ese carácter contradictorio de ser y no ser a un tiempo. De ahí que sólo quepa una “opinión” de lo particular, no un conocimiento. Así, Platón, más que resolverlo, suprime el problema. Si una cosa no se identifica consigo misma no puede –ni merece– ser “pensada”. Sólo cabe, sobre ella, emitir opiniones. Ahora bien, toda la sucesiva y lenta aportación del empirismo a la filosofía consistirá en la paulatina toma de conciencia de que en el mundo real jamás una cosa coincide consigo misma, y que esta no-coincidencia también es “pensable”.

En esta dirección, como veremos, se orientará la poderosa filosofía de Aristóteles. Lo que no coincide consigo mismo (en la terminología de la época, lo mutable) también es objeto de conocimiento y razón.

Hay un Platón secretamente *hindú*; hay un Platón eminentemente griego; hay un Platón que oscila. Encontramos atisbos del Platón hindú en los Libros VI y VII de la *República*, y en el *Parménides*. El ejemplo más notorio es el pasaje donde se refiere a la idea del Bien como *epékeina tes ousías*, más allá del ser. (También es oriental y vagamente mística, la doctrina de la *anamnesis*.) Hay un Platón eminentemente griego que decide que la realidad ha de ser inteligible, y que con objeto de salvar la verdadera realidad, la realidad que “es”, la realidad incontaminada por lo que no es, se ve obligado a “doblar” la realidad en dos: realidad sensible y realidad inteligible, siendo la primera una degradación de la segunda. Con esta fisura (*chorismós*) se inaugura una forma de filosofar, un planteamiento del “problema”, que habrá de perdurar durante milenios.

Platón ha abandonado los reduccionismos de la primera filosofía griega, la materia de los jónicos, el número de los pitagóricos, el átomo de Demócrito. (Sobre el átomo de Demócrito, el rechazo es total. Su hostilidad al materialismo mecanicista es tal que Platón no menciona ni una sola vez el nombre de Demócrito en sus escritos –aunque aluda indirectamente a sus ideas en el *Timeo*.) Pero el nuevo mito de las ideas plantea un problema previo: si las ideas son simples, trascendentes y absolutas, ¿cómo entonces las conoce el hombre? Platón da una respuesta: las ideas se muestran al hombre en la medida en que están ya en él, o al menos en la “parte divina” que hay en él. La regeneración crítica propuesta por Platón consiste en divinizar la verdadera realidad, y conectar lo relativo con lo absoluto a través de nociones como *mezexis* (participación) y *orexis* (aspiración). Aristóteles secularizará todo esto con sus famosas causas formales y finales.

De algún modo, pues, prevalece la filosofía de la identidad. El *ontos on* de la ipseidad pura. De ahí que, más allá de la dialéctica, el edificio platónico sea circular y recursivo: el amor a la verdad es la verdad del amor. Deseamos el absoluto de la racionalidad (la Justicia, la Verdad, la Belleza, el Bien) en la medida en que estamos ya poseídos por este absoluto. Deseamos la verdad en la medida en que la conocemos ya, aunque la hayamos “olvidado”. En el *Fedón*, que es el primer diálogo que nos introduce en la “metafísica” propiamente platónica, se plantea claramente el mito de la reminiscencia. Pero ¿qué es la reminiscencia sino la identidad llevada a ultranza? La reminiscencia es la identidad que atraviesa incluso las fronteras del nacimiento y de la muerte. Todo lo que aprendemos es recuerdo: en un tiempo anterior –al que Platón llama, significativamente, “tiempo eterno”– hemos aprendido lo que ahora recordamos. Pero si no hubiésemos olvidado lo que ahora recordamos no habría proceso de conocimiento.

Epistemológicamente, ésta es la tesis del innatismo. Una tesis extrañamente perdurable. Leamos un pasaje de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes:

«Lorsque je commence à découvrir [les mathématiques], il ne me semble pas que j'apprenne rien de nouveau, mais plutôt que je me ressouviens de ce que je savais déjà auparavant, c'est-à-dire que j'aperçois des choses qui étaient déjà dans mon esprit, quoique, je n'eusse point encore tourné ma pensée vers elles.»

Todo empirismo ha impugnado esto. *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*. Pero de alguna manera hay que explicar las “evidencias”. El propio Aristóteles admitirá cierto innatismo bajo la forma de un Entendimiento Agente. Platón recubre su tesis con una metáfora que expresa un mito. Hay una permanente recursividad en su doctrina. A partir de Platón, toda filosofía, como lo ha comentado Beaufret, tiende a ser “circular”. Hegel será la culminación de esta actitud: lo absoluto no es nada sin el proceso dialéctico, puesto que lo

Absoluto es Resultado. Pero el proceso dialéctico arranca del mismo Absoluto que él genera. Ya digo: filosofía de la identidad, victoria de la mismidad sin mezcla de Alteridad, circularidad del exorcismo.

Platón, sin embargo, evoluciona. Tras el fracaso de su segundo viaje a Sicilia, tras el asesinato de su amigo/amado Dion, cambia el tono y el registro de sus diálogos. Aumenta su escepticismo sobre la condición humana, un escepticismo que le hace decir en las *Leyes* que los seres humanos son principalmente marionetas que albergan muy poca realidad. (No muy distintamente lo expresará T.S. Eliot: «*Human kind cannot bear very much reality*».) Hay un Platón de vejez que –parejamente a cómo le ocurriría a Sigmund Freud– matiza el optimismo de su primer racionalismo. El reprimido Caos presiona. En la finitud nada es simple. Incluso la hipótesis del Bien requiere ser revisada. Recogiendo remotos ecos iranianos, el filósofo se siente inclinado a admitir un Mal eternamente opuesto a un Bien. Así lo leemos en las *Leyes*, con el precedente expuesto en el *Político*, donde –a diferencia de la teoría del alma simple del *Fedón*– se admite un alma compleja que incluye a un alma mala. Surge entonces la pregunta –y el Extranjero de las *Leyes* la formula explícitamente– de cuál principio, el Bien o el Mal, gobierna el mundo. La pregunta es respondida inclinándose a favor del Bien, dado que el movimiento de los astros en el cielo, al ser circular, simboliza la perfección y la inteligencia. Todo el final de las *Leyes* está consagrado al problema de Dios. Viene a decir Platón que son dos las fuentes de la fe humana en lo divino: el orden matemático del firmamento y la sensación de eternidad del propio yo. (“El ser que fluye eternamente” dentro de nosotros, o sea el alma.) Desde Aristóteles hasta Kant, los filósofos glosarán exhaustivamente estas sentencias.

¿Pero no serán los dioses un invento de los hombres? Y, caso de que los dioses existan, ¿no parece claro que no se preocupan de los asuntos humanos? O también: ¿cómo justificar con la razón la escandalosa arbitrariedad de lo real? ¿El mal? ¿Y si la teoría de las ideas fuera errónea? Para responder a sus preguntas “trágicas”, Platón tiene que proceder a un nuevo esclarecimiento de su metafísica. Y ahí hay que decir que ningún crítico de Platón ha superado al maestro en su propia autocrítica. Una autocrítica que, ciertamente, es tardía. El descubridor de las Ideas ha ido demorando hasta su ancianidad el enfrentarse con el fondo de la cuestión: la esencia de lo problemático en sí mismo, el tema del matrimonio mal avenido entre pensamiento y realidad, la antinomia entre lo Uno y lo Múltiple. Un Platón de juventud había recurrido a la noción de participación (*mezexis*), pero ya desde el *Fedón* esta noción resultaba bastante ambigua: no quedaba claro si las ideas estaban en las cosas o las cosas en las ideas. El problema se replantea al fin, en toda su hondura, en el *Parménides*, en el *Teeteto*, en el *Sofista*.

Platón realiza en estos últimos diálogos un ejercicio que no deja de tener semejanzas con la *Crítica de la razón pura* de Kant, o, incluso, con la *Ciencia de la lógica* de Hegel. Hasta el estilo se hace árido. La gran autocrítica del *Sofista* implica el reconocimiento de que lo positivo no puede separarse de lo negativo, ni la identidad de la alteridad. En el *Parménides*, al tratar de resolver la aporía, Platón se ve obligado a permanecer en ella. «Si el Uno no es, nada es.» Ahora bien: en cierto modo el Uno *no es*, puesto que no subsiste fuera de su relación con lo múltiple. Prolongando el método iniciado en el *Menon* (planteada la hipótesis, desarrollar lo que de ella pueda desprenderse), Platón examina en el *Parménides* las dos hipótesis: *el Uno es* y *el Uno no es*. El resultado de su examen es que una misma hipótesis puede tener consecuencias contradictorias, en tanto que dos hipótesis contradictorias pueden tener consecuencias idénticas. Al enfrentarse con el fundamento de la teoría de las Ideas, Platón termina en la *paradoja*. Lo idéntico y lo diverso pertenecen ambos al ser. Este reconocimiento, escandaloso para la mente eleática, constituye el fondo del diálogo el *Sofista*. También en las ideas hay movimiento. La diversidad, el no-ser relativo, *es*. Hay una cierta continuidad que va de la ontología aporética del *Sofista* a la filosofía de Hegel.

La distancia que media entre Parménides y Platón se manifiesta en el hecho de que mientras el primero queda, como si dijéramos, hipnotizado frente al *ser*, el segundo se distancia del ser para recuperarlo en el *saber*. Esta distancia procede de la fisura antropocéntrica. La sofisticación crítica consiste en el tránsito del concepto al juicio. La verdad como adecuación (entre una aserción y la realidad) es una teoría formulada por Platón en el *Sofista*, reelaborada por Aristóteles, y dominante luego en toda la filosofía occidental.

Heidegger (*Platons Lehre von der Wahrheit*) ha considerado que este desplazamiento de la intuición hacia el juicio significa el olvido de la cuestión del ser; más todavía, que significa una coerción, pues la *verdad* no reside originariamente en el juicio, sino que es previa al juicio: la verdad es libertad, es *dejar ser al ser*. Por esto, desde Platón, el pensar humano se habría habituado a interponer al *ente* como una pantalla que impide la experiencia extática del ser. La realidad “perdida” con el invento de las ideas habría hecho de nosotros unos *desposeídos* del ser.

La crítica de Heidegger es un ejemplo de la tantas veces citada dinámica retroprogresiva que a partir de Hegel va emergiendo de la cultura occidental. Heidegger quiere recuperar el origen perdido, y por este motivo tiende a revalorizar la obra de los presocráticos, en quienes la ambivalencia de las palabras no se había distendido en juicio. Escribe en *Introducción a la metafísica*: «la interpretación del ser como *idea* resulta de la experiencia fundamental del ser, entendido como *physis*». Heidegger no discute que la *physis* pueda caracterizarse como *idea*; lo que denuncia es que la *idea* acabe por convertirse en la única y decisiva interpretación del ser. En cuanto la verdad es cosa del juicio no sólo se la

desplaza de su sitio (el acontecer del desocultamiento) sino que se la cambia de esencia.

Pero el problema más hondo lo plantea Platón en el *Parménides*. Si el Uno es Uno, el Uno no es. Si el Uno es, el Uno no es Uno. Dicho de otro modo: si lo absoluto es lo absoluto, trasciende toda experiencia; si lo absoluto se deja aprehender, no es lo absoluto. Veinticinco siglos de filosofía y teología no conseguirán liberarse nunca de esta dificultad. Una respuesta importante y sintomática la encontramos en la interpretación neoplatónica del *Parménides*, según la cual habría en este diálogo, y en general en todo verdadero platonismo, una *unología* más que una *ontología*.

La interpretación neoplatónica del *Parménides* es una manera de enfocar la contradicción con que la lengua griega dice el Problema. Si el Uno es, ¿cómo puede haber algo que no sea el Uno? Si el Uno no es, ¿cómo es posible siquiera que podamos decirlo? Pues bien; la interpretación neoplatónica coloca al *Uno* y al *es* a distintos niveles, en cuyo caso las contradicciones ontológicas del lenguaje (y especialmente de la lengua griega, que es la lengua del ser) no afectan al Uno. Se trata de que el Uno (de Parménides, de Platón, de Plotino y, más remotamente, de las *Upanishads*) posea las características de algo Incondicionado que es condición de lo múltiple, sin que ese condicionamiento lo contamine a él. Para que esa extraña relación tenga sentido es preciso que el remoto Uno posea una especial heterogeneidad con respecto al cercano múltiple. ¿Y qué mayor heterogeneidad que la pura y limpia transcendencia respecto al ser? (Los escolásticos de filiación aristotélica y bíblica tuvieron que resolver el problema “teológico” de otro modo, entre otras razones porque tenían que identificar a Dios con el Ser.) «El ser no es sino la huella del Uno» (*to einai iynos enós*), escribe Plotino. Para que el ser sea, es preciso que el Uno no sea ser. Por esto dirá Proclo que al Uno no se le puede dar ningún atributo. Es el principio de la teología negativa y de la noche mística. El Uno, como el Tao, como Brahman, es absoluta espontaneidad, pura libertad. También para Heidegger, el “fundamento del fundamento” (*Grund des Grundes*) es “libertad”.

En resolución. Encontramos en el último Platón un permanente forcejeo crítico, e incluso autocrítico. Más todavía: encontramos en toda la obra platónica una subyacente *tensión trágica*. Convendrá examinar ahora con mayor detalle esta cuestión, penetrar en el llamado “espíritu de la tragedia”, la gran contrapartida del racionalismo clásico. Para ver, finalmente, cómo Platón neutraliza la tragedia y se reafirma en su gran mito de consolación.

14. EL ESPÍRITU DE LA TRAGEDIA Y EL MITO DE CONSOLACIÓN

En sus obras más representativas, Platón marca el apogeo de la escisión entre lo mental y lo sensible, que es la forma que toma en él la vieja escisión presocrática entre Lo Uno y Lo Múltiple. Hay una contraposición, entre el ideal absoluto y la realidad fáctica. Hay una continua tensión entre el reino de la necesidad y el reino de la contingencia. Platón busca el triunfo de la necesidad y del conocimiento. Como ya lo proclamara Sócrates, sólo se yerra por ignorancia. Sin embargo, tal vez el ámbito de la ignorancia sea mucho más extenso de lo que sospechamos. Además, la verdad debe ser compartida por muchos en el seno de la *polis*, y este ideal jamás se cumple. A pesar de la manifiesta hostilidad de Platón hacia la tragedia, ya digo que encontramos en su filosofía una permanente tensión trágica, tensión entre el mito y las formas de pensamiento propias de la ciudad. Da la impresión de que a Platón le ocurre como a ciertos grandes personajes sensuales que acaban haciéndose ascetas. Platón condena la poesía contradiciendo su propia naturaleza poética; condena la tragedia porque despierta pasiones humanas que él conoce muy bien. Todo, en Platón, remite a una tensa dialéctica. De este modo, bajo la aparente huida hacia el mundo de las ideas, descubrimos una nueva versión de la noción heracliteana de la lucha como absoluto en sí mismo.

Pero remontémonos más lejos. Ya mucho antes de Heráclito y Platón, hubo en Grecia un singularísimo ejercicio de exorcismo, de asunción de la guerra y de la condición humana. Literatura, intensidad, gloria. Aquiles, el héroe griego por antonomasia, es *casi* inmortal, y por consiguiente (como ha señalado Roberto Calasso), más mortal que los mortales. O sea, más intenso. Su vida es la más breve, su cólera la más funesta, su pie el más ligero. Sorprendentemente, Grecia comienza (para nosotros) con un documento literario sin precedentes, prodigiosamente adulto y hermoso. Los héroes de la *Ilíada* son casi exclusivamente combatientes. Luchan y mueren en un despilfarro de juventud y fiebre efímera. ¿Cómo trascienden?, ¿cómo atajan el agravio supremo de la muerte? Cuando Héctor Priámida descubre que Atenea le ha engañado y que su fin es inminente, acepta su destino, «pero no quisiera morir cobardemente y sin gloria, sino realizando algo grande que llegare a conocimiento de los hombres venideros» (*Ilíada*, XXII). El héroe griego trasciende en la fama y en la gloria (póstuma) que (se supone) recogerán los rapsodas. Moral aristocrática que parece un ardid para justificar la guerra. Y para justificar la poesía épica. De Homero a Heráclito, y de éste a Platón, los griegos han sido muy conscientes de ese permanente estado de guerra que parece ser el meollo de la condición humana. Hay un significativo pasaje en las *Leyes* de Platón que dice que «todos

los hombres son, pública o privadamente, enemigos de todos los demás, y cada uno también enemigo de sí mismo».

Racionalización, ideología, ética, poesía. Todo confluye en el primer documento literario de la cultura occidental. Puesto que vivir es combatir, combatamos y alcancemos la gloria. No la gloria celestial sino la gloria en la memoria colectiva de la especie. Sin embargo, Homero no es un autor trágico, no puede serlo (a pesar de las muchas “agonías” que describe) porque no hay todavía enfrentamiento entre Destino y Libertad. En la época de Homero todo es destino, y la única libertad que se cuele es la de la posible lucha competitiva por la “excelencia” (*areté*), la dignidad del *agathós* convertido en *aristós*. Pero, finalmente, también esto es destino.

El contexto es muy diferente en la época de Platón. El joven Platón contaba más o menos veinte años de edad cuando el último de los grandes trágicos griegos, Eurípides, fallecía. «La tragedia ática –escribe Jaeger– vive un siglo entero de hegemonía que coincide cronológica y espiritualmente con el del crecimiento, grandeza y declinación del poder secular del estado ático.» Lo trágico aparece «tras la inseguridad consiguiente a la caída del antiguo orden... y a la aparición de nuevas fuerzas desconocidas».

Conviene precisar esto: lo que surge en la escena trágica es la actitud del hombre que se siente liberado del Destino, que cobra contacto con su libertad y que –oh sorpresa– se encuentra sometido a “nuevas fuerzas desconocidas”. No basta con trascender los viejos mitos. No basta con superar la ignorancia. Surgen esas nuevas fuerzas, descubiertas con la secularización, pero que tienen un origen muy remoto. Literalmente, tragedia significa “canción del macho cabrío” (*trag oidia*), y probablemente se refiere al ritual totémico, al sacrificio de un macho cabrío a Dioniso. Los estudiosos actuales tienden a poner en duda la filiación de la tragedia respecto al culto a Dioniso a través del eslabón del ditirambo. Sea como fuere, parece difícil discutir que la tragedia griega proceda de los ritos en honor a Dioniso, cuya muerte y resurrección eran celebradas periódicamente. Es un origen, por tanto, antiguo; es la voz de una época de sátiros, híbridos e indefiniciones que hace resurgir el caos en su permanente conflicto con el orden. Según Aristóteles, el héroe trágico no debe ser ni bueno ni malo, sino «derribado por algún error de juicio o alguna desgracia»; así se produce en el espectador el famoso efecto de piedad y temor que conduce a la *katharsis*. Pero Aristóteles eludió el fondo de la cuestión; su racionalismo y su filosofía de la finitud se lo impedían. El abismo del arte, el endiosamiento del artista, la “locura divina” de que habla Platón en el *Fedro*, son ajenos a la filosofía del Estagirita. En el *Perí poietikés*, apenas se habla de la belleza. A lo sumo, para Aristóteles, «las principales formas de lo bello son el orden, la simetría y la delimitación».

Podemos admitir la tesis de la *katharsis* (término procedente de la medicina),

sólo que en otro contexto.¹ Lo trágico sería una mezcla de defensa y *acting out* frente a un sentimiento de inseguridad primordial en una era de transición. Síndrome del caos latente bajo el siglo de las luces griego. Hay una fisura todavía no superada entre el pensamiento jurídico/político/filosófico por un lado, y las tradiciones míticas y heroicas por el otro. El hombre trágico pertenece a dos mundos y resulta inevitablemente ambiguo. Su contradicción esencial se configura en la distancia que separa el *daimón* del *êthos*, el destino del carácter.

El resultado, para la conciencia trágica, es –como señalara R. Barthes– un interrogante sin respuesta.

