

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Facultad de Filosofía y Letras

EL MITO DE LA MODERNIDAD

T E S I S

Que para obtener el título de:
MAESTRO EN FILOSOFÍA

p r e s e n t a

GABRIEL R. ALVARADO NATALI

Director de tesis: Dr. Alberto Constante

México D.F.

2007



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Indice

Introducción.....	I
□ <i>Lumen naturale</i> y espíritu sistemático.....	4
□ La naturaleza desencantada.....	39
1. Lo divino como Voluntad y la recepción cristiana de la Apocalíptica judía.	
2. El extrañamiento del origen y el viraje meta-físico del pensamiento platónico.	
3. La emergencia del nuevo <i>mito</i> : la articulación histórica entre judaísmo y platonismo.	
4. La configuración fundamental de la metafísica medieval (Boecio y san Agustín).	
5. La transposición moderna del <i>mito</i> medieval y el surgimiento de la nueva meta-física.	
□) <i>Hybris</i> , magia, razón.....	133
1. Naturaleza titánica y pensamiento maquinador.	
2. La tradición escolástica y el comienzo de la racionalidad moderna.	
3. El hermetismo renacentista y la reivindicación de la magia.	
Bibliografía.....	231

Introducción Preliminar

Aproximación a una Hermenéutica del mito

Es ingenua la pretensión de interpretar el mito,
cuando es el propio mito lo que nos interpreta.

R. Calasso

I. El propósito de la presente investigación consiste en desarrollar una interpretación general de la Modernidad (es decir, del horizonte epocal que comienza con el Renacimiento y que se prolonga hasta nuestros días) a partir de una hermenéutica del mito. El concepto y alcance de semejante hermenéutica serán el núcleo temático de la Introducción definitiva para el proyecto completo al que esta tesis pertenece, y al que me he propuesto concluir durante el doctorado. El esclarecimiento de una hermenéutica del mito pensada con la amplitud y radicalidad que la presente investigación – así lo espero– ya permite vislumbrar, exige el despliegue de una comprensión original del *lenguaje*, comprensión que puede encontrar en las nociones heideggerianas de *vocación* y *escucha* un apoyo sustantivo. Nada de esto se hallará tematizado aquí. Por el contrario, me limitaré a ofrecer el sentido de algunas nociones claves involucradas en el desenvolvimiento de esta primera parte, así como a dar indicaciones sobre los autores más relevantes que, en general, me han servido de base

I

para el planteamiento de las siguientes consideraciones. *

Siguiendo la dirección abierta por Walter Otto y ampliada después por Karl Kerényi, el trabajo asume al *mito* como *la palabra que dice la verdad acerca de los dioses*. O, retomando una expresión de Kerényi, es *“la epifanía de los dioses en la lengua”*.¹ El mito es ante todo palabra, lenguaje; pero es palabra o lenguaje **de** lo divino (*genitivus subjectivus* tanto como *objectivus*): desocultamiento de lo divino *mismo* en la palabra. De ahí que no deba ser entendido en la acepción de mera fabulación. Antes bien, el griego *mythos* significa “anuncio”, “proclamación”, “notificación”: *una testificación con auténtico valor de realidad*.² Como palabra que anuncia, que atestigua lo divino, el fondo del mito resulta menos la creencia que el acontecimiento de una experiencia religiosa fundamental: comporta menos un creer que un experimentar. En verdad, la experiencia misma de lo divino es la condición de posibilidad del mito como tal. Sin embargo, no quiero pensar a este último a la manera de un momento segundo, ulterior a la experiencia de lo divino ya cumplida. La articulación lingüística no consiste simplemente en un “poner en palabras” lo ya dado de antemano en el experimentar. Al contrario, la hermenéutica se ha visto necesariamente impulsada, desde Heidegger, a entender con mayor profundidad la relación entre pensamiento y lenguaje. Me parece que Paul Ricoeur deja suficientemente clara, en el siguiente pasaje, la perspectiva que se ha tenido presente a lo largo del trabajo: *“La experiencia puede ser dicha, requiere ser dicha. Plasmarla en el lenguaje no es convertirla en otra cosa, sino lograr que, al expresarla y desarrollarla, llegue a ser ella misma”*. Experiencia y palabra se copertenecen. Además, tal copertenencia se cumple, retomando una distinción heideggeriana, no sólo para la “experiencia” en cuanto *confirmación experiencial*, sino también para *lo experimentado a través de ésta*.³ (Es interesante constatar que, desde su asunción original del lenguaje, los griegos entendieron por *my-*

¹ Kerényi, K: *Dionisos*, p. 26.

² Gadamer, H.G: *Mito y razón*; p. 35.

³ Ricoeur, P: *Del texto a la acción*; p. 55. Sobre el doble significado de “experiencia”, cf. Heidegger, M: *Introducción a la fenomenología de la religión*; p. 40.

II

* Especial alusión merece el concepto de *peitho*, noción que – siendo fundamental para la exposición del fenómeno del lenguaje en la Introducción definitiva – resulta apenas mencionada en esta parte de la tesis, *cf. infra* p. 154-5.

thos no únicamente “palabra”, sino también la *cosa* en la palabra). Ahora bien, a la luz de la correlación entre experiencia y lenguaje, quisiera esclarecer la diferencia terminológica entre **mito** y **mytho**, establecida en la tesis a partir de la digresión sobre el significado de lo mítico (*infra*, p. 76 y ss.). Por mito entiendo el *sentido* experienciado de lo divino, articulable en la lengua; por *mytho*, en cambio, el lenguaje, la *articulación lingüística* en la que dicho sentido se expresa y de hecho se ha expresado históricamente. La tarea hermenéutica consiste en interpretar el *mytho*, el texto, buscando el mito, el fondo de sentido: la experiencia fundamental de lo divino que el texto descubre y articula.

Mito significa aquí, entonces, el *contenido* donado en una experiencia religiosa fundamental históricamente acontecida. Siguiendo a Heidegger, asumo que el carácter “fundamental” de semejante experiencia comporta, primero, que lo así experienciado, esto es, lo vivido, “*se designa como <mundo> y no como <objeto>*”.⁴ Lo que se descubre en esta experiencia no es nunca algún ente, sino la apertura, el horizonte mismo desde el cual y por el cual puede todo ente ser descubierto; así, es el acontecimiento de la experiencia de lo divino lo que propiamente *abre horizonte*, determinando la posición global del hombre con respecto al ente en su conjunto. Por ello, en segundo término, el sentido de lo divino pensado como apertura es también el *fondo* hermenéutico unitario, “*el fundamento de unidad*” desde el cual se proyecta y organiza el entero comprender existencial. Para emplear una expresión de Foucault, el mito, establecido como significatividad fundamental, representa en cada caso “el *a priori* histórico” de la interpretación: el presupuesto que, en una época dada, recorta un campo posible del saber, definiendo el modo de ser de los entes que aparecen en él.⁵ De hecho, hay que pensar el carácter de lo epocal partiendo del significado de lo “horizántico”: es en cada caso la significatividad fundamental, en cuanto sentido imperante (“*arcóntico*”), lo

⁴ Heidegger, M: *Op. cit.*; p. 42.

⁵ Foucault, M: *Las palabras y las cosas*; p. 158.

que propiamente *hace época*, es decir, lo que inaugura una apertura histórica (un mundo) y determina su peculiaridad. De ahí que la tarea planteada a una hermenéutica del mito resulte también esencialmente histórica: consiste en comprender cada configuración epocal exhumando el mito que la sustenta, liberando el sentido de lo divino que, como "*fundamento de unidad*", hace factible la di-

versidad de posibilidades existenciales que dicha configuración alberga.

Pero hay más. Atender a la historicidad del sentido, a su epocalidad, exige captar también su dinamismo intrínseco: el **salto hermenéutico** por el que una época concluye y otra nueva comienza. Este salto, este desplazamiento horizontal que subyace a toda eclosión de un mundo histórico, es comprendido por la presente investigación en los términos de una **transposición hermenéutica** del mito (*infra* 78 y ss). Se trata de una revolución, de una transformación hermenéutica de vasto alcance: un nuevo mito emerge y desplaza al anterior; un nuevo sentido surge, llegando a perfilarse como el *rostro* imperante de lo divino para los nuevos tiempos. Empero, en la medida en que la experiencia emergente se afirma, "*requiere ser dicha*": requiere cumplirse en la articulación lingüística para llegar a ser, precisamente, "*ella misma*". En efecto, si el horizonte emergente es la condición de un nuevo lenguaje, ocurre que aquél no puede advenir tampoco sino a través de éste. Así, tal advenimiento conlleva la conformación de un nuevo *mytho*, la cual jamás consiste llana y simplemente en la ruptura con el decir de la tradición, sino en una reapropiación general del lenguaje anterior ya disponible. El material lingüístico tradicional se llena de un nuevo poder signifiante, al ser articulado de manera original bajo el sentido total del nuevo mito. Tiene lugar, de este modo, una metanoia semántica global, metamorfosis patente en los desplazamientos particulares de algunas palabras señaladas. Incluso sucede que el mismo horizonte emergente puede desplegarse mediante la articulación de material lingüístico procedente de tradiciones distintas y aún por entero diferentes. Dicho proceso hermenéutico lo ha seguido a profundidad Hans Jonas, en relación con los comienzos del Cristianismo. El autor ve surgir, durante los primeros siglos de nuestra era, "*un nuevo principio espiritual*" en torno al cual cristalizan las tradiciones más disímiles. "*Si reconocemos este centro como una fuerza autónoma, aceptaremos que, más que estar constituido por la confluencia de esos elementos, dicho centro hace uso de ellos, y que, a pesar de su carácter manifiestamente sintético, el todo así originado debe ser entendido no como el producto de un eclecticismo no*

comprometido sino como un sistema de ideas original y determinado".⁶ Tal diferencia entre eclecticismo y auténtico **síncrétismo** me parece capital. En el trabajo denomino "articulación" o "fusión *sincrética*" a la integración de

elementos provenientes de diversas tradiciones religiosas bajo un mismo sentido de lo divino, integración que convierte al material preexistente en medio propio de expresión para el nuevo horizonte, transformando así su primitiva significación.⁷

Finalmente, la perspectiva general de la investigación asume la transposición hermenéutica del mito como dependiente del dinamismo de lo divino mismo como tal. La metamorfosis mítica no quiere decir, por ejemplo, nada puesto por el ser - humano autónomo en cuanto subjetividad representadora; por el contrario, constituye el *movimiento* de lo divino mismo llegado a la palabra: des-cubriéndose y ocultándose en la palabra. La **peripecia divina** es, al fin de cuentas, el asunto central para una hermenéutica del mito pensada con radicalidad.

II. Sobre la base de estas ideas, la investigación aspira a interpretar el horizonte de la Modernidad; se propone poner de manifiesto la transposición del mito por la que éste se origina, esclareciendo el sentido de lo divino que sustenta y atraviesa su configuración epocal. Porque, si bien es cierto que la instauración de la Modernidad conlleva una poderosa desmitificación con respecto a la comprensión medieval, en igual medida trae consigo una *remitificación* inédita, asumida una y otra vez por los grandes portavoces de su historia. El proyecto completo se desarrolla en cuatro unidades temáticas fundamentales. Ofrezco, a continuación, el esquema general del mismo, además de una breve exposición de sus

⁶ Jonas, H: *La religión gnóstica*; p. 59.

IV

⁷ *Articulación* quiere decir, por un lado, "pronunciación"; por otro, "unión", "ligazón". Esta polisemia dota a la palabra de su peculiar flexibilidad semántica: por *articulación strictu sensu* entiendo la ex-plicación y estructuración lingüísticas del sentido; además, como acepción derivada, *articulación* designa también la reunión estructurante de cierto material lingüístico preexistente, bajo la realización ex-plicativa de un nuevo horizonte de comprensión. Es esta segunda acepción la que se halla implicada en la noción de "articulación *sincrética*".

V

contenidos.

Esquema temático general.

□ *Lumen naturale* y espíritu sistemático.

□ La naturaleza desencantada.

1. Lo divino como Voluntad y la recepción cristiana de la Apocalíptica judía.
2. El extrañamiento del origen y el viraje meta-físico del pensamiento platónico.

3. La emergencia del nuevo *mito*: la articulación histórica entre judaísmo y platonismo.

4. La configuración fundamental de la metafísica medieval (Boecio y san Agustín).

5. La transposición moderna del *mito* medieval y el surgimiento de la nueva meta-física.

□) *Hybris*, magia, razón.

1. Naturaleza titánica y pensamiento maquinador.

2. La tradición escolástica y el comienzo de la racionalidad moderna.

3. El hermetismo renacentista y la reivindicación de la magia.

4. La Filosofía de la Naturaleza: el auge de lo cuantitativo y la fundamentación cartesiana de la meta-física.

5. La Reforma protestante y la consolidación de la nueva *fe*.

□ La consumación del *mito* moderno: el Idealismo alemán y la metafísica del Sujeto.

□ *Ethos*, metafísica y nihilismo.

Apéndice I. El significado religioso de la tierra para el judaísmo y su transformación a la luz de la escatología cristiana.

Apéndice II. La configuración *cristiana* del “principio gnóstico” y su articulación con la filosofía platónica.

Apéndice III. Crítica del “conocimiento” titánico en el *Sofista* de Platón.

El apartado □ lleva a cabo una primera aproximación al sentido de la racionalidad moderna a través de la interpretación provisional del pensamiento cartesiano. El objeto de esta sección es anticipar la dirección rectora de todo el planteamiento. El valor provisional de lo que en ella se esclarece habrá de ir ganando en claridad y concreción con el despliegue del trabajo, particularmente desde lo exhumado en □,4.

Ernst Troeltsch reconoció, como “raíz” de la Modernidad, una metafísica y una ética inculcadas “*por el cristianismo – por la Antigüedad tardía en su fusión con el cristianismo – en el alma de toda nuestra cultura*”.⁸ La intención del apartado □ consiste justamente en comprender la configuración histórica de dicha “raíz”, vislumbrando los distintos elementos que en ella participan, así como su articulación hermenéutica bajo un mis -

mo horizonte. En otros términos, se trata de ubicar la época moderna en relación con su ascendencia histórica, esto es, con el *mito* medieval. (La exégesis toma por hilo conductor el devenir de tres nociones cardinales: Dios, Tiempo y Naturaleza). Las conclusiones de Hans Jonas en torno al “principio gnóstico” me han aportado, a este respecto, una claridad imponderable. La investigación se desarrolla en los cuatro primeros puntos del presente apartado, incluyendo también los apéndices I y II. Sobre este último, sin duda el más importante de los tres, quisiera adelantar algunas palabras. El apéndice profundiza en una cuestión apenas mencionada por el texto principal: la presencia fundamental de la Gnosis en la conformación del Cristianismo primitivo. Una vez más, es Jonas quien me ha podido ofrecer las luces más reveladoras en torno a dicha problemática.

Por último, el quinto punto, conclusivo de esta sección, expone *grosso modo*, sobre el fondo ya descubierto del *mito* medieval, la transposición hermenéutica de lo divino que alumbró la época moderna. Han quedado trazados los lineamientos directrices de la interpretación; resta confirmarlos en su concreta determinación, apelando a movimientos y pensadores señaladamente representativos del nuevo horizonte. De esta tarea se ocupa el apartado □

La Modernidad se abre – al inicio de su instauración epocal – con una decidida vindicación de lo “mágico”. Esta tercera sección comienza despejando el significado de la magia al interior de las culturas antigua y medieval – puntos primero y segundo. Tal elucidación da pie a una exégesis de la existencia socrática, como encarnación tardía del espíritu de la Comedia griega. (Junto con □ 2, esta parte se encuentra referida exclusivamente a la interpretación del mundo helénico. La relevancia del descubrimiento de *lo griego* para la perspectiva del trabajo es insoslayable, y así se irá develando a lo largo de estas páginas. Sin embargo, el asunto es

⁸ Troeltsch, E: *El protestantismo y el mundo moderno*; p. 27.

apenas abordado tangencialmente, y con vistas al propósito específico de la investigación. Como lo he manifestado en algún lugar del texto [*infra* p. 53-4], me gustaría completar este proyecto con una interpretación más exhaustiva del sentido griego de lo divino, tarea que exigiré, por lo menos, una tercera tesis).

Aclarado lo anterior, el punto tercero se adentra de lleno en la comprensión de la ma-

VII

gia renacentista, rastreando la mutación que sufre el hermetismo antiguo al ser reinterpretado por los magos del siglo XVI. Semejante metamorfosis resulta singularmente reveladora. En efecto, hace visible, al mismo tiempo, la ruptura y la continuidad de la metafísica occidental en su paso de una época a otra.

Mientras el punto cuarto aspira a comprender la dirección común de los saberes que, junto con la magia renacentista, integran el ámbito de la nueva filosofía natural (me refiero al empirismo baconiano y a la física matemática), para culminar con una revisión del pensamiento cartesiano, el penúltimo ha de poner de manifiesto la afinidad paradójica entre el Renacimiento y la consumación del Cristianismo reformado, es decir, el calvinismo puritano del siglo XVII.

El punto final (de □) se orienta a interpretar el Idealismo alemán como la última gran reiteración filosófica del mito de la Modernidad, reiteración que ya apunta, por lo mismo, hacia su inminente ocaso.

Finalmente, el apartado □, sección conclusiva y netamente polémica, pretende recoger lo ganado a lo largo del camino, desembozado el rasgo imperante de lo divino que se halla al fondo de la civilización occidental, pensada en su conjunto: se trata de cuestionar el imperio de esa **metafísica de la Voluntad absoluta** que, establecida desde los comienzos del medioevo, sigue valiendo, aunque ignorada, como sustento hermenéutico de la actual cultura tecnológica.

(Del proyecto total aquí explicitado, el presente trabajo abarca hasta □3 – incluyendo los apéndices).

III. Dos son los autores esenciales en los que esta investigación se inspira. Por un lado – y visible a todas luces – Martin Heidegger. El resto de los pensadores y estudiosos cuyos nombres resonarán repetidamente en el decurso del texto, se hallan vinculados directa o indirectamente con él. Es destacable la relación de Heidegger con Hans Jonas – autor cuya obra se me ha vuelto imprescindible; pero también con Walter Otto, Karl

VIII

Kerényi y, por supuesto, H. - G. Gadamer.⁹ (A este respecto, es interesante constatar en qué medida el método fenomenológico del pensador alemán pudo inaugurar caminos de probada fecundidad, para comprender “lo religioso”, ya en fecha tan temprana como los inicios de los años veintes del siglo pasado). La otra voz tutelar es la de Hölderlin. Gadamer ha señalado lo siguiente: “*Para el pensamiento de Heidegger, en el centro siempre está Hölderlin*”. Lo mismo podría afirmarse – *mutatis mutandis* – y por lo menos en su intención más íntima, del presente trabajo.¹⁰ Sin lugar a dudas, el redescubrimiento del sentido originario del *theos* helénico, por parte del poeta, marcó un hito esencial para la renovación de la mirada en torno a lo divino. En dicho hallazgo se inspiraron, además del autor de *Ser y tiempo*, no sólo Nietzsche, W. Otto y Kerényi: incluso el joven Benjamin se halló bajo el influjo de esa *Klarheit* singular. Estoy enteramente de acuerdo con la opinión de Romano Guardini: con Hölderlin se ha abierto una nueva seriedad en la *pregunta* por lo divino. El camino incesante de mi investigación se orienta, y seguirá orientándose, a la luz de esta pregunta.

Quise dejar al final el planteamiento del problema que representa, quizá, el mayor desafío del proyecto: *la relación entre el ser y lo divino*. Tal cuestión será, en la Introducción definitiva, punto temático central. Baste anticipar dos cosas para la presente ocasión: primero, creo que

⁹ Sobre el contexto compartido en el que se mueven estas figuras, cf. Jamme, Ch: *Introducción a la filosofía del mito*; p. 168 y ss. Resulta también revelador el ensayo de H. - Ch. Puech: “Fenomenología de la Gnosis”, *En torno a la Gnosis*, p. 235 y ss.

¹⁰ Cf. Gadamer, G-H: *Los caminos de Heidegger*; p. 380. Mi tesis de licenciatura versó, precisamente, sobre el *Empédocles* hölderliniano. Cf. Alvarado Natali, G: *Las evidencias de lo oscuro. Una interpretación sobre el sentido de la muerte de Empédocles en la tragedia hölderliniana*; 2001.

hay que abordar esta relación pensando más a fondo el vínculo entre Hölderlin y Heidegger; segundo, es claro que no se trata de reducir el sentido del ser a un concepto prefabricado (óntico) de “Dios”, sino, más bien, de acceder al sentido de lo divino a partir de una experiencia originaria del ser.

Nota bene: El lector descubrirá con escándalo la ausencia de espíritus y acentos en el texto griego. Me fue imposible corregir la falta reprogramando mi ordenador. De antemano, ofrezco mis disculpas. Todas las referencias bibliográficas completas se encontrarán en la Bibliografía General.

Esta investigación aborda, directa e indirectamente, algunos aspectos del Idealismo alemán. No es infrecuente toparse con la opinión de que tal filosofía representa, en el mejor de los casos, el producto hipertrófico de una especulación que, ante los límites impuestos por el criticismo kantiano, quiso elevarse de nuevo hasta las nieblas del Absoluto, desviándose sin remedio del *seguro camino de la ciencia*. De ahí que autores como Fichte o Schelling, aunque ofrecen un justificado interés al historiador de la filosofía, al anticuario que se complace en desempolvar los oscuros “sistemas” del pasado, difícilmente pueden aportar una enseñanza fecunda a los investigadores de hoy, en lo referente a algún ámbito concreto de la realidad efectiva. Como todas las cosas, el pensamiento *evoluciona*, y - desde la claridad de nuestra altura - aquellas nebulosas ideas han de ser comprendidas y juzgadas, pero no tienen el poder de arrojaros ninguna luz.

Esta opinión, al igual que otras tantas similares, tal vez deba su origen a una escandalosa *ingenuidad*. Con el rasero riguroso de una pretendida “racionalidad” quiere medirse todo; apenas se pregunta, sin embargo, por la orientación y el significado de semejante *medida* y, menos aún, por sus raíces históricas en el largo camino del pensamiento occidental. Pero aquello que está en juego hoy, uno de los asuntos que piden ser pensados otra vez hasta el fondo,

es justamente el sentido de esa “racionalidad” que ha valido, desde hace varias centurias, como el blasón inconfundible de Occidente.