Ambigüedad esencial: en el origen de la tragedia hay siempre una *falta* cometida por el héroe, pero que no se sabe muy bien si es falta o, meramente, error (*hamartia*). Esta ambigüedad pecado/error resulta insoportable para la conciencia humana y en consecuencia (fenómeno de proyección) acarrea la cólera de los dioses y conduce al héroe hacia la catástrofe. (*Katastrophé* significa, etimológicamente, inversión de los papeles; como ocurre en el *Edipo rey*, de Sófocles; o como cuando el perseguidor se convierte en víctima de los perseguidos, que es el caso de las *Bacantes* de Eurípides.) Hay tragedia en la medida en que el hombre se expone a fuerzas que le trascienden. La *fatalidad* de los acontecimientos se presenta, entonces, como la otra cara de una culpabilidad ontológica, el reconocimiento de una maldición ligada al hecho mismo de ser, como ya formulara Anaximandro de manera lapidaria.

La paradoja de la culpabilidad sin falta individual voluntaria acarrea la piedad y la simpatía del espectador. Pues no hay que olvidar que todo esto se representaba en un teatro (literalmente, lugar desde donde se contempla, de *theáomai* y *tron*) y cobraba sus valores catárticos por esta su trasposición en espectáculo, fiesta, drama musical dirigido no sólo a la inteligencia sino a la sensibilidad total. Conviene recordar, a ese respecto, la enorme influencia que ejercían las obras teatrales en la Atenas clásica. Los dramas eran representados frente a una masa de veinte mil espectadores. La entrada era libre, y el público participaba activamente; en ocasiones bramaba, armaba escándalo, o, cuando quería expresar su desaprobación, lanzaba al escenario toda clase de objetos. Para Aristóteles, y en esto coincidía con la opinión general de su tiempo, la tragedia (fenómeno básicamente ateniense) era el género literario supremo. Como han señalado Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet (*Mito y tragedia en la Grecia antigua*), la tragedia no era sólo una forma de arte: era una institución social.

Por cierto que no deja de ser paradójico que Eurípides, el más “desesperado”

de los tres grandes trágicos, el que mejor testimonia la gran crisis de la Grecia clásica, fuera admirado por personajes como Sócrates y Aristóteles. Sócrates no faltaba nunca a una representación de Eurípides; Aristóteles extrajo de Eurípides buena parte del material de su *Poética*. Sin embargo, tanto Sócrates como Aristóteles estaban en las antipodas del talante trágico. Ambos neutralizan la *hybris*, racionalizan la libertad de elección: la voluntad puede seguir, sin más, el buen arbitraje teórico del conocimiento recto. Pero ya dijimos más arriba que la finitud, incluso para los griegos, es inestable. El espíritu de la tragedia proclama que la idea de un autocontrol perfecto es una quimera. El sueño “humanista” de la ecuación entre cultura (*paideia*), razón y justicia es quebradizo. Nosotros, hombres nacidos en el siglo xx, sabemos muy bien que un ser humano puede gozar con la música de Schubert, leer a Goethe y, al mismo tiempo, acudir a realizar su trabajo de exterminio en Auschwitz. (Tal vez hubiera una afinidad entre el método interrogativo de Sócrates y la tragedia como interrogación en sí misma. Más discutible parece el juicio de Nietzsche, quien descalifica a Eurípides precisamente por demasiado “socrático”, demasiado “consciente”, demasiado “intelectual”; por haber perdido el empuje dionisiaco enfatizando los diálogos en la escena.)

Simultánea voz de la razón y el caos, extraña incomunicación entre ambas, digamos que la tragedia nace cuando se empieza a contemplar el mito con ojo de ciudadano; pero también la ciudad con ojo mítico. Platón la detestaba precisamente por su ambigüedad. Sobre esta ambigüedad y tensión se ha escrito mucho. Schelling se refirió a lo trágico como tensión entre la necesidad y la libertad. Aristóteles, más sabio que heroico, habló de la *khatarsis* como efecto depurador de la tragedia. Nietzsche critica la interpretación aristotélica; hay que asumir valerosamente el destino, sea cual fuere. Procede atajar todo optimismo superficial, todo exorcismo timorato. Hay algo superior a la dicha, y es la plenitud de la vida. Nietzsche veía en la exaltación trágica un desafío heroico a las pulsiones de muerte, una voluntad de afrontar la vida en su totalidad, sin excluir lo catastrófico. Por su parte, E.R. Dodds ha señalado que Eurípides nos muestra a hombres y mujeres afrontando al desnudo el problema del mal, no ya como algo ajeno que asalta su razón desde fuera, sino como parte de su propio ser. Eurípides, influido por Protágoras y el espíritu libre-pensador de la época, suprime el factor sobrenatural, pero no por ello la situación es menos misteriosa y aterradora. Contradiendo implícitamente a Sócrates, el poeta enfatiza la impotencia moral de la razón. Más aún: el poeta se pregunta (y esa tendencia culmina en las *Bacantes*) si cabe ver propósito racional alguno en la ordenación de la vida humana y en el gobierno del mundo.²

He aquí una cuestión perenne: ¿cabe confiar en la realidad, o se trata, como mínimo, de una broma de mal gusto? El inventario de respuestas a lo largo de la historia es variable. Hoy tendemos a pensar que la pregunta no tiene mucho sentido, toda vez que el *sentido* es

un invento de los hombres. Hoy nos tenemos en pie desde una cierta prioridad de la praxis sobre la teoría. Conocer no es un acto pasivo, sino el producto de una interacción con la realidad.

Pero vengamos al fondo del problema y a la manera peculiar que tuvieron los griegos de padecerlo. La Escolástica medieval, siguiendo a Aristóteles, hablaba de la racionalidad como *diferencia específica* del hombre. Aquí, más que de diferencia específica, tendríamos que hablar de *monstruosidad específica*. Los griegos la localizaron en la *hybris*. Filosóficamente cabría referirse a la asimetría entre la estructura finita del ser humano y la dimensión infinita de su espíritu. Antes de que la filosofía (recordemos a Anaximandro) o la tragedia expresaran esa monstruosidad específica del hombre, también las religiones, y no sólo en Grecia, dieron una versión mítica del fenómeno. En el Antiguo Testamento hebreo, la cólera de Yahvé –que es una *proyección* de la monstruosidad humana– es permanente y cuasi gratuita. Como señalara Max Weber, en ninguna otra religión encontramos un tal alto espíritu de venganza como el manifestado por Yahvé. Con razón se queja el salmista. Pero éste es el trasfondo permanente de la *hybris*.

Enfrentado con su propia monstruosidad –con su asimetría, desproporción o desmesura, que es también su potencial de nihilismo–, el animal humano ha hecho siempre portentosos ejercicios de equilibrio y de terapia. Tenerse en pie: ésa es la cuestión. El hombre primitivo recurría al mito. Cuando el mito se convierte en *logos*, la función salvífica/terapéutica se mantiene. He hablado antes de que el hombre primitivo soportaba las desgracias de la vida dándoles un sentido; he aludido al exorcismo filosófico, o a la filosofía como exorcismo. La tradición órfica/pitagórica predicaba la unidad de todos los seres. Platón descubre la idealidad lógica/ontológica que hará posible la reconciliación universal. Aristóteles ensalza la vida teorética. Epicuro recomienda coronarse de rosas antes de verlas marchitas. Forcejeos y deseos exasperados del monstruoso animal humano: que haya algo que esté bien. Algo en que apoyarse. Alguna experiencia primordial que garantice la “bondad” de las cosas. Los cristianos inventarán la fe. Los griegos descubren la *areté*. Que el caos sea cosmos. Un cierto orden.

Vemos pues que las respuestas cambian con el tiempo, pero que el desfase de la condición humana permanece. Incluso en la vida privada de cada cual, tendemos a localizar nuestros irreducibles puntos de apoyo. Los hombres, como los banqueros, quieren garantías. Los calvinistas creían que el éxito económico era un signo de predestinación. Cada cual quiere saber a *qué* atenerse. Cada cual busca/inventa sus propios signos. Escapar, ya digo, a la paradoja de la condición humana. Neutralizar su monstruosidad específica.

El caso es que la monstruosidad de la condición humana, la mala síntesis entre lo finito y lo infinito, se traduce siempre en algún tipo de paradoja.

Enfocada desde la Teoría de la Comunicación, la tragedia sería la expresión de una paradoja pragmática. Al esforzarse por evitar la funesta desgracia, Edipo cae en ella. Parejamente, el budismo Zen enseña que la mayoría de los hombres sufren a causa de los esfuerzos que hacen por no sufrir. Dentro del mismo espíritu, los teoremas del matemático Kurt Gödel enseñan que un sistema formalizado complejo no puede encontrar en sí mismo la prueba de su validez. Watzlawick, Beavin y Jackson (*Teoría de la comunicación humana*) ven en los trabajos de Gödel la analogía matemática de lo que cabe llamar la paradoja última de la existencia humana, donde el hombre es a la vez sujeto y objeto de su búsqueda. Esta misma paradoja se refleja en la tragedia, y de ahí su perenne universalidad.

Quando Anthony Burgess enseñaba literatura inglesa contemporánea en Malasia, el auditorio se reía con los problemas teológicos de las novelas de Graham Greene. ¿Por qué no puede tener dos mujeres ese tipo si así lo quiere? ¿Por qué no puede comer el pedazo de pan que da el sacerdote si se acostó con una mujer que no era su esposa? Etcétera. En cambio, no se reían cuando Burgess les hablaba de la tragedia griega.

Decíamos más arriba que lo que se debate en la escena trágica es la actitud del hombre secularizado, que se sabe liberado del Destino, pero que al mismo tiempo, y precisamente por ello, se siente trasladado a un mundo de libertad poblado de fuerzas oscuras que le trascienden. Es la toma de conciencia de la paradoja de la finitud; la imposibilidad que tiene el hombre de salvarse a sí mismo (porque en el “sí mismo” está la trampa). *¿Τί τὸ σοφόν?*, ¿qué es lo sabio?, pregunta el coro en las *Bacantes* de Eurípides. Y la respuesta enigmática es que *τὸ σοφόν οὐ σοφία*, que «lo sabio no es sabiduría». «Ni tampoco el meditar más allá de lo humano.» Ello es, ya digo, que por su propio esfuerzo, no puede el hombre salvarse a sí mismo. El anciano y desengañado Eurípides se hace retroprogresivo: «feliz aquél que, conocedor de los misterios de los dioses, danza en los montes como bacante, celebra los ritos de la Gran Madre Cíbele y sirve a Dioniso».

Agnes Heller (*Aristóteles y el mundo antiguo*) ha destacado la culminación de un *pathos* de lo absurdo en Eurípides. Antes de Eurípides, la tragedia griega era *prácticamente* atea: los héroes actuaban como si los dioses no existieran; no obstante, en el fondo, se perfilaba el Destino, y la justicia acababa venciendo. Con Eurípides, y sobre todo con sus tragedias tardías (compuestas a partir de la Guerra del Peloponeso), las cosas cambian. Los héroes de Eurípides no creen ni en los dioses ni en el destino. Su mundo es un mundo abandonado al azar, donde las acciones parecen carentes de sentido y pierden toda referencia a cualquier escala de valores.

La interpretación de Heller está fundada, pero, a mi juicio, peca de “existencialista”. Ya digo que prefiero pensar que el anciano Eurípides,

desengañado de los ideales sofisticados, se vuelve “retroprogresivamente” hacia el origen; en el caso de las *Bacantes*, hacia el culto a Dioniso, un dios esencialmente ambiguo.

La lección es permanente y conserva hoy plena vigencia. Encerrados en el lenguaje y en lo social, los seres humanos padecemos la maldición de no saber salir fuera de nosotros mismos, de no saber “desidentificarnos” de nuestros roles, preocupaciones y problemas. El arquetipo de Dioniso se ha secado y buscamos auxilio en las terapias. Porque –como diría Robert A. Johnson– no sabemos entrar en este lugar atemporal e ilimitado que no exige responsabilidades ni va a ninguna parte. Los griegos tenían a Dioniso que les ayudaba a estar fuera de sí mismos, libres por un momento de sus cargas, desidentificados de su ego. Nosotros hemos reprimido a Dioniso. No sin motivo. Dioniso era un dios muy originario que unas veces producía el éxtasis y otras la locura. Formalmente, el éxtasis (etimológicamente: estar fuera de uno mismo) y la locura son de la misma familia. Dioniso era un dios muy peligroso. También muy indispensable.

Precisamente Nietzsche atribuyó a los griegos una cierta transfiguración de lo absurdo de la existencia, a través del espíritu dionisiaco, engendrando lo *sublime*. El *enthusiasmo* sería esa especie de embriaguez, contrapeso de la secularización racionalista, que regenera el caos no dual reprimido. El esquema nietzscheano, la oposición entre lo apolíneo y lo dionisiaco (que recogía una antítesis ya expresada por Schelling y Hegel) se ha convertido en un lugar común de la filosofía estética. Apolo simboliza el aspecto luminoso del ser, la organización del mundo, la conquista de la individualidad; Dioniso, dios de la música y de la embriaguez extática, simboliza el abismo oscuro, la energía primordial, el caos o el origen. La tragedia griega, cumbre del arte humano, sería el producto de la unión de esas dos dimensiones.

Apolo, dios griego, es el principio de individuación; Dioniso, dios asiático, es el retorno a la fusión con el universo. He aquí el modelo retroprogresivo. En la terminología de Jung: ego personal y *self* transpersonal. En el caso de Nietzsche, el modelo sólo se aplica al arte. La metafísica de Nietzsche es una metafísica del arte: «el mundo sólo se justifica en tanto que fenómeno estético». Es, sin duda, la gran sensibilidad musical de Nietzsche la que le conduce a la contraposición entre lo apolíneo y lo dionisiaco. El título completo de su primer libro es *El origen de la tragedia en el espíritu de la música*. Para Nietzsche, la música no es una copia de la realidad (como lo es la pintura) sino que es la realidad misma. En la música –y Nietzsche recuerda que el coro trágico nació de la música– la trampa de la imitación individual queda sobrepasada. Surge la mística, arte de Dioniso, que nos devuelve a lo real, más allá de las limitaciones de la ciencia. Con la música, escribe Nietzsche, «por breves momentos estamos en el ser

primordial mismo». El arte es «la actividad metafísica por excelencia». Lo dionisiaco simboliza la superación de los límites de la individuación. Nietzsche ve en la tragedia antes un coro que un drama.

Pero la realidad humana es finita, y la tensión trágica se alimenta siempre del forcejeo entre Apolo y Dioniso. Desde un punto de vista antropológico, ya hemos dicho que el meollo de la tensión trágica está en la contraposición entre destino y libertad. También entre finito e infinito. Hay una ambigüedad esencial en la misma *hybris*; ambigüedad que lo mismo puede conducir al éxtasis místico que a la autodestrucción. Porque la *hybris* procede de este impulso originario que conduce al ente finito a trascender su propia finitud. Y en el polo opuesto de la *hybris* está la *sophrosyne*, esa especie de salud del espíritu que ya desde Homero se manifiesta por el respeto de las leyes (divinas y humanas) que determinan nuestro lugar en el mundo. Es la sumisión al destino, el dominio de uno mismo, la conciencia de los límites.

Por estas razones hay también una permanente ambigüedad en los textos clásicos. Tanto puede hablarse del afán desmedido del héroe, su *hybris*, que le conduce al error (*hamartía*), como del destino y de la catástrofe predeterminada (*ate*). Señala K. Reinhardt (citado por García Gual en *Figuras helénicas y géneros literarios*) que «para Sófocles el destino no es determinación: incluso cuando está predicho, se trata de un despliegue espontáneo del poder de lo demoníaco». De lo demoníaco que está dentro del héroe. Heráclito lo había proclamado: *êthos anthropoi daimôn*. El carácter del hombre es su destino. Doble referencia, doble lenguaje, que unas veces se refiere al hombre natural y otras a las fuerzas sobrenaturales, unas veces a la libertad otras a la necesidad. Ello es que las nociones modernas de responsabilidad y libre albedrío no son directamente aplicables a la mentalidad antigua en que todavía se inscribe la tragedia, y de ahí la indecisión. La tragedia expresa la paradoja de la finitud, la “injusticia” ontológica de lo “determinado”, injusticia que, como enseñara Anaximandro, debe ser “expiada”. En cierto modo, el héroe trágico comete el “pecado” de *atreverse a ser*. Es su específica y ontológica *hybris*. Ser por sí mismo, asumiendo el destino propio, oponiéndose a la necesidad (*anágke*), cualquiera que sea la consecuencia. Sócrates y Aristóteles serán ya pensadores *post-trágicos*, el primero al identificar la virtud con el saber, el segundo al racionalizar el acto libre. La tensión característica de la tragedia no cabe en estos contextos.

En rigor, nada impide concebir una tragedia que “acabe bien”. (Es el caso de las *Euménides* de Esquilo). Asumir el destino propio y arriesgarse, forcejear contra la ciega necesidad (contra la vida mostrenca) no comporta, forzosamente, un mal final. Lo que ocurre es que la vida termina siempre en la muerte, que es un mal final, y el héroe trágico viene a decirnos: puesto que de todos modos hay que morir, muramos habiendo *realmente* vivido. (Los filósofos

posteriores al período de la tragedia, inventarán un nuevo tipo de ideal humano: *el sabio*, el hombre que decide trascenderse, no en la vida y en la acción, sino en la *theoría* y en la comprensión del mundo.) Por otra parte, ocurre que, en su forcejeo contra la ciega necesidad, en su empeño por vivir *realmente*, el héroe trágico resucita los impulsos más arcaicos, y es castigado por ello. Dentro de este contexto, podemos ver en la tragedia griega la tensión entre las fuerzas caóticas del origen y el totem y tabú de la cultura. Tensión entre lo infinito y lo finito.

De hecho, cabe rastrear en culturas muy diversas la oposición entre lo finito y lo infinito, la racionalidad y el caos, la medida y la desmesura. En el mundo griego, el concepto de *hybris*, la desmesura profunda que se opone al orden racional, se vincula con Dioniso y con los “misterios”. Hay una mística meramente regresiva que en vez de ascender/descender a lo post-racional desciende unilateralmente a lo salvaje, a lo pre-lógico. Es la regresión como terapia. Los fieles de Dioniso practican el simulacro ritual de una Edad de Oro que no se diferencia del estado bestial. Practican el vagabundaje en espacios no domesticados, se ejercitan en la caza salvaje, se alimentan con carnes crudas. Y junto a la violencia ritual, la sexualidad, una sexualidad a la vez desbordada y andrógina. Dioniso es el “hombre-mujer”, según la calificación de Esquilo. Tiene vocación “precultural” por el incesto. Dioniso viene asociado con un falo que, más que un símbolo masculino, es una afirmación contra la muerte; lo cual Nietzsche consideraba que era la realidad fundamental del instinto helénico.

Como ha señalado Lo Duca (*Historia del erotismo*), es indiscutible el papel de la potencia genésica en la civilización griega. ¿Cuál era la leyenda más popular? La de Hércules. El pueblo griego contaba con complacencia la prodigiosa noche en que el héroe fornicó con cuarenta y nueve de las cincuenta hijas de Thespius, rey de Beocia. (Sólo una sombra en esta leyenda: ¿por qué la quincuagésima se rehusó al semidiós?)

La mística regresiva se presenta con carácter violento en muchas tragedias. La más clásica es la de Edipo, el hombre que retorna a su lugar de origen, pero que lo hace fuera de tiempo, con un retroceso excesivo. Como explican Vernant y Vidal-Naquet, Edipo no viene a ocupar el lugar que su padre ha abandonado para cedérselo, sino que consigue el puesto su padre mediante el parricidio y el incesto; retrocede demasiado: se encuentra, como marido, en el vientre que lo alumbró como hijo. Por su parte Louis Gernet (*Anthropologie de la Grèce antique*) relaciona los arquetipos del pasado con la figura del tirano. «Su desmesura encuentra modelos en la leyenda.» El propio Heródoto, padre de la historia, al hablar de los tiranos de Corinto, recurre al mito. Y ello es así porque en el imaginario griego la figura del tirano, tal y como se plasma en los siglos V y IV, toma los rasgos del héroe legendario, privilegiado y maldito a la vez. Platón, en la *República*, habla del tirano como del hombre dispuesto a matar a su padre,

acostarse con su madre y devorar la carne de sus hijos. Lévi-Strauss, en su *Antropología estructural*, propone como ejemplo de su método un análisis del mito de Edipo que se ha convertido en clásico, y en el que, junto al parricidio y el incesto, introduce la extraña característica del pie deformado. El tirano es cojo.