¿Qué es “razón”?, ¿qué es “libertad”?, ¿qué es “progreso”?, ¿qué es “naturaleza”? Estas cuestiones no son meramente *teóricas*. Tienen que ver inmediatamente con nosotros mismos, con lo que somos y hemos sido. Lo sepamos o no, en ellas se involucra nuestro destino. Ciertamente, estas cuestiones incomodan, sobre todo a quien no tiene el tiempo de pararse a pensar

en cosas ya sabidas, y considera más útil continuar aplicando esa “medida” que demuestra, cada día, su prodigiosa eficacia. Pero las incómodas preguntas no serían tan apremiantes, si no surgieran, ellas mismas, de una *incomodidad* o, al decir de Freud, de un *Unbehagen*, de un “malestar”. Nuestras más íntimas “convicciones”, nuestros más seguros “principios”, parecen mostrarnos hoy un rostro desconocido. Nuestras más imparables “potencias” se nos presentan, ahora, en la figura de una vasta impotencia desoladora. De este malestar, de esta desolación victoriosa, surgen las preguntas: *¿quiénes somos?*

Es bajo la urgencia de un preguntar semejante como el Idealismo alemán puede revelar toda su riqueza. En verdad, su lugar dentro de la historia del pensamiento europeo es decisivo. Constituye, en un sentido esencial, una *culminación*: es el gran final de esa metafísica moderna cuyas raíces más profundas se remontan, acaso, al principio del principio: a Grecia. Lo que viene después es la paulatina disolución de un *dios* que ha muerto - y al que aún pertenecemos.

Por este carácter culminante, por este aire de grandilocuente conclusión, la especulación idealista nos devela, en amplios y brillantes

trazos, la dirección imperante del pensamiento moderno. Los presupuestos metafísicos de la

3

Modernidad, inadvertidos o apenas insinuados en los primeros comienzos, ganan aquí nitidez y una expresión reflexiva llena de resonancias. Como en un espejo grandioso, la Razón se descubre a sí misma bajo la luz del Idealismo alemán. Por última vez se mira, agigantada en su ambición triunfante, sobre esa elevada cumbre de la historia.

Desde la *cima* de nuestra “triumfal desventura” , también nosotros miramos esa imagen *especular*. Considerar el fondo metafísico, que el Idealismo dejó ver, como algo superado, como algo carente de efecto - después de la instauración de una racionalidad positiva y ya segura de sí misma - acaso significa, precisamente, no querer pensar a *fondo* el sentido de la “racionalidad”. Creer que, con la consolidación de la ciencia, es ya la metafísica cosa del pasado, quiere decir, quizá, abandonarse por entero al poder encubierto de la metafísica. Con toda nuestra “ciencia” y nuestra “positividad”: ¿en qué medida no seguimos moviéndonos, ahora y siempre, dentro de los presupuestos más íntimos del Idealismo? Pero, ante todo, ¿cuáles son esas condiciones que pretendidamente conforman lo que podría llamarse, con toda intención polémica, el “mito” de la Modernidad?

Horkheimer, M y Adorno, Th: *Dialéctica del iluminismo*; p.15

3

□ ***Lumen naturale* y espíritu sistemático**

Puede resumirse con estas palabras la gran exigencia planteada al Idealismo alemán: pensar el Sistema. Es decir, llevar a cabo la fundamentación filosófica más exhaustiva, bajo el postulado metafísico de la equivalencia entre razón y realidad. He aquí la tarea capital.

Que la postulación de tal equivalencia, razón: realidad, resulte la condición indispensable de todo sistema y, en general, de toda sistematización es, sin duda, algo ya presupuesto en los albores de la Modernidad, aunque probablemente no hubo de alcanzar antes de la Ilustración una formulación filosófica madura. Pero “sistema” no ha de entenderse aquí como la ordenación “escolástica”, adecuada y completa, de un contenido con fines didácticos, ni tampoco como la mera trabazón deductiva del discurso, de acuerdo a la clara conexión de premisas y conclusiones; ni siquiera significa, sólo o prioritariamente, la totalidad acabada de un saber que se pretende absoluto. Estas nociones históricas constituyen acepciones derivadas, en todo caso, de una significación más primordial.

“Sistema” proviene del griego $\sigma\upsilon\sigma\tau\eta\mu\alpha$ voz que procede, a su vez, del verbo $\sigma\upsilon\sigma\tau\epsilon\iota\mu\iota$ colocar juntos, agrupar, reunir; establecer;

contraer; presentar. El verbo aparece ya en Heráclito (B91b) referido al $\sigma\tau\epsilon\lambda\lambda\alpha\sigma$ a la presencia reuniente del fuego que, como el encenderse del rayo, trae el despertar. $\sigma\tau\epsilon\lambda\lambda\alpha\sigma$ (contrapuesto a $\sigma\tau\epsilon\lambda\lambda\alpha\sigma$ de $\sigma\tau\epsilon\lambda\lambda\alpha\sigma$ dejar, abandonar) alude, en el fragmento heraclíteo, a la reunión harmónica de la $\sigma\tau\epsilon\lambda\lambda\alpha\sigma$ misma al hacerse presente, saliendo de su ocultación. $\sigma\tau\epsilon\lambda\lambda\alpha\sigma$ nombra la reunión harmónica intrínseca del ser mismo y no, en primera instancia, la organización general del saber₂

El verbo $\sigma\tau\epsilon\lambda\lambda\alpha\sigma$ está compuesto de $\sigma\tau\epsilon\lambda\lambda\alpha\sigma$ “con”, “al mismo tiempo”; y de $\sigma\tau\epsilon\lambda\lambda\alpha\sigma$ “situar”, “erigir”, “crear”, “suscitar”, “presentar”. De ahí que pueda traducirse como “suscitación o presentación conjun - ta”, y que Heráclito lo haya contrapuesto a $\sigma\tau\epsilon\lambda\lambda\alpha\sigma$ “dejar”, “abandonar”: no estar presente. Este verbo puede ser interpretado como una palabra clave para acceder al sentido (dinámico) de plenitud ontológica inherente a la $\sigma\tau\epsilon\lambda\lambda\alpha\sigma$.

Cf. Gadamer, G. H: *El inicio de la filosofía Occidental*; p.118

Cf. Heidegger, M: *Schelling y la libertad humana*; p.31 y ss.

¿Qué posibilitó la posición de esta equivalencia en los albores de la Modernidad? Ante todo, y contra lo que frecuentemente se cree,

Cf. Einstein , A; Infeld, L : *Die Evolution der Physik*; pasaje tomado de: Heckel, I y Rall, D: *Pensadores en Lengua Alemana*; p. 82.

* Para la formulación precisa de la diferencia medieval entre lo “natural” y lo “divino”, *Infra*, p. 139 y ss

una transformación radical en la experiencia europea de *lo divino*. A lo largo de la Edad Media, se mantuvo presente en la vida espiritual del hombre europeo una diferencia fundamental que impidió el desarrollo y la consolidación del “espíritu sistemático”, tal y como acontecerá en los siglos posteriores. Me refiero a la distinción entre *lumen naturale* y *lumen gratiae*, entre “la luz natural” y “la luz de la Gracia”. Semejante diferencia se encuentra comprendida en el origen mismo de la existencia cristiana, animando el curso de su historia como el corazón más vivo de su religiosidad. Así, ya las *Cartas* paulinas hacen de tal diferencia la noticia principal del *Kerygma* evangélico, bajo la figura germinal de la distinción entre □□□□s y □□□□s, entre “la ley” y “la Gracia”.*

La ley de Moisés, aunque divina - enseña san Pablo - no constituye la verdadera

garantía de reconciliación entre el hombre y Dios, ahí donde la humanidad se ha

hecho incapaz de vencer el poder del pecado y cumplir con el precepto. La salvación no es una deuda que Dios se haya obligado a pagar por el cumplimiento estricto de la ley; es, en cambio, el más puro *don*: desde el advenimiento de Cristo, significa la donación gratuita y amorosa de Dios mismo, donación que sobrepasa la medida y el fundamento de cualquier □□□□s, de toda ley. La condición de la salvación no reside ya en la firmeza de una voluntad que ha reconquistado para sí, a través de la ley, el brillo de la primera bondad; no el mérito ni la seguridad del hombre, sino el abismo sobreabundante del amor divino: tal es, paradójicamente, el nuevo *fundamento* de la reconciliación, de la

presencia de Dios otra vez entre los hombres. Para san Pablo, la sobreabundancia de esta *presencia* inconquistable, experienciada como puro don, es justamente la Gracia.*

Lo que la gratuidad de la $\square\square\square\square\square\square\square$ —esa inmensidad y sinrazón inherentes al puro don — reclama del hombre, no es otra cosa que la “fe”. No en el sentido de la mera creencia, inferior en grado de certeza con respecto al saber, sino como el acogimiento pleno de la $\square\square\square\square\square$ redentora, acogimiento solamente posible allí donde el ser humano reconoce la entera gratuidad del amor, aceptando su propio demérito: su total impotencia para el bien en el ámbito de la ley. De ahí que sea el reconocimiento, la completa aceptación de la precariedad, el reclamo primordial que la salvación dirige al hombre. Desde la existencia cristiana, asumir la precariedad del propio ser comporta, al mismo tiempo, alumbrar y acoger el abismo salvífico de la bondad de Dios. Despojándose, anonadándose,

* Así comprendida, en cuanto *presencia* divina y contacto paradójico entre tiempo y eternidad, la Gracia ha representado, en la vida del Cristianismo, el secreto siempre renovado de toda su mística, así como el suelo nutricio, aunque problemático, de su conformación positiva. Acerca de la relación entre mística y autoridad religiosa, cf. Scholem, G: *La cábala y su simbolismo*; Siglo veintiuno, México D.F., 2001, capítulo I.

8

el hombre se convierte en un espacio abierto para la presencia divina, siendo el arquetipo de tal despojamiento la propia $\square\square\square\square\square\square$ s - el $\square\square\square\square\square\square\square\square\square\square\square\square\square\square$ el propio “vaciamiento” de Cristo (Cf. *Flp* 2: 5-7). Antes que creencia, $\square\square\square\square\square$ s quiere decir: disposición, entrega, apertura, abandono.

A la experiencia de la fe, a la recepción viva de la Gracia nacida en la humildad del despojamiento, san Pablo también contrapuso “la sabiduría del mundo”, “la sabiduría humana” de la gentilidad. Ésta, fundada en la seguridad del hombre, resulta ciega para “el poder de Dios”, al que considera “debilidad” y “locura”. Bajo la mirada del mundo, lo divino aparece como lo despreciable, lo insignificante: □□□□□□□□□□ “lo que no es”, “lo que es nada” (1 *Cor* 1:28). Se trata de la sabiduría del hombre *natural* (□□□□□□□□s), de ese saber autocomplaciente, cimentado en la soberbia, siempre satisfecho de sí mismo, sordo para el evangelio e incapaz de la fe, por no haber recibido el □□□□s de Cristo (1 *Cor* 2:16).

Pero, dice el apóstol - en palabras donde resuena, acaso, cierta proximidad con la antigua bendición de la *manía* griega: la locura de Dios es más sabia que la sabiduría de los hombres; y más poderosa que la fuerza humana, es la debilidad de Dios. Con ese gusto por la paradoja del que nació en buena parte la ironía kierkegaardiana, san Pablo concluye: para conocer a Dios hay que volverse necio, porque la sabiduría del mundo es necedad para Dios.

Tanto el fariseísmo como la gentilidad incurrirían en el mismo extravío: cimentar la salvación en el poder del hombre y no, por el contrario, en la gratuidad del don. Clemente de Alejandría relacionará más tarde (en su *Protréptico*) las doctrinas de los filósofos griegos con la ley del pueblo judío. Para él, ambos tienen el mismo valor dentro de la historia de la salvación: representan, tan sólo, una preparación para la revelación de Cristo.

Mientras este espíritu se mantuvo despierto a lo largo de la Edad Media sin perder del todo su pureza originaria, la diferencia entre *ratio*s y *gratia*s, y entre *ratio*s y *gratia*s permaneció irreductible. Bajo su inspiración, la Patrística hizo de la Gracia el origen de todo conocimiento verdadero, apoyándose además en la experiencia platónica del saber como iluminación repentina (*illuminatio*s). El conocimiento no puede ser mero producto de los afanes del hombre; adviene, más bien, en el *acontecimiento* de una visión que se le concede “de pronto”. Justino, Clemente, Orígenes y aún san Agustín, comprenden el saber en esta dirección. El “*nous humano*” se encuentra limitado - y como anonadado - por la luz del Espíritu divino.

A partir de la Escolástica, la diferencia en cuestión se convertirá en uno de los asuntos centrales para la reflexión teológica. Principalmente Tomás de Aquino, poderosamente influído por la recepción e interpretación recientes de la filosofía aristotélica, se vió impulsado a distinguir con claridad entre “la razón natural” y “la luz de la Gracia”, dando a aquélla cierto espacio propio de legitimidad y autonomía; preparando con ello (insospechadamente) el camino que llevará a la completa independencia de la *ratio*, con respecto a la autoridad de la Palabra revelada.

No obstante, la diferencia permaneció vigente, *mutatis mutandis*, aún en el ámbito de la Escolástica tardía. Allí donde el ser-humano quisiera liberarse del peso de su precariedad, siempre podrían recordarse las palabras del oráculo paulino: “*Te basta mi Gracia. Porque mi fuerza (s) se muestra perfecta en la flaqueza*” (2 Cor 12:9). Y es que, a la verdad, lo que la experiencia de la Gracia ha traído consigo,

siempre ahí donde ha vuelto a convertirse en núcleo auténtico y fecundo de la vida espiritual, es el *pathos* de una portentosa *reductio hominis*.

11

Pero es justo este *pathos* el que habrá de sufrir un cambio decisivo con la eclosión de la Modernidad. Al final del Medioevo, de una revolución cultural sin precedentes, lentamente madurada en los siglos anteriores - y cuya raíz más profunda sea, tal vez, aquello que E. Troeltsch denomina “la metafísica del personalismo absoluto”

Cf. Troeltsch, E: *El protestantismo y el mundo moderno*; p.26. Cf. *Infra*, p.33.

11

¿Cuál es la forma peculiar de esclarecimiento que es propia del *lumen naturale*, y que lo diferencia de otros modos de esclarecimiento (no solamente del correspondiente al *lumen gratiae* sino, por ejemplo, del esclarecimiento inherente al *lógos* o a la *logiké* helénicos)?

El *lumen naturale* representa la iluminación propia del “mundo”, entendiendo por *mundo*, no el universo: la totalidad del ente, sino la *mundanidad*: el ámbito de lo familiar y asequible, la claridad habitual donde el hombre se establece y asegura contra todo lo extraño, súbito, inmanejable; es el círculo de la cotidianidad, en el que todo lo misterioso de la vida se torna, por fin, *inaparente*. La mundanidad es el

7

Cf. Villoro, L: *El pensamiento moderno*; p.91. Heidegger, M: *Caminos de Bosque*; p. 87

⁸ Calasso, R: *La literatura y los dioses*; p.167

dominio de lo humano: eso que Francis Bacon llamó *regnum hominis* y que Calasso ha denunciado, últimamente, como “el triunfo de lo social”.

Ahí donde la “luz natural” se vuelve totalitaria, tiene lugar la consolidación de esa dirección de la existencia, característica de la Modernidad, que ha sido reconocida por más de un pensador (Cassirer, Adorno, J.Gaos) como sometida al “principio de inmanencia”, y a la que E. Troeltsch denomina “la *intramundandad* de la orientación de la vida”: “*la vida se presenta como algo puramente humano o como algo impregnado totalmente de espíritu divino, lo que a menudo quiere decir lo mismo*”. Cuando la “luz natural” se vuelve ilimitada, la existencia queda dirigida al obsesivo reforzamiento de la mundanidad, en contra de cualquier alteridad que pudiera hacerla peligrar. Y es que, como tal, le es esencial al *lumen naturale* este continuo aseguramiento: el apuntalamiento constante de “lo seguro”.

Con la dirección de esta forma de patencia, se determina también un modo peculiar de comprender la verdad. Desde la “luz natural”, *la verdad equivale a la “certeza”*. Tener certeza quiere decir “estar cierto”; “estar *en* lo cierto”: situarse de una vez en el ámbito de lo seguro y mantenerse en él. Pero este mantenerse asegurado, propio de la certeza, no significa un mero sostenerse estático ajeno a todo lo

Troeltsch, E: *op.cit*; p.19-20

incierto; aquí, mantenerse comporta la exigencia de aquello que aprecia Descartes como la finalidad primordial del nuevo Método: el “acrecientamiento gradual”. La constante posesión de la certeza no se da con la simple renuncia a todo lo incierto; se da, más bien, a través de su *conquista*. La fuerza radical de la razón - dirá Lessing - no reside en la posesión de la verdad, sino en su capacidad para conquistarla. La razón es, ante todo, razón conquistadora.

Conocer, “estar cierto”, exige la constante reducción de lo desconocido a lo conocido, de lo diverso diferente a la pura identidad. Ya en la primera mitad del

s. XV, Nicolás de Cusa entendió el saber como el establecimiento repetido de la igualdad, de la *proporción* entre lo incierto y lo conocido. Conocer es *medir*: reducir a medida común lo inicialmente heterogéneo. Al comienzo de su trayectoria como pensador, y fundado sobre esta idea del conocimiento, De Cusa interpretó la esencia de lo divino a partir de la noción de lo *incommensurable*: Dios representa lo siempre inconquistable, lo totalmente irreductible a cualquier medición. No obstante, sus obras posteriores revelan, de manera cada vez más acusada, un cambio general del planteamiento. Lo divino deja de

Descartes, R: *Reglas para la dirección de la mente*; p.157

Cf. Cassirer, E: *La filosofía de la Ilustración*; p.29

De Cusa, N: *La docta ignorancia*; p.23

pensarse como el ser trascendente a todo afán cognitivo de mensura, para convertirse en *la medida misma* - inmanente a nosotros - desde la cual se hace posible el conocimiento como continua medición. Reflexionando sobre este giro, Cassirer concluye: “*La filosofía moderna comienza a partir del momento en que se coloca a la cabeza de todo este pensamiento general...*”

Empero, semejante “pensamiento” no será desarrollado todavía con entera consecuencia, sino hasta entrado el s. XVII: a través del pensamiento cartesiano. También para Descartes conocimiento equivale a reducción, esto es, al encuentro de la proporción por la que “*se vea claramente la igualdad que existe entre lo que se busca y lo que hay allí ya conocido*”. Pero lo “conocido”, *strictu sensu*, es para Descartes lo “evidente”. Certeza quiere decir justo esto: *evidencia*. ¿Qué significa aquí esta palabra? ¿Cuál es el sentido de “lo evidente” como la forma más legítima de patencia desde el *lumen naturale*, de acuerdo al pensamiento cartesiano?

La evidencia (*évidence*) es la claridad (*clarté*) propia de lo “indudable”. Lo indudable es lo que no puede ser puesto en duda. Y solamente lo que se aprehende mediante “intuición” (intelectual) puede tener la calidad de lo indu -

dable. Así, escribe Descartes: “ *Entiendo por `intuición´, no la confianza fluctuante que dan los sentidos o el juicio engañoso de una*

Cassirer, E: *El problema del conocimiento*; I, p.97

Descartes, R: *op.cit*; p.231

imaginación de malas construcciones, sino el concepto que la inteligenica pura y atenta forma con tanta facilidad y distinción que no queda absolutamente ninguna duda sobre lo que comprendemos; o bien, lo que viene a ser lo mismo, el concepto que forma la inteligencia pura y atenta sin posible duda, concepto que nace de sólo la luz de la razón...” Intuición (intelectual) es el modo de inteligibilidad inherente a *la luz de la razón* en su perfecta “pureza”. Este modo de inteligibilidad descubre lo evidente. La *pureza* consiste en que la luz racional se baste totalmente a sí misma, es decir, que vuelva sobre sí misma y entre en completa posesión de sí. Pureza es auto-dominio: un poder que se tiene por entero *en calidad de suyo*. Únicamente desde este poder hay inteligibilidad intuitiva y, con ello, descubrimiento de lo “evidente”: captación del concepto que la inteligencia *forma* exclusivamente a partir de sí misma, concepto nacido *de sólo la luz de la razón*.

La condición categórica de la evidencia cartesiana es este independizarse, por parte de la inteligenica, de todo aquello que ella misma no es o ella misma no “forma”. La condición de la evidencia es esta emancipación por la que el *lumen naturale* se pro-pone (literalmente) *ab-solutus*. Y es que - escribe Descartes - “*no hay nada que se pueda añadir a la pureza de la luz de la razón sin con ello oscurecerla en algún grado*”.

Con la posición de esta emancipación exigida - condición para el nuevo

Ibid; p.153

Ibid; p.158

sentido de “inteligibilidad” y “evidencia” - tiene lugar la condena necesaria de todo lo “dado”: de todo lo no *puesto* racionalmente, sino simplemente *supuesto*. “Supuesto” quiere decir aquí, en general, lo no dependiente, aquello que se pone por (desde) sí mismo. Pero la emancipación exigida hace de *la luz de la razón* el

único legítimo supuesto. La razón (*lumen naturale*) representa, desde la Modernidad, el exclusivo *sub-iectum*: el verdadero *Sujeto*. Emancipación - *libertad* en la acepción moderna - es la condena de cualquier alteridad que pudiera quebrar la autonomía y mostrarnos dependientes. En ella reside la significación más profunda del *lumen naturale* como “iluminación” distintiva de la Modernidad. Kant lo expresó ya con palabras definitivas: la *Aufklärung*, la Iluminación, “es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro”.

Evidencia es la claridad autosuficiente, dueña de sí. El principio y el final de todo el Método consiste en esto: hacernos cargo plenamente de tal autosuficiencia; incrementar la propia *potencia* - dirá Spinoza - “para que conozcamos, a partir de ahí, nuestro poder de entender y dominemos nuestra mente”.