Digamos, en todo caso, que al retroceder más allá del juego social, el tirano se sitúa fuera del totemismo y asume los dos crímenes de Edipo, símbolos –según Freud– de la moral y la cultura. Es el origen pre-cultural que presiona. Tengo escrito en otro lugar que el caos originario subyace siempre, y tiende a subvertir el orden establecido; que la orgía es la función ritual total de la religión agraria. Aboliendo todo límite, la orgía reinstaura una especie de caos biológico/místico donde la muerte y la vida no se diferencian ya. Reaparece el origen como inmanencia. Los mitos de la muerte y resurrección del dios son expresiones de esta inmanencia. Siguiendo esta línea de pensamiento, y siguiendo a Dioniso y sus avatares, cabe realizar el inventario de las transgresiones griegas, las antítesis de la gran racionalidad/colonización. Esa irrupción de lo irracional es también la irrupción de lo sagrado en su forma más primitiva. Es el paroxismo mismo de la tensión trágica.

* * *

Volvamos a Platón y a la filosofía. Hemos visto que Aristóteles, filósofo de la finitud, se limita a reflexionar sobre la catarsis y sobre un tipo de mimesis que suscite “piedad y temor”. Platón, más dionisiaco que su discípulo, es, a su manera, un filósofo de talante secretamente trágico, un rapsoda del caos exorcizado por el orden. Parece que en su juventud él mismo compuso tragedias. También se dice (para ser exactos, lo dice Aristóteles) que siguió por un tiempo las enseñanzas de Cratilo, discípulo de Heráclito. (Según Aristóteles, Cratilo llevaba tan lejos la doctrina de su maestro que, al final, ya nada podía decir y se refugiaba en el silencio.) El caso es que, a través de Cratilo, Platón debió persuadirse de que en la naturaleza todo fluye, y es probable que esa vivencia de juventud nunca le abandonara.

Platón, digo, es un filósofo de secreto talante trágico: a diferencia de los sofistas, que expresan una filosofía afín a la tragedia, la de Platón es una filosofía *contra* la tragedia. Explícitamente, Platón condena la tragedia por inmoral. Es un exorcismo muy forzado procedente de una gran sensibilidad, y de una experiencia muy real de lo mal que encajan el mundo y las ideas. El exorcismo platónico es finalmente la utopía, la construcción imaginaria de algo que “es” aunque “no exista”. La verdadera realidad es la Idea. La Idea suprema es el Bien. Pero ya hemos visto que este exorcismo no se produce sin violencia ni autocrítica.

Platón es, ante todo, un filósofo; pero un filósofo extremadamente lúcido que advierte cómo topa con los límites del *logos*. Resulta muy significativo, en este contexto, el recurso de Platón al mito. Parece como si el filósofo no quisiera desprenderse de este viejo instrumento cada vez que topa con los límites de su lenguaje. Precisamente porque Platón ha descubierto la verdad como acto humano, la verdad como juicio –separándose de la verdad como nacimiento o *aletheia*– acaba comprendiendo (inconscientemente) que está encerrado en su propio lenguaje lógico. De ahí el salto al mito. Más allá de la verdad antropocéntrica, el mito intenta recuperar el origen perdido. El mito es así un referente, no sólo de la racionalidad sino también de la irracionalidad. (Con lo cual, el mito deja de ser mito. Una nueva hermenéutica –la de un Platón estructuralista– podría esbozarse a partir de aquí.) Cupiera decir que el mito es para Platón algo así como la “cifra” es para Jaspers: un modo de comunicar lo incomunicable. El *Fedón*, la *República*, el *Banquete*, el *Político*, el *Fedro*, todos culminan en un mito. Se diría que Platón, vagamente consciente del carácter no axiomático de su filosofía, busca un fundamento incondicionado. El mito es la manera como Platón “piensa” lo que Plotino probará que, en sí mismo, es impensable. Dicho de otro modo: los mitos cumplen el papel de axiomas en el sistema hipotético-deductivo de Platón. Faltan muchos siglos para que Gódel establezca sus famosos teoremas, y Platón, por la vía del mito, pretende que la totalidad del saber se pueda llevar hasta un orden completo.

Y si no un orden completo, al menos un tejido de hipótesis verosímiles. Platón ha descubierto que la racionalidad pura deja inmensas lagunas; ha comprendido que cuando se trata de penetrar en el meollo de la condición humana, o del amor o de la muerte o del origen del mundo, de poco sirve la demostración dialéctica. Platón cambia entonces de registro y reemplaza el discurso argumentado por el mito, es decir, por una hipótesis no verificable (aunque plausible), por un relato abierto a múltiples niveles de significación, y donde lo que más cuenta es la eficacia moral. «El mito puede salvarnos si ponemos en él nuestra fe», leemos aproximadamente al final de la *República*.

De hecho, el recurso al mito funciona también en el ámbito de las ideas. Hay ideas que son claramente míticas. Platón se refiere en la *República* a un *epékeina tes ousías*, el famoso “más allá del ser” (o, mejor dicho, de la entidad); pero en seguida aclara que este “más allá del ser” es equivalente al Bien. El nombre es significativo. La teoría de las Ideas no puede separarse del método (inspirado en las matemáticas) de las hipótesis que una vez han servido para una demostración requieren ser legitimadas partiendo de otras hipótesis. Para que la serie de las hipótesis no sea infinita, Platón se detiene en un inefable *epékeina tes ousías* que es el fundamento de todas las ideas. En cierto modo, este “más allá del ser”, el Bien, juega para las Ideas un papel análogo al que el Demiurgo

juega para las cosas concretas.

Nada más lejos del pensamiento de Platón que identificar ese Bien con un Dios vivo y existente; sin embargo, la influencia para futuras teologías será decisiva. En el principio está el Fundamento Gratuito. A otro nivel, también el *Timeo* invoca la pura liberalidad como explicación de la actividad del Demiurgo. Cuando estudiemos la teología cristiana veremos lo que esta postura puede dar de sí al cruzarse con el dogma hebreo de la creación *ex nihilo*. El acto gratuito se convertirá entonces en la gracia santificante: *bonum est diffusivum sui*, etcétera.

La relevancia de esta actitud de Platón, vista retrospectivamente, resulta incalculable. Platón, dentro de la tradición occidental, es el padre de todos los teólogos justamente en la medida en que, en un momento dado, detiene el juego de los signos y postula un Significado Supremo que fundamenta la realidad, la bondad y la inteligibilidad de todas las cosas. El monoteísmo y el racionalismo prefiguran aquí su milenario pacto. Podría no haber sucedido de este modo, porque no existe ninguna necesidad *a priori* para detener el juego de los signos y postular un “significado” (ya no un significante, puesto que el Uno sólo se significa a sí mismo) que reasuma el inventario de las cosas. En el Japón primitivo, por ejemplo, el *pathos* era pluralista: no había clave de bóveda, y los signos fluían con una gran libertad. Ésta era también, latentemente, la intención de los sofistas.

Ahora bien, toda la teología de Platón tiene más el aspecto de un mito de consolación que de una hipótesis real. Platón ha construido un bello espacio ideal. Una bella historia. «Y es así, oh Glaucón, que el mito ha sido salvado del olvido. Y hasta cabe que, si ponemos un poco de fe, podamos salvarnos también nosotros» (*República*, X.) Y lo mismo cabe decir en relación a la teoría de las ideas. Porque, veamos: ¿ha pensado alguna vez Platón que las ideas puras “existen”? No pocos filósofos modernos y contemporáneos han tratado de liberar al platonismo de esa monstruosidad, la existencia separada de las Ideas, contradiciendo la interpretación aristotélica del *chorismós*. G. Ryle, en sus célebres artículos sobre el *Parménides*, entendía que había que considerar las ideas como meros predicados lógicos. Otros han propuesto entender el *eidos* platónico a la manera husserliana. En general, la estrategia para extirpar el *chorismós* ha consistido en transformar una teoría ontológica (en el sentido griego del término) en una mera teoría lógica. Yvon Lafrance (*Mythe et raison dans la théorie platonicienne des Idées*) ha defendido que la oposición platónica entre lo sensible y lo inteligible no es sino una trasposición al plano racional de la antítesis entre lo visible y lo invisible –entre la tierra y el Olimpo– que caracteriza al pensamiento mítico griego.

A mi juicio, la densidad ontológica de las ideas platónicas es ajena a la

distinción esencia/existir que toda esa discusión implica. Platón tiene “fe” en sus ideas como los cristianos la tienen en la resurrección de la carne, es decir, sin preocuparse demasiado de la literalidad “existencial” del dogma. Su actitud es, efectivamente, mítica. Todos los pueblos, en un momento determinado de su evolución, se han dado a sí mismos algunas leyendas “maravillosas” sobre las cuales han proyectado “fe”.

La peor interpretación que pueda hacerse del platonismo es la trasposición al ámbito existencial de lo que en él es puramente esencial. Dígase lo mismo del mito de la inmortalidad del alma. La llamada inmortalidad del alma no es en Platón más que la inmortalidad de una esencia intemporal, y tiene poco que ver con una inmortalidad existencial individual. El alma no muere porque tampoco nace. Simplemente, es. Es en su pura esencialidad incontaminada por la fisura esencia/existir. La equivocidad del verbo *einai* la reconoce Platón en el *Sofista*, precisamente cuando toda su ontología de la identidad se tambalea.

Aparte de que el lenguaje de Platón es ambiguo –la doctrina del *Banquete* alude a una inmortalidad más supraindividual que individual; en el *Timeo* (90, b-c) se habla cautelosamente de obtener pensamientos inmortales «en la medida en que la naturaleza humana puede participar de la inmortalidad»–, el hecho es que Platón se maneja en el plano de las eternidades esenciales, no en el de las supervivencias temporales. Ésta es la razón por la que Platón recurre al mito. Para él, pensar es intuir esencias, ideas intemporales. Ahora bien, cuando se trata de poner estas ideas en movimiento, cuando se trata de introducir al tiempo, Platón cuenta historias, es decir, mitos. Tres de sus más importantes diálogos –el *Gorgias*, el *Fedón* y la *República*– concluyen con la narración de un mito escatológico. Pero es el mismo Platón quien nos advierte, en el *Fedón*, que creer en la inmortalidad del alma es, ante todo, “un bello riesgo”, *kalòs ho kíndynos*; algo así como la famosa “apuesta” de Pascal. Y en la *República* se vuelve a resaltar el valor básicamente utilitario de tal creencia. Carlos García Gual (*Mitos, viajes, héroes*) ha glosado minuciosamente el mito escatológico de la *República*, el relato de un *revenant* del Más Allá, un tal Er, que murió en una guerra, y resucitó a los diez días de haber muerto para contar todo lo que había visto. Platón, por boca de Er, habla de premios y castigos que duran mil años. El alma, después, se reencarna; pero elige por sí misma. «La responsabilidad es del que elige; la divinidad es inocente.» Con lo cual queda todavía más clara la intención básicamente moral del mito. Platón, tras su viaje a Sicilia, había regresado muy influido por las creencias de órficos y pitagóricos; evidentemente, echó mano de ellas para reforzar sus convicciones filosóficas.

Por otra parte, ya digo que en Platón no hay distinción real entre esencia y existencia. Lo que importa es la realidad “esencial” del alma, que no tiene por qué ir acompañada –como en el mito– de la idea antropomórfica de una subsistencia “temporal” *post mortem*. Como se ha dicho alguna vez, el “ser” de

las cosas es, para Platón, su “valor”. A estos valores los llama Platón ideas. Pero no tiene mucho sentido decir que las ideas “existen”. Les basta, y sobra, con su ser/valer.

No es extraño que Plotino acabe afirmando que el alma es eterna por su misma naturaleza. Ciertamente, ha sido creada, pero su creación queda fuera del tiempo. Fuera del tiempo, es decir, más allá de la sucia existencia empírica. El mismo *pathos* esencialista lo encontramos en el cristiano, aunque poco ortodoxo, Orígenes. La “eternidad” del alma se reafirma en la abolición del tiempo en la *apocatástasis*, la recapitulación, el hecho de que “el fin sea siempre como el principio”.

Añadamos, de paso, que el tema de la llamada “inmortalidad del alma” en las grandes religiones ha sido siempre bastante vago y ambiguo. En el hinduismo, lo esencial no es la inmortalidad (concepto antropomórfico y contaminado por el tiempo) sino la eternidad de Atman, la disolución de todo lo finito en lo Absoluto. En el cristianismo, la doctrina de la inmortalidad del “alma” no llega a ser oficial hasta el Quinto Concilio Ecuménico de Letrán (1513), precisándose luego que la inmortalidad no es una propiedad natural sino sobrenatural.

El caso es que la creencia en el alma (inmortal o no) siempre ha sido un recurso mental y una metáfora. Platón necesitaba el alma en la medida en que su teoría de la reminiscencia mostraba que las ideas eran independientes del cuerpo. Aristóteles, con su teoría del alma, fundó la psicología. Pero ya digo que para los espíritus profundos, el alma siempre ha sido la metáfora de algo más inaccesible. Es la intuición Atman/Brahman. Los propios místicos cristianos, tanto o más que del alma, han hablado de un “castillo” interior, de una *scintilla*, de un *secreto* tan recóndito que escapa a la propia conciencia del sujeto.

Volviendo a la teoría de las ideas. Insisto en que en el pensamiento platónico no cabe todavía la distinción entre esencia y existir, una distinción vinculada a la teología judeocristiana de la creación (donde la distinción aristotélica entre potencia y acto es traspuesta al nivel esencia/existir). En cuyo caso, la ambigüedad esencia/existir es permanente. Platón habla de contemplar las ideas. La palabra idea, en griego, tiene un significado mucho más real que en nuestras lenguas modernas. Tomar la idea por una abstracción será una precisión que comienza con Aristóteles. Para Platón, la idea, de acuerdo con su etimología, está íntimamente relacionada con el verbo “ver”. Hoy diríamos que Platón piensa que las ideas *son* aunque no *existan*. Sólo que “son” con una intensidad muy superior a la que nosotros advertimos.

Una intensidad, ya digo, mucho más esencial que existencial. ¿Qué le importa a Platón que las ideas no “existan” cuando tienen ya tanto ser (tanto *ontos on*) en su misma esencialidad? Las ideas son en sí mismas. Son arquetipos perfectos e inmutables, sin ninguna relación con la suciedad del devenir concreto. Los Padres de la Iglesia darán una versión fácil: las ideas son Causas Ejemplares en

la mente de Dios.

Por cierto que esa trasposición que hará la teología cristiana identificando la Idea Suprema, el Bien, con el Dios Vivo de la Biblia, tendrá consecuencias nefastas durante milenios. El lastre del platonismo hará que Dios no sea nunca una cosa del todo real, sino una mera abstracción “mentalmente perfecta”: Dios Bueno, Dios Uno, Dios cuya Esencia es su Existir, cosas así. Pascal, con su característica profundidad, no querrá saber nada de este “Dios de los filósofos”.

En resolución. Entendemos la obra de Platón como un formidable ejercicio crítico que se mantiene siempre en el plano del esencialismo. De ahí también su dimensión de exorcismo. Pero la tensión trágica subyace: el genio de Platón hace que no oculte sus aporías ni sus contradicciones. Lo mejor de Platón enlaza así, de nuevo, con el espíritu socrático, que más que resolver los problemas los plantea, los hace vivir en su dimensión más enigmática. Hay mil interrogantes que Platón nunca resuelve. En el *Teeteto* trata de refutar a Heráclito; en el *Sofista* trata de refutar a Parménides; en el *Parménides* trata de refutarse a sí mismo. Las conclusiones de este último diálogo son demoledoras: nos es desconocido lo bello en sí, el bien en sí, las formas en sí. (El escepticismo de la Nueva Academia será una consecuencia de esto; otra consecuencia será el apofatismo radical de Plotino.) En el *Filebo*, la misma distinción entre lo sensible y lo inteligible se derrumba. Platón, ya digo, ha pensado todos los problemas y se ha adelantado a sus críticos. Nietzsche le acusará de haber dado primacía a la conciencia en detrimento de la vida: de donde la tendencia fundamental del Occidente cristiano, decadente y nihilista. Pero Heidegger, aun recogiendo la crítica de Nietzsche, también sabe reencontrar en Platón la antigua teoría de la verdad. Es difícil, pues, simplificar a Platón, y éste es el mejor índice de su grandeza. En algunos momentos (pensemos nuevamente en el *Parménides* y en los libros VI y VII de la *República*), el padre del racionalismo occidental parece también un sabio oriental. Lo cual muestra que el “problema” originario de la filosofía era todavía consciente de sí mismo. Por otra parte, y a pesar de las dificultades que ha encontrado, Platón no abandona nunca su doctrina de las Ideas. El platonismo se nos presenta entonces como un gran mito de consolación: en alguna parte tiene que haber un mundo “firme” de pura inteligibilidad. Se diría que exasperado por su propia experiencia personal, Platón acaba optando por mantenerse fiel a su primera intuición segura, el eleatismo. Pero la fidelidad a la ontología de Parménides aboca a una permanente paradoja. El mejor Platón nos deja siempre con el sabor de boca de una aporía no resuelta. Con una negativa a la simplificación trivial.

1. Sobre la medicina como *paideia*, como cultura general, léase el capítulo que le dedica Jaeger en su famosa obra.

2. Sobre el sentido de las *Bacantes*, de Eurípides, léase el ensayo de Carlos García Gual en *Mitos, viajes, héroes*, 1981.

15. UNA FILOSOFÍA DE LA FINITUD

La deuda de Occidente con Aristóteles es de tal calibre que resulta un poco superfluo desglosarla. Aristóteles, como ya reconociera Hegel, fue el fundador de casi todas las disciplinas filosóficas, y de unas cuantas no filosóficas; fue el más prodigioso organizador del saber humano que nunca haya habido; y fue, sobre todo, el artífice de la mayoría de nuestros hábitos sintácticos y lógicos. Conviene señalar, puestos en eso, que no fue la filosofía griega la que se edificó sobre su gramática (como suele decirse a veces), sino al revés. La gramática, en aquel tiempo, no existía. La gramática se iría decantando sobre la filosofía; en primer lugar sobre la filosofía platónica de la participación.

El lugar común dice que Aristóteles trajo las ideas de Platón del cielo a la tierra. Ello es cierto, teniendo en cuenta algunas precisiones. Platón había dejado al hombre enajenado en un reino abstracto de esencias ideales. Aristóteles vuelve a dirigir la mirada hacia el individuo concreto; pero lo hace sin renunciar al mundo conceptual. Platón tenía razón al intentar buscar bajo la indefinida diversidad de los fenómenos aquellos rasgos comunes que el propio lenguaje ya detecta. Más aún: cabe admitir que toda definición remite a un referente extralingüístico, un *eidos*. Pero este *eidos*, esta “idea”, esta “forma” no es una realidad separada de lo sensible.

Digamos que hay acuerdo y desacuerdo entre Platón y Aristóteles. Para Platón, el auténtico ser, el *ontos on*, no se encuentra en lo individual sino en lo universal. Aristóteles invierte el planteamiento, pero con una cierta vacilación: unas veces pone el énfasis en lo singular y otras en lo universal. Como ha explicado Xavier Zubiri (*Sobre la esencia*), el Estagirita oscila entre el camino de la predicación (*logos*) y el de la naturaleza (*physis*). Lo real es el *tode ti*, lo individual concreto; pero cuando se trata de averiguar la esencia de ese individuo concreto procede recurrir –y ahí Aristóteles coincide con Platón– a la predicación, al *logos*: ser es ser “A”. Aunque el último sujeto sea Sócrates, cuando se trata de averiguar la esencia de Sócrates hay que entender que Sócrates es “un hombre”. Esta “humanidad” contenida en Sócrates es algo así como un sujeto dentro del sujeto, una “substancia segunda” (deutería *ousía*).Cuál sea la articulación entre substancia segunda y substancia primera es cosa que nunca quedó clara. (De ahí arrancará, como es sabido, el problema medieval de los universales.)

Hay pues oscilación y ambigüedad en el pensamiento de Aristóteles. Oscilación y ambigüedad que descubrimos en las diversas respuestas a la cuestión “¿qué es el *ser*?” (*tí to on*); cuestión que finalmente remite a “¿qué es la

ousía?”, y que constituye el tema principal del grupo de investigaciones agrupadas en la *Metafísica*. En las partes probablemente más antiguas de la *Metafísica*, Aristóteles asegura que sólo el individuo concreto es *ousía*; pero en otros pasajes se privilegia la esencia de este individuo concreto, la “substancia segunda”; y, finalmente, se habla de la esencia como *to ti én éinai*, lo que los latinos llamarán “quiddidad” (o para ser exactos, *quo quid erat esse*).