Esta dirección característica de la inteligibilidad cartesiana determina su relación con la experiencia. *Experiencia - strictu sensu* - comporta siempre receptividad, apertura, acogimiento; realmente no acontece

Kant, I: *Filosofía de la Historia*; p.25

Spinoza, B: *Tratado de la reforma del entendimiento*; p.113.

sino cuando, desde sí mismo, algo se muestra y nos viene la encuentro. Experiencia implica “suposición” y no la pura posición. Entraña alteridad: entregarse al fenómeno, a *lo que se muestra en sí mismo*, quedar a su disposición dejándose guiar. La experiencia exige confianza. Más que un hacer es un padecer: un *pathos*. Ya lo dijo Adorno bajo la inspiración de Benjamin: la auténtica experiencia comporta *riesgo* y con ello, el *vértigo*. Es un “abismarse en lo heterogéneo”.

Pero la impugnación racionalista de lo “dado” significa, también, la condena

general de la experiencia. Del mero fenómeno, de lo que desde sí mismo me viene al encuentro, no puedo estar *seguro*, porque no depende de mí: no cae bajo mi poder. Lo seguro, lo evidente, es lo *factible*: lo que formo desde mí y que por mí mismo *pongo*: aquello de lo que *dis-pongo*. Si actividad es autosuficiencia, autosuficiencia es poder. Toda pasividad es señal de impotencia. De ahí el repudio cartesiano de la sensibilidad. Sentir es recibir: nos pone a merced del otro. Sentir es dejarse tomar. Pero el mayor mérito de la *clarté*, del *lumen naturale* vuelto totalitario, consiste precisamente en esto: que no se abandona. De ahí la descalificación de la imaginación en cuanto medio de conocimiento. El alma, cuando imagina, apunta Spinoza, resulta impotente: “*respecto a la imaginación sólo reviste un carácter pasivo*”. Para la razón, la experiencia se torna sospechosa, allí donde

Adorno, Th: *Dialéctica negativa*; p.35 y ss.

el “experienciar” - y no el “experimentar” en el sentido de la experimentación científica - conlleva, en el fondo, algo inseguro, vertiginoso: un arrebato.

Es por eso que la *évidence* no constituye, paradójicamente, el modo más inmediato de patencia. La patencia inmediata del fenómeno es su enigmático *estar ahí* de suyo, es el *estar presente* de ese algo con que nos topamos. Esta inmediatez de lo-que-está-siendo *ahí*, de lo que está dándose *ahí*, nos deja perplejos. En el *pathos* del asombro el fenómeno nos viene al encuentro. Se hace “evidente” en su enigmática inmediatez. Podemos llamar a este modo de patencia la *facticidad* del fenómeno: la sencilla desnudez de su *presencia*.

Como es sabido, “evidencia” procede de *evidentia*, palabra elegida por Cicerón para vertir al latín la antigua $\epsilon\upsilon\delta\epsilon\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ helénica. $\epsilon\upsilon\delta\epsilon\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ significa la claridad con la que irrumpen los dioses y se hacen plenamente presentes. Es la luz de la epifanía divina. *No a cualquiera* - dice Homero - *se vienen a hacer manifiestos*

los dioses con perfecta $\epsilon\upsilon\delta\epsilon\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$. En su sentido originario, la “evidencia” griega es algo que *se nos viene*: es una experiencia. Más aún, es la experiencia de las experiencias. $\epsilon\upsilon\delta\epsilon\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$: la irrupción estremecedora de la claridad por la que todo lo-que-está-siendo se descubre en el esplendor de su sencilla presencia. Nada más abismal. Nada más arriesgado ni vertiginoso. Nada más maravilloso.

Partiendo de la *clarté*, empero, la inmediatez del fenómeno - su facticidad - constituye para Descartes la oscuridad de la idea, lo que ésta tiene de confuso y dudable. Conocer significa, entonces, clarificar, traer a la luz: *reducir la inmediatez de lo dado a la transparencia del concepto formado*. Sólo así hay “evidencia”. El fenómeno queda asegurado bajo el poder autosuficiente del *lumen naturale*. No inmediatez, reducción y aseguramiento: tal es, en última instancia, el sentido de la *évidence*.

Autodominio, autosuficiencia, aseguramiento; ahora se nos descubre el trasfondo del pretendido intelectualismo cartesiano: la afirmación de la voluntad. El principio del Método y su finalidad intrínseca es siempre el mismo: emanciparse, entrar en completa posesión del propio poder y hacerse cargo de él. Este poder que se tiene, y que ha de tenerse por entero, no es otro que el de la voluntad. Si la *Aufklärung*, la nueva “luz” que inauguran los tiempos modernos, es la liberación del hombre de su incapacidad, esta incapacidad es *culpable* - añade Kant - “*porque su causa no reside en la falta de inteligencia, sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro*”. La *Aufklärung*, esa “iluminación” que nos libera del *otro*, es sobre todo cuestión de voluntad. *¡Sapere aude!* He aquí el sentido profundo de esta exclamación convertida en la consigna de los nuevos tiempos: para Kant, como para Descar-

Kant, I: *Filosofía de la Historia*; p.25

tes, “estar despierto es *querer*”.

Entre otras cosas, las páginas del *Discurso del método* poseen el mérito de valer como una sincera confesión, no exenta de un suave patetismo. Contra los que creen ser más de lo que son, el autor reconoce, una y otra vez, el sentimiento de “debilidad” que acompaña su saber; la pobreza de lo conocido realmente, de aquello que *se tiene por seguro*, ante el reino inmenso e inquietante de lo desconocido. Descartes se siente eminentemente “*como hombre que anda solo y en las tinieblas*”. Pero no encuentra ya, en el fondo de esa fragilidad, ninguna □□□□□□s divina, ninguna *Gracia*. La fragilidad del hombre en las tinieblas es impotencia radical. De lo que se trata ahora es de encontrar el Método, el camino seguro para salir de ella.

Descartes sufre como nadie el peso de la humana precariedad, de todo lo indomitable que le rodea; pero lo propio del *pathos* cartesiano es que, para él, semejante sufrir se ha vuelto ya insufrible. Este es el sustento patético del espíritu moderno, encarnado por Descartes de forma paradigmática: una angustia insufrible frente a todo lo incierto, indómito, inabarcable. Sin este suelo de fondo, la mirada sistemática pierde todo sentido: se hace injustificable. El filósofo confiesa su precariedad, sólo para liberarse de ella lo más definitiva y prontamente posible. Lo que importa, sobre todas las cosas, es “*caminar con seguridad en la vida*”. Aunque se avance lentamente, se trata, ante

Polo, L: *Evidencia y realidad en Descartes*; p.36

Descartes, R: *Discurso del Método*; p.58

todo, de “*preservarse de caer*”.

¿Qué significa aquí esta *caída* de la que hay que preservarse? Caer es errar: e-

quivocarse. Pero equivocarse o no es cuestión de voluntad. El hombre se equi-

voca siempre que afirma o niega, volitivamente, aquello que excede a la *pura* evidencia, a lo que está “más allá” de la *clarté*: de la sola luz de la razón. No caer querrá decir, entonces, no excederse: el autodomínio de un querer que se pliega totalmente a lo evidente, “*porque es manifiesto por la luz natural que la percepción del intelecto debe siempre preceder a la determinación de la voluntad*”. Voluntad obediente a la claridad del intelecto, tal parece ser la concidición para “preservarse de caer”.

Sin embargo, la claridad intelectual - la misma claridad de lo evidente - ¿no resulta, en Descartes, de una exigencia de la voluntad? Lo evidente es lo seguro, lo que cae bajo mi poder, aquello de lo que dispongo porque depende constantemente de mí; no lo dado, lo que se muestra de suyo, sino lo formado en el concepto racional. Evidente es lo que cae bajo el control de un poder al que reconozco enteramente *como mío*, a diferencia de lo confuso e incierto, que parece presentarse incontroladamente, de por sí. Spinoza no podría haberlo dicho mejor,

Idem.

estableciendo su reforma del entendimiento: “*Que las ideas que formamos clara y distintamente, de tal modo parecen derivarse de la sola necesidad de nuestra naturaleza, que parecen depender exclusivamente de nuestro poder; y al revés las confusas ya que muchas veces se forman contra nuestra voluntad*”. En efecto, conocer, “estar en lo cierto”, equivale para el pensador holandés a incrementar la propia potencia. Al racionalismo, al igual que al empirismo, es aplicable la misma sentencia: *conocimiento es poder*. Hay que reiterarlo: evidencia no es inmediatez; presupone, ante el fenómeno *nudo*, una reducción, una exigencia de control: presupone la voluntad.

¿Qué significa, en este contexto, la condición de un querer que se pliega total-

mente a lo evidente? Plegándose a lo evidente, la voluntad se pliega, en verdad,

a sí misma: no acepta nada que no pueda depender de sí. Siguiendo la luz del intelecto, la voluntad se autodisciplina, se hace fiel a sí misma y a su propósito íntimo: la demanda de control. Al acoger únicamente lo seguro, el querer se emancipa, sale de su incapacidad para volverse absoluto: se libera del otro. “Sóloamente lo controlable es verdadero”, afirma la voluntad emancipada; y con ello, se afirma a sí misma infinitamente. Para no caer, dice Descartes, la libre voluntad debe afirmar exclusivamente lo que posee la calidad de lo evidente; no obstante, *la posición del propio criterio de evidencia es ya la*

Spinoza, B: *op.cit*; p.122

afirmación categórica de la voluntad.

Preservarse de caer: el continuo autodomínio de un querer dueño de sí, que se tiene totalmente por seguro. Desde este “preservarse” hay que interpretar el sentido de la *duda* cartesiana.

Dudar, dice Descartes, es suspender el juicio deliberadamente ante la idea que no ha sido elevada “al nivel de la razón”. Dudoso es lo aún incierto, lo no evidente todavía. Así entendido, lo dudoso no equivale a la *enigmaticidad* inmediata del fenómeno que se nos muestra de suyo, no reside en la experiencia de la cosa misma que nos deja perplejos; en todo caso, lo dudoso cartesiano no parte de la cosa misma, sino de un *acto* de la voluntad que hace de la cosa una idea justamente dudosa. Dudando, la voluntad constituye lo dudoso como tal. La duda no se suscita a través del encuentro asombroso con el fenómeno. No se inscribe, por ello, dentro del *pathos* del azoramiento. Nace, más bien, de un acto negativo del querer, por el que éste se retiene a sí mismo, no admitiendo, para sí, ninguna representación que no se tenga por segura. Dudar, en Descartes, es cuestión de voluntad.

24

Al dudar, la voluntad no cede, no se deja: se contiene frente a lo incierto. Dudar es no entregarse: un angustiado refrenarse ante el arrebató de la alteridad vertiginosa. Dudar significa no dejarse tomar. Por eso representa el comienzo del Método, como camino progresivo hacia la emancipación. Dudando, la voluntad se resiste a lo abismal. No yerra: se preserva de

caer. Sólo así se libera, se apropia de la libertad como “capacidad de querer” autosuficiente, no determinada “por ninguna razón externa”. Y gracias a la libertad, al *poder* de la voluntad, el filósofo se descubre, significativamente, como partícipe - imagen y semejanza - de la omnipotencia divina. Este poder sería lo que hay en el hombre de realmente ilimitado: su parte de infinitud, completamente afín a la naturaleza de Dios.

Pero si *dudo* cuando *quiero* y cuando *dudo* no hay error, ¿de dónde nacen, pues, mis errores? - pregunta el filósofo. Si estar despierto es abstenerse, conservar el poder de un querer que jamás se abandona (en un sentido que recuerda la vigilia del ajetivo protestante), equivocarse significa caer presa de un descontrol; ocurre ahí cuando el libre albedrío resulta vulnerado por el vértigo de lo desconocido. A la verdad, equivocarse consiste, para el filósofo, en hacer “un mal uso” de la libertad. Pero este mal uso es *culpable*, añade Descartes, porque no proviene de nada exterior, sino solamente de mí, siempre que me inclino hacia aquello que rebasa lo evidente y, rompiendo la abstinencia de la duda, me rindo a la inseguridad de lo desconocido. Errar es la inclinación culpable hacia lo que sobrepasa el control de la pura evidencia. Así, en tanto culpable, errar es *caer* en la acepción más grave y comprometida, comporta no utilizar “con rectitud” la libertad: es querer *mal*, tener *mal* la voluntad. Desde la angustia del hombre en las tinieblas, el significado de la inclinación hacia la oscuridad inmensa de lo incierto, sólo puede apuntar en una dirección: al problema de la finitud; más aún, al problema del Mal.

Ahora se hace presente la total improcedencia de identificar la duda cartesiana con el sentido del preguntar socrático. La pregunta irónica de Sócrates está orientada a desenmascarar, con las propias armas del sofista, la pretendida autosuficiencia del *lógos* sofístico. Interrogando, Sócrates abre una brecha silenciosa en la cerrazón obstinada de las aparentes certidumbres humanas. A través de esa brecha se vislumbra, otra vez, el esplendor inapresable de la sonrisa del dios. Sócrates no busca la certeza, busca el divino asombro que florece en el reconocimiento lúcido del humano no saber. Otra cosa sucede con Descartes. Su duda está orientada por completo a la certeza: *“Y no es que con ello imitase a los escépticos, que dudan sólo por dudar y afectan estar siempre irresolutos, pues, por el contrario, toda mi intención tendía exclusivamente a asegurar y a rechazar la tierra movediza y la arena para encontrar la roca o la arcilla”*. No a Sócrates; si a algo se asemeja, en un contexto griego, la pretensión del nuevo Método es, probablemente, a la □□□□s del sofista.

Mientras el comienzo de la emancipación no podía ser otro que la abstinencia de la duda, la primera evidencia de Método ha de ser, necesariamente, la autocerteza del pensamiento *absolutus*, del *ego* autónomo, independiente, desligado de todo y sustantivo en sí mismo; la primera evidencia es la autocerteza del ser-humano que se refiere a sí mismo como pensamiento libre, autofundado, es decir y en todo caso, como *Sujeto*. *“De ahí que este enunciado, pienso o soy pensante, es (por la prop.1) el único y certísimo fundamento de toda filosofía”*.

Descartes, R: *Discurso del método*; p.68

Spinoza, B: *Principios de filosofía de Descartes*; p.149

En realidad, también para Descartes la *autonomía* significa la piedra angular de cualquier “sistema”, si entendemos por autonomía la inquebrantable autoreferencia de un pensamiento que se ha hecho “capaz”, esto es, que ha conseguido liberarse de su culpable dependencia con respecto a la

alteridad insufrible. Partiendo de este fundamento, partiendo del Sujeto, es posible la construcción de todo lo demás.

Y es que se trata, precisamente, de *construir*: de formar, producir desde mí mismo, apoyado únicamente de mi “fuerza natural”, sin intervención alguna de “causas externas”. *Conocer es hacer*: es producción activa de lo sabido. El antiguo *ἐπιπένησις* de los griegos pierde aquí su última fuerza vinculante para la tradición moderna occidental.

La *Spontaneität* (teórica o práctica) como capacidad de producción autónoma, constituye, antes y después de Kant, el fundamento imprescindible de cualquier representación racional. La capacidad de padecer resulta comprendida, en general, como defecto: imperfección o finitud de nuestra potencia para actuar. Padecer es, en verdad, pura *impotentia*. Lo cual significa en definitiva, tal y como lo ha visto

Pannenberg defiende la tesis de que el pensamiento cartesiano sigue siendo, en el fondo, “teocéntrico”, por cuanto la idea de Dios “*es absolutamente esencial tanto para la autocaptación del yo como para el conocimiento de los objetos mundanales*” (*Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*; p.168). Sin embargo, es difícil no adherirse a la afirmación de F. Châtelet: “*Para él [Descartes], la existencia de Dios es un dato de la luz natural, no de la sobrenatural. Es la razón la que demuestra la existencia de Dios*”. (*Una historia de la razón*; p.88)

Spinoza, una forma de *servidumbre*. El sentido maduro de la razón moderna, confirma Cassirer, no apunta tanto al “*concepto de un ser, sino de un hacer*”.

Si el conocimiento es construcción, lo sabido es lo construido, lo *puesto* por el libre pensamiento. Purificado de toda heterogeneidad indisponible, el fenómeno queda dispuesto bajo mi poder, reducido a la transparencia de lo ya conocido. *Poner es disponer*. En tanto producido, lo sabido se hace susceptible de ser re-producido a voluntad, una y otra vez. Se torna, así, algo a mi disposición: constantemente disponible. En la constancia de esta disponibilidad **deliberada**

reside, para el hacer de la razón, el sentido primordial de la *objetividad* de lo sabido. Sólo lo constantemente re-producible por la espontaneidad del Sujeto es también re-presentable de manera ob-jetual: puesto enfrente, presentable a voluntad.

Que el conocimiento *de lo Absoluto* se identifique, ahora, con el cono-
cimiento *absolutamente cierto*, constituye el punto de arranque del pensamiento constructor, punto que marca el genuino sentido del “giro copernicano”, como giro radical hacia la *inmanencia* racional.

Cassirer, E: *La filosofía de la Ilustración*; p 29. Cf. Deleuze, G: *Spinoza y el problema de la expresión*; p. 216.

Solamente sobre la base de tal identidad presupuesta, puede hacerse comprensible ese acontecimiento inaudito dentro de la historia de la cultura: la elevación de la matemática a paradigma indiscutible de todo saber “...*Si consideramos el conocimiento desde el punto de vista intensivo, es decir, fijándonos en el grado de vigencia y de perfección a que es capaz de remontarse, tendremos en la matemática pura el ejemplo de un conocer de certeza absoluta y objetiva, de una certeza que encierra en sí misma sus raíces y su plena garantía, sin que pueda verse menoscabada en este su valor propio y peculiar por la necesidad de comparecer ante una instancia superior, ni siquiera ante la del supremo e infinito entendimiento divino. Lo `absoluto´ se nos escapa cuando nos empeñamos en considerarlo e investigarlo como el objeto exterior del conocimiento; pero lo recuperamos de nuevo cuando sabemos buscarlo solamente en las fundamentales verdades del espíritu. No existe conocimiento de lo absoluto, pero sí existen conocimientos absolutamente ciertos*”. La superioridad de lo “matemático” descansa en su *capacidad*, en su pura idealidad: con independencia de todo lo “dado”, el pensamiento se hace capaz de proyectar y bosquejar, constructivamente, un mundo completo de relaciones

invariables, susceptibles de anticipar, abarcándolas en su generalidad, las relaciones constantes de los fenómenos concretos.

Se inicia entonces la gran tarea de conquista para el conocimiento

Cassirer, E: *El problema del conocimiento*; I, p.370

moderno: reducir la vastedad de la experiencia *natural* a la pobreza abstracta de lo cuantitativamente determinable. El *punto de vista intensivo* - interpretado por Cassirer como la nueva posición de la mirada - exige severidad, pide el rigor de ese “voto de pobreza” asumido por Descartes con cumplida consecuencia. Control demanda ascetismo, conlleva la amarga renuncia a la riqueza inabarcable de la vida, el desprecio tenaz de sus dones más preciosos: el instante, el regalo del fulgor irrepitable y en cada caso imprevisto. Lo ha dicho Calasso con palabras dignas de guardarse: “*La ciencia quiere un único tipo de dones, quiere que sean hechos verificables, controlables, repetibles. Y, en su larga historia, los dioses ocultos en lo ignoto saben que los dones más preciosos no pertenecen a esa categoría; inverificable, incontrolable, irrepitable es fundamentalmente la felicidad*”.

Bajo el imperio de la certeza, la *clarté* del *lumen naturale* descubre en la matemática al instrumento más poderoso para su consolidación. El despejamiento de ecuaciones se convierte, por fin, en el modelo normativo para cualquier forma de esclarecimiento. Lo desconocido ha de ser comprendido como el valor incógnito implicado en una función. Si conocer es construir, construir significa *calcular*: a través de las magnitudes conocidas de una proporción, determinar analíticamente el valor de las desconocidas.

Pero ¿no se restringe la interpretación del giro moderno, con este énfasis puesto en la abstracción, a su vertiente racionalista? ¿Acaso no

Calasso, R: *La ruina de Kasch*; p.148

fue también esencial, y de manera preeminente, la crítica al dominio del concepto escolástico y el

retorno decidido a la “experiencia”? ¿Acaso pueden soslayarse figuras como la de Francis Bacon y los demás continuadores del empirismo?

En realidad, el retorno moderno a la prodigalidad de la experiencia, aquel entusiasta *¡volver a la naturaleza!*, estuvo orientado desde el comienzo por una pretensión conquistadora: la de abarcarla y dominarla *efectivamente*. Aunque regida aún por la Teología como conocimiento supremo - esto es, por la comprensión correcta de la Palabra revelada - resulta bastante ingenuo creer que la Escolástica se mantuviera ajena a toda orientación “empirista”. Sin embargo, el sentido escolástico de la *experientia* y el *experimentum* permaneció determinado, hasta el final, por la interpretación latina de la □□□□□□□□ aristotélica y, en último término, circunscrito dentro de los límites conceptuales del aristotelismo medieval. Y son justo estos límites hermenéuticos, dependientes todavía de una ontología de la *substantia*, lo que el pensamiento incipiente de la Modernidad acabará por desbancar.

Lo objetable del aparato conceptual peripatético no es, en el fondo, para los representantes más adelantados del moderno pensamiento, su carácter “abstracto”, sino su incapacidad para dominar efectivamente la diversidad inagotable del *material* empírico. El concepto escolástico se reveló, a la luz de las nuevas pretensiones, como una representación ineficaz. De ahí que la transposición original de la Edad Moderna con respecto a la Escolástica, no resida tanto en un abandono de lo abstracto a favor de la facticidad, como en un replanteamiento general del

sentido de lo abstracto mismo: el desafío primordial fue realizar una reforma de la lógica, es decir, llevar a cabo *una nueva sistemática del concepto*. Para esta tarea, la apropiación y desarrollo de la abstracción matemática se convertirá en la piedra capital.