Se ha señalado que la objeción aristotélica contra las ideas platónicas nace más de una actitud nueva frente al mundo que de una relación dialéctica. Digamos que, a diferencia del apasionado Platón, Aristóteles es un hombre inemotivo y sensato, con escaso *pathos* religioso, poco amigo de extremismos, predicador de la virtud del término medio, apóstol de un casi ingenuo optimismo basado en la idea de naturaleza. «Todos los hombres tienden por naturaleza a saber», reza la primera frase de la *Metafísica*. (Hoy diríamos, más bien, que todos los hombres tienden por naturaleza a evadirse, y que la inteligencia –léase a Freud– es el órgano del autoengaño o, cuando menos, de la autojustificación.) Ahora bien, junto a ese Aristóteles frío y poco emocional (el Aristóteles de la *Lógica*, de la *Ética* y de la *Poética*, pongo por caso), hay también un Aristóteles apasionado por el mundo, lleno de curiosidad científica. Aunque suela incurrir en razonamientos sumamente abstractos, este último Aristóteles (el de los tratados biológicos e, incluso, el de la *Física*) dirige su mirada hacia lo más concreto: se interesa por el desarrollo del pollito en el huevo, la reproducción del tiburón, la vida de las abejas. «En cada criatura de la naturaleza hay un no sé qué de maravilloso», escribe en *Las partes de los animales*. Por esto, finalmente, lo real es el *tode ti*, el individuo concreto, y la filosofía tiene que afrontar el hecho primordial del movimiento.

El caso es que lo que aquí nos importa es el esfuerzo de Aristóteles por hacer inteligible lo individual/material sin por ello diluirlo en lo universal. Nos importa delimitar lo que se gana con Aristóteles. También lo que se pierde. Aristóteles concibe la *ousía*, la entidad, de un modo muy distinto al de Platón. Descrita en lenguaje aristotélico, una Idea platónica no es otra cosa que un término predicable de un sujeto. La Idea platónica no es verdaderamente una *ousía* porque no es un “sujeto”. ¿Pero qué es lo que, en un sujeto individual, constituye la *ousía*? Aquí, como señalará Heidegger, la palabra clave de Aristóteles, la que expresa la esencia del ser, es *energeia*, acto. Al rastrear el ser en la actualidad de una cosa y no en una idea trascendente, Aristóteles recupera experiencias originarias del pensamiento griego presocrático. Ha hecho un viraje “retroprogresivo”. El ser no es algo estático sino que es *acto*, acción. El problema reside en que el marco de referencia sigue siendo platónico; y el problema se hace tanto mayor cuanto que Aristóteles comprende que el “acto”, la *energeia*, no es del todo conceptualizable. Pero, como señalará E. Gilson (*El ser y la esencia*), es característico del realismo de Aristóteles el que, plenamente

consciente del carácter irremediabilmente *dado* del ser actual, no haya estado tentado de expulsarlo de su filosofía. Como tampoco expulsa a la potencia. El propio Aristóteles explica en la *Metafísica* que “no hay que pretender definir todas las cosas”. De una u otra parte, Aristóteles tropieza siempre con los límites de lo inteligible, y acaba reconociendo que la racionalidad total no es posible; que la realidad incluye elementos de una naturaleza opaca al pensamiento.

Enfocado desde la referencia platónico-eleática, la gran peculiaridad de Aristóteles reside, pues, en que ya no descalifica a lo que se resiste al intelecto. Parménides había expulsado de su filosofía todo lo que caía fuera de la identidad del ser consigo mismo. Pero al decir que el ser es y que el no-ser no es, quedaba bloqueado el discurso, y las consecuencias serían paradójicas: si el no-ser no es, el error que dice lo que no es, es imposible; de ahí que los sofistas se sintieran autorizados a decir cualquier cosa sobre cualquier cosa, sin respetar el principio de contradicción. Platón salió al paso de este furor relativista. Platón se interesó por el mundo sensible, pero pensaba que el mundo sensible no encierra en sí mismo su propio sentido: hay que elevarse a un principio superior de entidad y legitimidad. Aristóteles, en cambio, ya no busca este principio fuera del mundo. Más todavía: Aristóteles arranca de la aceptación del mundo. Las explicaciones y los principios vendrán luego –cuando lleguen, que no siempre llegan. Porque Aristóteles no se interesa mucho por el *origen* del mundo. El mundo está ahí, y eso es suficiente.

Es, por consiguiente, el punto de partida lo primero que separa a Aristóteles de Platón. Es la primacía de “lo dado”. Así se entiende que la objeción fundamental contra la doctrina de las ideas sea la indiferencia radical de la *ousía* platónica al mundo de las cosas concretas. Las Ideas –escribe explícitamente en la *Metafísica*– no pueden ser causa de ningún movimiento. «Decir que las Ideas son paradigmas, y que de ellas participan las otras cosas, es pronunciar palabras vacuas y crear meras metáforas poéticas.» He aquí lo decisivo: hacer del movimiento una forma del ser. Escribe Zubiri (*Naturaleza, Historia, Dios*) que «Aristóteles es, en la historia del pensamiento humano, el primero y el último en haber concebido ontológicamente el movimiento». Más todavía –y eso lo subrayó Ortega–: no sólo el movimiento es ser, sino que el mismo ser es movimiento (en todo caso, acto).

El movimiento había sido la gran aporía de los primeros filósofos. El cambio era ininteligible. Había una contradicción entre el carácter eterno y permanente de las ideas y la fugacidad de las cosas sensibles. Si lo inteligible era lo inmutable, ¿cómo pensar lo mutable? Los pitagóricos y los atomistas coincidieron en pensar que lo inteligible tenía que ser algo expresable en términos matemáticos. Ésta era también la idea expuesta por Platón en el *Timeo*. Pero no se conseguía “racionalizar” el cambio y el movimiento. Y esto fue lo

que realizó Aristóteles, aunque sin salirse de un cierto paradigma platónico.

El paso siguiente, la matematización del movimiento prescindiendo de la *naturaleza* del móvil, no se produciría hasta al cabo de dos milenios. Pero todavía la dinámica de Newton implicaba un concepto reversible del tiempo que anulaba la diferencia entre pasado y futuro. Habría que esperar a la termodinámica del siglo XIX para poder definir, al fin, a la naturaleza en términos de devenir. Y sin embargo, como apunta F.D. Peat, el descubrimiento del tiempo irreversible –en sus formas optimista o pesimista: evolución o entropía– no logró disuadir a los físicos de que, en los niveles más básicos de la materia, el tiempo era reversible. Esta convicción surge de la reversibilidad temporal de las ecuaciones lineales que describen el movimiento de las partículas elementales. Pero ya en pleno siglo XX se descubrirán los fenómenos de autoorganización que tienen lugar lejos del equilibrio. Según I. Prigogine, la irreversibilidad es constitutiva de la naturaleza. Un proceso que circule en la dirección inversa del tiempo, no sólo es improbable (como ya había dicho Boltzmann), sino *infinitamente* improbable. La naturaleza real es siempre entrópica, turbulenta e irreversible. Pero la entropía no es tan exclusivamente nefasta como pensara Clausius: de ella pueden surgir las estructuras disipativas. (Más todavía: cabe pensar que el segundo principio de la termodinámica es sólo un caso especial, la excepción, dentro de una ley más general de crecimiento de la complejidad.) La naturaleza es creativa. Y así se está gestando hoy, como ya dije, un nuevo cambio de sensibilidad. Frente al atavismo platónico-eleático que considera que lo eterno es lo racional y el cambio lo irracional, se nos ocurre plantearlo al revés. ¿No hay precisamente un plus de racionalidad en el cambio, y particularmente en el cambio por excelencia, que es el cambio creativo? ¿No es la creatividad lo más racional, aunque esa racionalidad nos sobrepase? El viejo paradigma reducía el movimiento al reposo, la inteligibilidad a la tautología, el tiempo (reversible) a su representación espacial. El nuevo paradigma se construye sobre una temporalidad irreversible, portadora de novedad, imprevisibilidad, autoorganización. Más aún: las mismas leyes de la naturaleza, incluidas las leyes de la física, no están eternamente dadas; ellas evolucionan, igual que evoluciona la natura. A medida que las cosas se complican, acontecen bifurcaciones y emergen leyes nuevas. Complejidad es la palabra clave. La idea de simplicidad se desmorona. Los sistemas complejos –tanto caóticos como ordenados– imprimen al tiempo una dirección y son esencialmente creativos. En las leyes de la imprevisibilidad, el caos y el tiempo –no en las leyes mecánicas de la dinámica clásica– reside el secreto de la creatividad de la natura. Una natura que es una nueva versión de la *physis* presocrática.

Con un talante muy “terrestre”, Aristóteles quiere entender el movimiento, y lo universal, desde la cosa misma. La cosa misma es la *ousía*, la primera de las categorías. Pero el ser no se agota en la *ousía*. «El ser se dice de muchas maneras.» Ser blanco, estar sentado, pasearse no son propiamente *ousía*; pero tampoco son no-ser. Por no haberlo comprendido así, los eleatas cayeron prisioneros de sus paradojas. Tuvieron que negar el movimiento.

Bien es cierto que Platón, en su ancianidad, ya se había visto forzado a reconocer que el movimiento es una forma (*eidos*) del ser. Pero Aristóteles trata de capturar el movimiento en sí mismo y desde nuevos supuestos ontológicos. Este tema, la recuperación intelectual del movimiento, preside los libros centrales de la *Física*. Naturalmente, Aristóteles es un autor griego. Y griego del siglo IV a.C. Inevitablemente platónico, Aristóteles *padece* el movimiento como una imperfección. Ahora bien, a diferencia de su maestro, la “imperfección” del movimiento no remite, en Aristóteles, a la separación entre las ideas y la realidad sensible, sino a una escisión *en* el ser, en el ser móvil. Esta escisión, esta fisura, configura el campo de problematicidad aristotélico. Toda la ontología, y hasta la metafísica, de Aristóteles arranca del problema “físico” del movimiento. Incluso el Primer Motor es concebido negativamente a partir de la experiencia del movimiento. El movimiento, dice

Aristóteles, hace salir al ser de sí mismo, impidiéndole ser únicamente esencia, substancia, entidad (*ousía*), y forzándole a ser también sus accidentes. La vivencia peculiar que tiene Aristóteles del movimiento le empuja a ampliar el lenguaje sobre el ser en una pluralidad de significaciones. Estas significaciones son las categorías, la substancia, los accidentes, el ser en potencia, el ser en acto, etcétera.

Ya he dicho que, en cierto modo, Aristóteles recupera el sentido arcaico de la palabra *physis*, que tenía una connotación de crecimiento, brotar, salir a la luz. (En Platón, este “salir a la luz” había quedado estáticamente fijado, como en una fotografía, en el *eidos*, en el aspecto eterno y puntual.) Aristóteles es un filósofo del “llegar a ser”, donde el movimiento es precisamente «*entelequia* de lo que es *dínami* en cuanto que es *dínami*» (definición celeberrima que figura en el Libro III de la *Física*). La flor es en potencia el fruto; con el nacimiento del fruto perece la flor. Aristóteles recupera así un cierto sentido violento del *logos*, el mismo que tuviera Heráclito, el mismo que preconizará Heidegger. Esa violencia, tensión o “dinamismo” es la que configura al aristotelismo como una gran filosofía de la finitud.

El no-ser que había sido expulsado por Parménides se reincorpora plenamente a lo real. Porque la *dínami*, que es el modo aristotélico de entender el no-ser, también pertenece a lo real. Ello es que el punto de partida de Aristóteles es una vivencia esencialmente *dinámica* de lo real, y no se puede tener un pensamiento de “lo dinámico” sin introducir de algún modo el no-ser relativo, la finitud. Cambiar es siempre morir. Morir y renacer. Aristóteles lo dice expresamente: «llegar a ser es dejar de ser».

Aristóteles no define la potencia, como tampoco define al acto. Lo que hace es situarla en función del movimiento. A lo sumo cabe decir que la potencia es un principio de la mutación en otro en cuanto que es otro: *arjé metabolés en allo é allo* (*Metafísica*). Aristóteles distingue entre potencia activa y potencia pasiva.

(Los escolásticos, sobre todo los tomistas, echarán mano de esa distinción al tratar de explicar filosóficamente el tema de la creación.) Advertimos en todo ello un esfuerzo, casi supraintelectual, por captar lo dinámico en sí mismo, más allá de las descomposiciones a que obliga la lógica. Aristóteles tiene un talante de zoólogo profesional e introduce las nociones de finalidad, deseo, atracción. El pensamiento es movido por lo pensado. Forma es aquello hacia lo cual *tiende* lo indeterminado. El primer motor mueve (permaneciendo inmóvil) como un ser deseado. El movimiento, como acto imperfecto, es, en tanto que movimiento, una aspiración a la perfección. Pero esta aspiración tiene una consistencia en sí misma. Por su misma relación al acto, la potencia es deseo. Se percibe un aliento muy contemporáneo cuando leemos en la *Física* que «la materia es el lugar del deseo».

Lo que ocurre es que este deseo se explica –lo mismo que en Platón– “desde arriba”, y esa explicación desde arriba es la famosa *causa final*. Hay una fidelidad de Aristóteles al espíritu del platonismo cuando da primacía a lo *supra* sobre lo *infra*, cuando considera que el acto es anterior a la potencia (*próteron energeia dinameos esti*). «Sólo porque puede actuar es la potencia una potencia», leemos en la *Metafísica*. Pero no existe nada puramente potencial, ni –descartando al Acto Puro– puramente actual. Lo real es siempre mixto, es decir, intrínsecamente finito.

Volvemos al meollo de la oposición a Platón, la famosa crítica de *chorismós*. El *eidos* no reside en un cielo inteligible. Para Aristóteles, lo más real de una cosa, es decir, la cosa misma, es la *ousía*. Pero la *ousía* es presencia concreta. No basta el *eidos* para que la *ousía* sea *ousía*. Antes que el *eidos* está el *tode ti*. Primero es este caballo, luego viene la “caballidad”. Pero ambos, caballo y “caballidad” pertenecen a la *ousía*.

Bien mirado, lo que más diferencia a Aristóteles de Platón es un uso diferente del *logos*. Aristóteles no se cansa de decir que el *eidos*, que pertenece esencialmente a la *ousía*, no basta para determinarla como tal *ousía*. El *eidos* es coextensivo con el *tode ti*, con la presencia fáctica e individual. ¿Pero se trata de una mera presencia fáctica? En el libro II de la *Física*, Aristóteles aclara –excepcionalmente– que el *eidos* del cual está hablando no es el *eidos* platónico: no es el *eidos* separado sino *kata ton logon*, según el *logos*. ¿Qué *logos*? No el de la lógica, o, en todo caso, no únicamente el de la lógica, sino –como dice Heidegger– el de la *palabra* que hace hablar al ser. De acuerdo con Beaufret, el *tode ti* de Aristóteles no es, pues, un hecho bruto sino un “pensamiento griego” donde vibra ya la diferencia entre el ser y el ente. El ser está más presente al ente en el *tode ti* que en el *eidos*.

Conviene insistir en que todo lo que dijo Aristóteles debe ser entendido en griego. Hay por ejemplo una sinonimia entre *energeia* y *entelequia*, remate del *ergon* y del *telos*; y de ahí –como señala Beaufret– la mala traducción de *energeia* por *actus*, un vocablo que encierra todas las connotaciones activas del poderío romano, pero que tiene poco que ver con la sobriedad fenomenológica de los griegos. La misma tradición latina ha traducido *ousías* unas veces por esencia y otras por substancia. Etimológicamente, *ousía* significa entidad. También cabe la combinación de esencia substancial. Pero ninguna de estas traducciones es inocente.

El caso es que toda cautela es poca cuando se procede a traducir los grandes términos de la filosofía griega y, muy en especial, de la aristotélica. Aristóteles dijo muchas cosas “por primera vez”. Aristóteles sostuvo un formidable forcejeo verbal con la realidad, y a través de este forcejeo se decantó un lenguaje y una estructura gramatical, el cual lenguaje y la cual estructura se convirtieron más tarde –por la vía de sucesivas transformaciones/deformaciones lingüísticas e ideológicas– en el referente común del saber occidental. Esto explica la tendencia a considerar a la filosofía aristotélica como una obra de mero “sentido común”, cuando no como una trivialidad. En rigor, lo que hoy nos parece una trivialidad fue en su día un descubrimiento gigantesco. El ejemplo más obvio es la prodigiosa regla de que toda proposición comporta un sujeto, un verbo y un atributo. O el paso de la dialéctica platónica a la lógica aristotélica, cuya tesis fundamental es que todo razonamiento correcto procede de la aplicación sistemática de un número limitado de reglas. En lo que hace al problema del cambio, ya hemos visto que Parménides y sus sucesores habían pretendido que el cambio no es posible pues implica un tránsito del no-ser al ser. Aristóteles replica que «el ser se dice de muchas maneras» y que en el cambio se pasa del ser en potencia al ser en acto. El *acto* en virtud del cual cada *ousía* es lo que es, puede entenderse como actuación (*energeia*) o como actualidad (*entelequia*). De este modo Aristóteles sutaliza el análisis de los eleáticos y pone de manifiesto lo que estaba latente en el lenguaje mismo.

Es cierto, pues, que Aristóteles es un filósofo que no va nunca en contra del sentido común; pero la razón es sencilla: lo que llamamos sentido común es, precisamente, la construcción aristotélica de la realidad. Prueba de ello es que el llamado sentido común tampoco puede privilegiarse: es un código como cualquier otro. Einstein, llegado un momento, deja a un lado el sentido común y nadie le discute. Alfred Korzybski pedía una lógica no aristotélica y reclamaba educadores no aristotélicos para desarrollar todas las virtualidades del psiquismo humano y adaptar nuestro lenguaje a la nueva ciencia. En todo caso, la construcción aristotélica de la realidad no puede separarse del refinamiento analítico a que el filósofo somete a la lengua griega. Aristóteles es, ante todo, un filósofo griego. Y ya digo que la versión al latín imperial primero, y al latín

escolástico después, de los principales conceptos de la lengua de Aristóteles ha supuesto un empobrecimiento, cuando no una traición. Las nociones de *energeia*, *entelequia*, *dínamis*, *ousía*, *tode ti*, *logos*, *telos*, etcétera, no son estrictamente traducibles. La latinización de estos términos, primero en la época de Cicerón y luego durante la Edad Media cristiana, los sitúa en marcos filológicos e ideológicos distintos, en contextos culturales nuevos.

Volviendo a lo que íbamos. Aristóteles penetra en el margen de la finitud, y combina la fuerza “caótica” del deseo con la aspiración al orden. Y todo esto lo produce en la misma substancia material. Es característico de Aristóteles que incluso para designar lo inalterable de una substancia, para designar la esencia necesaria e intemporal, utilice una fórmula temporal. La esencia es *to ti én éinai* (traducción latina: *quod quid erat esse*), aquello que hace a un ente continuar *siendo lo que era*, una especie de “memoria” –casi una *resonanciamórfica*, que diría Rupert Sheldrake. De este modo Aristóteles replantea el problema platónico desde un nivel intramundano, preocupado por la racionalidad *del mundo* mutable y temporal. La separación, la fisura que Platón, y antes que él Parménides, estableciera entre las realidades inmutables e inteligibles y las realidades cambiantes y materiales, deviene en Aristóteles interior a la propia *ousía* sensible. Esta fisura se resuelve a través de la tensión misma que discurre entre materia y forma, potencia y acto.

Es la tensión de la finitud.