32

Las críticas contra la mirada *intensiva* de los primeros “científicos” (Da Vinci, Kepler, Galileo) señalan en la misma dirección: hacia lo insólito y descabellado de querer suplantar la concreción cualitativa de la Naturaleza, por la fantasmagoría de puras determinaciones cuantitativas, determinaciones secundarias y poco estimables, en lo que se refiere al cumplido conocimiento de las substancias. No obstante, ahí donde la legitimidad del saber no descansó ya en la dignidad de la cosa misma sabida, según el orden jerárquico del *cósmos* medieval, sino en su grado de exactitud y certeza, las determinaciones abstractas de la matemática tuvieron que valer como el conocimiento supremo. De este modo se estableció la nueva física como ciencia físico-matemática, pasando a significar, desde entonces, la más antigua, y también más normativa, de las ciencias modernas.

Con vistas a la efectividad del dominio, y condicionada por esa exigencia de reducir los fenómenos a funciones y procesos algorítmicos, la mirada científica define a la “experiencia” como *experimentación*. Experimentar quiere decir ahora: cerciorarse de que cierto fenómeno investigado se ajusta en todos los casos a las condiciones y relaciones

previamente bosquejados por la figuración pura del concepto matemático. Se trata de constatar si el proceso en cuestión se corresponde o no con la *ley* presupuesta en calidad de hipótesis; es decir, si el comportamiento constante del fenómeno se adecúa a la relación numérica invariable proyectada con anterioridad. El concepto matemático regula, de ante mano, el sentido de la experiencia, recortando a su medida el campo de lo significativo. *No conocemos de las cosas sino aquello que nosotros mismos ponemos en ellas: lo previamente producido y reproducido por la inteligencia autónoma.*

Pero el rigor de tal constatación solamente es posible, si los “hechos” mismos

33

pueden ser producidos artificialmente. *Constatar* es manipular: reproducir a voluntad el fenómeno hasta que nada quede en él de imprevisto, de no anticipado. Una vez comprendido en su invariabilidad, el fenómeno se torna **dis-**ponible, susceptible de ser *agarrado* y puesto a disposición. Así llegaron a engendrarse los milagos de la ciencia. La familiaridad de la bombilla, que prendo y apago cuando quiero, no es otra cosa, secretamente, que la subitanidad del rayo, ahora domesticada - constantemente a la mano - por la *magia* incomparable de la ciencia. *“La Ilustración se relaciona con las cosas - escriben Adorno y Horkheimer - como el dictador con los hombres. Éste los conoce en la medida en que puede manipularlos. El hombre de la ciencia conoce las cosas en la medida en que puede hacerlas. De tal modo, el **en sí** de las mismas se convierte en **para él**. En la*

transformación se revela la esencia de las cosas siempre como lo mismo: como materia o substrato de dominio". Al transformar la experiencia en experimentación, la magia del esclarecimiento propio de la *Aufklärung* redujo, de un solo golpe, el enigma siempre inquietante de la facticidad, a la reproducción deliberada de lo meramente *factible*.

La experiencia ha quedado sojuzgada, desde entonces, bajo la sujeción del Sujeto. En un ensayo temprano, Walter Benjamin ya anunció la necesidad de liberar a la experiencia de semejante sujeción, como momento insoslayable para el nacimiento de la "filosofía venidera".

Proyecto de una ciencia universal que pueda elevar nuestra naturaleza a su más alto grado de perfección; así reza el título que Descartes quiso dar en un principio al *Discurso del método*. Y es que, en efecto, el Método

representa ese "hilo de Teseo" que poco a poco ha de librarnos de la ordalía de las perplejidades, haciéndonos capaces de elevar la *naturaleza* "al nivel de la razón". Esta elevación, consistente en extender el poderío del concepto puro a regiones cada vez más amplias del ser empírico, es comparada con el desarrollo de "las artes mecánicas": con la fabricación ininterrumpida de

Horkheimer, M y Adorno, Th: *Dialéctica de la Ilustración*; p.64

Cf. Benjamin, W: *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*; p.75

instrumentos progresivamente más eficaces. Retomando esta analogía cartesiana, Spinoza señala lleno de optimismo: así como el hombre ha ido elaborando, “con gran esfuerzo” a lo largo de los tiempos, un aparato instrumental cada vez más perfecto y poderoso; *“así también el entendimiento, con su fuerza natural (**nativa**), se forja instrumentos intelectuales, con los que adquiere nuevas fuerzas para realizar otras obras intelectuales y con éstas consigue nuevos instrumentos, es decir, el poder de llevar más lejos la investigación, y sigue así porgresivamente, hasta conseguir la cumbre de la sabiduría”*.

La comparación no es arbitraria. El progreso de la razón remite, desde el inicio, a un continuo proceso de tecnificación. La angustia del hombre en las tinieblas vuelve insufrible el peso de la precariedad, esa intensidad de la desnudez originaria. Salir de la caverna a la plenitud de la luz, siguiendo el “hilo” del Método, significa protegerse, endurecerse, revestirse de armas e instrumentos hasta que el fondo desnudo del propio ser nos parezca olvidado, “superado” por el deslumbramiento de tanto artificio. El encubrimiento, la enajenación obstinada, es el secreto inconfesable del Progreso. Pero éste se ha comprendido y celebrado a sí mismo bajo el criterio optimista del implacable incremento de la potencia, incremento cuya *cumbre*, jamás alcanzable, no es otra que la perfección del Poder absoluto. Bajo la insaciabilidad de este criterio, han ido quedando atrás todas las

Spinoza, B: *Tratado de la reforma del entendimiento*; p.86-7. Cf. Descartes, R: *Reglas para la dirección de la mente*; p.183-4

representaciones marcadas bajo el signo de la impotencia, desde la vieja magia y el concepto escolástico, hasta el mismo *esprit*

de systéme acuñado por Descartes. Porque la esencia genuina del *esprit systématique* es el *ansia* devoradora, ansia para la cual todo “principio” no puede ostentar más que un valor relativo, siempre superable: el de ser el último punto de parada al que ha llegado el pensamiento en su potenciación irrefrenable.

Al espíritu sistemático, al avance ilimitado de la “iluminación” moderna, subyace el impulso totalitario de un *lumen naturale* ya emancipado, liberado idealmente de cualquier alteridad. Pero la certidumbre de esta liberación únicamente puede darse, ahí donde se ha proyectado de antemano la equivalencia entre razón y realidad, como interpretación rectora de la vinculación entre ser y pensar. La posición de esta equivalencia sería - he aquí lo que importa - el fundamental presupuesto *óntico-ontológico* de la Modernidad.

Ónticamente, la equivalencia significa que sólo lo susceptible de ser esclarecido a la manera del *lumen naturale* puede tener el carácter de *algo* real, esto es, de valer como un ente. En sus *Pensamientos metafísicos*, Spinoza hizo explícita esta condición, cuando se ocupa, precisamente, de la “Definición del ser”. Dice: “*Comencemos, pues, por el ser, por el que entiendo todo aquello que, cuando se percibe clara y distintamente, comprobamos que existe necesariamente o que, al*

menos, puede existir". La condición metódica general para aceptar que algo "es", reside en la "comprobación" de su existencia necesaria o cuando menos posible. Pero tal "comprobación" pasa por la captación "clara y distinta" de ese algo acerca del cual afirmamos la existencia. Sólo de lo evidente, o de lo reductible a evidencia, es lícito afirmar el ser. *Ente* quiere decir: el ámbito entero de lo clarificable según el modo de esclarecimiento propio de la iluminación racional. Ente es lo en principio cognoscible, abarcable y dominable

por la luz de la razón. Todo lo que escapa a esta luz cae sin remedio en el abismo "fluctuante" de lo subjetivo, y resulta disgregado tajantemente de la constancia invariable de lo objetivamente representable. Si solamente lo racional puede ser real, aquello que se resiste desde sí mismo a la pura evidencia del concepto, carece de sentido: es insensato o insignificante. En último término, recordando las palabras de san Pablo, lo no racional □□□□□□□□□□ representa, en verdad, lo que no es, lo que es *nada*. La patencia angustiosa de esta *nada* es el transfondo patético del espíritu sistemático como voluntad.

Ahí donde el sentido óntico de la equivalencia confiere al ente en general el carácter de lo racionalizable, el sentido *ontológico*, propiamente dicho, inter-
preta al ser del ente como racionalidad: *el ser es la razón misma*. **La condición hermenéutica para pensar sistemáticamente las cosas de la naturaleza, en cuanto "materia sometida a leyes"**

Spinoza, B: *Pensamientos metafísicos*; p.230

(Kant), no es otra que la posición previa de la racionalidad como naturaleza de las cosas. El quehacer científico, aunque se mueve continuamente dentro del ámbito de esta condición - desplegando en la investigación su dimensión óntico-racional, esto es, llevando a cabo la apropiación sistemática del ente - se mantiene cerrado para la comprensión de su propio fondo interpretativo. Si la mirada moderna comienza por identificar al ser, a la *realidad* de todo lo real, con la claridad de la *ratio*, entonces la auténtica pregunta “ontológica” de la Modernidad no puede ser otra que ésta: *¿qué significa racionalidad?* Esta es la pregunta cardinal, sólo a partir de la cual el pensamiento moderno puede entenderse verdaderamente a sí mismo. Pero el planteamiento adecuado de esta cuestión recae, naturalmente, fuera del círculo de la ciencia, y de la restricción óntico-racional de su mirada indagadora. La ciencia es la mayor y más efectiva ejecutora de la razón, únicamente porque nunca se detiene a interrogar, hasta el fondo, por el sentido de la racionalidad misma.

38

Ha correspondido a la filosofía el planteamiento genuinamente ontológico de la pregunta y, eminentemente, a la filosofía alemana que parte de Kant. La crítica kantiana de la razón tematizó, por vez primera, el presupuesto fundamental de la Modernidad, bajo la figura del *principio trascendental de conformidad afín o de conmensurabilidad*, abriendo con ello el camino que llevará a la afirmación de la equivalencia hasta su último extremo teórico: a través de la ambición sistemática del Idealismo alemán y del desarrollo final de la metafísica del Sujeto.

Las respuestas idealistas a la pregunta por la esencia de la razón, como **cuestión**

ontológica sobre el ser del ente, parecen confluir en la misma dirección: razón es “querer” (*Wollen*), significa “voluntad” (*Willen*). Con esta profundidad de la mirada, la Modernidad ha empezado a comprenderse a sí misma. Al hacer explícito el absolutismo de la razón, asumiéndolo por completo, el Idealismo alemán ha preparado, paradójicamente, la posibilidad de rebasarlo. No es casual que algunos de los vislumbres más lúcidos y fecundos acerca de una apertura histórica “más allá del sistema”, hayan nacido del esfuerzo visionario de pensadores alemanes: Hölderlin, Nietzsche, Heidegger, Benjamin, Adorno, Gadamer.

□ **La Naturaleza desencantada.**

¿Cómo se transformó, bajo la mirada sistemática, el sentido de la Naturaleza? ¿Representó esta transformación una completa ruptura con respecto a la *natura* medieval, o es posible reconocer cierta continuidad esen -

39

cial, para el significado de lo “natural”, en el tránsito que condujo de una época a otra?

Cuando E. Troeltsch habla de la “metafísica del personalismo absoluto” como elemento espiritual clave para el establecimiento de los tiempos modernos, alude con esta expresión a la experiencia judeocristiana de la vida, finalmente sustentada sobre la “fe” en un Dios personal: *“Se trata, más bien, de la idea cristiana de la determinación del hombre, en el sentido de la personalidad plena, por su elevación hasta Dios como fuente de toda vida personal y del mundo, elevación que, por lo mismo, resulta en un `ser captado y formado´ por el espíritu divino. Se trata de la metafísica del personalismo absoluto que penetra directa o indirectamente en todo nuestro mundo y que presta un cimiento metafísico a las ideas de libertad, de personalidad, de yo autónomo, y que sigue operando aún en esos casos en que es discutida y negada. Esta complexión anímica ha sido establecida por el*

cristianismo y el profetismo israelita". Si la visión del ser-humano como *ego* y voluntad autónomos pueden tener su trasfondo "metafísico" en la comprensión judeocristiana de lo divino, en cuanto voluntad y personalidad, ¿ocurre lo mismo con respecto al sentido moderno de la Naturaleza?, ¿también encuentra éste, hasta cierto punto, un cimiento "metafísico" en la tradición judeocristiana que le precede? ¿El significado *sistemático* de lo natural permanece, desde su origen, secretamente dependiente, en algún aspecto esencial, del sentido de la *natura* medieval?

El intento por responder a estas cuestiones impone dos tareas a la interpretación. Primero, ahondar en la significación de eso que he llamado "el giro o la transposición decisiva" de la época moderna*, mirando más a fondo ha-

cia el sustento "metafísico" de su herencia judeocristiana. Segundo, rastrear la posible continuidad hermenéutica que acompaña a este giro, en lo que se refiere al modo fundamental de comprender la Naturaleza.

1. Lo divino como Voluntad y la recepción *cristiana* de la Apocalíptica judía.

Para el pensamiento medieval la determinación ontológica esencial de la Naturaleza es aquella que le confiere el carácter de *ens creatum*. Ser natural quiere decir: *ser creado* por un Dios personal, en calidad de causa suprema. A la verdad, el núcleo de la reflexión ontológica durante toda la Edad Media, radica justamente en el

Troeltsch, E: *op.cit*; p.26

* Esto es: la transformación moderna del sentido de lo divino.

establecimiento de esta diferencia: la que separa al Ser creador del ente creado, la que distingue a Dios de la creatura.

Como es sabido, semejante diferencia no procede de la tradición grecolatina. La

filosofía helénica, *el repentino aparecer reuniente*, desconoce la figura del Creador *strictu sensu*, por más que la interpretación cristiana haya querido encontrarla en pasajes señalados del *Timeo* de Platón. La ausencia del rasgo “creador” en la experiencia originaria del filósofo helénico, representó una de las mayores dificultades para el prodigioso poder de asimilación cultural inherente al pensamiento cristiano: inicialmente, en lo que atañe a la recepción del platonismo; después, ya entrado el s. XIII, para el esfuerzo de apropiación hermenéutica de las obras de Aristóteles, recientemente traducidas.

La concepción occidental del ser divino como Ser creador proviene, en última instancia, de la religión hebrea y de su influjo en la historia de Europa a través del Cristianismo. Sin embargo, dicha concepción depende, todavía, de una determinación más profunda en el seno del ser divino, determinación primordial para la experiencia religiosa del pueblo israelita y para el fortalecimiento del monoteísmo *ortodoxo*, el cual sirvió de base (problemá-

41

tica) a la filosofía judía medieval*.

YHWH, el Dios de Israel, es el Señor soberano (*Adonai*), aquél que ha elegido al pueblo judío de entre todos los otros, liberándolo de la

miseria y la servidumbre, con la promesa de guiarlo hasta una prosperidad gloriosa, reconocida y admirada por el resto de las demás naciones. Así se presentó ante Abraham: *“De ti haré una nación grande y te bendeciré. Engrandeceré tu nombre; y sé tú una bendición. Bendeciré a quienes te bendigan y maldeciré a quienes te maldigan. Por ti se bendecirán todos los linajes de la tierra”* (Gn, 12:2-3).** Y también ante Moisés, al comienzo del *Decálogo*: *“Yo, Yahveh, soy tu Dios, que te ha sacado del país de Egipto, de la casa de servidumbre”* (Ex, 20:2).

YHWH, el Señor - este Yo soberano que no niega todavía la existencia de otros dioses, pero que sí se presenta como el más poderoso de todos ellos (porque no se trata aún de un monoteísmo sino de un henoteísmo) - este Dios que elige y promete, es también el Dios que *exige*: que manda y demanda. *“Ya habéis visto lo que he hecho con los egipcios, y cómo a vosotros os he llevado sobre alas de águila y os he traído a mí. Ahora, pues, si de veras escucháis mi voz y guardáis mi alianza, vosotros seréis mi propiedad personal entre todos los pueblos, por -*

* En lo que sigue me limitaré a destacar algunos presupuestos fundamentales del monoteísmo tradicional hebreo, al que G. Scholem considera como el gran “conquistador” de la *conciencia mítica*. Dejo, pues, sin abordar ese otro horizonte de la religiosidad judía: la Cábala. El mismo Scholem ha en-

contrado en ella un renacimiento del *saber mítico*: *“la venganza del mito contra su conquistador”*.

Influída por corrientes gnósticas y neoplatónicas, la Cábala tiene el mérito de haber sido fuente de

inspiración para algunos de los más eminentes pensadores judíos del siglo XX: Rosenzweig, Buber y,

naturalmente, Benjamin. Cf. Scholem, G: *Las grandes tendencias de la mística judía*; p.31 y ss.

** Todas las citas bíblicas han sido tomadas de la *Biblia de Jerusalén* (Deselée de Brouwer, Madrid,

1975), salvo Ex, 19:4 y Jos, 24 (de *Las religiones antiguas* vol. II), y Rm, 8:18 (de *La cartas originales de Pablo*); cf. *Bibliografía*

43

que mía es toda la tierra; seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa” (Ex, 19:4-6). La Alianza (*Berit*) fija el sentido de la relación del hombre con lo divino, como una vinculación “personal” de fidelidad y servidumbre con respecto a un Tú soberano ; además, esta vinculación sanciona un exclusivismo recíproco entre Dios y *su pueblo*: YHWH para los judíos y los judíos para YHWH. “*Si abandonáis a Yahveh para servir a los dioses extranjeros, él a su vez traerá el mal sobre vosotros y acabará con vosotros, después de haberos hecho tanto bien*”. “*Vosotros sois testigos contra vosotros mismos de que habéis elegido a Yahveh para servirle*” (Jos, 24).

¿Qué es lo propio de lo divino cuando su presencia se abre ante el hombre como “elección”, “promesa”, “fidelidad”, “exigencia”, “mandamiento”? El rasgo definitorio del Dios hebreo no es otro que éste: *ser una Voluntad santa*. De ahí la importancia axial de la *Ley* revelada para la religión judía, como expresión concreta (finita) de esa Voluntad. Este rasgo distingue para siempre a la religiosidad judaica de la experiencia griega de lo divino, para la cual “*no se cierne sobre la humanidad una voluntad divina absoluta como lo supremo, sino un*

Para W. Pannenberg la noción de “personidad” se constituye ahí donde “*el yo es yo sólo en relación con un tú*”, *op.cit*, p.134. “*En su unidad ese Dios es, desde Moisés a Job, en todo y por todo personalidad, y porque es personalidad existe su revelación*”. Scholem, G: *Conceptos básicos del judaísmo*; p. 12-13

poderoso nûs”.

Se ha visto en el carácter preponderantemente *nacional* de la religión de Israel, el origen de esta afirmación de lo divino como Voluntad soberana. *YHWH* nació como el garante de la prosperidad y seguridad de una nación perpetuamente amenazada por la “naturaleza” y por los ataques de los grandes imperios vecinos, representando al guardián omnipotente de su unidad, su honor y su destino como pueblo. Así lo entiende André Caquot: “*La concepción*

de un dios que actúa como señor de la colectividad humana y dirige su destino, elevándose por encima de los demás dioses y a su pueblo por sobre los demás pueblos, no es extraña a las religiones semíticas, sin excluir siquiera a la más antigua religión israelita. Es la expresión religiosa del sentimiento nacional”.

En su calidad de religión nacional, la religión de Israel es también, eminentemente, una religión “histórica”. Más aún: constituye para algunos pensadores destacados (Dilthey, Löwith, Eliade, Pannenberg) el origen mismo de la “conciencia histórica” propiamente dicha, en lo que respecta al horizonte de la tradición occidental. Ahí donde la presencia divina actúa sobre lo humano como voluntad, elección y promesa, la temporalidad “cíclica” propia del s resulta

Kerenyi, K: *La religión antigua*, p.81. Cf. Ricoeur, P: *Finitud y culpabilidad*; p. 210 y ss.

Caquot, A: “La religión de Israel desde los orígenes hasta la cautividad de Babilonia”, en *Las religiones Antiguas* (Vol. II); p. 98

⁴² Ricoeur, P: *op.cit*; p. 412

desplazada a favor de un tiempo lineal e irreversible, en principio “futurístico”. No es aquí el *instante*: la apertura del Presente festivo que el $\square\square\square\square$ s alumbra y conmemora, la dimensión predominante en la experiencia de la temporalidad. El camino que comienza con el prometer de Dios ha de vivir en perpetua tensión hacia el futuro. Como lo ha visto P. Ricoeur, este camino tiene el sentido de “*una gesta gloriosa dirigida por una `promesa` y orientada hacia su cumplimiento*”. He aquí la exhortación del origen: *Tú poseerás un terruño, la Tierra prometida, y tu prosperidad será incontable como el polvo de la tierra*. La esperanza en esta “posesión”, siempre diferida, que el Supremo poseedor de la tierra ha anunciado a los judíos, inaugura el camino de la historia como una marcha tenaz orientada hacia el futuro. No el presente, el porvenir anunciado se convierte, desde la experiencia hebrea, en la dimensión rectora de la temporalidad.

En los inicios patriarcales, el cumplimiento de éste *tú poseerás* parece encon -

trarse al alcance de la mano (*Gn*, 13:16-17); no obstante, resultará postergado una y otra vez. Con la cautividad de Babilonia y la experiencia del fracaso nacional, el sentido de la posesión de la tierra continuamente aplazada, empieza a adoptar un carácter propiamente *escatológico*: el anhelo de la Tierra prometi-

da se convierte en la esperanza de un Salvador divino, el cual ha de llegar para instituir un nuevo mundo, implantando el reinado perpetuo de *YHWH* no únicamente sobre la nación israelita, sino sobre la

humanidad en su conjunto. Esta “escatologización” de la Promesa se va tornando cada vez más acusada, a medida que se derrumban las pretensiones y ensueños políticos. Ya anunciada por la palabra oracular de los Profetas (Jeremías, Ezequiel, Isaías), alcanzará su expresión más radical en el judaísmo tardío y esotérico (ese “mesianismo exacerbado”, al decir de Scholem), con la figura del Mesías en cuanto “Hijo del Hombre”. Así se lee sobre éste en el libro profético de *Daniel*: “A él se le dio imperio, honor y reino, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron. Su imperio es un imperio eterno, que nunca pasará, y su reino no será destruído jamás” (Dn, 7:14). La temporalidad ya adquiere, aquí, el carácter de una *gesta gloriosa* como Historia universal: se trata, en efecto, de una sucesión irreversible de eventos siempre nuevos, secretamente articulados y regidos por el “hacer” de la Voluntad de Dios, y encaminados por ella hacia una culminación triunfal, en una meta final universal. Este sentido de la temporalidad, enteramente diferente de la experiencia mítica del tiempo, será determinante en el desarrollo posterior de la escatología cristiana.

¿Cómo se conforma la significación de la Naturaleza, a partir de esta experiencia de lo divino? Si a la visión del ente natural como ser creado subyace la figura del Dios creador, ésta, a su vez, se halla condicionada por la comprensión de lo divino como voluntad. **Porque sólo un Dios que es voluntad, y Volun-**

tad absoluta, puede ser también creador *strictu sensu*. El

Cf. Pannenberg, W: *op.cit*; p.140

fondo soberano de las cosas de la Naturaleza no es otro que la acción espontánea y omnipotente de la Voluntad de Dios, la cual ha sacado y dispuesto desde sí misma el orden total del mundo. *Sobre el ser natural se cierne, desde el princi -*

pio, el poder ilimitado de *YHWH*, en cuanto su creador, su garante y su dueño.

Con ello, el trasfondo del ente natural es, él mismo, *sobrenatural*. Nada más alejado de la antigua religiosidad helénica, fundada en la experiencia de la mismidad entre □□□□s y □□□s. Alumbrado por la lucidez de la mirada hölderliniana, ha escrito Walter Otto acerca del sentimiento griego hacia lo divino: *“La deidad en la cual se cree no es ninguna ilimitada señora de la naturaleza que se revela en lo más elevado, al anunciar lo más contradictorio. Ella es lo sagrado de la naturaleza misma y una, con su reino en todo experimentable, con su espíritu actual y venerablemente sensible para todas las almas piadosas. De ella se presenta lo más sencillo y habitual como lo asombroso y estremecedor, como sólo un gran corazón puede vivirlo”*. Y también: *“En su mundo lo divino no tiene superioridad sobre los hechos naturales como un poder soberano: se manifiesta en las formas de lo natural, como su esencia y ser. Cuando para otros se producen milagros, en el espíritu griego acaece el milagro más notable: puede ver lo objetos de la experiencia viva en una forma tal que muestra los contornos de lo divino sin perder su realidad natural”*.

La relación entre lo divino y el ente natural, la vinculación entre el

Otto, W: *Los dioses de Grecia*; p.224-26

cristiano, la genuina $\square\square\square\square\square$ s divina: el Amor que es Gracia y la Gracia que es Amor.

La fe en la consumación del momento mesiánico, a partir de la experiencia de Dios como plenitud presente en un Presente pleno, propició, asimismo, un cambio importante al interior de la comprensión del tiempo. El futuro no puede seguir valiendo como la dimensión rectora, ahí donde la luz de la Gracia - la cual ha hecho posible el milagro de la Encarnación: la completa presencia *temporal* de lo divino - funda esa paradójica plenitud-en-el-tiempo, a la que Kierkegaard denominó, con perfecta lucidez: *el instante*. “*Es breve y temporal como instante que es, pasajero como instante que es, es pasado como le sucede a cada instante en el instante siguiente, y decisivo por estar lleno de eternidad*” . Gadamer ha vinculado esta comprensión del acontecer salvífico de Cristo (desde la noción kierkegaardiana del “instante”) con la temporalidad propia de lo artístico e, *ipso facto*, con la experiencia del “presente festivo”, inseparable del acontecer que pertenece al $\square\square\square\square$ s . Y es que, como lo ha señalado Mircea

Eliade, el tiempo litúrgico del Cristianismo “*es solidario del pensamiento mítico auténtico*”. Tal solidaridad descansa, en último término, sobre una experiencia compartida de la temporalidad, experiencia a la que Octavio Paz califica, felizmente, como “la

Kierkegaard, S: *Migajas filosóficas*; p.34.

Gadamer, H.G: *Verdad y método*; p. 168 y ss. Cf. Kerenyi, K: *op.cit*; p. 37 y ss.

Eliade, M: *Mito y realidad*; p. 176

consagración del instante”: el acontecimiento salvífico de la-plenitud-en-el-tiempo, la apertura - paradójica - del instante pleno y perdurable.

Ahora bien, la salvación realizada por el Amor en la luz de la Gracia, no significó solamente la redención del hombre, sino que pudo valer, también, como la redención de la Naturaleza entera. La maravillosa intimidad entre lo “espiritual” y lo “natural” - entre lo temporal y lo divino - que el acontecimiento de la Encarnación presupone, pudo traer consigo la vindicación de la Naturaleza *en su inmediatez*. Esta vindicación no ha dejado de acompañar a la mirada cristiana, ahí donde relumbra de nuevo bajo el claro sol de su origen. La cumplida *inocencia* de lo-que-está-siendo, permanece guardada en esa hermosa exhortación de Jesús, cuando pide confiarse a Dios admirando el esplendor de lo más sencillo: *“Observad los lirios del campo, cómo crecen; no se fatigan, ni hilan. Pero yo os digo que ni Salomón, en toda su gloria, se vistió como uno de ellos”* (Mt, 6:28-9). Esta gloria incomparable, patente en la sencilla presencia del ente natural, será reencontrada hacia el s. XII: por los ojos deslumbrados de san Francisco de Asís. Seguirá siendo la mística la que resguarde el resplandor de este tesoro. Así vuelve a brillar en los versos memorables de Angelo Silesio: *“¿Qué es no pecar? No precisas preguntarlo mucho tiempo: anda, y las flores calladas te lo dirán”*.

La esencia de la Vida divina como donación y despojamiento, la consagración del instante en el presente colmado de eternidad, la vindicación redentora de la

Angelo Silesio: *El peregrino querubínico*; III, 98

Naturaleza en la inmediatez de su presencia, como el amoroso dejar ser a lo más sencillo: tales experiencias conformaron, acaso, el sentido originario de la Gracia, constituyendo, desde antiguo, el oro inalterable de la mística cristiana.

Pero el camino positivo de la Iglesia occidental a lo largo de la historia, impulsado y fortalecido por su consolidación dogmática a través de la Teología, ha marchado en una dirección bastante diferente, haciendo de otra experiencia, igualmente primitiva, el centro determinante de la religiosidad.

La retirada de la presencia inmediata de lo divino, el doloroso *ausentarse* de Cristo después de su muerte en la cruz*, fue comprendida, ya en el comienzo, a la luz de la esperanza apocalíptica judía, la cual aguardaba el glorioso “Día del Señor” como un “Fin de los días” (*Dn*, 12:13): victoria definitiva de *YHWH* sobre todos sus enemigos. A la apertura de las puertas de la Gracia en la plenitud del tiempo, realizada por la Encarnación de Jesús sobre la tierra, debía suceder, de acuerdo a la promesa escatológica, una segunda *venida*, capaz de llevar la *Parusía* de Cristo hasta su último cumplimiento. Así se establece esa tensión, que atraviesa al Nuevo Testamento, entre presente y futuro, entre el jubiloso “desde ahora” (*Jn*, 5:25; 12:31) y el paciente “pero entonces” de la espera.

“Ahora vemos en un espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de un modo parcial, pero entonces conoceré como soy conocido” (1 *Cor*, 13:12). San Pablo contrapone □□□□ el “ahora” inaugurado por la luz de la Gracia en cuanto □□□□□□□□ a □□□□□□□□□□ a “la perfección” futura que hará desaparecer

enteramente todo “lo parcial” (κρίσις). La culminación de semejante perfección consistirá, para el apóstol, en la súbita irrupción de κλάμα en la venida definitiva de “la Gloria de Dios”.

κλάμα designa en griego, primordialmente, el esplendor divino del que se yergue

* Sobre este “ausentarse”, cf. *Apéndice II; infra p. 80 y ss.* 53

en la luz y aparece radiante; significa “fama” o “prestigio” en un sentido esencial. Sólo partiendo de esta acepción, pudo la palabra llegar a significar “opinión” o mera “apariencia”. Para su versión de las *Cartas paulinas*, Senén Vidal la traduce como “presencia” o “dignidad esplendorosa”. Lo cierto es que la voz apunta, directamente, hacia la luz y la mirada. κλάμα dice: “yo aparezco, yo estoy en la claridad”. De este modo, κλάμα pudo ser la palabra, elegida justamente por san Pablo, para nombrar la claridad *perfecta*, la Luz total, absoluta, de la segunda *Parusía*.

“Porque estimo que los sufrimientos del tiempo presente no son comparables con la gloria () que se ha de manifestar (κλάμα en nosotros” (Rm, 8:18). El “tiempo presente” o “momento presente” (κλάμα se encuentra todavía ensombrecido por el padecimiento, y por lo incompleto, “enigmático”,

Cf. Heidegger, M: *Introducción a la metafísica*; p. 98

Vidal, S: *Las cartas originales de Pablo*; Trotta, Madrid, 1996

* *“Os digo, pues, hermanos: El tiempo es corto. Por tanto, los que tienen mujer vivan como si no la tuviesen. [...] Los que disfrutaban del mundo, como si no disfrutasen. Pues la apariencia de este mundo pasa”.* (1 Cor, 7:29-31).

del conocimiento de Dios. No obstante, este tiempo deficiente es *transitorio*: ha de concluir próximamente, con la manifestación plena de la Gloria*. Tal manifestación representa ya, para el apóstol, el *apogeo* (cumbre) del tiempo (cumbre des, sin; *apogeo*: acción de cubrir, ocultar, envolver): la irrupción estremecedora de la *verdad* divina, como completo des-cubrimiento o de-velamiento; conclusión definitiva del tiempo y “principio” de la Vida eterna en la Luz total, “cara a cara” con Dios. Bajo esta luz, confía el cristiano, el tiempo y la muerte serán derrotados para siempre.

A la *Parusía* propia de la Gracia en cuanto plenitud-en-el- tiempo, inmediatez de lo divino aquí y ahora - “lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y toca-

ron nuestras manos” (1 Jn, 1:1) - sucede la *Parusía* de la Gloria como la perfección futura más-allá-del-tiempo. Ahí donde la

“parcialidad”, la *finitud* de la temporalidad, es experienciada como oscuridad, incompletud y deficiencia, ahí donde la actualidad de lo-que-está-siendo es vi-

vida, sin más, como *lo transitorio*, el elemento “mítico” inherente a la liturgia cristiana: ese Presente festivo inaugurado en el destellar del instante, queda ne-

cesariamente relegado a un segundo plano, ante el triunfo indiscutible del “tiempo histórico”, heredero (también para Eliade) de la tradición escatológica judía. Con ello, la claridad de la Gracia resultará desplazada y sometida por la “perfecta” luz de la Gloria, la cual se convierte, finalmente, en el sentido rector para toda *presencia*. Pero la

Parusía gloriosa, esto es, desde ahora: la Presencia divina por antonomasia, es □□□□□□“eterna”: llegará a constituir la *Parusía* propia de la *aeternitas*, **la pura luz de la Eternidad misma como presencia total** (Cf. 2 Cor, 4:17). Dominado por esta luz, el esplendor gratuito se rebaja a mero albor, anuncio apenas incipiente del Día verdadero de la Eternidad.

La confianza en que la segunda *Parusía*, el retorno glorioso de Cristo, es algo inminente, algo que está por ocurrir de un momento a otro, formó parte característica de la tensión espiritual del Cristianismo primitivo. San Juan y san Pablo escribieron al amparo de semejante esperanza. Sin embargo, el retraso de la *venida*, la prolongada demora de la victoria final, terminó por alterar la comprensión de la existencia cristiana, en lo que se refiere a la proximidad de la *Parusía*. El *escatón*, el “comienzo” de la Eternidad que pone *fin* a los tiempos, podría no tener lugar sino hasta pasado un larguísimo lapso, periodo capaz de dilatarse, incluso, por miles de años. Sólo con este “palidecer” de la confianza en el carácter inminente del retorno, pudo engendrarse el sentido estrictamente cristiano de la temporalidad histórica. El Cristianismo perpetúa, y aún profundi-

55

za, la experiencia judía de la historicidad: *gesta gloriosa* dirigida hacia un fin último, fin que habrá de alcanzar, en su momento, a la humanidad entera.

La llegada impredecible del *escatón*, “principio” de la Eternidad, significa la irrupción en la historia de algo heterogéneo y trascendente

a ella, precisamente porque trae consigo su absoluta conclusión. Otra vez, el sentido del tiempo

se configura escatológicamente: a partir de la espera anhelante de un final abso -

luto siempre diferido. Cada vez más lejano el destellar del instante, la temporalidad es vivida bajo el reinado del futuro, como fundamento determinante para todo lo presente y pretérito. Y es que, bien pensada, la Eternidad no consiste en un *presente* perpetuo; consiste, por el contrario, en el perpetuo *futuro*.

¿Cómo se modifica la interpretación de la Naturaleza en cuanto *ens creatum*, a la luz de la nueva orientación escatológica de la existencia cristiana? Una vez más, son san Juan y san Pablo los que establecen la medida para la posteridad.

Retomando una exégesis hebrea sobre el pecado de Adán (*Gn*, 2-3), Pablo entiende que la transgresión del primer hombre no solamente afectó a la humanidad, sino que la sombra de su maldición pudo extenderse a la Creación completa, haciéndola esclava de la corrupción y la caducidad. También la Creación (□□□□□s) ha sido sometida por el mal y arrancada del seno divino, también ella continúa a la espera de ser liberada y participar en la Gloria futura (*Rm*, 8:19; *Col*, 1:13-20; *Ef*,

“Pero ya McTaggart había observado que concebir la Eternidad como ‘eterno presente’ es una metáfora no del todo apropiada, porque siempre significa hacer referencia al tiempo, dado que el presente es una parte del tiempo y presupone pasado y futuro. Y había propuesto, por su cuenta, considerar lo eterno como situado en el futuro, al final o en la consumación de los tiempos (en *Mind*, 1909, p. 355)”; Abbagnano, N: *Diccionario de filosofía*; p. 466. Junto con la Apocalíptica judía, el gnosticismo tuvo un papel destacado en la conformación del pensamiento de los primeros “teólogos” cristianos; cf. *Infra*. p.72,n.86.

1:3-11). El ensombrecimiento que todavía empaña el “tiempo presente”, oscurece a todo lo creado desde la falta de Adán; a la verdad,

se trata del ensombrecimiento que acompaña a todo *lo temporal*, el cual no será despejado sino hasta el advenimiento de la Eternidad.

Cristo, el Redentor, aparece a los ojos del apóstol con la figura del “segundo Adán” (*Rm*, 5:12-21), aquél que no sólo puede restaurar el daño originado por el primero, sino que es capaz de conducir todas las cosas hacia su perfección inédita, más allá del tiempo. La culminación de la acción redentora traerá consigo, entonces, una Creación transformada en un nuevo Paraíso, mucho más esplendoroso que el anterior. Mientras tanto, el ser de lo creado, en cuanto temporal, continuará degradado, empañado por la potencia indisoluble del mal. **Atravesada por el pecado, la presencia *hic et nunc* de la Naturaleza irredenta delata imperfección: es *enigma* y *espejo sombrío* para los ojos que anhelan la claridad eterna de la Luz total.**

La imagen paulina de la Creación redimida, alcanza su expresión apoteósica en el *Apocalipsis* de Juan - con la descripción de la Jerusalén futura. Después del Juicio Final, se augura, surgirán “*un cielo nuevo y una nueva tierra*”, “*morada de Dios con los hombres*”. Allí no habrá más noche, ni “*necesidad de luz de lámpara ni de luz del sol, porque el Señor Dios los alumbrará y reinará por los siglos de los siglos*” (*Ap*, 21-22). Se trata, para san Juan, del retorno final del mundo y del tiempo a su fuente eterna, al *Lógos* que es Cristo, Luz anterior a la Creación, y por la que todo lo creado se ha hecho (*Jn*, 1:1-5).

2. El extrañamiento del origen y el viraje meta-físico del pensamiento platónico.

La comprensión cristiana de la *enigmaticidad* propia de la Naturaleza en su inmediata presencia, como deficiencia y pecado, tan distinta y distante - por supuesto - de la enigmaticidad trágica y del □□□□□□□□ heraclíteo (*Fr.123*), hubo de encontrar una confirmación decisiva en el sentido de esa otra tradición

58

de la cual se ha nutrido, desde su inicio, la Teología occidental. Me refiero al platonismo. Baste recordar que ya san Juan y san Pablo pertenecieron al horizonte del judaísmo helenista, no ajeno, naturalmente, al pensamiento platónico; y que la reflexión de los primeros teólogos y apologistas se halló, con preeminencia, bajo la tutela filosófica del “divino” fundador de la Academia. San Ireneo, Gregorio de Nisa, Justino, Orígenes, Clemente de Alejandría, san Agustín, Boecio: en todos ellos se perpetúa la tradición de la Antigüedad dentro del nuevo contexto judeocristiano, a través y sobre todo de la recepción fecunda del pensamiento platónico.

Es difícil sobrestimar la importancia de estas palabras de Heidegger, con vistas a la interpretación general del pensamiento griego: *“La filosofía de los griegos no alcanzó el predominio en Occidente en su forma inicial genuina sino en la de su incipiente final, que fue configurado de una manera grandiosa y definitiva por Hegel, quien la concluyó”*. Comprender que la filosofía platónica, y su continuación

Heidegger, M: *Introducción a la metafísica*; p.170

58

en Aristóteles, no representa la más alta cumbre de la mirada helénica, sino que significa, por el contrario, el *ocaso* magnífico de una experiencia “inicial” de singular intensidad y riqueza, experiencia que aún alumbraría las raíces de la gran poesía arcaica, así como los dichos de algunos pensadores presocráticos, constituye sin duda una revolución exegética de largo alcance, por cuanto atañe al sentido mismo de nuestros “orígenes”.

Luchando contra la corriente de exégesis seculares - contra la interpretación cristiana, que halló en la piedad platónica (de ascendencia órfica) algo así como la antesala de la revelación; o contra la lectura “positiva” del pasado, que ve en todo lo inicial sólo *lo primitivo*, lo enteramente superable en el seguro camino del progreso - esta revolución tiende a transformar, con radicalidad, el paisaje de nuestro rostro ancestral. Obligándonos a repensar el sentido del origen, nos

obliga a repensar hasta el fondo el sentido de nosotros mismos: ¿quiénes somos?

El comienzo de este viraje, que apunta a desenterrar la palabra olvidada, extraña y sobreentendida con la que nos interpelan los antiguos, debe mucho a la inspiración siempre extraña, y en un tiempo también olvidada, de un pensador: Hölderlin.

¿Por qué el platonismo un crepúsculo, el postrer fulgor de un esplendor que se aleja? Platón heredó a la posteridad de Occidente esa comprensión de lo divino que marcó, en suelo helénico, el hundimiento del antiguo s, el final de la más genuina religiosidad griega: el entusiasmo creador nacido en el *acontecimiento* del s,

en la experiencia de lo festivo como tiempo “elevado” o “transfigurado”. Sólo desde lejos se avista, en Platón, la primitiva diafanidad del origen: más allá de esta oscura morada, más allá de *lo presente* ensombrecido, se encuentra la “verdad”, la amplia plenitud de lo Descubierto, la vasta “Llanura” (□□□□□□□□□□□□□□) donde relumbra lo que es sin ocaso.

Sensible e intelegible, más acá y más allá, □□□□s y □□□s: esta distancia, este abismo (□□□□□□□□s) abierto en el corazón de lo real, padre de toda metafísica, es ajeno a la mirada arcaica de los griegos. Despuntará por vez primera con aquel movimiento religioso que abrigó en sus entrañas, secretamente, la muerte del □□□□s ancestral: el orfismo. De éste bebe Platón, para pensar el ser, como de su fuente más recóndita.

Tal vez los dichos de Heráclito sean, de entre todos los fragmentos presocráticos, aquellos que mejor resguardan, para nosotros, el esplendor original de la mirada arcaica. No deja de ser significativo que el filósofo de Éfeso parezca seguir siendo, a los ojos de Platón, un pensador “homérico” (*Teeteto*: 179 e). Por ello, a la luz del pensamiento heraclíteo, la rotundidad del giro pla-

60

tónico puede hacerse visible con dramática claridad.

□□□s □□□□□□□□□□□□□□. Es frecuente entre los intérpretes de este fragmento de Heráclito, el 119, proponer la siguiente traducción: “*El carácter es para el hombre su démon*”. *Mutatis mutandis*, así lo comprenden Jaegger, Olof Gigon, Kirk y Raven, Gaos, Eggers Lan, entre otros. Como tantas otras veces, debemos a Heidegger el

escándalo de encontrar nuevos sentidos en palabras venerables, de significación inveteradamente dada por sabida (también en esto heredero, sin lugar a dudas, de la audacia exegética de las traducciones de Hölderlin, que tanta indignación y desconfianza suscitara a sus contemporáneos, particularmente a Schiller y Goethe).

Como es sabido, Heidegger sostiene que la versión anterior incurre en el corriente anacronismo de no querer pensar en términos griegos, haciendo del filósofo presocrático un ferviente defensor de la autonomía moderna. ¡Sólo el hombre mismo, y no fuerza exterior alguna, es el responsable de sus destino! - diría la sentencia. La innovación hermenéutica de Heidegger descansa, creo, en la sencillez de su literalidad. Entiende $\mu\omicron\upsilon\sigma$ s de acuerdo a la significación griega más inmediata: “morada, lugar habitual donde el hombre mora”; y a $\mu\omicron\upsilon\sigma$ directamente, como “dios”, en la acepción indeterminada de “divinidad”. Así, porpone, el fragmento diría: la morada del hombre está en la proximidad del dios, “*el hombre, en la medida en que es hombre, mora en la proximidad del dios*”. Podríamos abreviar esta formulación, en la que se escucha con nitidez el eco de la poesía hölderliniana, y entender sencillamente: “*La morada para el hombre es la divinidad*”.