Una finitud que no se discute; sólo se asume. Quiere decirse que si Aristóteles está de acuerdo con Platón al considerar al asombro (*zaumazein*) como el punto de partida del filosofar, este asombro no le conduce a *problematizar* la realidad entera. Todavía Platón se preguntaba por qué el mundo es lo que es –puesto que el mundo no contiene en sí mismo su propio sentido– y buscaba, en consecuencia, un principio superior de entidad y legitimidad. Para Aristóteles el mundo se asume tal como es. «Buscar por qué una cosa es ella misma, no es buscar nada», leemos en el libro séptimo de la *Metafísica*. El mundo (y el orden del mundo) es un dato primario. Sólo se trata de percibirlo y analizarlo. En este sentido, Aristóteles –aparentemente– es menos radical que Platón. En general, el asombro griego no remite al anonadamiento (*Nichtung*), la extrañeza ante el *Dasein*, el sentimiento de que el ente es un “completamente otro” que se destaca sobre el fondo de la nada. Aristóteles no se plantea, como tampoco lo hizo el pensamiento griego en su conjunto, la cuestión de por qué hay ser en vez de nada. Fuera del contexto judeocristiano de la creación *ex nihilo*, las cosas existen por definición. La famosa pregunta de Leibniz y Heidegger no cabe.

La pregunta de Aristóteles es menos radical, aunque no menos extraña e innovadora. Aristóteles plantea *¿qué es el ser?*, y, como ha señalado Pierre

Aubenque, el problema que subyace en esta pregunta es el menos natural de todos los problemas, aquél que el sentido común nunca plantea, el que ni la filosofía prearistotélica ni la tradición inmediatamente posterior abordan, el que las tradiciones no occidentales tampoco afrontan. (Por ejemplo, el verbo ser tiene un alcance meramente gramatical en sánscrito; no cabe una metafísica del ser en el hinduismo. Tampoco existe, en chino clásico, un término que corresponda a la palabra “ser”, ni bajo forma de infinitivo ni como sustantivo. Podríamos decir que, para los chinos, el ser es siempre ser en situación; que el *sein* es siempre *dasein*.) Lo que ocurre es que, insertos como estamos en el pensamiento aristotélico del ser –aunque sólo sea porque se refleja en nuestra gramática y en nuestro lenguaje de inspiración aristotélico–, no sabemos ya advertir lo que había de asombroso en la pregunta *¿qué es el ser?*

Ahora bien, lo más significativo es que, de hecho, Aristóteles no responde nunca a la pregunta, y en ello es fiel a las primeras intuiciones de la filosofía arcaica. La experiencia del sentido del ser se expresa en la *ousía* que ya es *parousía*. Según Heidegger, ser quiere decir, para los griegos, presencia (*Anwesenheit*). Pero la presencia sólo es presencia en cuanto permanece inexplicada. El propio Heidegger (lo recuerda Escohotado en *El espíritu de la comedia*) cita los famosos versos de Angelus Silesius: «la rosa es sin por qué». Es decir, la rosa es. Sin supeditación a ninguna *idea previa* que la defina. Bien mirado, Aristóteles no recurre a ningún Demiurgo porque atisba el enigma último de lo real, su facticidad absoluta. Quiere decirse que si Aristóteles, filósofo de la finitud, no busca una explicación al mundo –a la realidad– es porque sabe que, en el fondo, tal *explicación* no existe. Dejar en aporía la cuestión del origen es el mínimo respeto intelectual que el origen merece.

Hoy diríamos que ninguna ciencia puede resolver, desde sí misma, el problema de su propia verdad; que ninguna teoría puede encontrar en sí misma su propia prueba (lo cual deja siempre una brecha, una insuficiencia que es “apertura”); que ningún sistema puede probar los axiomas en que se basa (Gödel); que ningún sistema semántico dispone de los medios necesarios para autoexplicarse (Tarski); que sólo lograríamos saber algo del mundo en su totalidad si pudiéramos salir fuera de él (Wittgenstein). He aquí la cautela y la hondura de toda filosofía de la finitud.

Podemos, por tanto, reconsiderar lo dicho más arriba a propósito de que el asombro aristotélico es menos radical que el asombro platónico. Al final resulta que la diferencia es más de actitud que de profundidad. Al no dar una respuesta definitiva a la cuestión del ser, Aristóteles resulta tanto o más profundo que su maestro.

«Lo esencial es lo invisible», escribió (aproximadamente) Antoine de Saint-Exupéry, que no sabemos si había leído el *Fedón*. Aristóteles, fiel a su sobriedad, está en otra onda. Aristóteles capta el enigma del ser, pero de algún modo su

ontología reside en su *física* y no en un “más allá” de la física. Al devolver las ideas al mundo, Aristóteles se sitúa en la genealogía de un Marx, de un Piaget, de un Freud. Aristóteles es un filósofo esencialmente intramundano. La explicación del ente debe encontrarse incluida en el mismo ámbito del ente. Encontramos muy poca teología, muy poco hinduismo en Aristóteles. Suele admitirse que hay una triple dimensión en la metafísica aristotélica: la ontológica, resultado de definir la metafísica como ciencia del ente en cuanto ente; la teológica, que se refiere al ente supremo; la substancialista, por considerar que el ente es, ante todo, *ousía*. También se ha escrito que Aristóteles descubre la ontología para, enseguida, dejarse llevar por la cosmología. Digamos que lo que a Aristóteles le importa son las condiciones en virtud de las cuales el ente es. Estas condiciones (ontológicas) son las causas y los principios. Bien mirado, la metafísica no es para Aristóteles tanto la ciencia del ser como la ciencia de aquello que hace que las cosas sean.

En cuanto a la substancia inmóvil, acto puro o Dios, no es, en el contexto aristotélico, más que un postulado que procede de aplicar el principio de causalidad a la eternidad del movimiento celeste. (Puesto que nada se mueve a sí mismo, incluidas las estrellas, hará falta postular algo, que esté fuera de todo, que mueva al universo; pero este algo, al estar fuera del universo, no será material, y al no ser material no será móvil. Luego será el Primer Motor Inmóvil.) El propio Aristóteles, en la época en que escribió el tratado *Sobre el cielo*, abandonó la hipótesis del Primer Motor. Y aunque luego volvió a ella, siempre tuvo un cierto tono emocional, el resabio todavía platónico de admitir una forma inmaterial separada. Algo ajeno al talante general del aristotelismo. Con todos los respetos para Jaeger, la teología del Motor Inmóvil parece, pues, poco relevante. En rigor, la llamada teología aristotélica es sólo la culminación de una visión orgánica y ordenada de los entes. El cosmos viene atravesado por una corriente de finalidad que reconcilia al mundo sublunar con el mundo celeste. La fisura se regenera por la vía de la jerarquía y la finalidad.

Digamos que la teología del libro XII de la *Metafísica* sólo es relevante en un cierto orden especulativo: lo divino, el acto puro, es más un principio que un ente por encima de los entes. Dios no puede ser llamado ser en el mismo sentido que las cosas reales de que trata la *Física*. Bien mirado, poco cambia en el sistema aristotélico si suprimimos a ese Dios, puro intelecto, *noésis noéseos*, que en nada se ocupa del mundo y de los hombres. Ese Dios es casi un adorno especulativo para rematar la pirámide. Religiosamente considerado, es un Dios sin vida. Y también aquí la diferencia entre Aristóteles y su maestro es muy significativa. Mientras para Platón lo divino es algo que se sitúa *de entrada*, algo dado en una experiencia cuasi mística, para Aristóteles lo divino viene *al final*, como remate de un razonamiento especulativo.

Ello es que Aristóteles arranca de la finitud, finge asumir que todo es finito y, a partir

de aquí, finge también que encuentra un Ser Necesario. No de modo muy distinto procederá santo Tomás de Aquino. A Dios hay que probarlo; si es evidente *per se*, no lo es *quoad nos*. (San Agustín, en cambio, nunca pensó que hubiese que demostrar la existencia de Dios, pues la misma luz de la demostración procede ya de Dios.) Para compensar su progresivo raquitismo místico, la teología cristiana introducirá “la luz de la Revelación”, y cubrirá con diversos y peyorativos rótulos –que van de “ontologismo” a “panteísmo”– a quienes tanteen en la dirección de una experiencia previa y más originaria.

La gran inflexión de Aristóteles es, pues, la de una filosofía de la finitud, la limitación y la contingencia en relación al *pathos* inicial (que algunos llaman monista) del Ser Uno y Necesario. Aristóteles es esencialmente un filósofo intramundano que neutraliza por todas partes el vértigo de la infinitud. (A Meliso, que defendía un infinito actual, lo trata con displicencia: un infinito actual sería una contradicción.) Aristóteles perfecciona un gran sistema de anestesia, toda vez que la vivencia –mística– de lo infinito nos aniquilaría. Aristóteles ha olvidado la extraña capacidad del animal humano para alcanzar el éxtasis. Con Aristóteles, en fin, se ha perdido misterio y trascendencia. Ahora bien, se ha ganado una comprensión infinitamente más precisa del mundo sensible y contingente.

Veamos. La metafísica latente en Parménides y en sus antecesores remitía a una especie de sentimiento general de que las cosas son como son porque *necesariamente* tienen que ser como son; y que las cosas suceden porque no tienen más remedio que suceder. La necesidad, el Hado, los dioses, no eran conceptos equivalentes, pero venían secretamente emparentados. El propio Platón, cuando dice que algo verdaderamente es, quiere significar que su naturaleza es a la vez necesaria e inteligible. La famosa escuela de Megara era ya del todo radical: una cosa sólo puede actuar cuando realmente actúa, y, en consecuencia, cuando algo no se hace es que no podía hacerse.

Pues bien, Aristóteles (que cita expresamente a los de Megara) se separa de todo ese fatalismo filosófico y diseña un espacio intelectual donde hay cabida para lo contingente, para lo que ocurre pudiendo no haber ocurrido, incluso para el azar. Es el meollo de la doctrina del acto y la potencia. Aristóteles entiende que toda multiplicidad, todo devenir, toda mutación y toda contingencia suponen una mezcla de acto y potencia. Aristóteles ha dado un paso decisivo en dirección a la finitud, la libertad, el pluralismo, el dinamismo, la contingencia. El ser, además de uno, es múltiple; además de necesario, contingente; además de inteligible, mutable. Las cosas son como son, pero podrían haber sido de otro modo. Ocurre lo que ocurre, pero podría no haber ocurrido.

En este orden de consideraciones, el gran precedente de Aristóteles fue Demócrito, autor de la famosa frase: «todo ocurre por azar y por necesidad». Pero Demócrito dejó sin

explicar cómo coexisten, en el mundo real, el azar y la necesidad.

Aristóteles, filósofo de la finitud y del mundo perecedero, establece, en contrapartida, las reglas del juego de la racionalidad intramundana. Todo el mundo sabe que los griegos fueron unos grandes, empedernidos habladores. Se ha dicho incluso que, para ellos, pensar significaba charlar. A lo largo de los siglos, el genio verbal de los griegos les había conducido a la paradoja, hacia la erística, hacia la dialéctica. Platón, en el *Teeteto*, caracterizó el acto de pensar como igual al acto de hablar, o, más exactamente, al diálogo del alma consigo misma. Aristóteles coincide con Platón en que solamente un saber de lo universal puede ser un saber verdadero. Lo que ocurre es que una ciencia de lo universal no puede quedarse en mera dialéctica. Hay que alcanzar un método, un instrumento, que sea formalmente universal y materialmente aplicable a todos los entes. He aquí el *Organon*, la lógica, los *analíticos*. Las famosas *categorías* no son ya los “géneros sumos” de Platón sino un recurso lingüístico más entrecruzado con la realidad mundana, un intento de llevar a concordancia la realidad con el discurso a través de las determinaciones. Hay un cierto espíritu jurídico en ello. Las categorías proceden de un verbo que significa algo así como “acusar” a un sujeto por apropiación de un predicado. Las categorías son los modos como el ser *se predica* de las cosas. O las cosas se apropian del ser. El lugar de esa predicación, o “acusación”, es la proposición. La proposición es la célula del discurso regenerador que relaciona todo con todo.

Después de Aristóteles se podrá ser realista, nominalista, kantiano, idealista, materialista, pero el planteamiento clásico de la racionalidad intramundana ha sido instaurado ya. Las categorías podrán entenderse como flexiones del ser, signos, actividad del entendimiento, determinaciones del pensamiento, existenciales, pero su uso implica que los límites de lo que importa definen la importancia de los límites. Y por encima de todo: que es posible que algo se manifieste como *siendo* algo; que es posible “una cierta composición” (*synthesis tis*), un cierto uso copulativo del verbo ser, un uso que desvela la consistencia *absoluta* de lo inconsistente.

Aristóteles ha inventado la lógica formal, legándola, casi perfecta, a la posteridad. Es una lógica que permanecerá incólume hasta Kant y, en cierto modo, hasta Frege. Ahora bien, la lógica de Aristóteles es ontológica. El logos dice lo que las cosas *son*. Los conceptos, las categorías, los silogismos, todo expresa el mismo encadenamiento que existe en la realidad. Aristóteles representa así la definitiva perpetuación de la fisura y la disociación. El lenguaje, hecho de separaciones, refleja una realidad hecha de separaciones. El sujeto está siempre separado del predicado. Las acciones se hacen siempre pensando en una finalidad (nunca por el placer de sí mismas), y así sucesivamente. Todo lo cual tendrá consecuencias a la vez fecundas y nefastas. Particularmente nefasta será, como digo, la generalización del principio de

finalidad, la separación entre los medios y los fines, un asfixiante sentido jurídico de la existencia. Se da la paradoja de que Aristóteles, el filósofo que más ha criticado el *chorismós* de su maestro, se instala ya cómodamente en un nuevo y más sofisticado *chorismós*, el que procede del lenguaje mismo, el que más nos aleja del gozo inmanente de vivir. El gran analista ha quedado encerrado en su propia red de análisis y en la sofisticación de su lenguaje. El lenguaje se hace autónomo, y de esta autonomía se nutrirá la ciencia. El coste es la fragmentación de lo real. Y por esto ha escrito Norman Brown (*Love's body*) que «no es en la esquizofrenia sino en la normalidad donde la mente se halla dividida». La crisis de la lucidez vendrá con la conciencia de que el lenguaje no sólo se usa para describir al mundo sino para describirse a sí mismo; lo cual conduce, finalmente, a afirmaciones autorreferenciales que son puras paradojas. La apertura a lo místico se produce entonces en la misma medida en que no somos capaces de salir de nuestra mente con nuestra mente.

Ello es que se comienza en Aristóteles y se continúa en Tarski y Gödel. Para terminar en Lao-tzu y la doctrina del *wuwei*. Puesto que es imposible agarrar la mente con la mente, dejemos fluir al Tao. Liberémonos de la cultura para recuperar la natura. Precisamente la “iluminación” se produce cuando uno se da cuenta de que el intento de trascenderse racionalmente a sí mismo es, a la vez, innecesario e imposible. Recordemos así la lección central del budismo Zen, heredero del taoísmo, donde se guía al principiante hasta el punto en que éste se abandona, y en el mismo abandono supera la trampa (la fisura, la disociación sujeto/objeto) de la finitud. Según se mire, los famosos *koans* del Zen son un ejemplo del teorema de Gödel en acción: la mente discursiva pensando sobre sí misma y frustrándose.

Pero hay también otra previa y concomitante enajenación en el aristotelismo. Ya hemos visto que la lógica del Estagirita es ontológica, que el logos dice lo que las cosas *son*. Desde Parménides, los griegos daban vueltas en torno al ser. Porque habían encontrado en el ser –ese verbo púdicamente calificado de “auxiliar” por los gramáticos– algo insubstituible: una noción que lo englobaba todo y que, al mismo tiempo, hacía posible el pensar. “A es A”, “A es B”, “A es”. Plurifuncionalidad y polisemia del verbo ser que ya fue tratada por Platón en el *Sofista*. Aristóteles establece la regla de que toda proposición comporta un sujeto, un verbo y un atributo; y sugiere que toda proposición pueda ser transformada en una proposición con el verbo ser. Aristóteles formula así el código fundamental de las lenguas indoeuropeas, y perfecciona la opción parmenideana. Una opción que pudo haber sido otra. Como lo ha señalado Benveniste (*Problèmes de linguistique générale*), hay lenguas (africanas, por ejemplo) en las que el verbo ser, tan propio de las lenguas indoeuropeas, se refracta en múltiples verbos. Más aún: el verbo ser «*n'est nullement une nécessité*

de toute langue». Ahora bien, como escribe Pierre Aubenque, si algo caracteriza a la filosofía –y yo añadiría, a toda la cultura occidental– es esa opción por el ser, por lo *ontológico*. En este contexto, Aristóteles es el gran perfeccionador de la opción más característica de los griegos, una opción que hace posible la ciencia, una opción que tiene también su inmensa sombra.

He dicho más atrás que lo que en este apunte nos concierne es delimitar lo que con Aristóteles se gana. También lo que se pierde. Aristóteles es el remate del gran exorcismo griego y el continuador del gran camino de la ciencia. Aristóteles no fue responsable del “aristotelismo” dogmático que durante siglos retrasó la evolución científica. La filosofía de las formas substanciales hubiese podido superarse mucho antes. Por otra parte, hay un retorno a Aristóteles en la misma ciencia actual. Hoy sabemos, por ejemplo, que el paradigma atomista de una materia compuesta por partículas elementales no se sostiene.

Las tales supuestas partículas se crean, se aniquilan y se transforman constantemente. ¿Qué permanece en esta verdadera danza de Shiva, aparte la conservación de ciertos números cuánticos? Como ha recordado Jesús Mosterín, lo que permanece es, más bien, algo parecido a la materia primera de Aristóteles. El caso es que la opción de Aristóteles es la opción de la ciencia. Ahora bien, lo que aquí me importa señalar es el inmenso precio pagado por esta opción, por esta colonización y exorcismo, por este rito de la ciencia. Pudiera hablarse de un gigantesco ensimismamiento.

Veamos. Dije antes que la ontología de Platón está en la misma línea que la de Parménides. Aristóteles tiene un talante distinto; Aristóteles sofistica el lenguaje, hace posible un primer tratamiento formal de la realidad sensible, construye una filosofía de la finitud. Ahora bien, Aristóteles sigue siendo fiel a la opción de Parménides, es decir, al planteamiento general de toda *ontología*, en la medida en que “categoriza” al ser y hace que se desarrolle el *logos*, ese mismo *logos* que hará posible la dominación de la natura por la vía de la ciencia y de la técnica. Y el caso es que, a pesar de los éxitos de esa ciencia y de esa técnica surgida del *logos*, la gran pregunta –sobre todo después de Nietzsche y Heidegger– se formula así: ¿no será cualquier ontología una mera tautología?

Quiere decirse que al escoger al ser como objeto privilegiado del pensamiento –al optar por la ontología– seguimos a Parménides (que fue el primero en postular que pensamiento y ser son dos faces de lo mismo), abrimos la puerta a la categorización del ser, o sea a la ciencia, pero entramos en un formidable ensimismamiento. En otras palabras: cabe sospechar que cualquier discurso ontológico –y la ciencia es el más refinado de ellos– nos cierra a lo Diferente, a lo Otro, en suma, a lo realmente real. En uno de sus geniales atisbos, Platón debió de sospechar eso mismo, y de ahí su referencia a un “más allá del ser”.

Los neoplatónicos le llamaron Uno a ese “más allá del ser”. Pero ellos mismos advirtieron que el Uno no se presta a ninguna categorización, a ningún tratamiento lógico. Con el Uno no se hace ciencia.

He aquí el meollo de la cuestión. Con el Uno no se hace ciencia; pero con la ciencia acabamos por no saber “de qué se trata”. Ensimismados en lo ontológico, lo realmente real se nos escapa. El *logos* ha conseguido el dominio de la naturaleza, pero al precio de convertirnos a todos en ciegos y en sonámbulos. Wittgenstein lo planteó con su famoso estilo aforístico: «sentimos que aun cuando todas las cuestiones científicas recibieran su respuesta, el problema de nuestra vida no habría sido ni rozado» (T/. 6.52).

Efectivamente, sentimos que el *logos* nos hace ciegos para lo realmente real. Sólo un cierto lenguaje cargado de asombro –el lenguaje poético, musical, etcétera– nos abre mínimamente a lo real/trascendente. O, si se prefiere: supera la dicotomía trascendencia/inmanencia.

Todo aprendiz de místico ha tenido la vivencia de estar ciego. Ridículamente encapsulado en sus condicionamientos. Un hombre se suicida porque se ha arruinado. Esto significa que se apoyaba exclusivamente en lo simbólico y en lo social; que se identificaba con una minúscula parcela del espectro de la realidad, en este caso el dinero. La cuestión es: ¿hay algún otro “lugar” donde apoyarse? La respuesta de los místicos es unánime: hay un lugar que está más allá de todo lugar.