La legitimidad de esta traducción se halla confirmada, primero, por el fr. 79, donde el sustantivo $\mu\omicron\upsilon\sigma$ vuelve a aparecer con el significado, claro para la

Heidegger, M: *Hitos*; p.289-90

mayoría de los intérpretes, de “dios” o “divinidad”, siguiendo el mismo talante de los fragmentos 82 y 83. Eggers Lan lo traduce al castellano: *“El hombre puede ser llamado niño frente a la divinidad (ἄνθρωπος ἔναντι τοῦ θεοῦ), tal como el niño frente al hombre”*. Resulta interesante que la proposición ἄνθρωπος, además de “frente a” o “delante de”, signifique “a lado de”, “cerca de”, “próximo a”: ἄνθρωπος ἑνὸς βήματος, “en la proximidad del dios”.

El otro fragmento que puede servir de apoyo es el 78, donde figura nuevamente el sustantivo ἄνθρωπος como palabra inicial. Éste, sin embargo, es mucho más problemático. Citado por Orígenes (*Celsus*, VI, 12), el fragmento dice en la versión de Eggers Lan: *“El carácter humano (ἄνθρωπος οὐκ ἔχει νοῦν οὐκ ἔχει φρόνησιν no cuenta con pensamientos inteligentes (οὐκ ἔχει νοῦν οὐκ ἔχει φρόνησιν), el divino sí (θεὸς οὐκ ἔχει νοῦν οὐκ ἔχει φρόνησιν)”*. Si entendemos ἄνθρωπος por “morada”, y tenemos en cuenta la naturaleza polisémica del verbo ἔχει- que además de “tener” o “poseer” significa en griego “contener”, “mantener”, “sostener”; “llevar consigo” o “portar”; “alzar” o “levantar”; “habitar” o “residir” - la sentencia podría querer decir: *“La morada humana no sostiene los pensamientos inteligentes (ἄνθρωπος), la divina sí”*.

La dificultad que supone esta lectura del fr. 78 para los fines de la interpretación del fr. 119 aquí intentada, es patente. Si la sentencia distingue tajantemente entre dos ἄνθρωπος entre dos moradas, la humana y la divina - siendo ésta última la verdadera poseedora y sostenedora de

Eggers Lan, C: *Los filósofos presocráticos*; (I) p.389

Idem.

los *intelectos* - ¿no se excluye *ipso facto* la posibilidad de que la divinidad sea, justamente, la morada del hombre, esto es, que el *intelecto del hombre* sea, en el fondo, el *intelecto divino*? La respuesta a esta cuestión ha de decidirse teniendo a la vista el sentido del otro elemento clave en la sentencia: *intelectos*.

Intelectos puede entenderse como “pensamientos”, “conocimientos” o “saberes”. El plural no es irrelevante. Hay que relacionar esta palabra con la *intelecto* (singular) del fr. 41: “*Una sola cosa es lo sabio (intelecto: conocer la Inteligencia (intelecto que guía todas las cosas a través de todas*”. Esta *intelecto* no puede ser sino el mismísimo *intelecto* del fr.1, según el cual “todo acontece”; y lo mismo que el fuego “siempre vivo”, *intelecto prudente*, el cual “todo lo gobierna” a la manera del rayo (fr. 64). De esta *Inteligencia* única, *intelecto* “lo único sabio” (fr. 32), “participan” (*intelecto* todos los hombres (fr. 116), y es justo esta *participación* la que hace posible al ser-humano recibir *conocimiento* o *saberes*: *intelectos*.

Que los *intelectos* del fr. 78 se fundan en la única *intelecto* del fr. 41, parece avalarlo el importantísimo fr. 114: “*Es necesario que los que hablan con inteligencia confíen en lo común a todos, tal como un Estado en su ley (intelectos), y con mucha mayor confianza aún; en efecto, todas las leyes humanas se nutren (intelecto de una sola, la divina*”. Para el griego, el *intelecto* *intelecto* la

Ibid; p. 385

Ibid; p.355

“morada humana” por excelencia no es otra que la *polis*: la ciudad. Ésta se halla cimentada sobre *nomos* sobre “las leyes humanas” como sobre “lo común” (*nomos*) que la rige. No obstante, señala el filósofo, estas mismas leyes son *alimentadas* o *nutridas* por el *nomos* que es único: el divino. La *polis*, la morada humana, tiene su *sustento* en la divinidad. A la verdad, morando en la ciudad, el hombre es *tenido* y *sostenido* por lo divino, en cuanto fuente “común” de toda estancia. La morada humana, con sus leyes y saberes, tiene puesta su sede en algo más vasto y fundamental: *polis* en “la morada divina”. Sólo ésta *tiene* y *sostiene* los *nomos* y *nomos* del hombre. *polis* Verdaderamente - dice Heráclito - la estancia esencial para el hombre es la divinidad.

Es fácil percibir aquí, en consonancia con el sentido arcaico de esta interpretación, más de un acento pindárico. En la *Pítica VIII* (vv. 73 y ss.), el poeta celebra a aquél que, habiendo logrado lo noble, se presenta entre muchos como *nomos*, coronando su vida con el recurso de rectos consejos. Viene después el fulgor de esta saeta certerísima: “Pero esto no se cimienta (*nomos* en los hombres. Un dios (*nomos*) lo concede”. *nomos*, del verbo *nomos* de donde procede, además, *nomos* significa “yacer”, pero también “estar situado” o “establecido”, “residir”. El hombre sabio se halla *cimentado*, sostenido por el don divino: *nomos*; por eso mismo tiene *en ello* su sede, su habitual residencia. Aquello que es “fundamento” es también morada. *nomos* para Píndaro y Heráclito: *lo que funda y alberga al ser-humano*.

Píndaro: *Odas y fragmentos*; p.194

Es inevitable que el traducir νόμος por “ley” resulte un tanto arriesgado. Primero, porque puede inclinar la interpretación de la palabra hacia el sentido del mandamiento expreso o de un rígido legalismo, condiciones que nunca conformaron la esencia de la religión griega, a diferencia de la *Torá* judía. Segundo, porque es corriente comprender al νόμος como contrapuesto a θεός, quebrando prematuramente una unidad semántica que sólo vino a fracturarse después, con la inversión llevada a cabo por los sofistas. El νόμος de los poetas arcaicos y de los filósofos más antiguos - afirma Kerenyi citando a Jacob Burckhardt - de Solón, Píndaro, Heráclito e inclusive de los trágicos, constituye eso *real* “ que impera sobre toda existencia”, “alma de todo”: “νόμος y nomízein *presuponen lo divino como poder real existente*”. No un mandamiento de la Voluntad soberana, sino la fuerza imperante del ser mismo que, como θεός alberga y origina; νόμος es la θεός misma y no algo contrapuesto a ella. Pero esto mismo, la θεός, ¿qué es? Con respecto a esta pregunta capital – cuyo asunto detallado intentaré discutir en la segunda parte del proyecto total al que

esta investigación pertenece – sólo es posible bosquejar aquí algunas señales a manera de respuesta.

Si hay alguno de entre los modernos que haya penetrado a profundidad en el secreto de la θεός, ése probablemente sea Hölderlin. Aquél que, Gadamer *dixit*, “*despertó el mundo de los dioses griegos*”,

Kerenyi, K: *op.cit*; p. 59-60

redescubrió también, por lo mismo, la experiencia original de la *Naturaleza* helénica, experiencia en la que alborearía, según Heidegger, el resplandor del *ser*.

Para desentrañar la comprensión hölderliniana de la *Naturaleza*, parece indiscutible que el canto tardío *Wie wenn am Feiertage...*, “Como en un día de fiesta...”, ocupa un puesto preferente. En el poema, cuyas palabras aletean bajo la claridad del momento festivo, la *Naturaleza* es nombrada originariamente. La segunda estrofa comienza celebrando a aquéllos que no han sido educados por un solo maestro, sino por “...*die wunderbar\ Allgegenwärtig erziehet in leichtem Umfangen\ Die mächtige, die göttlichschöne Natur*” (por la “...*maravillosa, omnipresente y poderosa Naturaleza, divinamente bella, que enseña a través de suaves abrazos*”). Aquí, *die Natur* no es ningún *ob-iectum*, no es nada contra-puesto: puesto enfrente del ser humano en cuanto subjetividad fundadora. No representa el no-Yo a la manera fichteana. *Die Natur* es el *lugar*, es la región misma donde el hombre se encuentra: el ámbito sutil (*leichtem*) que le rodea, que lo envuelve y abraza. Así comprendida, lo propio de *die Natur* es la *Presencia*. No se trata de *algo* presente, de alguna cosa determinada que, además, esté presente. *Die Natur* es la *Presencia* maravillosa de todo lo presente. Ningún ente: el *ser* del ente. Únicamente en cuanto *Presencia*, *die Natur* es también *mächtige*, “poderosa”, y *göttlichschöne*, “divinamente bella”, de belleza divina.

Cf. Gadamer, G.H: *Mito y razón*; p. 39 Heidegger, M: *Hitos*; p. 200.

que es. No pretendían salvar lo existente ni salvarse de lo existente. Lo existente no era salvable. La vida: incurable, tenía que aceptarse como era, en su malignidad y en su esplendor”. Estas palabras, no distantes de la reivindi -

cación nietzscheana de lo trágico, se corresponden con la interpretación de Kerenyi en torno a la esencia de la religión griega como una religión “del más acá”. Si lo divino es la morada para el hombre, “divino” no es nada que se encuentre fuera de *este mundo* o apartado de él. Divina es la presencia como tal, la Presencia misma de lo-que-está-siendo *hic et nunc*. Quizá sea Walter Otto el que ha expresado esta singularidad de la religión helénica del modo más entrañable: *“La antigua religión griega concibió las cosas de este mundo con el más poderoso sentido de la realidad que jamás haya existido. Sin embargo - o tal vez justamente por eso - se ha reconocido en ella la maravillosa descripción de lo divino. No gira alrededor de las ansias, exigencias y secretas bienaventuranzas del alma humana; su templo es el mundo cuya plétora vital y agitación le suministra el conocimiento de lo divino. Sólo esta religión no necesita refutar el testimonio de las experiencias: en toda la riqueza de sus tonos oscuros y claros se unen las grandiosas imágenes de las deidades [...] Lo que siempre frena y estorba en otras religiones lo admiramos aquí como genialidad: la capacidad de ver el mundo en el esplendor de lo divino, no un mundo deseado, exigido o místicamente presente en episodios estáticos, sino el mundo donde hemos nacido, del que formamos parte, en el que nos*

Calasso, R: *Las bodas de Cadmo y Harmonía*; p. 246.

encontramos implicados por nuestros sentidos y al que debemos espiritualmente, toda plenitud y vivacidad". Ahí donde □□□□s y □□□s son lo mismo, la religión no pretende salvar lo existente ni salvarse de lo existente; religión quiere decir: participar a plenitud en el deslumbramiento, hermoso y terrible, del existir: *de la facticidad de la vida*.

Porque lo que tiene la Presencia de maravilloso, lo tiene también de abismal, indómito, estremecedor. Eso que se resume en una palabra, a la que Hölderlin reconoció como el calificativo idóneo de la Naturaleza (en cuanto esencialmente *aórgica*), □□□□□s: "asombroso", "subyugante", "sobrecogedor". Este rasgo de lo

divino le otorga al sentimiento de la piedad helénica su cariz inconfundible. De ahí la relevancia del □□□□□s y el □□□□□y, más primordialmente, del □□□□□s como fondo de la "veneración". El aspecto □□□□□s de la divinidad emergerá con claridad implacable en el □□□□□□ enigmático de la Tragedia ática, para retornar de vez en cuando a lo largo de la historia; por ejemplo, en aquello paradójico que obsesionaba a Goethe y que éste denominó, con precisión, *lo demoníaco*.

Otto, W: *op. cit*; p. 30.

*"Creía descubrir en la naturaleza, en la viva y en la muerta, en la animada y en la inanimada, algo que sólo se manifestaba en forma de contradicciones, y que, por lo tanto, no podría aprehenderse en ningún concepto, y menos aún en una palabra. No era divino, porque parecía irracional; ni humano, porque carecía de entendimiento; ni diabólico, porque era benéfico; ni angélico, porque con frecuencia dejaba traslucir alegría por el mal ajeno. Se asemejaba al azar, porque no mostraba consecuencia; se parecía a la Providencia, porque denotaba congruencia. [...] A ese ser, que parecía interponerse entre todos los demás, separarlos, unirlos, lo llamé demoníaco, siguiendo el ejemplo de los antiguos y de quienes se habían percatado de algo parecido. Busqué salvarme de ese ser terrible". Cf. Benjamin, W: *Dos ensayos sobre**

Pero acaso debamos a Benjamin una de las últimas apariciones de □□□□□□□□ a través de una noción filosófica. Me refiero a la noción de *aura*. Para iluminar el sentido de esa “presencia irrepetible” inherente al carácter sacral de la obra de arte, Benjamin apela en primer término a la Naturaleza. Dice: *“Conviene ilustrar el concepto de aura, que más arriba hemos propuesto para temas históricos, en el concepto de un aura de los objetos naturales. Definimos esta última como la manifestación irrepetible de una lejanía (por cercana que pueda estar). Descansar en un atardecer de verano y seguir con la mirada una cordillera en el horizonte o una rama que arroja su sombra, eso es aspirar el aura de esas montañas, de esa rama”*. Adorno vinculará más tarde esta noción con la experiencia del *mana*, de lo divino indiferenciado e irreductiblemente extraño, anterior a la individualización mitológica de las deidades: se trataría de la *“naturaleza como poder universal”*.

□□□s □□□□□□□□□□□□□□ El lenguaje de Heráclito, lo ha dicho Kerenyi, “no está muy lejos del mito”; tan cerca, quizá, como el de Píndaro. Morar en la proxi -

midad de lo divino no quiere decir, para el pensador de Éfeso, irse más allá, a otro lado; significa, por el contrario, habitar aquí, en lo más cercano. El □□□□s, el □□□□s divino, el fuego siempre vivo que es

Goethe; p.42.

Benjamin, W: *Discursos interrumpidos*; p. 24. Horkheimer, M y Adorno, Th: *op. cit*; p.69-73.

Kerenyi, K: *op.cit*; p.66

también la □□□□s del fr. 123, es aquello con que los hombres se topan a diario (fr. 17), aquello que más continuamente tratan (fr. 72), y a lo que justo por eso no escuchan ni reconocen.

Ha sido Aristóteles quien nos ha legado esta pequeña y preciosa anécdota: ciertos extranjeros decidieron visitar a Heráclito en su casa. Lo encontraron calentándose junto al fuego del hogar. Sorprendidos, y tal vez decepcionados ante lo ordinario de la escena, se detuvieron dudando. El filósofo los animó a entrar con las siguientes palabras: *“También aquí están presentes los dioses”* (de part. anim. A5, 645 a 17). Aquí, junto al fuego del hogar, en lo más ordinario, se encuentra lo extraordinario. Sabiduría, *saber residir* en la morada divina por la que el hombre es humano, es entrar y permanecer aquí mismo, en la inmediatez de la Presencia, junto a la esencial “lejanía” de lo más cercano. **No irse a otro lugar: morar aquende.**

Pero la condición de esta consagración de la inmediatez es el tiempo, experimentado como instante, como Presente festivo; eso que Nietzsche intentó nombrar en el decurso de su vida: la inocencia del devenir. Para el griego, *“théos acontece temporalmente en este mundo y está del todo presente en este acontecer”*. En última instancia, como sugiere Gadamer, □□□□s es el Presente mismo en que cada cosa se demora. A la verdad, lo que sigue hermanando a Heráclito con Homero es la singularidad de una experiencia del tiempo.

Ibid; p. 158.

Cf. Gadamer, G.H: “Sobre el carácter festivo del teatro”, en *Estética y hermenéutica*; p. 215.

Si, partiendo de esta experiencia, dirigimos ahora la mirada hacia el pensamien -

to platónico, la profunda transformación que se nos descubre no puede dejar de azorarnos. Paul Friedländer ha destacado esa atmósfera de ocaso, ese “hálito de final” que otorga al tiempo de Platón su color distintivo y que es, por lo mismo, inseparable de su obra. Sobre todos los otros, un acontecimiento delata el crepúsculo, traza la estela del Sol que se retira: la □□□□s, “este mundo”, ha perdido la plenitud de su esplendor; la mirada no encuentra como antaño, en la inmediatez de lo-que-está-siendo, el resplandor puro que colma y regocija. Aquí comienza, para Occidente, ese viraje que hará del hombre un extraño en su propia tierra. Podemos llamarlo: *el extrañamiento del origen*. El ser-humano se siente extranjero, arrojado en la existencia como en un exilio forzoso. Lo más propio de él no pertenece al mundo “de aquí”. La □□□□s no es más la morada, sino el espacio inhóspito y ensombrecido del que hay que salir, “ascendiendo”, para remontar hasta el recinto divino, hasta el origen *verdadero*. La obra platónica es, para nosotros, el más vasto testimonio de este *extrañamiento* inicial. Por ello, como todo lo inicial, goza de una fuerza imponderable. A partir de Platón, la mirada de Occidente no ha dejado de buscar su patria *más allá*: en la “luz” definitiva que sucede a la agonía, o en las luces rutilantes que presiden el espacio sideral.

La fama del llamado “Mito de la Caverna”, como expresión paradigmática del pensamiento platónico, está lejos de ser injustificada: en una imagen viva, con la plasticidad que sólo corresponde a un gran poeta, Platón describe la *tragedia* de la condición del hombre, así como el camino salvífico de su posible

La dirección escatológico-ultramundana de este abismo que se ha abierto entre □□□□□□□□ y □□□□□□□□ entre el lugar de aquí y el de allá, se hace explícita en el mismo Libro VII de la *República* (517c), ahí donde Platón invierte, por boca de Sócrates, el sentido de uno de los pasajes más antiguos de la segunda epopeya homérica: aquél que narra el encuentro de Aquiles y Odiseo en el mundo espectral del *Hades*. Como es sabido, el bello hijo de Tetis, convertido en rey de lo muertos, respondió sombríamente al homenaje de Ulises: *“No pretendas, Ulises, preclaro, buscarme consuelos\ de la muerte, que yo más querría ser siervo en el campo\ que cualquier labrador sin caudal y de corta despesa *

74

que reinar sobre todos los muertos que allá fenecieron”. Invirtiendo irónica - mente la significación , y con un desenfado sólo superado por la interpretación herética de la “historia” sagrada, griega y judía, por parte de la gnosis helenística, Platón cita estos versos para ilustrar su pensamiento. Más valioso es ser “un pobre labrador” fuera de la caverna, más allá de esta región en la que vivimos, que reinar aquí mismo, en la morada visible: tal es el sentido de la inversión platónica. Con esto reiteraba el filósofo lo que ya había sugerido con anterioridad, en esa parte del *Gorgias* donde se menciona a Eurípides: *“No me extrañaría que Eurípides dijera la verdad en estos versos: ¿quién sabe si vivir no es morir\ y si morir no es vivir?, y que quizá en realidad*

Homero: *Odisea*; XI, 488-91.

nosotros estemos muertos”.

Este mundo - no el otro - es el verdadero *Hades*, el círculo exangüe y evanescente de los simulacros, de las sombras que imitan la vida y que “no hacen sino soñar con el ser” (*República*, 533c); el otro mundo, el *Hades* como región “invisible” (□□□□□s), es la tierra de los vivos, de los despiertos que habitan bajo la plenitud de la luz, ante el esplendor asombroso de las presencias. Es imposible sobrestimar la radicalidad de esta torsión en la experiencia de la vida; imposible sobrestimar el poder de su ámbito de influencia a lo largo de los siglos. Más de dos mil años, y el ansia insaciable que agota nuestro ser nos sigue delatando: presas del olvido “no hacemos sino soñar”; *somos muertos en vida*.

¿De dónde semejante inversión? Platón nos concede una señal en el *Fedro*, en el segundo discurso socrático sobre *eros*, uno de los fragmentos más memorables de su obra. Toda alma de hombre, ha dicho Sócrates al joven Fedro, ha visto por lo menos un instante el fulgor (□□□□□□□□ de las presencias que relumbraban en el *tópos* supraceleste, nutriéndose de él; de otro modo, “no habría llegado a

ser el viviente que es” (249e). Pero, perdidas las alas, no es fácil recordar lo allí contemplado fugazmente, una vez que el alma ha tenido que “caer” (□□□□□□□□□□ a esta región, viniéndole el olvido. Y es que casi no queda en las cosas de aquí ningún “resplandor” (□□□□□s) de lo visto allá arriba (250b); únicamente un pálido recuerdo del “brillo

Platón: *Gorgias*; 492 e.

la religión

* A diferencia de las demás citas, no me ciño aquí por entero a la traducción de Gredos.

griega: el encuentro íntimo entre los dioses y los hombres, la perfecta concordancia entre lo divino y lo natural.

A los ojos del filósofo, empero, los fenómenos, los $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\tau\omicron\tau\omicron$ (empleando una formulación aristotélica), las cosas que aparecen y devienen, ya no se descubren en la plenitud del esplendor divino, bajo esa $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\tau\omicron\tau\omicron$ s que alentó, en el corazón de los héroes, los más “tremendos amores”. *El ente natural ha perdido su verdad: no coincide con la $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\tau\omicron\tau\omicron$ “cuyo ser es realmente ser” (248c); el “ente” natural no es en realidad el *Ente*, sino su ensombrecimiento: imagen oscurecida del $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\tau\omicron\tau\omicron$ s, fantasma de la *idea*. Si el fenómeno se ha convertido, para Platón, en $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\tau\omicron\tau\omicron$ o $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\tau\omicron\tau\omicron$ en mero *simulacro*, se debe a que la $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\tau\omicron\tau\omicron$ s - esto es, para los más antiguos, el “fenómeno” primero, la amplitud brillante de “la estancia que se muestra a la vista”, *la luz originaria que no aparece como un ente, pero que en ella y por ella todos los entes aparecen* - ya no coincide con la $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\tau\omicron\tau\omicron$ con la amplitud esplendente de lo Descubierto. Más allá de la $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\tau\omicron\tau\omicron$ s, señala Platón, se abre la “Llanura de la verdad”, cuya contemplación hace que los dioses sean divinos. Más acá, la región tenebrosa de lo múltiple y cambiante es solamente “imagen”: espejo sombrío donde la $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\tau\omicron\tau\omicron$ s se mira a la distancia. *La $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\tau\omicron\tau\omicron$ s vuelta espejo, simulacro*. Semejante conversión marca para Occidente, el comienzo absoluto de “lo especulativo”. *Speculatio*: considerar la presencia divina en el ente natural, *quasi in speculo*.*

Pero será en la Tragedia ática donde mejor se evidencie lo incontestable del otro dicho de Simónides (fr.93): “*La apariencia (αἰσῶσις) fuerza incluso la verdad (ἀλήθεια)*”. Baste recordar el imperio de lo aparente que subyuga a Edipo, mientras cree saber quién es lleno de arrogancia, y el encubrimiento irónico y despiado de Dionisos ante los grotescos embates de Penteo. Todavía en Sócrates, el gran irónico - y no hay ironía sin encubrimiento - a quien Kierkegaard consideró “*el último personaje clásico*” , lo divino se presenta justamente así: como sustrayéndose. En sus *Recuerdos*, Jenofonte evoca el

núcleo más íntimo de la humildad del maestro : “*lo más importante*” - manifes -

ta el hijo de Sofronisco - “*se lo han reservado (ἀποκρύπτειν) los dioses para ellos y no dejan ver nada a los hombres*” (I,1,8). Este encubrimiento del dios deja al ser-humano sin visión; lo condena a la *αἰσῶσις*, al ciego afán desmesurado que pretende apoderarse de la vida divina. Y sólo en una cosa puede culminar la desmesura: ruina.

No obstante, el encubrimiento que habla en estos autores no es igual a la distancia entre las dos moradas que piensa Platón. Para el pensamiento arcaico, es la amplitud brillante de la *αἰσῶσις* misma la que se oculta y desoculta, semejante al fuego siemprevivo que se enciende y se apaga. Es el esplendor mismo de *esta* morada el que perdemos de vista, el que se nos sustrae a la mirada. La armonía

Kierkegaard, S: *Sobre el concepto de ironía*; p. 246.

□□□□s, al ente que es sin ocaso. En este *viaje* residiría, para el filósofo ateniense, el nuevo sentido de la sabiduría.

Si en algo se mantuvo Platón enteramente “griego”, es en esa bendición de la mirada vuelta hacia las presencias (□□□□□) y arrebatada por lo visto, como participación venturosa en la vida divina. El poder inalterable de las imágenes que animan su obra brota de la misma fuente, nace de la experiencia griega del saber en tanto “*un tipo especial de visión: como un saber contemplativo del hombre festivo*” Entrar en lo divino significa siempre un quedar fascinado, absorto en la contemplación: “*Pero la tierra auténtica está embellecida por todo eso y, además, por oro y plata y las demás cosas de esa clase. Pues todas esas riquezas están expuestas a la vista y son muchas en cantidad y grandes en cualquier lugar de la tierra, de manera que contemplarla es un espectáculo propio de felices espectadores*” (*Fedón*, 110e - 111a). □□□□s es siempre □□□□□ contemplación y espectáculo. Obviamente, interpretar el sentido de esto de acuerdo con los tristes estándares de nuestra “espectacularidad”, sería tanto como no entender nada. Ahí donde Platón habla con la mayor elocuencia del sagrado gozo de ver, inevitablemente invoca lo esencial, el origen de todas las visiones: la alta ocasión de la Fiesta.

En el *Fedro*, el filósofo rememora “míticamente” la participación en lo divino que las almas gozaron antaño, inspirado por los felices clamores de la atmósfera

Heidegger, M: *Hitos*; p.195.

Kerenyi, K: *op.cit*; p. 77.

festiva. Antes de perder las alas - cuenta Sócrates - el alma formó parte de un *choros*, de una “comitiva” o “coro” divino. Porque son varios los coros que recorren las sendas celestes pobladas de visiones, cada uno guiado por un dios diferente hacia la Llanura de la Verdad, hacia el espacio abierto donde se alcanza “la visión del ser”. Y encabezando a todo el tropel de dioses y démones, marcha Zeus conduciendo su alado carro.

Esta descripción de la existencia divina es completamente festiva. De hecho, se inspira en esa disposición cultural a la que Rodríguez Adrados considera el núcleo más originario de todas las festividades helénicas: el *choros*, la comitiva sagrada que canta y danza en honor de la divinidad, generalmente dirigida por un “exarconte”, un sacerdote en el que el mismo dios se hace presente.

Pero es probable que lo que Platón tuviera a la vista para estas descripciones, fuera la experiencia del “coro” integrador de una *choros*. Como es sabido, *choros* se llamaba a la embajada festiva enviada de una ciudad a otra, para participar en el acontecimiento epifánico de una divinidad: “*una visita a fiestas de la lejanía*”. En Platón, empero, esta lejanía se ha tornado radical: se ha vuelto ultramundana. No es más la distancia que separa a una ciudad de otra la que hay que salvar, sino el abismo que constantemente se abre entre este mundo y el ámbito de lo divino. Sol en el ocaso, la atmósfera

Cf. Rodríguez Adrados, F: *Fiesta, Comedia y Tragedia*; p. 78 y ss.

Kerenyi, K: *op.cit*; p. 83.

festiva que embellecería la tierra terminó por retirarse, hundiéndose con el clamor de todos sus dioses más allá del firmamento. Así pudo nacer la *teoría de las ideas*.

Lo preponderante en la comprensión platónica de la participación divina es el “subir”, el “ascender”, el salir al “lugar exterior” siguiendo el camino dialéctico. No es otra la dirección que aproxima hacia el dios. Es verdad que el filósofo pu -

do hablar también del “camino de descenso” y que, como señala Guthrie, *“la voz de su propio corazón”* - sus raíces helénicas - le mantuvo abierta la mirada para este mundo de acá; de modo que no puede confundirse su vuelo *hyperurano*, con aquella búsqueda de trascendencia exacerbada que floreció durante las últimas centurias del período helenístico. Sin embargo, comparado con el pensamiento *clásico*, la orientación ultramundana seguirá siendo el rasgo dominante en la historia del platonismo.

Semejante orientación consiguió, acaso, una expresión paradigmática en ese pasaje de la extensa aunque inolvidable digresión sobre el filósofo, que interrumpe el diálogo en el *Teeteto* (172c - 177c). Sócrates dice a Teodoro: *“Los males no habitan entre los dioses, pero están necesariamente ligados a la naturaleza mortal y a este mundo de aquí. Por esta razón es menester huir de él hacia allá con la mayor celeridad, y la huída consiste en hacerse uno tan semejante a la divinidad como sea posible, semejanza que se alcanza por medio de la*

Cf. Guthrie, W.K: *Orfeo y la religión griega*; p. 215.

secreto en la nueva relación entre ser y pensar.

En el fondo, el inicial extrañamiento del origen ha condenado al pensamiento occidental a la fuga perpetua, a la errancia ciega, desmesurada. Creyendo ir en pos del ser, es al ser al que perdemos de vista. ¿De qué huímos? ¿De qué huye el pensamiento? Tal vez huye de la Vida, de lo divino mismo que se nos ha vuelto inhóspito. Huímos de la morada adonde estamos desde siempre, pero que ya no somos capaces de habitar. *El origen vuelto inhóspito: he aquí el sentido paradójico de su “extrañamiento”*. Desde entonces somos como apátridas en la patria más propia: *“El mundo: puerta muda y fría\ abierta a mil desiertos.\ Quien perdió lo que tu perdiste\ en parte alguna se detiene”*.

La □□□□s convertida en simulacro del ser trascendente. Tal degradación ontológica de la Naturaleza supone dos condiciones en la transformación platónica de la mirada. Primero, el ocultamiento divino: el encubrimiento del esplendor de todo lo presente que no está más a la vista. Este acontecimiento -

he señalado - ya fue reconocido y nombrado por los griegos anteriores a Platón. Lo divino, *lo más cercano*, se vuelve imposible de captar. En este sentido “abandona” (□□□□□□□□□□y “se esconde” (□□□□□□□□□□Heráclito; se hace “inaparente” (□□□□□s) - Heráclito y Solón; “se sustrae” o “se hurta” (□□□□□□□□□□- Simónides; “se reserva”□□□□□□□□□□□□□□□□Sócrates. “¿Cómo

Nietzsche, F: “Solitario”, en *Poemas*; p. 25.

ocultarse de lo que nunca se pone?”, pregunta el filósofo de Éfeso (fr.16). Paradójicamente, lo más cercano, lo siempre ya ahí, no aparece a la mirada.

A diferencia de Platón, el resultado de este ocultamiento es que el hombre queda ciego precisamente para ver *este mundo* tal y como es: en la plenitud sobrecogedora de su terribilidad y maravilla. Dominado por la “desmesura” y la “arrogancia” (□□□□□s), a la que Heráclito llamó “una enfermedad sagrada” (fr.46), el ser-humano, creyéndose dueño de las raíces de la vida, pasa por alto lo divino y se hunde sin remedio en la apariencia, semejante en sus absurdas pretensiones al “*niño que persigue un pájaro que vuela*” (Esquilo: *Agamenón*, 394). Porque no hay ilusión sin desmesura ni desmesura sin ilusión.

A ello se debe que lo esencial en la reforma de la mirada platónica resida en la segunda condición: lo divino *desaparecido* es transpuesto, “catapultado” (para usar una expresión de Calasso) más allá de este mundo tenebroso *per se*, más allá de todo lo visible, hasta “el lugar puro”. El ser □□□□□s de la divinidad se torna □□□□□s, escatologizándose. En último término, lo divino resultará separado de todo lo □□□□□□□□.será lo no sensible en absoluto.

¿De dónde este viraje de la comprensión, cuando se trata patentemente de una experiencia ajena a la tradición de la cultura helénica? La procedencia es clara para la mayoría de los estudiosos: *el orfismo*. El □□□□□s □□□□□s (o los □□□□□□□□□□□□□□ de donde proviene el contenido de los más sugerentes “mitos” platónicos

- es decir, para el filósofo, de aquellos *relatos* que significan el más alto vuelo de la palabra en su aspiración por mostrar la verdad - sería de ascendencia órfica.

Como movimiento religioso - y “*frontera de lo propiamente helénico*” - el orfismo parece haber llegado a Grecia en una fecha relativamente reciente (s. VI - V a.C), probablemente suscitado por el influjo del dualismo iranio, sobre todo a partir de la conquista de Jonia por el imperio persa en 547 a.C. Mientras que la creencia escatológica en la subida al cielo después de la muerte no pertenece - según Walter Burkert - a la comprensión común de las culturas próximo-orientales y mediterráneas (Mesopotamia, Siria, Palestina y Grecia), la religión irania, por lo menos desde Zarathustra, cree en la travesía *post mortem* (para el alma piadosa) hacia “*las moradas de la bienaventuranza, llenas de luz*”, lugar donde habita el dios y es desechado el principio corpóreo, para encontrar “salvación e inmortalidad”.

Sea o no su fuente el dualismo persa, lo cierto es que el orfismo aparece en la Grecia arcaica y dota de un nuevo sentido a los *mythos* y ritos existentes. La transformación semántica de la mitología por la que se perfila en la experiencia religiosa un nuevo rostro de lo divino, y que sin duda anticipa la gran transposición hermenéutica que tendrá lugar en el helenismo tardío, se hace patente en ese relato que representa,

Cf. Guthrie, W.K: *op.cit*; p.66. Ricoeur, P: *op.cit*; p.429. Sobre el sentido del mito en Platón, Cf. Friedländer, P: *Platón*; p.164 y ss. Carchia, G: *Retórica de lo sublime*; p. 80 y ss. Gadamer, G.H: *Mito y razón*; p. 18 y ss.

Friedländer, P: *op.cit*; p.116. Burkert, W: *De Homero a los magos*; p.110, 123 y ss.

quizá, el núcleo “mitológico” fundamental de todo movimiento: la historia del origen del hombre. El ser-humano habría surgido por un delito, por un acto sacrílego: atrayéndolo con juguetes, los titanes capturaron y devoraron impiamente a Dionisos niño, recibiendo después el castigo del rayo de Zeus. De las cenizas titánicas nació el hombre, llevando en su naturaleza el resto maligno de los agresores, pero también algo del fuego divi-

no presente en la carne del hijo de Sémele. Esta naturaleza dual se refleja en el cautiverio corpóreo que padece nuestra alma en el mundo de aquí, el cual es concebido como una gran prisión de la que el hombre debe liberarse, purificándose del elemento titánico a lo largo de la vida, para reintegrarse a su patria trascendente, a la plenitud divina, después de morir.

Aunque su influencia sobre el pensamiento griego ya es determinante antes de Platón (en Pitágoras, obviamente, y en Empédocles), el orfismo continuó siendo durante la Grecia clásica un movimiento sectario y, en buena medida, *subterráneo*. No será sino hasta el período helenístico cuando finalmente aflore a la superficie, en correspondencia con el auge sincretista de las religiones orientales, auge que dió su sello propio al mundo grecoromano durante los primeros trescientos años de nuestra era. En lo que respecta al orfismo,

En lo que se refiere a Parménides, me inclino a la opinión de Guthrie, según la cual, aunque la introducción del llamado “Poema didáctico” pueda evocar imágenes órficas, el núcleo del pensamiento ontológico en él expresado está lejos de pertenecer al horizonte del orfismo (*op.cit*; p 295). En esta dirección, me parecen esenciales los esfuerzos interpretativos de Heidegger y Gadamer por comprender ese “núcleo”, desligándose de la interpretación tradicional que parte del platonismo y que ve, en el filósofo de Eléa, al gran adversario del pensamiento de Heráclito.

escribe Guthrie, *“la conspiración del silencio ha terminado”*.

No es improbable, de hecho, el influjo - a través del gnosticismo - de elementos órfico-platónicos en el judaísmo helenístico del que se conformó la religión cristiana. La comprensión joánica y paulina de la Gloria y, en general, de la vida futura “cara a cara” con Dios, tiene mucho de la mística □□□□□s □□□□ que describieron los gnósticos. Pero esta concepción de la contemplación directa de la realidad divina, tal vez no sea indiferente a la □□□□□□y a la □□□□□□□□ platónicas.

Scholem ha enfatizado la idea *radicalmente distinta* de la salvación que separa

al cristianismo de la esperanza mesiánica judía propiamente dicha. Mientras ésta se sitúa en el escenario de la historia, decidiéndose *en el mundo de lo visible* y sin poderse pensar despojada de *esa proyección visible*, la salvación cristiana se retira al ámbito de lo “espiritual”, desarrollándose en el alma, *en el mundo individual de la persona*. Scholem aduce: *“Lo que los cristianos tenían por una comprensión más profunda de lo exterior les parecía a los judíos su liquidación, una huida que trataba de zafarse de la obligación de mantener las aspiraciones mesiánicas en sus categorías más reales, preocupándose en cambio por una interioridad pura que*

Guthrie, W.K: *op.cit*; p. 317.

Sobre el elemento gnóstico al interior del Cristianismo y su relación con el platonismo, cf. *Apéndice II*.

nunca ha existido”.

El judaísmo tradicional, aún en su vertiente apocalíptica más esotérica (por ejemplo, la del *Libro de Daniel*) no abandona nunca su característico “realismo”, dirigido a la dominación política y al establecimiento de su comunidad en el curso de la historia. ¿De dónde viene, pues, esa “interioridad pura”, ultramundana y suprahistórica que emerge con el Cristianismo? Sería difícil no vincularla con la experiencia gnóstica y, por lo mismo, con algún posible elemento de trascendentalismo platónico. *Apocalíptica judía, gnosticismo y misticismo platonizante*: de la reunión de estos horizontes emergerá el rostro de lo divino para la nueva época. Sus rasgos peculiares darán también la pauta para la nueva interpretación de la Naturaleza.

3. La emergencia del nuevo *mito*: la articulación sincrética entre judaísmo y platonismo.

Los últimos tres siglos de la época helenística - y tres primeros de la era cristiana - constituyen un periodo señalado en la historia de Occidente. En ese lapso, de incomparable complejidad y fermentación culturales, se gestaron las condiciones que hicieron posible el nacimiento de la Edad Media. Con el avance de la civilización griega sobre Oriente (de Egipto hasta las fronteras de la India)

en la segunda mitad del s. IV a. C., la cultura helénica tardía terminó por imperar en ese vasto mundo, manteniendo el monopolio de todas

Scholem, G: *Conceptos básicos del judaísmo*: p. 100.

las formas de expresión intelectual - a través de la hegemonía del griego como lengua oficial - sobre una enorme diversidad de experiencias e idiosincrasias.

En los primeros trescientos años, la helenización de Oriente encontró en el pensamiento estoico su manifestación más influyente y abarcadora. Como encarnación postrera del helenismo y, en general, de la cultura grecolatina, la filosofía estoica representó una forma degradada de la “piedad cósmica” consustancial a la religiosidad griega. Extinto el genuino espíritu festivo, aquél que hizo del *kalokagathos* un sinónimo de “belleza”, en el estoicismo culmina el proceso de desintegración religiosa, evidenciado mucho antes por la progresiva *politización* de las formas de culto, enteramente desprovistas ya de auténtica veneración. La visión artístico-festiva de la vida resultó reemplazada por una noción meramente jurídica de “orden”, noción vacía del antiguo *kosmos*. El *kosmos* es comprendido como una gran *polis*, como “la gran ciudad de los dioses y los hombres”, donde cada uno tiene su lugar y papel determinados, conforme a la “ley” universal que rige el todo.

Mucho más fielmente que en las argumentaciones desencantadas de Cicerón a favor de la divinidad del mundo (*Sobre la naturaleza de los dioses*; II, 11-14), el antiguo “panteísmo” helénico gana todavía una expresión verdadera en esa maravillosa obrita del s. I d. C. atribuída a Longino: *Sobre lo sublime*. Más acá de la solemne *resignación* estoica,

Cf. Vian, F: “La religión griega en la época arcaica y clásica”, en *Las religiones antiguas* (Vol II); p. 281-2.

y de la analogía entre el cósmos y la ciudad, el autor compara al universo con un inmenso evento festivo, y al ser-humano con el feliz espectador de *lo que es siempre grande y, en relación con nosotros divino: “si uno pudiera mirar en derredor la vida y ver cuán gran participación*

tiene en todo lo extraordinario, lo grande y lo bello, sabría, en seguida, para que hemos nacido”. Mirar la vida, sólo eso. Aquí habla, por última vez, la más honda nobleza espiritual del pueblo helénico.

A lo largo de los primeros siglos de la era cristiana, el vacío cada vez menos soslayable de la primera etapa de civilización helenística desembocó en el resurgimiento de Oriente, con la efervescencia de tradiciones religiosas que se habían mantenido en el subsuelo bajo el dominio cultural de la etapa precedente. El mundo helenístico, fundado todavía sobre la unidad de la lengua griega, acogió entonces una transformación tan profunda, que pudo traer consigo su propia disolución y el alumbramiento definitivo de una nueva edad.

Cultos místicos, estoicismo, monoteísmo judío, neoplatonismo, astrología babilónica, pitagorismo, maniqueísmo, gnosticismo, cristianismo: en la confluencia problemática de todas estas tradiciones, Hans Jonas ha visto actuar el poder catalizador de un *solo principio* para la configuración del rasgo común imperante que otorgó su sello a la últimas centurias de la Antigüedad. No se trata de la reunión ecléctica de elementos disímboles, sino de *“un nuevo centro espiritual*

Longino: *Sobre lo sublime*; p. 203.

en torno al cual cristalizan los elementos de la tradición, la unidad tras la multiplicidad; y es ésta, más que los medios sincréticos de expresión, la verdadera entidad a la que nos enfrentamos. Si reconocemos este centro como una fuerza autónoma, aceptaremos que, más que estar constituido por la confluencia de esos elementos, dicho centro hace uso de ellos, y que, apesar de su carácter manifiestamente sincrético, el todo así originado debe ser entendido no como el producto de un eclecticismo no comprometido, sino como un sistema de ideas originales y determinado”. Jonas llamó a este centro único, que “puede también llevar muchas máscaras y admite muchos grados”,

principio gnóstico, por ser la religión gnóstica la representante más radical e intransigente del nuevo espíritu. La actuación de tal principio culminó, para el autor, en la configuración de un nuevo “núcleo mitológico”, común, en su sentido primordial, a las distintas “religiones trascendentales” de las cuales emergerá el Cristianismo como la única victoriosa.

Es indispensable introducir aquí una digresión. Hasta ahora, $\square\square\square\square$ s y “mítico” han designado, específicamente, una expresión peculiar de la religiosidad griega, nacida en el contexto del acontecimiento festivo e inseparable de él. Así comprendido, con el ocaso de la experiencia festiva declinaría también *lo mítico* propiamente dicho.* No obstante, como fenómeno particular del *decir* – $\square\square\square\square$ s significó originalmente “relato”, “anuncio”, “proclamación”; lejos de constituir una forma

Jonas, H: *La religión gnóstica*; p. 59.

general de *conciencia ilusoria* (cuento o mera fábula) “*era en un principio la palabra correspondiente al hecho verdadero*” – el mito es **la epifanía de lo divino en la lengua**. Si se parte de esta acepción, es posible entender “*mytho*”, en sentido lato, como *toda palabra en la que se resguarda de manera esencial un sentido de lo divino*. *Mytho* denominaría, en general, la palabra *de lo divino*. Con esta significación, podemos considerar *mytho*, no sólo a los auténticos □□□□□ helénicos, sino a todo “anuncio” donde se recoja de modo preferente la tradición (= transmisión) sagrada de una cultura al interior del horizonte de su lengua, en un momento determinado de la historia. Los relatos bíblicos (judíos y cristianos), la exposición platónica de los □□□□□ órficos, la proclamación medular de las historias gnósticas: todo ello sería *mytho*, en cuanto *presentación paradigmática de lo divino en la palabra* para una época y tradición determinadas, presentación que alumbraría en la experiencia los más

* La defensa de esta interpretación del mito, vinculada a la experiencia hölderliniana en torno a “lo griego”, será el asunto central de la segunda parte del proyecto de trabajo al que este ensayo pertenece.

amplios presupuestos hermenéuticos de la religiosidad (porque se trata, en efecto, de una experiencia *lingüística*, ¡pero que experiencia no lo es!), aquéllos sobre los cuales cualquier reflexión o especulación ulteriores tienen su absoluto punto de partida.