Occidente, al apostar por el *logos* y por el ente, ha apostado por la ceguera y por la ciencia; una fecunda y enigmática tautología. (Ni siquiera escribir esto sirve de gran cosa, no nos abre a lo realmente real.) Oriente, al optar por un más allá del *logos* y del ser, optó por la suprema lucidez, pero al precio (provisional) de incapacitarse para la ciencia, la acción y el dominio de la natura. Hoy, en la encrucijada de las culturas, somos capaces, al menos, de plantearlo así; de padecer nuestra radical insuficiencia. De tantear una nueva y más honda aproximación al origen.

Recapitulemos. Si la finitud se define por la fisura, Aristóteles enseña que la fisura también es ser. La *maya*, que dicen los hindúes, también es real. Incluso inteligible. Nos encontramos así en el corazón del paradigma de Occidente, en la más gloriosa y arriesgada de sus opciones: la realidad de lo finito, el supuesto de que las cosas materiales son inteligibles, la posibilidad de la ciencia positiva, incluso el germen de la libertad individual.

Hoy nos parece que todo esto es evidente, pero la verdad es que se trata de una opción bastante extraña. Es cierto que con la ciencia podemos llegar a

formular las leyes de Newton, pero ¿qué nos dicen las leyes de Newton sobre la realidad? Ya Hegel denunció el carácter tautológico de la física newtoniana: «los cuerpos se atraen porque existe una fuerza atractiva». El caso es: ¿quién sabe verdaderamente qué son el tiempo, el espacio, la materia, la fuerza, la energía? La ciencia procede por metáforas: partículas, ondas, etcétera. ¿Pero de dónde vienen las llamadas leyes de la naturaleza? ¿Por qué diablos las cargas eléctricas –sea eso lo que fuere– tienen que atraerse o rechazarse? Mach decía que el universo entero está presente en cada lugar y en cada instante. Pero ¿por qué es como es –y cómo es– el universo? Postulamos una cierta intercomunicación de todo con todo para explicar la universalidad de las leyes físicas. Pero también esto es magia.

Ya digo que se trata de una opción. Una opción muy prestigiada (por sus resultados) y, al mismo tiempo, muy enajenante. Una opción que ha tenido que superar angustias previas. Platón había intentado desterrar el *phobos*, el terror original, mediante un recurso que se haría clásico: supeditar la negación a la afirmación. Es el procedimiento eleático-hin-dú: «no temáis, el ente es». Miles de años más tarde, el propio Bergson entenderá la negación como algo reducible a dos actos de afirmación. Platón es todavía Oriente. «El movimiento es demoníaco», dirá un padre de la Iglesia más platónico que cristiano. «He aquí la más alta verdad salvadora: que nada deviene» –leemos en la *Mandukya Upanishad*. Pero Aristóteles es ya Occidente. Tengo escrito en otro lugar que «la gran originalidad del llamado genio occidental procede de haber tomado la vía de la finitud a través de un peculiar lenguaje racionalizador y de un proceso crítico indagatorio que va generando teorías cada vez más amplias al ir retrotrayendo todo *problema* hacia sus condiciones de posibilidad».¹

Existe un proceso crítico que aboca a una sucesiva crisis de fundamentos. Por esto la mística es la culminación de la crítica. Porque el místico capta de golpe lo que, en términos filosóficos, es la culminación retroactiva del proceso crítico: la paradoja de la autorreferencia y, en el límite, la crisis de todo fundamento, el origen como No-Fundamento. (En este sentido decía Heidegger que no hay *Grund* sino *Abgrund*: que no hay fundamento sino abismo.) El místico no trata de justificar con la razón –y mucho menos con teologías– una realidad esencialmente injustificable, una presencia (*ousía/parousía*) esencialmente enigmática. Ahora bien, en virtud del mismo proceso crítico que aboca a una sucesiva crisis de fundamentos, se descubre que el ente finito, en tanto que finito, no tiene necesidad de ser de ningún modo determinado; no es reducible a nada. El ser humano, único animal propiamente finito (los demás se prolongan en el determinismo de la naturaleza), es, precisamente por ello, libre: nada le condiciona a ser forzosamente de una determinada manera.

No nos extrañe, así, que de las grandes matrices culturales surjan las combinaciones más diversas, los antagonismos más peculiares. Un hombre puede ser, pongo por caso, a la

vez cristiano y liberal, cristiano y marxista, anarquista y conservador, budista, gourmet y homosexual, capitalista y asceta, en fin, cualquier mezcla. Cada ser humano dispone de un margen –que a veces es minúsculo– para poder diseñar su propia identidad. Y ahí reside la gracia, la diversidad y la aventura del vivir.

Aristóteles ha asumido una opción de la cual hemos visto ya su doble faz, su carácter a la vez fecundo y alienante. Finalmente abierto al origen. Aristóteles inaugura una filosofía de la finitud cuyo remate será Kant, el filósofo que pone un límite a la razón y una razón al límite. Para Kant la libertad –la inexplicable libertad– está en la base de su sistema, tanto teórico como práctico. El tránsito de la finitud a la libertad no cabe, todavía, en el sistema aristotélico. Pero el supuesto existe ya. Toda la *Ética a Nicómaco* viene presidida por una cierta incondicionalidad de la libertad, al menos en lo que hace a la voluntariedad de las acciones. «Allí donde nos encontramos en situación de decir no, podemos también decir sí» (*Et. Nic.* III, 5). Hay cosas que dependen de nosotros y podemos elegir con deliberación (*proairésis*). He hablado ya de la oposición de Aristóteles al fatalismo filosófico. Hay una decisiva ruptura entre la filosofía de la finitud/libertad y la visión determinista y condicionada de la sabiduría arcaica. Para la espiritualidad arcaica, todo lo que existe forma un todo indisolublemente unido, una trama y un “tejido”. No hay ruptura de cordón umbilical y, en consecuencia, no hay “libertad”. Con la filosofía de la finitud/libertad, en cambio, un nuevo *margen* se insinúa. Es el embrión de la innovación y de la historia que sancionará el judeocristianismo y recogerá Hegel. Ya no se trata tanto de curar al hombre del dolor, del *karma* y del tiempo como de autocrear el mundo.

Una filosofía de la finitud, en primera instancia, puede hacer perder sentido del misterio, puede alejarnos de “lo divino”; en segunda instancia, no es así. Los filósofos de la finitud (Aristóteles, Kant, Marx, Piaget, pongo por caso) son muy parcos en “metafísica”. En contraste, parece como si los filósofos de la infinitud (Platón, Plotino, Leibniz, Fichte) hubieran conducido su “asombro” hasta cotas más abismáticas. Ahora bien, dejar sin explicar lo inexplicable, abstenerse de hablar de lo que no se puede hablar, es también una actitud muy abismática. Lo vimos antes comparando a Aristóteles con Platón. También acabamos de ver que existe una “mística” latente en las filosofías de la finitud, y esta mística arranca de la “falta de fundamento”, una falta de fundamento que es el reverso de la “libertad”. Además, ya he dicho que en toda auténtica filosofía de la finitud reaparece, inesperadamente, lo infinito. Cuando Gödel termina con el mito de la lógica soberana y autosuficiente; cuando Heisenberg formula su principio de incertidumbre; cuando Bohr plantea la complementariedad onda/corpusculo; e incluso –con anterioridad– cuando las filosofías dialécticas corrigen a la ontología clásica, siempre, en tales casos, el descubrimiento de la limitación abre una nueva vía al conocimiento. Una nueva vía paradójicamente

interminable. Lo plantearon explícitamente Gödel y Tarski: todo sistema conceptual incluye necesariamente cuestiones a las que sólo se puede responder desde el exterior del sistema. Hay que referirse a un meta-sistema. Pero luego a un meta-meta-sistema, y así sucesivamente. En suma: el conocimiento queda siempre inacabado. Es decir, puede proseguirse indefinidamente. La realidad es inagotable.

Finitud, afrontamiento de lo “indecible”, todo puede incidir en un cierto paradigma de la autocreación. Lo cual, por otra parte, significa el retorno a intuiciones muy antiguas. Recordemos, nuevamente, la etimología del vocablo *Brahman*, que apunta a la idea de un autotrecimiento espontáneo. En este sentido, Brahman, como la *physis* de los presocráticos, es el origen inagotable de lo real en su más radical dinamismo. En nuestros días, hombres como Bateson, Von Foerster, Prigogine, Bohm, Atlan, Morin, Maturana, nos están desvelando *el milagro de cómo el universo se crea a sí mismo*. Es el paradigma de la autoorganización, el principio del *order from noise*, la termodinámica de los sistemas alejados del equilibrio, la física de los estados caóticos, etcétera. Lo aleatorio hace posible un aumento de la complejidad. En mi libro *Ensayos retro-progresivos* he sugerido que, en última instancia, todo ello implica una muy peculiar superación de la vieja antinomia entre el ser y la nada.

De ahí podría arrancar, como ya se sugirió más arriba, una nueva teología mucho más caótica y real que el acostumbrado culto al Ser. Procede dejar de asociar la Divinidad con el principio de identidad y relacionarla con la metáfora, más sucia y más real, de autocreación. Lo “divino” –quod *nos*– sería aquello que se “autocrea”. Un cierto caos, una cierta libertad. Es hora de dejar de privilegiar las categorías tautológicas de la identidad, el orden y la perfección, y dar paso a lo irregular, lo discontinuo, lo caótico. Ya se ve, además, que todo el escándalo del sufrimiento requiere el uso de otras “matemáticas”. Es hora de asociar la divinidad con lo infinitamente sorprendente. ¿Y qué hay más infinitamente sorprendente que el tránsito de la nada al ser?

No cabe (todavía) una metafísica (ni una mística) de la libertad en la filosofía de Aristóteles. Lo que sí encontramos es una genuina filosofía de la finitud, donde las cosas se tienen en pie no en virtud de un “fundamento último”, sino en *el equilibrio mismo de su finitud*. Ahí Aristóteles es el remate coherente de Heráclito y de Anaximandro. En una filosofía de la finitud, el orden se mantiene en la misma tensión interdependiente de las cosas. De ahí que Aristóteles no disocie su vocación contemplativa de su vocación política. Hay que tenerse en pie en el equilibrio de todas las dimensiones del hombre. Así, Aristóteles explica que el hombre bueno y el ciudadano bueno son una misma cosa. Dentro del mismo *pathos* de la finitud y el equilibrio, Aristóteles preconiza la virtud de la prudencia (*frónesis*), equidistante entre la desmesura (*hybris*) y la inacción; considera que la felicidad (*eudaimonia*) consiste en alcanzar la plenitud de la

propia naturaleza (finita); defiende la virtud del “término medio” no como una timidez en las acciones sino como resultado de una tensión entre contrarios. Aristóteles reinstaura, más allá del platonismo, la sabiduría de los límites, un cierto humanismo “trágico”: invita al hombre a renunciar a lo desmesurado, pero igualmente a vivir con intensidad y, de acuerdo con los versos de Píndaro, a «consumar el campo de lo posible».

Naturalmente, Aristóteles conoce muy bien los misterios órficos y eléusicos, e incluso los considera positivamente. Pero siempre desde el punto de vista de la catarsis y la terapia. El caos y el frenesí conducen, finalmente, al orden. Aparte la fría hipótesis del Primer Motor Inmóvil, sólo hay un aspecto de la filosofía de Aristóteles que tiene algo de “oriental”, de “infinito”. Me refiero a su doctrina del intelecto (*noús*) en acto, lo que la Edad Media llamará Intelecto Agente. Ese intelecto en acto, ¿es individual o universal? Y si es universal, como parece que tiene que ser al estar siempre en acto, ¿no es, precisamente, lo divino que hay en el hombre y que, al mismo tiempo, lo trasciende? ¿No es como Atman igual a Brahman? Aristóteles lo reconoce explícitamente: el hombre tiene dentro de él una cosa divina, y esa cosa es el intelecto. El elemento racional del hombre pasa después de la muerte al *noús* universal.

Filosofía de la finitud. ¿Cómo pensó Aristóteles el límite? Sabemos que lo pensó como forma y como *ousía*. Pero también por mediación del acto y la potencia. Lo importante es su constatación de que no todo es conceptualizable. A través de este margen entre lo inteligible y lo no inteligible, introducirá santo Tomás de Aquino su metafísica del ente finito, es decir, su doctrina de la distinción real entre esencia y existir, y, aplicando el principio de causalidad eficiente, la prueba de Dios. El mismo margen servirá a Schelling (citado por Eugenio Trías en *Lógica del límite*) para levantar acta del fracaso de la razón, reclamar un pensamiento trágico y tratar de penetrar en el territorio prohibido de lo innombrable. Pero éste es ya el empuje místico/fáustico de una nueva modernidad. Aristóteles era más sobrio.

Por cierto que Eugenio Trías ha querido encontrar en la dimensión *afirmativa* del límite una superación de la perpetua oscilación entre las categorías de finitud e infinitud. La postura de Trías recuerda la de Deleuze al referirse a una “diferencia sin negación”, pero también al pensamiento heredero de Nietzsche y Heidegger donde la diferencia es “destitución de la presencia” (Vattimo) y se constituye como pensamiento “crítico” contra cualquier tentación de conciliaciones dialécticas. Todo lo cual obliga a un replanteamiento terminológico. Pero también los griegos sostuvieron el carácter positivo del *limes*. Y ya hemos visto que el poder del límite procede de su ambivalencia. En cualquier caso, está claro que todo filósofo necesita reinventar la historia entera de la filosofía. O dicho de otro modo: que cada maestrillo tiene su librillo.

Filosofía de la finitud. También de la intensidad. También de la cautela.

Entrados en el universo de la contingencia, ¿existe algún mensaje tras el aparente azar de las cosas cotidianas? Las religiones, en general, creen que sí. Los estoicos combinarán una teoría del Destino (*heimarméne*) con una idea de la Providencia (*pronoia*) y de la simpatía universal que une a todos los seres. El cristianismo, tan plástico y acomodaticio, recogerá buena parte de estas ideas. Aristóteles, espíritu poco religioso, se limita a volcar toda su curiosidad en la comprensión de este mundo, y a ser cauteloso. La finitud es un milagro frágil. El hombre es un animal que tiene que ir *con cuidado*. No se puede hacer cualquier cosa que a uno se le antoje. Anaximandro hablaba del “castigo” que sufren los seres por su misma finitud. Los griegos, lo hemos visto, condenan la *hybris*, el pecado de desmesura que conduce a querer ir más allá de la condición humana. Condición finita. Pero también trágica, pues el deseo de desmesura –de infinito– permanece. Los judíos reconocen el mismo fenómeno con la idea teológica de culpa. Pero el asunto es antes ontológico que teológico. Como creo haber dicho más arriba, no hay teología bíblica en Heidegger sino heideggerismo en la teología bíblica. El ser humano, esencialmente finito, es un animal *culpable* (culpable por ser finito) que, por esta razón, ha de ir *con cuidado*. La ética e incluso la política de Aristóteles responden a este talante: por esto la virtud más importante es la prudencia.

Ahora bien, se va “con cuidado” precisamente porque, de algún modo, se ejercita la *hybris*. De algún modo, se avanza por el territorio prohibido. Ir con cuidado es dosificar la transgresión, ritualizarla. De Parménides a Aristóteles se ha cumplido un ciclo completo de transgresión controlada. Lo que comenzó con una prohibición/tabú (la prohibición de tomar el camino del no-ser) acaba en una refinada domesticación del territorio prohibido. La realidad es tanto ser como no-ser. La domesticación ha venido precedida de sucesivas transgresiones ritualizadas, que tal es el modo como la filosofía, la historia y la cultura proceden. Así, si Parménides había establecido una prohibición («no dirás nunca que el no-ser es»), esta prohibición la violan los sofistas, pero también Platón cuando dice que el no-ser es, puesto que existe la alteridad; o Demócrito cuando dice que el no-ser es, porque existe el vacío. Aristóteles refuta a Demócrito, pero incorpora definitivamente el no-ser a la realidad con su doctrina de la potencia. De algún modo, la prohibición fundacional de Parménides se mantiene, sólo que distendida, transgredida, ritualizada. Así se va tejiendo la cultura.

Toda prohibición acaba transgredida/ritualizada en alguna institución. He explicado en otro lugar que a medida que se van sofisticando las prohibiciones/instituciones, se va tensando el campo simbólico de la cultura. Toda “verdad” arranca de una “prohibición”, y a través de ella “lo prohibido” permanece. Lo prohibido es siempre el origen, lo sagrado, la realidad, la “cosa en sí” o como quiera decirse. La prohibición y la subsiguiente transgresión simbólica de la prohibición, domestica la fisura, la exorciza; la institucionaliza.

El psicoanálisis comenzó arrojando luz sobre el tabú en base a los conflictos inconscientes. Lo extraño, la sangre, el sexo, la muerte –y, en el límite, la nada– son nociones-tabú que ejercen una gran atracción sobre el psiquismo profundo en la misma medida en que amenazan los valores establecidos. Desde muy antiguo los hombres trataron de exorcizar el caos a través de su misma ritualización. Por ejemplo, en los ritos dionisiacos –como creo haber explicado antes–, las bacantes devoraban excepcionalmente carne cruda, recuperando así un comportamiento que había sido censurado desde hacía millares de años, cuando la domesticación del fuego. A través de una gesticulación frenética se rememoraba una comunión con el cosmos. Pero todo ello era ritual, comportamiento excepcional para mejor confirmar la regla. (Probablemente, la famosa *catharsis* que, según Aristóteles, provocaba la tragedia era entendida de modo análogo, como una medicina homeopática.) Bien es cierto que a veces el ritual se desboca, se produce un cortocir cuito de lo nocturno y lo caótico, por ejemplo en la orgía. La orgía –también se dijo antes–, función ritual total de la religión agraria, al abolir todo límite, reinstaura un caos biológico/místico; la muerte y la vida no se diferencian ya. (Los románticos recuperarán esta vivencia.)

En resumen, las sociedades primitivas exorcizaron el origen/caos con los ritos. Los ritos eran un recordatorio (ambivalente) que a la vez censuraban y recordaban lo borrado. Merced a los ritos, la huella del “origen” peligroso no se borraba. En las sociedades secularizadas, la ciencia es el nuevo rito. La ciencia prolonga esas viejas transgresiones controladas que son los ritos. La ciencia, igual que los viejos ritos, es un acto simbólico que da a los hombres el poder de utilizar fuerzas ocultas. La ciencia, lo mismo que el rito, nos protege del caos en la misma medida que lo rememora. A través del rito, las sociedades primitivas se abandonaban a aquello que más temían (como si el rito jugase el papel de una vacuna). Lo mismo sucede con la ciencia, y lo mismo sucede con la filosofía cuando hay en ella vitalidad crítica. No habría manera de rastrear lo borrado por la cultura si, de algún modo, la misma cultura no conservase las huellas de lo borrado. No sería posible la *deconstrucción* de la metafísica si la misma metafísica no nos invitara a ello. Todo tanteo crítico trata de desenmascarar lo que nosotros mismos habíamos enmascarado. (Ya decía Hegel que, al convertirse en Espíritu, la realidad llega a ser lo que ya *era* –lo que ya era sin saberlo.) Y de ahí la perspicacia verbal de los primeros filósofos griegos al forjar, en su virginidad intelectual, el término *aletheia* que, traducido libremente, equivale a extraer lo que está olvidado. Más allá de todo simbolismo, lo “olvidado” es el “origen”, lo innombrable, la “caótica” realidad inaccesible.

En consecuencia, podemos matizar y reconsiderar el antes citado tema de la alienación a través de la ciencia. Ciertamente, la opción por lo ontológico –que

es la opción de la ciencia–, esa fecunda tautología que le vuelve la espalda a lo realmente real, nos enajena. Pero la enajenación no es absoluta. Si lo fuese no hablaríamos siquiera de ella. De algún modo, la ciencia sigue abierta a lo que ella misma suprime. Esa apertura la encontramos, ante todo, en la conciencia ambivalente de sus límites. Es el meollo de lo crítico.

Por esto, si la ciencia (es decir, el método científico) se caracteriza por su capacidad de obtener conocimientos nuevos a través de la verificación de hipótesis, sucede –como enseñó Karl Popper– que esta verificación nunca es definitiva y, en consecuencia, nuestro conocimiento de la naturaleza es siempre conjetural. La verdadera ciencia es siempre *abierta*.

Decíamos que de Parménides a Aristóteles el ciclo ha sido completo. Lo que comenzó con la prohibición/tabú de tomar el camino del no-ser, acaba con la recuperación de este no-ser como una forma del ser. Aristóteles transgrede la prohibición parmenideana, pero mantiene la huella del tabú. La *potencia* aristotélica es este no-ser que también pertenece al ser, y que hace posible domesticar la realidad material, sensible y móvil. Pero, al mismo tiempo, es el testimonio permanente de que la completa racionalización de lo real es imposible. Precisamente esta renuncia de Aristóteles a racionalizarlo todo, este contraste con la sed de pura inteligibilidad de Platón, es lo que hace de su filosofía una auténtica filosofía de la finitud, un edificio con límites y un edificio de los límites.

Un edificio paradójicamente abierto al origen.

Ya se dijo más arriba que lo que se inicia con Aristóteles culmina (críticamente) en Gödel. Una genuina filosofía de la finitud se define porque comienza asumiendo la realidad de la fisura (disociación sujeto-objeto), continúa declarando la autonomía del lenguaje y termina en la iluminación de la paradoja. Paradoja de la autorreferencia que nos incita a superar la trampa original de la filosofía y la cultura. Dicho de otro modo: una genuina filosofía de la finitud termina donde todo comienza. Y corrobora la lección central de la sabiduría perenne: el abandono de uno mismo dada la imposibilidad (incluso lógica) de autotranscenderse. Lo que antes he llamado fisura humanística, el aislamiento del sujeto en relación al mundo, culmina así en la construcción de los lenguajes autónomos y sofisticados con los cuales se hace la ciencia; y, al mismo tiempo, en el reconocimiento de los límites de estos lenguajes, en las paradojas autorreferenciales. Asumir la finitud y la fisura es, pues, un ejercicio ambivalente y fértil: de esta asunción nace la ciencia. También la autonomía, la libertad, la dignidad del hombre. Pero la misma ciencia conduce, finalmente, al autorreconocimiento de su ceguera. La ciencia es esta *ficción real* que arrancando de lo innombrable se abre nuevamente a lo innombrable.

Hay así una circularidad entre Platón y Aristóteles. El primero es todavía un

filósofo/místico que arranca de una cierta experiencia (transexperiencia) de lo *divino*. El segundo arranca del conocimiento de este mundo; pero al dejar en aporía la cuestión del ser, acaba abriéndose al origen. Después de Platón viene Aristóteles; después de Aristóteles vuelve a venir Platón.

1. S. Pániker. *Hinduismo y mundo occidental*, 1965.

16. CONSIDERACIÓN FINAL

Aristóteles muere en el 322 a.C. Un año antes había muerto Alejandro. Estas dos muertes casi simultáneas (a las que cabría añadir la de Demóstenes) simbolizan el fin del mundo clásico y el comienzo del mundo helénico. La *polis* griega, la gloriosa construcción del *canon* humano, se diluye en el espacio angustiosamente amplio y disperso del helenismo. El ciudadano, que hasta entonces era (o tenía la ilusión de ser) el dueño de sí mismo y de su espacio, se siente enajenado e impotente. Desconectado. Lewis Mumford (*El mito de la máquina*) ha sostenido que la cultura de Grecia había retenido las cualidades y técnicas democráticas de la aldea arcaica, el modelo social del neolítico. Grecia nunca se sometió a la ideología totalitaria de la monarquía. La polis griega era la culminación sofisticada de la aldea neolítica, construida a escala humana. Pero Grecia –y muy concretamente, Atenas– fue un brevísimo paréntesis. La democracia era un fenómeno de autoorganización muy raro. Después de Grecia, durante un período de unos dos mil años –desde la quiebra de la *polis* hasta el siglo XVII europeo– ningún sistema de gobierno se calificó a sí mismo de democrático. (Sólo a partir de los debates surgidos cuando la revolución puritana en Inglaterra, y luego con las revoluciones americana y francesa, volvió a imponerse la ciencia de que el poder ha de venir legitimado por la voluntad del pueblo.)

Grecia, digo, fue un brevísimo paréntesis, la culminación de lo que podía dar de sí la cultura neolítica. Hemos discutido ya el falso *cliché* de un pueblo griego feliz y equilibrado; sin embargo, hay una parte de verdad en el tópico, sobre todo cuando se lo visualiza desde el arte. Se comprende entonces la visión parcial de una Grecia clásica, equilibrada y armoniosa que tanto habría de impresionar a los románticos alemanes. Fue probablemente Winckelmann, arqueólogo e historiador, el primero en levantar los entusiasmos (y el desprecio de Nietzsche). El joven Hegel decidió inspirarse en el ideal de la *polis* porque era el lugar donde la conciencia individual y la conciencia colectiva superaban su contradicción. El equilibrio se reflejaba en maravillas como el Partenón. Además, es un hecho que los propios griegos eran muy conscientes de lo más peculiar de su civilización. Poesía, teatro, filosofía, matemática, ciencia natural: todo esto era importante, pero había una condición previa y fundamental, la que expresó Pericles de una vez por todas: «ellos, los bárbaros, son esclavos; nosotros, los griegos, somos hombres libres».

Aquélla era una Grecia presidida por una cierta idea de la libertad. Una Grecia más bien próspera con una población más bien austera; en todo caso, frugal. La vida activa y al aire libre, que llevaban la mayoría de los griegos,

produjo una raza de hombres vigorosos y extravertidos. Y longevos. Esquilo, Sófocles, Eurípides, Sócrates, Platón, Isócrates, Gorgias, Protágoras, Jenofonte, todos ellos alcanzaron los 70/80 años, y muchos sobrepasaron los 90. (A los noventa y dos años compuso Sófocles su *Edipo en Colono*. Y de Gorgias se dice que vivió hasta los ciento ocho años.) La *polis* era el lugar de la comunicación, y aquélla era, ciertamente, una cultura de la libertad indagatoria.

Pero fue, ya digo, un brevísimo paréntesis. En rigor, lo que Mumford llama “libertad neolítica” había sido ya desplazado a partir del cuarto milenio a.C., cuando los egipcios y los sumerios comenzaron a divinizar a sus reyes, y el símbolo del Sol se convirtió en arquetipo de las religiones. La máquina militar, la burocracia y la divinización del rey aparecen entonces como tres caras de un mismo fenómeno. Después de Grecia, desvanecida la *polis*, las monarquías vuelven a apoderarse del Estado y ensayan soluciones totalitarias a los problemas.

El caso es que el hombre/ciudadano inventado por los griegos se deshace, por más que la palabra ciudadano siga presente en el vocabulario equívoco y permanentemente desfasado de la política. La libertad griega, la *eleuteria* donde teoría y praxis iban de la mano, se desplaza hacia un concepto más oriental de libertad: la libertad interior. Las nuevas filosofías (estoicismo, epicureísmo, escepticismo) son, ante todo, “artes de vivir”.

Ciertamente, cuando hablamos del hombre/ciudadano griego nos referimos a una élite minoritaria. Así, por ejemplo, la vida pública ateniense era un privilegio exclusivamente masculino. Las mujeres tenían un estatus social de segundo orden. Abultando un poco las cifras, Atenas era una *polis* de casi medio millón de habitantes, de los cuales trescientos mil eran esclavos y cincuenta mil inmigrantes, todos ellos sin derechos cívicos; lo que, descontando a las mujeres y a los niños, reducía el pueblo libre a apenas un diez por ciento de la población. Pero ese diez por ciento marcaba la pauta y el modelo.

Ahora bien, con el declinar de la Ciudad-Estado comienzan a “concienciarse” precisamente aquellos a quienes la *polis* ha marginado: gentes con menos posibilidades, artesanos, labradores, jornaleros, incluso esclavos. Finalmente, también los privilegiados de la Ciudad-Estado comprueban que su actividad política es cada vez menos relevante. Con el ocaso de la Ciudad-Estado, los individuos se sienten súbitamente despojados, asfixiada su posibilidad de universalizarse en la acción, de reconciliarse prácticamente con la totalidad. El estoicismo y el propio cristianismo serán ideologías de signo individualista, que harán más dramática, si cabe, la situación. Sólo sus respectivas dimensiones utópicas –la cosmópolis y la escatología– permiten una cierta reconciliación entre lo individual y lo universal, el sujeto y la totalidad. Pero el propio derecho romano es ante todo un derecho individualista y el legitimador de un cierto atomismo social. En teoría, Roma será la ciudad ecuménica, la ciudad cósmica:

todas las ciudades del Imperio serán pequeñas Romas, con sus templos, foros, teatros y anfiteatros. En la práctica todo ello no pasará de ser la proyección pragmática de un eficaz modelo administrativo.

La *ataraxia* epicúrea, la *apatheia* estoica, la *epojé* pirrónica tienen en común una actitud defensiva y pesimista. Se ha invertido la postura clásica. El sabio debe tener tan poca relación como sea posible con la cosa pública. La autarquía que Platón y Aristóteles habían concebido como atributo del Estado, pasa a serlo del ser humano considerado como individuo. Tampoco interesa la filosofía como búsqueda de la verdad. La filosofía sólo es “el arte de la vida feliz”, dirá Epicuro. En general, las escuelas dejan de valorar la verdad por sí misma y buscan la consolación “religiosa”. El cristianismo habrá de mantener esta parálisis de la curiosidad intelectual durante más de mil años.

Ciertamente, varios siglos de creatividad intelectual no se esfuman en un momento. A pesar de su falta de libertad política, el siglo III a.C. fue el momento más brillante de la ciencia antigua. En las disciplinas más abstractas, las matemáticas y la astronomía, se llegó a un nivel que no habría de volver a alcanzarse hasta el siglo XVI de nuestra era. Una figura domina por encima de todas: Arquímedes, el científico más importante de la Edad Antigua. En otros campos, como la botánica, la geografía, la historia, la zoología, e incluso la historia de la literatura y de las instituciones humanas, se alcanza un nivel metódico y de organización sin precedentes. Pero el empuje filosófico propiamente dicho se detuvo.

Finalmente, también se detuvo el empuje científico. Suele decirse que la ciencia griega no había conseguido desarrollar el método experimental, que el hábito mental griego era deductivo, que la institución de la esclavitud (mano de obra barata) dejó sin estímulo a la tecnología. Admitamos todo esto. Aun así, es un hecho que bastan dos siglos para pasar de Tales a Aristóteles, y hacen falta veinte siglos para pasar de Aristóteles a Galileo.

Todo ocurre como si al derribarse las murallas de la vieja ciudad, la filosofía se quedase sin marco. Desaparecido el marco, procede encontrar un equilibrio nuevo. Al dejar de ser ciudadano, el hombre deja de ser el dueño de su destino. El *noús* no tiene dónde proyectar su vitalidad, la razón se hace impotente. Podría pensarse, entonces, en un resurgimiento del genuino misticismo. Hay atisbos, ciertamente. La misma *epojé* del escepticismo (un estado de abstención mental por el cual ni afirmamos ni negamos) recuerda las enseñanzas budistas. También se busca la libertad interior en el estoicismo. El ideal cínico de la *apatía* influye poderosamente en la Stoa y en el concepto de hombre sabio como equivalente a hombre interiormente libre.¹ La mejor regla moral es la ausencia de deseo. Un poco a la manera de Rousseau, Epicuro, hombre de salud delicada y corazón amable, realiza una crítica de la sociedad y, hasta cierto punto, de la sociedad de consumo. «Para vivir felices, vivamos escondidos.»

Desgraciadamente, junto a los atisbos profundos, aparecen los sucedáneos. (El renacimiento de los misticismos de pacotilla, como podemos comprobar muy bien en nuestros días, es un fenómeno recurrente a lo largo de la historia.) A partir del siglo II a.C. reaparecen la astrología, el ocultismo, la tradición mágica. Un tal Bolus de Mendes, llamado el “democriteo”, relaciona la medicina mágica con la alquimia y reelabora el concepto estoico de la *simpatía* oculta que une todas las cosas. El prestigio de Bolus llegó a ser tan grande como el de Aristóteles.

Sobre el prestigio y la influencia de Aristóteles en el mundo antiguo conviene no llamarse a engaño. A la muerte del filósofo, sus obras se conservaron en el Liceo, pero no se hicieron accesibles a los maestros de otras escuelas ni al público en general. Como consecuencia de ello, la influencia de Aristóteles sobre sus sucesores inmediatos fue remota. De hecho, los manuscritos de Aristóteles estuvieron muy cerca de perderse para siempre. Depositados durante mucho tiempo en un sótano, los manuscritos fueron recobrados por un funcionario de Mitrídates, tomados por Sila como botín de guerra y, finalmente, recogidos por Andrónico de Rodas. Así, los escritos de Aristóteles no se hicieron públicos hasta finales del siglo I a.C. y tampoco entonces tuvieron gran aceptación.

El caso es que la filosofía académica no muere; pero se hace cada vez más académica. Decía Heidegger (*Carta sobre el humanismo*) que los nombres de Lógica, Ética, Física nacen cuando el pensar originario toca a su fin. La filosofía se ha convertido en una especie de rígido Sistema. De hecho, los estoicos son los primeros en emplear el término sistema en el sentido de “sistema del mundo”; un sistema cuyas partes se encuentran en una relación de simpatía configurando una totalidad racional (*homología*). En el fondo, todo ese “sistema” es un aparato defensivo, una construcción “religiosa” para escapar a la angustia. El concepto de Destino en el estoicismo se parece bastante al *karma* hindú.

Las ideas estoicas presidirán el mundo antiguo durante casi seis siglos. Son ideas de mucho impacto, pero que tienen ya poco que ver con las de la Grecia clásica. Son ideas que preparan (en parte) el neoplatonismo, que actúan sobre las corrientes gnósticas y herméticas, que influyen decisivamente en la teología de los Padres de la Iglesia, y que llegan hasta la modernidad europea a través de nociones como derecho natural, dignidad humana, humanismo, virtud.

Son ideas/actitudes, ya digo, más religiosas que filosóficas. Porque el contexto humano es el aislamiento. (Recordemos una célebre observación de Whitehead: «la religión es lo que el individuo hace con su propia soledad».) Los griegos clásicos habían creído en la espontaneidad creadora del hombre. Democracia, filosofía, naturaleza, *politeia*: por debajo de estos términos subyacía, no sólo una peculiar experiencia de lo real, sino una fe en el hombre y en la naturaleza. Un nuevo pesimismo invade la escena con el final de la *polis*.

Se ha perdido aquella vitalidad, aquel asombro que, según Platón y Aristóteles, estaba en el origen del filosofar. En vez de asombro encontramos ahora soledad y desamparo. Los tiempos son desmesurados, la escala ya no es “humana” y la *polis* ha sido substituida (al menos como horizonte utópico) por la *cosmopolis*. La retórica de la concordia universal (*homónoia*) responde al ideal de la *oecumene* alejandrina. En un famoso pasaje, Plutarco compara al rey de Macedonia, unificador de los pueblos en un estado universal, con el filósofo Zenón, propagador de esas mismas ideas en un plano teórico. «Los hombres –decía Zenón– no deben vivir en estados y en comunidades locales, con códigos diferentes, sino considerarse como conciudadanos de la Ciudad Universal: un solo rebaño paciendo en un pastizal común.» Mientras ese comunismo utópico no se alcanza, la antropología estoica ofrece significativos puntos de contacto con el budismo y con el hinduismo.

Roma construirá su imperio sobre ideas estoicas, aunque todavía en su constitución inicial recoja la tradición de la *politeia* aristotélica, el gobierno mixto, la mezcla de los tres tipos conocidos: monarquía (cónsules), oligarquía (senado) y democracia (elección popular en los comicios). Finalmente, todo aboca en el absolutismo. Y, más adelante, en una nueva teoría del Estado Universal Cristiano. El pesimismo helenista cobra entonces tintes todavía mucho más sombríos. La naturaleza humana, en la cual creía Aristóteles, está podrida. Sólo el mismo Dios hecho carne (o, para intelectualizar un poco las cosas, hecho *logos*) podrá salvar a la humanidad de su perversidad primaria. El gobierno de los hombres, el Estado, será algo así como un castigo a su naturaleza caída. Cuando esta doctrina se secularice con Maquiavelo, el supuesto básico permanece. El fundador de la moderna filosofía política tampoco cree en la convergencia entre la *virtus*, la moral y la política; no cree en los supuestos griegos de una naturaleza humana que tiende, espontáneamente, al orden social justo. El hombre es malo, y para convertirlo en un buen ciudadano hay que emplear la coacción.²

Pero ésta es ya una historia diferente.

* * *

Este libro se ha ocupado de la aventura filosófica de los griegos en su gran época. Ha sido, ante todo, un ejercicio de aplicación del modelo retroprogresivo; una lectura en clave para ir rastreando, desde los orígenes del *logos*, la relación entre filosofía y mística; la peculiar manera que ha tenido la filosofía de ocultar-y-mostrar el origen; la no menos peculiar tensión crítica que de esta ambivalencia se desprende.

Nos fascinan los griegos porque han sido los primeros en practicar el extraño ejercicio del pensamiento racional. Los indios fueron, antes, los primeros en

superar por adelantado toda filosofía. Saltaron directamente a lo místico. Se trata de dos descubrimientos decisivos en la historia de la humanidad. Dos descubrimientos, dos actitudes, que a mi juicio inciden y se complementan.

De las cosmogonías a los jonios, de Thales a Parménides, hemos examinado los primeros tanteos del despertar de la filosofía, los que procedían de una peculiar proximidad con el origen pre-conceptual. Pues sucede que sin tener en cuenta este origen pre-conceptual no se asciende/desciende al origen post-conceptual. En la mitología, la diversidad del mundo surge del desmembramiento de un ser divino; en la filosofía (pero también en la ciencia, en el arte, en el amor), la divinidad perdida se recupera reunificando lo escindido. Después ocurre que el lenguaje de esta reunificación se hace autónomo. Hemos visto el giro antropocéntrico de Sócrates, el nacimiento del pensamiento conceptual, la era de los símbolos emancipados. Hemos intentado descubrir cómo los griegos vislumbraron lo real para, a continuación, perderlo/disociarlo/recuperarlo de otro modo. Ese “otro modo” es la esencia misma de la filosofía y de la ciencia.

Todo arranca de la fértil y a la vez ingenua confianza en el lenguaje, en el *logos*. Esta confianza, este echar a caminar por el camino de la *ontología* tiene un coste, el coste de una cierta enajenación primordial. Pero la enajenación puede vencerse por la vía crítica (en mi terminología, vía retroprogresiva); una vía que finalmente aboca a una recuperación –lúcida– de la vivencia originaria. Por esto he dicho que en filosofía, finalmente, el punto de llegada es el punto de partida.

Tras el giro de Sócrates y los sofistas, Platón y Aristóteles han perdido ya la cercanía al origen; en consecuencia, su filosofía tendrá que ser especialmente crítica. Con los sofistas y con Sócrates se inicia la pesadilla/aberración del humanismo narcisista, la epidemia y la asfixia de los egos separados, por más que los egos se prolonguen en la *polis*. La realidad está ahí “enfrente” y se la mira con desconfianza. Lo Otro se ha hecho problema. Lo Otro recibe incluso un nombre, precisamente el nombre de lo Otro, uno de los cinco géneros que ya plantea Platón en el *Sofista*. Lo Otro es un no-ser relativo, y por ahí se levanta la prohibición parmenideana que excluía el no-ser del discurso verdadero. Rompiendo con el ensimismamiento de la identidad pura, surge la comunicación entre los géneros que hace posible una predicación no tautológica.

Platón y Aristóteles han ensayado así un gesto nuevo, la recuperación crítica de la realidad perdida. Gesto genial e inevitablemente insuficiente que ha servido de referente durante más de dos mil años. (Todavía Kant enseñará que la función fundamental de los juicios es *poner* la realidad. Y Fichte conducirá esta tesis hasta el paroxismo.) Ciertamente, Platón vislumbra lo místico. También Aristóteles, al dejar en aporía la cuestión del ser, se abre a la teología negativa. Pero Platón y Aristóteles fueron, ante todo, filósofos. Más aún: ellos

inventaron la filosofía, una indagación que no quiere dar nada por supuesto, nacida del asombro y aspirando a la totalidad del saber. Hoy la filosofía como intento de totalizar la experiencia de la época no tiene ya sentido alguno. Hoy pensamos que la filosofía es una actividad esencialmente marginal que surge con las preguntas sin respuesta de las ciencias positivas. Desde el punto de vista de la sabiduría, lo que procede es, partiendo de Platón y Aristóteles, remontarse hacia atrás y deshacer la fisura de la cual arranca la misma filosofía –al menos, la filosofía clásica–, el aislamiento “humanista” del yo. Fue este aislamiento el que generó el “problema” –fecundo problema– de la verdad, el problema de lo Otro, el problema de la adecuación entre el intelecto y la cosa. Realistas y nominalistas se irán alternando a lo largo de la historia. *Esse est percipi*, proclamará con coherencia un filósofo a la vez idealista y empirista, obispo para más señas. Heidegger vislumbrará al fin que la verdad no es tanto un acto de adecuación cuanto un acto de descubrimiento. Descubrimiento de lo velado, es decir, recuperación de la comunidad de origen entre el yo y lo otro. Superación retroprogresiva de la fisura. Aproximación al origen y a lo “místico”.

Por otra parte, Platón y Aristóteles no han hecho sino seguir el hilo de sus predecesores, aquel empuje inicial/iniciático que les conducía a destruir las evidencias fáciles para retrotraerse a los fundamentos previos. Reconocemos así en la gran indagación de la Grecia clásica algo que nos concierne especialmente. Con Grecia inicia Occidente una aventura intelectual *sui generis*, una fragmentación de la no-dualidad que es, precisamente, el acto de *problematizar* lo real. A partir de aquí surgen las diversas propuestas de “solución al problema”, de reconciliar lo fragmentado. Nace la filosofía. Pero nace desde un subsuelo místico. Bien mirado, ya Platón plantea lo que pudiéramos llamar “círculo hermenéutico” del filosofar primordial: no conoceríamos nada si, en el fondo, no lo conociéramos ya todo. Con este supuesto y este empuje, se va procediendo a la recuperación de la no-dualidad originaria. La *polis* es el gran paradigma donde se reconcilia lo individual y lo colectivo. Es el modo genuinamente griego de “tenerse en pie”. Un modo no disociado. El hecho es que la separación entre *theoría* y *praxis* no tiene nada de griego. El intelectualista Aristóteles enseña que la felicidad es actividad. «Quien no hace nada, no puede hacer nada noble.» (Jaeger sugiere que al escribir esto, Aristóteles está pensando ya en los cínicos y en algunos discípulos de Platón.) Pero el propio “idealista” ha sido un filósofo excepcionalmente activo para el cual la culminación de una vida humana es el ejercicio político.

Ciertamente, encontramos una dimensión de vida contemplativa en el culto del *bios theoretikós*. A la pregunta sobre cuál era el objetivo de la vida había respondido Pitágoras: «contemplar el universo», y la frase se citaba con gusto en la Academia platónica. Pero el paradigma de base era la no disociación entre teoría y práctica. La *polis* –y su *politeia*– eran el marco de la peculiar manera

griega de tenerse en pie. Todo cambia, como hemos dicho, cuando la *polis* se derrumba.

En algún sentido, también la nuestra es una época de derrumbe, época “sofística” y de la paradoja permanente. Con todo, las comparaciones deben llevarse con cautela. En primer lugar, ha habido un gran paso retroprogresivo: el humanismo que hacía del Hombre el referente último se ha desvanecido. El Hombre, como decía Michel Foucault, desaparece frente a la relación estructural que articula los signos entre ellos. La filosofía se presenta como una semiótica general. Por otra parte, si es cierto que muere el Estadonación, sucede que renace (también retroprogresivamente) una nueva *polis*: el mundo se hace a la vez más planetario y más local, y es así como ciudades y regiones vuelven a ser protagonistas de la vida comunitaria.

Con ello, dicho sea de paso, podría resolverse un viejo pleito. Pues hubo ya conciencia de la antinomia entre democracia y nación-estado en plena Revolución Francesa. La duda fue entonces entre el universalismo de Robespierre y el estatismo nacionalista de Danton. Robespierre escribía que los hombres de todos los países son hermanos; los dantonistas respondían que era mejor olvidarse de este cosmopolitismo filosófico y reforzar la nación-estado. La Revolución optó, como es sabido, por la tesis de Danton. Hoy los tiempos están maduros para resolver de otra manera la antinomia entre democracia y nacionalismo.

Finalmente hay que comprender –y es otra diferencia en relación a la sofística– que lo propio del momento es el pluralismo, y no forzosamente el relativismo. Nuestro “problema” está en cómo pueda funcionar la comunicación y la convivencia en un contexto pluralista donde hay diversos y legítimos marcos de referencia. Acomodarse al pluralismo: he aquí la cuestión. Acomodarse al pluralismo supone (también) reinventar la democracia. Porque el pluralismo es la convivencia de libertades diferentes, y de libertades en la diferencia. Pluralismo y democracia se articulan en la medida en que la libertad tiene que ser compartida. Lo proclamaron, cada cual a su manera, Locke y Bakunin: «no soy verdaderamente libre más que cuando quienes me rodean son también libres». Pero la libertad, el pluralismo asustan; nos dejan a la intemperie. No hay inconveniente en hablar de postmodernidad para referirse a esta transición hacia la modernidad madura. Porque, dígase como se quiera, importa el diagnóstico y la interpretación de los signos. El gran síndrome es, de entrada, *un profundo sentimiento de irrealidad*.

Los diagnósticos reciben etiquetas en el fondo concurrentes: “muerte de Dios”, “muerte del hombre”, “olvido del ser”, “pensamiento débil”, “glorificación de los simulacros”, “ontología de la decadencia”, etcétera. Los enfurecidos críticos *deconstructivistas* solían decir que la realidad es textualidad, que hablar es una forma de escritura y que todos los textos son ficción. Se trata, en fin, de expresiones diversas del rasgo más característico del pensamiento

contemporáneo: el nihilismo. Un nihilismo que es lucidez. Una lucidez que hace patente, pongo por caso, que el ego no es más que un producto de estructuras nerviosas, sociales y culturales.

Se comprende entonces la reaparición del *yin*, del origen, de la mística (y de la pseudomística), incluso de lo andrógino. Es el deseo de recuperar la hondura *sintiente* del cerebro antiguo. Es también la conciencia ecológica (matriz de una nueva moral). Ello es que lo que nos importa es el tipo de *experiencia nueva* que todo esto pueda alumbrar. Nos importa cómo *ser reales*. Nos importa cómo construir una nueva –y provisional– filosofía crítica que nos permita recuperar, más viva todavía, la realidad apenas entrevista.

No es que los primeros filósofos fueran más reales que nosotros. Al contrario. Nosotros podemos ser más reales que ellos, pues que somos mucho más lúcidos y estamos menos enajenados en las estructuras del pensamiento arcaico. (No nos engañemos: si hay una enajenación en el *logos*, la hay todavía mucho mayor en el pensamiento primitivo.) Lo que ocurre es que ellos, los primeros filósofos, tenían una manera de no-disociar que nosotros hemos perdido. Por otra parte, aquella búsqueda de la “experiencia primordial”, a la que se aludió al hablar de los presocráticos, sigue teniendo hoy plena vigencia, pues padecemos, como digo, un gran síndrome de irrealidad. «La *vraie vie est absente*», decía ya Rimbaud. En mi libro *Ensayos retroprogresivos*, y en un capítulo titulado «¿Sabe alguien de qué se trata?» lo planteo así:

¿Cuándo y cómo somos reales? Nos pasamos la vida recordando lo que ya hemos vivido o proyectando lo que vamos a vivir. Pero, ¿cuándo *vivimos*? Aparentemente, la cuestión no tiene salida. De un lado, hay que admitir que el contacto con la realidad sólo se produce a través de esa inconsútil franja de eternidad que llamamos *presente*. De otro lado, el presente, fenomenológicamente, no existe. El presente, o ya fue o está a punto de ser. Lo que equivale a decir que nos encontramos siempre en el terreno de la construcción artificial de la realidad, en el ejercicio de la memoria o del proyecto, y que, en tal contexto, el mundo es siempre una *ficción*.

El síndrome de irrealidad va ligado con el proceso de secularización en la medida en que éste no es retroprogresivo. La lejanía del origen produce un irreducible sentimiento de nostalgia. Nostalgia de no se sabe qué. Ya Augusto W. Schlegel, a principios del siglo XIX, escribía que «la poesía de los antiguos era la de la posesión, mientras que la de los modernos es la de la nostalgia». Claudio Magris comenta que los antiguos se sentían insertos en la totalidad de la vida, en el corazón de las cosas, mientras que los modernos se sienten huérfanos. Ciertamente, los griegos también habían sentido la nostalgia de la patria lejana. La misma palabra nostalgia, que significa el dolor del retorno, se inspira en el más famoso de todos los retornos, el de Ulises en la *Odisea*. Ahora bien, aunque lejana, la patria existía. De ahí la leyenda del peregrino: el hombre parte y

regresa (*exitus, reditus*) a su lugar de origen. En cambio, lo característico de la modernidad (y de la postmodernidad) es que la patria se ha esfumado. Nos encontramos lejos de todas partes. Ya no hay casa paterna, ya no hay realidad. En literatura, sería fácil rastrear este sentimiento en Baudelaire, en Rimbaud, en Flaubert. Kierkegaard lo relacionaba con la pérdida de Dios que genera un luto indefinido. El mesianismo utópico/revolucionario se volvió hacia el futuro, hacia aquella casa paterna (que mejor hubiese sido materna) donde, como decía Ernst Bloch, nadie ha estado jamás. Encontramos un denominador común: la vida no basta. Escribe Gianni Vattimo: «no hay ningún *mundo real*». ¿Dónde está el presente? El tiempo es una pesadilla. «*History is a nightmare from which I am trying to awaken*» (*Ulises* de Joyce). Quien más quien menos, todos tenemos la sensación de estar prisioneros en la estrechísima celda del instante fugaz. Esta celda tiene una falsa ventana, que es como un muro pintado con un paisaje, para disminuir la sensación de encierro. La ventana simulada con el falso paisaje es la memoria. Y hay una ventana todavía más irreal: las expectativas de futuro. Pero únicamente aquí y ahora existe. ¿Cómo entonces vivir? ¿Dónde está lo real?

Podemos comprender, ya digo, que una vez clausurados los discursos totalizadores, recobren vigencia las voces del origen, de cuando “antes” de la ciencia, la filosofía y el humanismo –es decir, de cuando antes de la ficción del ego separado. Lo que ocurre es que el puro y mero retorno al paraíso de lo “pre” no es posible. El proceso de secularización es sano y no debe detenerse. Sólo debe compensarse. La conquista del pluralismo exige otro modo de “tenerse en pie”. El nuevo gesto ha de ser retroprogresivo: diluir la filosofía desde la mística; situar la mística desde la filosofía. Pero son insuficientes las voces del origen que radicalizan disfraces penúltimos: fundamentalismos, nacionalismos, etnias, tribus, sectas. Precisamente todos estos arcaísmos lo que hacen es enmascarar la genuina lucidez contemporánea, que es también un cierto nihilismo. Un nihilismo que remite a la falta de fundamento que impide la tiranía del modelo único. Y por esto el nihilismo es la contrapartida del pluralismo y de la mística. Porque lo meramente arcaico es una mala caricatura de lo místico. Y sólo lo místico puede devolvernos el equilibrio en una época de radical fragmentación de los lenguajes. Lo místico que es, a la vez, silencio y risa. Lo místico que hace posible –desde la suprema desidentificación– el juego de las identificaciones, el ritual de las diferencias. La misma democracia parlamentaria no es tanto un foro de diálogo (nunca nadie convence a nadie de nada) cuanto un teatro para escenificar las diferencias.

En rigor, la contrapartida de la mística es siempre el teatro, es decir, el convencimiento de que no existe ninguna verdad última, ninguna síntesis totalitaria. Hay, así, siempre un irreducible humor en lo místico. Lo místico que es la otra faz del pluralismo.

El caso es que en una época en que los signos preceden a las cosas y en que el exceso de información impide la comunicación (la vida como efímero *show-business*), procede un gesto nuevo: darse la mano más allá de los lenguajes. He hablado repetidamente de las distintas faces de lo místico. Hay una mística de la pura trascendencia. Pero hay una manera de trascender que incluye la suciedad, “el ruido y la furia”, la libertad, el caos. Platón y Aristóteles ejemplifican dos grandes metáforas. De un lado, lo que ha sido, lo que es, lo que será: todo existe ya, fuera del tiempo. De otro lado, la génesis de lo real, la *autopoiesis*, la flecha del tiempo, el proceso de las cosas: todo es imprevisible. El modelo retroprogresivo intenta conciliar ambas metáforas: permanentemente, imprevisiblemente, hacemos lo que ya es.

De un lado, la no-dualidad. De otro lado, la libertad, el “infinito en todas direcciones”, que diría Freeman Dyson. Ratificamos que el mejor acceso intelectual a lo místico es la paradoja de la finitud/infinitud que desde Anaximandro hasta Gödel ha vislumbrado siempre el pensamiento occidental. Precisamente porque no es posible un algoritmo universal que lo ordene todo, el mundo de la matemática –y el mundo en general– es inagotable.

Apuntábamos, al comienzo de este libro, que una pregunta iba a subyacer en las páginas siguientes: ¿cómo se tiene en pie, en cada época, el animal humano? Y previamente: ¿merece la pena tenerse en pie? Cité a Camus y el problema del suicidio. Vimos la índole metafísica de la pregunta y de la respuesta. Pues bien; los griegos inventaron la manera más civilizada de tenerse en pie: trascenderse en el lenguaje y en la *polis*. Y en el ejercicio de una curiosidad inagotable. Su lección es perdurable. El exorcismo platónico, la colonización aristotélica, representan el triunfo de la civilización sobre el caos. Son la culminación, traspuesta en *logos*, de los trabajos esforzados de los héroes mitológicos. Lo comprendió Hegel al considerar que la *polis* era el lugar de la reconciliación entre el individuo y la totalidad. Hoy podemos ensanchar el marco. Tenerse en pie es siempre un gesto teatral sobre un trasfondo místico. Tenerse en pie es una pirueta retroprogresiva, un acto a la vez lúdico y trascendente, personal y transpersonal. Ningún ente finito, en tanto que finito, se tiene en pie. Sólo con algún ejercicio de trascendencia nos tenemos en pie. Existir, decía Heidegger, «es estar sosteniéndose dentro de la nada». Heidegger explicaba que la nada se nos hace patente en la angustia. Era un planteamiento centrado en la finitud. La nada es “real” en la misma medida en que la finitud es real. Ahora bien, la finitud puede sobrepasarse en la transfinitud, el ego en el más allá del ego. Paradoja última de la condición humana que es, a la vez, finita y transfinita.

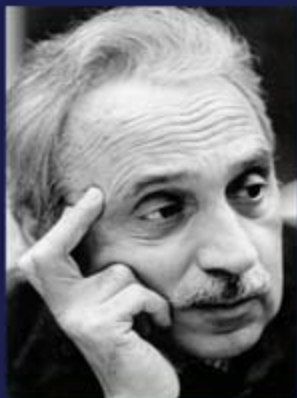
Repitémoslo por última vez: lo místico es la otra cara de la lucidez, la transexperiencia que nos hace *salir* de la condición humana y asomarnos a lo real, reconciliarnos con lo real, más allá de las antinomias de la razón. Ello es

que para la razón pura, este mundo plural y caprichoso, contingente y arbitrario, donde hay algas, galaxias y mamíferos, es un “escándalo”. ¿Por qué las cosas son como son y no, más bien, de otra manera? «La experiencia – escribió Kant– nos muestra lo que existe, pero no nos muestra que lo que existe deba *necesariamente* existir de este modo» (*Crítica de la razón pura*, subrayado mío.) Hoy, herederos de la asepsia kantiana, creemos con Jean Piaget que la inteligencia humana no alcanza a la realidad en sí misma: sólo funciona como una forma de *adaptación* a lo real. Pues bien, la mística es la otra faz del empirismo, la superación de los límites de la razón pura. La mística no nos dice que las cosas tengan que ser necesariamente como son (que es el denominador común de todas las mentalidades primitivas): la mística es, precisamente, lo que nos permite vivir en la contingencia y en la ausencia de fundamento. Porque, al mismo tiempo, la mística nos retrotrae a la “no problematicidad” última de lo real, antes de que se produzca la escisión Necesidad-Contingencia.

Según se mire, lo místico es la pura acomodación a lo real; según se mire, lo místico es el supremo acto de transgresión, la máxima *hybris*, la genuina superación de nuestros límites. Enfocado desde la filosofía, lo místico surge con el último espasmo de la razón crítica; enfocado desde más allá del ego, lo místico es la no-dualidad originaria. Lo balbucearon los primeros pensadores “físicos”. Después vinieron los extraños forcejeos de la filosofía propiamente dicha: la paradoja recursiva de tener que recuperar lo que nunca habíamos perdido, el diseño de caminos que conducen a lo que ya es. Dos grandes monumentos, el idealismo platónico y la filosofía de la finitud aristotélica, llevaron el modelo hasta una prodigiosa perfección. Felizmente, el modelo era abierto, y hoy podemos rein-vertarlo de otro modo. Aunque parezca extraño, vivir no es imposible.

1. Cf. la famosa obra de Max Pohlenz, *Die Stoa*. Para una interpretación *ideológica* del fenómeno estoico, consúltese a Gonzalo Puente Ojea, *El fenómeno estoico en la sociedad antigua*, Madrid, 1974.

2. Habrá que esperar hasta Locke, Rousseau y los “contractualistas” para recuperar (con matices) la antigua confianza griega en el hombre.



Filosofía y mística representa la culminación de las ideas filosóficas de su autor. Tomando como hilo conductor el nacimiento y desarrollo de la filosofía en Grecia, Pániker expone sus conceptos de «lo retroprogresivo», «proceso crítico», «mística»...; todo desde una óptica interdisciplinaria y a través de un diálogo permanente con las grandes corrientes y figuras de la filosofía universal.

El libro concierne, pues, tanto a los estudiosos del fenómeno griego como a los lectores interesados en interpretar los signos de los tiempos actuales. Se trata de comprendernos, simultáneamente, a los

griegos y a nosotros. Interesa elucidar, en general, la articulación entre filosofía y mística.

La mística es, para Pániker, la culminación de la razón crítica. La mística es la lucidez. Nada que ver con construcciones ideológicas/teológicas. La mística es también intramundana. La mística sobrepasa el vicio fundamental del humanismo, el aislamiento del yo, pues «se trata de *trascender*, salir de la cárcel del ego, y volcarse en algo que a uno le importe más que sí mismo».

La mística diluye cualquier pregunta sobre el sentido de la vida. De un modo u otro, mientras la vida dura, todos «nos tenemos en pie». Los griegos inventaron la manera más civilizada de «tenerse en pie»: trascenderse en el lenguaje y en la *polis*. Y en el ejercicio de una curiosidad inagotable. Su lección es perdurable; pero hoy podemos ensanchar el marco: «Tenerse en pie es una pirueta retroprogresiva, un acto a la vez personal y transpersonal, un ejercicio de equilibrio en una época presidida por el pluralismo y la radical fragmentación de los lenguajes».

Salvador Pániker es filósofo, ingeniero, escritor y editor. Entre sus obras más recientes destacan *Aproximación al origen*, *Primer testamento*, *Ensayos retroprogresivos*, *Segunda memoria*, *Cuaderno amarillo* y *Variaciones 95*.

Cubierta: Ana Pániker

Ensayo

Índice

Portada	2
Créditos	3
Sumario	4
1. Preámbulo	5
2. El “milagro griego”	16
3. Los milesios	34
4. Nota sobre lo infinito, el caos, la “physis” y la nada	44
5. El retorno de la religión	53
6. Una filosofía de la ambivalencia	59
7. Una filosofía de la identidad	64
8. La sabiduría arcaica	72
9. Filosofía y mística	79
10. El nacimiento del humanismo	92
11. El alma y la ciudad	109
12. Filosofía y exorcismo	122
13. Forcejeos críticos	137
14. El espíritu de la tragedia y el mito de consolación	143
15. Una filosofía de la finitud	159
16. Consideración final	182