Cf. Kerenyi, K: *op.cit*; p. 145. *Dionisos*; p. 26.

En lo tocante a la relación entre experiencia y lenguaje, tengo presente, ante todo, la reflexión de dos pensadores: Heidegger y Benjamin.

Ahora bien, hay algo inherente al *mythos strictu sensu* que debe destacarse, por ser también aplicable a la acepción lata del *mytho*: podemos llamarlo, su radical *temporalidad*. A diferencia de la pretensión dogmática, el *mythos* no fue nunca nada fijo, sino que se halló siempre supeditado al *acontecimiento* concreto de lo divino. De ahí que, como afirma Gadamer, estuviera expuesto constantemente a la transformación hermenéutica. Igualmente Kerenyi reconoce el carácter esencialmente dinámico del antiguo *mythos*. Éste vive solamente con la gran vida del acontecer, en la que lo mismo siempre otro no deja de alumbrarse nuevamente de maneras diferentes para cada caso (*“El Sol es nuevo cada día”*, había dicho Heráclito). Pero no hay que entender esta transformación continua como el resultado del cambio subjetivo en “las visiones del mundo” o del mero juego de las ideologías - como quiere la interpretación moderna antropocéntrica de lo histórico. *Mythos* es *palabra*, pero también y sobre todo: *la cosa en la palabra*. La metamorfosis mítica no significa nada puesto y pro-puesto por el ser-humano como subjetividad representadora. La vida del *mythos* sería *el movimiento mismo de lo divino* llegado a la palabra: descubriéndose y ocultándose *en* la palabra. Nada que el hombre establezca y construya desde la actividad consciente o inconsciente del Sujeto, sino el fondo *dado* y primigenio que hace de cualquier establecimiento y construcción *humanos* algo ulterior: *una respuesta*.

Si pensamos en la más amplia acepción del *mytho* (toda presentación paradigmá-

Cf. Gadamer, G.H: *Mito y razón*; p. 27-8. Kerenyi, K: *La religión antigua*; p. 15 y ss., 29

tica de lo divino en la lengua) desde esta relación radical con el acontecer, ocurre que seguir el sentido del *mytho* presente en la historia de una tradición, atendiendo a sus transformaciones y rupturas, querrá decir, entonces, rastrear la vida misma de lo divino *que habla* justamente en esa tradición. Pero la metamorfosis del sentido mítico puede ser tan rotunda, que marque un hiato, dentro de la historia en cuestión, entre dos horizontes, abriendo esa distancia que separa a un *antes* de un *después*, a una época de otra. Puede llamarse a una transformación semejante: **una transposición hermenéutica del mito**. El verbo *transponer* es bastante elocuente para los fines de lo que aquí se piensa. Por un lado, significa *desplazar*: poner a algo o a alguien más allá, en un lugar diferente del que ocupaba. Por otro, indica un *encubrir*: un ocultarse a la vista doblando una esquina, tras un cerro o algo semejante. Así, la transposición hermenéutica del mito conlleva un desplazamiento semántico, una *traducción* por la que un sentido originario de “divinidad” queda *encubierto*, oculto por otro que llegará a perfilarse como el rostro imperante de lo divino para los nuevos tiempos.

Apelando a una afortunada expresión de Scholem en torno a la vinculación entre tradición y revelación desde el ámbito de la Cábala, el nuevo sentido que emerge con la transposición del mito es tanto una *veladura de la presencia* como una *presencia de la veladura*; o, en términos heideggerianos, es al mismo tiempo un *parecer* que encubre como un característico *aparecer* en el que algo nuevo se muestra. Porque ¿qué sería de la apariencia si no *se mostrara* con el aspecto de

Cf. Scholem, G: *Conceptos básicos del judaísmo*; p. 88. Heidegger, M: *Ser y tiempo*; p. 39 y ss.
* Para la distinción entre *mytho* y *mito*, cf. *Introducción*.

la verdad? El fondo esencial de tal transposición, empero, es la vida de la *cosa* misma y no ningún *error* accidental. Se trata del acontecer propio de lo divino que aparece justo así: encubriéndose.*

Si atendemos ahora a la conformación de ese nuevo “núcleo mitológico” que -

según Jonas - aconteció al final de la Antigüedad, es lícito reconocer una transposición semejante. La actuación de un sentido unitario de lo divino que, a la manera de *un centro espiritual autónomo*, no surge de la mera reunión ecléctica de elementos preexistentes, sino que se impone desde sí mismo, dando forma a lo anterior y *haciendo uso* de ello, hasta trazar el rasgo común en el que se articulan las más distintas conformaciones religiosas, bajo un mismo núcleo subyacente: he aquí el fenómeno inaugural de un acontecimiento transfigurador en el sentido de lo divino, acontecimiento que se halló a la base del inicio de la Edad Media, y que pudo crear las condiciones de su carácter epocal distintivo. Un nuevo “lenguaje” viene y prevalece sobre todos los “lenguajes”: un nuevo *mytho* viene y hace posible la emergencia de una nueva edad.

“¡Tus raíces no son de este mundo!”. Así reza la exhortación cardinal que atraviesa el sentir de las diversas manifestaciones religiosas florecientes en las postrimerías de la Antigüedad. Neoplatonismo, Cristianismo y Gnosticismo, acaso las tres más importantes, comparten esa misma experiencia con diferentes grados de radicalidad: el sentimiento de exilio y desamparo sobre *esta* tierra; la certidumbre de un origen divino trascendente al que hay que retornar. La vida arrancada de la Vida. Lo inicialmente divino perdido entre las cosas de

acá. Eso que en la piedad platónica no era sino alusión velada, indicación silenciosa revestida de ironía, alcanza ahora la plena luz, exacerbándose. Es *la voz cantante*. No es casual que sea el platonismo, a través de Plotino, el ámbito donde se recoja, por última vez, toda la tradición de la Antigüedad pagana, frente al auge de las otras religiones, principalmente la gnóstica y la cristiana. Sin embargo, el transfondo hermenéutico para todas ellas es el mismo: *el extrañamiento del origen convertido en experiencia universal*. Aunque, a la verdad, el hecho de que fuera la interpretación cristiana de tal extrañamiento la que venciera sobre todas las otras, está lejos de ser indiferen-

98

te. (En torno al sentido peculiar de la *provisionalidad* cristiana, cf. Apéndice II).

“Pues el cristianismo ha sido quien primariamente ha hecho, en la proclamación del Nuevo Testamento, una crítica radical del mito. Todo el mundo de los dioses paganos, no sólo el de este o aquel pueblo, es desenmascarado, teniendo presente al Dios del más allá de la religión judeocristiana, como un mundo de demonios, es decir, de falsos dioses y seres diabólicos, y ello porque todos son dioses mundanos, figuras del mundo mismo sentido como potencia superior. A la luz del mensaje cristiano, el mundo se entiende justamente como el falso ser del hombre que necesita la salvación”. Así comprende Gadamer el primer crepúsculo del viejo □□□□s. La condición *sine*

Gadamer, H.G: *Mito y razón*; p.15.

98

qua non para este final es el desencantamiento del mundo, convertido ahora en simulacro, en “el falso ser del hombre” del que es preciso salvarse. La *caída o irredenta*, deja de ser el gran espacio donde lo divino se descubre y encubre, pasando a significar el encubrimiento *per ser*, la oscuridad que nos aparta de la verdad *venida*.

Pese a la vindicación del más acá que el misterio de la Encarnación propicia, abriendo una continuidad milagrosa entre lo natural y lo espiritual, la religión cristiana asumió, a fin de cuentas, el espíritu de la época, por completo volcado a la trascendencia. Lo que hace posible en la historia del Cristianismo ese desplazamiento cada vez más acusado, desde la experiencia jubilosa de la Gracia (“*lo que hemos visto con nuestros ojos, [...] lo que tocaron nuestras manos*”) hacia la espera paciente de la Gloria, es la patencia dolorosa de una misma convicción: *la ausencia* de Dios en este mundo. Así se modifica el sentido patético de la “fe”: de recepción *actual* de la *gracia* gratuita en la humildad del despojamiento, *la fe* llega a designar, ante todo, creencia voluntaria, asentimiento anticipado de la salvación *futura*, retomando la noción de *prólep-*

sis estoica. Esta espera se extiende, para san Pablo, a la Naturaleza en su conjunto, a la que pertenece también la dimensión corporal del hombre. Es verdad que el apóstol no ve en “lo natural” algo que simplemente haya que desecharse, a diferencia del Gnosticismo. La Naturaleza irredenta, dominada por el pecado, tiene el mismo destino que todo lo corpóreo: necesita ser “transfigurada” - reintegrada a la vida divina - de corruptible a incorruptible, de mortal a inmortal. Pero

mienzo, los afanes históricos de expansión - tal como ya aparecen en las reflexiones teológicas de san Agustín - y el desprecio decidido por la vida terrena, con vistas a la pura trascendencia. Ambos aspectos se entrelazan en el núcleo de una misma raíz: la travesía de retorno a la morada divina, como la huída de una inmediatez que se ha vuelto inhabitable (cf. *Apéndice II*).

El origen para el hombre, la estancia divina a la que pertenece en cuanto humano: *más allá de la* □□□□s. Empleando una denominación inveterada, podemos llamar *meta-física* a la comprensión que parte de este presupuesto establecido con la emergencia del nuevo mito, comprensión que reina, cuando menos, sobre el horizonte completo del periodo medieval. Desde la mirada metafísica, la superioridad del ser-humano, su “semejanza” con la divinidad, reside en la seguridad de su no pertenencia a las cosas de acá; la dignidad que le otorga su origen transmundano se hace manifiesta, mediante la huída, en la *negatio mundi* que determina el sentido general de su existencia. *Ad lucem per crucem*. A la manera de un vasto “mito de la caverna”, también el viaje de Dante comienza por “la selva oscura” para terminar en la *simplice lume* de la Eternidad, “*morada de Dios con los hombres*” (Jn, Ap, 21:3). Y es que la *negatio mundi* quiere decir, en el fondo, *negatio temporis*: negación de la *actualidad*, evasión de la Presencia de lo-que-está-siendo *ahora* (a favor del momento venidero). Acerca de *este* presente - para el □□□□s: la gran estancia de la ocasión festiva - habló san Agustín con horror no simulado: ¿cómo podría haber verdadera bienaventuranza para el hombre, si éste fuera incapaz de liberarse, en la Eternidad, del tiempo y sus metamorfosis? Desde la fuga metafísica, el tiempo

Cf. San Agustín: *La ciudad de Dios*; XII, 14.

pierde el carácter de *acontecimiento* y se reduce a la mera *fugacidad* de lo aparente, inconsistencia vacía de la que hay que escapar.

Si la negación se funda en la fuga, la experiencia de la fuga se funda en el extra -

ñamiento. **El origen de la metafísica es el extrañamiento del origen.** Pero ¿cómo puede el origen “extrañarse”? Siguiendo los dichos del pensamiento arcaico, he hablado del *extrañamiento* en cuanto “encubrimiento”. El origen se oculta, se pierde de vista. No obstante, origen no significa el mero “comienzo”, los inicios remotos que ya son pasado. Origen es lo *originario*, lo incesante; lo-ya-siempre-ahí, en el sentido de aquello que viniendo desde antes no deja de darse. Origen: lo que nos acompaña desde siempre.* ¿Cómo puede lo originario perderse de vista? Me he referido al encubrimiento como “retirada”. Sin embargo, si lo originario se retirara realmente, sería tanto como dejar de ser en absoluto. Sería la aniquilación. Más bien, pareciera que es el ser-humano el que se retira en el extrañamiento. En este sentido hablaron los platónicos de *caída*. ¿Cómo es posible caer del origen, alejarse de lo más cercano?

Podemos pensar esta caída desde la □□□□s. □□□□s quiere decir un exceso que ciega. La mirada pierde de vista lo esencial cuando se precipita y pasa de largo. No *repara* ya en lo más cercano porque no *se para* en ello, no se detiene junto a ello y se demora. Los dormidos son como los sordos - ha dicho Heráclito - “*estando presentes están ausentes*” (fr. 34). Estando en el origen, somos incapaces de parar y

reparar. Estamos y no estamos. De ahí que el esplendor se nos escape. Pero pararse y demorarse en algo quiere decir *morar*: habitarlo y dejar que nos habite. La incapacidad de demorarse significa: no poder morar en el origen, en la proximidad de lo más próximo. El origen no es lo insólito que una voluntad intrépida ha de buscar en las más altas cumbres. Origen es lo más sencillo. Para la mirada ávida, lo insignificante. *“La mayoría de las veces - escribe Jünger - ocurre que las últimas piezas de caza que levantamos con nuestros pensamientos son las obviedades. Se parecen a las liebres, que permanecen bien camufladas a nuestros pies. Tanto mayor es, por ello, el a-*

* Acerca del “inicio” como *lo todavía esenciante*, cf. Heidegger, M: *Conceptos fundamentales*; p. 127 y ss.

103

sombro que nos causan”.

□□□□s: incapacidad de detenerse y mirar: impotencia de habitar. ¿De dónde mana esta ceguera? No de un error accidental. Mana del origen mismo que se nos vuelve inhóspito. *El extrañamiento del origen es el acontecimiento paradójico de su inhospitalidad*. Así, incapaz de habitarlo, puede el hombre pasar de largo y perderlo de vista. En este sentido se da el encubrimiento. ¿Hacia dónde se dirige el ser-humano en este *pasar*? A ninguna parte. A un simulacro del origen, a una imagen aparente de la verdadera morada. No la □□□□s, el auténtico espejismo es la *pura luz* venidera de todas las eternidades. Hacia ella nos fugamos, eludiendo la lucidez del *instante* que ya no conseguimos

Jünger, E: *El libro del reloj de arena*; p. 13.

103

soportar.

4. La configuración fundamental de la meta-física medieval (Boecio y san Agustín).

Como obra representativa del pensamiento occidental en los primeros siglos de la Edad Media, *La consolación de la filosofía*, de Boecio, revela la manera en que la tradición filosófica de ascendencia helénica pudo articularse con la vertiente religiosa judeocristiana, desde una sola comprensión de lo divino. Escatología neoplatónica, gnoseología aristotélica, cosmología estoica: estos elementos se reúnen, conciliándose, bajo la mirada imperturbable del *Señor*.

Enseñar a despreciar los presuntos bienes de este mundo a través del gradual desengaño con respecto a todas las bondades de la “prisión terrena”, para mirar libremente a la felicidad que el cielo nos tiene prometida: tal es el propósito didáctico general de la *Consolatione*. Fortalecida por argumentaciones estoicas, la defensa que hace Boecio de la *negatio mundi* está inspirada claramente en la □□□□ platónica. Mediante la renuncia desengañada de “este mundo mortal y pe-

recedero”, el alma se prepara para alcanzar en el más allá la verdadera beatitud: “conseguir la divinidad” (*divinitatis adeptione*) y convertirse en dios por participación, “término final de nuestro viaje”. Pero mientras en el modo metafísico de concebir el parentesco del hombre con Dios prevalece la □□□□□□□□s □□□□ en la comprensión misma del ser divino es el monoteísmo judío el que se impone. Dios es el Señor soberano, creador y legislador, que dirige a voluntad el “timón” del universo.

Boecio: *La consolación de la filosofía*; p. 120, 124.

La cuestión sobre la esencia de la naturaleza divina no se plantea sino hasta el libro final. La exposición precedente desemboca en una añeja antinomia de la Teología: ¿cómo conciliar la presciencia de Dios con el libre albedrío del hombre? Boecio procura resolver la aporía apelando a la forma específica en que se da el conocimiento para la *Intellegentia* divina, forma suprema de toda “mirada” y cualitativamente diferente de la *ratio* propia del hombre. Y es que “*todo objeto conocido es apreciado no en función de su esencia, sino en función del sujeto cognoscente*” (*omne enim, quod cognoscitur, non secundum sui vim sed secundum cognoscentium potius comprehenditur facultatem*), de modo que lo que parece contradictorio desde los límites de la *ratio*, no lo es para la visión de la *Intellegentia*.

La diferencia *cualitativa* entre estas dos modalidades de conocimiento, la humana y la divina, tiene una de sus fuentes principales en la tradición platónica. Como es sabido, “*intellegentia*” es la voz latina que traduce “*νοησις*”, palabra que designó, desde antiguo, la luz propia de lo divino, esa que hace posible para Platón la inmediatez de la *νοησις*, de la “visión” de la idea. A tal saber lo distingue el filósofo de la *λογιστική* o “pensamiento discursivo”, que vale solamente como preparación y “peldaño” (*κατάβασις*) para el gran salto de la “in-

telección”, la cual se enciende súbitamente (*αίτιση*), parecida a la chispa que salta del fuego (Cf, *Rep.*, 511 d; *Carta VII*, 341c).

Ibid; p. 204.

Una distinción semejante ya se encuentra en el centro de la ironía socrática. Al servicio del dios, el hijo de Sofronisco se complació en hacer manifiesta la futilidad de las cosas que se tienen por “conquistables” (ἄνθρωποι) y “aprendibles” (μάθητα) mediante “la sabiduría humana” (ἄνθρωπος σοφία). Porque el saber más importante no se deja ver, sino que los dioses se lo *reservan* y sólo ellos pueden concederlo. Significativamente, Sócrates propone a la matemática como caso ejemplar de lo conquistable y aprendible: “*lo que por cálculo, por medida o por peso puede ser conocido*” (Cf. Jenofonte: *Recuerdos de Sócrates*; I, 1, 8-9. Platón: *Apología*; 23a).

Boecio entiende por *ratio*, privilegio del género humano, la facultad abstractiva que determina la noción universal a partir del examen comparativo de lo particular. ¿En qué consiste la *Intellegentia*, como modo supremo del saber y “privilegio de la divinidad”? Boecio aduce que, dado que el modo de conocimiento no depende de las cosas conocidas, sino de la naturaleza del que las conoce, es necesario considerar “*cómo es la naturaleza divina*” para responder a la pregunta en cuestión. Sólo sobre la determinación del *ser* del que conoce se apoya la determinación de la esencia particular de su *saber*.

¿Cuál es la naturaleza de Dios? La respuesta que ofrece a continuación el filósofo latino descubre, a mi parecer, uno de los presupuestos más profundos que regirán el sentido del pensamiento cristiano medieval, inaugurando un cambio fundamental en relación con la totalidad de la experiencia griega. *La naturaleza divina es la Eternidad*. En primer lugar, Boecio no hace sino confirmar con esto la *negatio temporis* inherente a la metafísica como condi-

arrebatando a la mirada. *“Sin embargo, la teoría no debe pensarse primordialmente como un comportamiento de la subjetividad, como una autodeterminación del sujeto, sino a partir de lo que es contemplado. Teoría es verdadera participación, no hacer sino padecer (pathos), un sentirse arrastrado y poseído por la contemplación”*. El acontecimiento de la presencia maravillosa de lo contemplado constituye la condición esencial para cualquier contemplar. Des-

de el *pathos* del asombro, es la presencia fascinante la que *tiene y sostiene* a la mirada; en éste sentido, ésta le pertenece. Abandonarse a tal pertenencia condiciona, para el griego, la posibilidad fundamental de todo “mirar”.

Naturalmente, tampoco Platón pudo ser ajeno a semejante experiencia. Desprovista del ser-sobrecogido-y-arrebatado-por-la-presencia-del-ente, la *teoría de las ideas* es distorsionada hasta la caricatura, despojada de su elemento patético auténticamente griego, y reducida sin más a una pálida teoría de la conceptualización. Pero basta la consideración somera del poderoso “erotismo” que anima a la experiencia platónica del saber, para desengañarse. Presa de la belleza que relumbra en el fenómeno, la mirada es poseída por *eros* y llevada hasta la visión de *“aquello que siempre es y que hace que, por tenerlo delante, el dios sea divino”* (*Fedro*, 249e) ¡La presencia divina de lo contemplado torna divino al espectador! También para Platón, el ver *participa* de lo visto: *es de su pertenencia*.

Gadamer, H.G: *Verdad y método*; p. 170.

□□□s es siempre □□□□ al mismo tiempo, contemplación y espectáculo; en el fondo Presencia, diafanidad que hace posible la visión de lo que aparece. De ahí que Sócrates, en la *República*, se atreva a hablar de lo más sublime, esto es: del *bien*, comparándolo con la luz (□□s), con aquello extraordinario que sostiene y reúne a “la facultad de ver” y a “la capacidad de ser visto” (508 d-e). *Ver*, es decir: *saber*, significa para el griego: mirar *en* la diafanidad que alberga y reúne a lo presente, tenido y sostenido por ella en la amplitud de su claridad. Ver: morar en la claridad, habitar en la Presencia que impera sobre todo mirar y a la que toda mirada pertenece.

Es partiendo de esta “pertenencia” como puede hacerse comprensible la relación existente entre ser y pensar desde el horizonte helénico, relación impli-

109

cada en el sentido del verbo □□□□□□□□□□ el-aparecer-conjunto de todo lo que es. Heidegger lo ha señalado reiteradamente: el pensamiento es pensamiento *del ser*. “*Lo ente es aquello que surge y se abre y que, en tanto que aquello presente, viene al hombre como a aquel que está presente, esto es, viene a aquel que se abre él mismo a lo presente desde el momento en que lo percibe. Lo ente no accede al ser por el hecho de que el hombre lo haya contemplado primero, en el sentido, por ejemplo, de una representación como las de la percepción subjetiva. Es más bien el hombre el que es contemplado por lo ente, por eso que se abre a la presencia reunida en torno a él. Contemplada por lo ente, incluida y contenida dentro de su espacio abierto y*

soportada de este modo por él, involucrada en sus oposiciones y señalada por su ambigüedad: ésta era la esencia del hombre durante la gran época griega”.

Si contrastamos esta experiencia con el significado de la mirada que surge en los inicios de la Teología, la profundidad y orientación del viraje pueden hacerse manifiestos. Lo propio de la *Intellegentia*, de la mirada por excelencia, no es otra cosa que su Eternidad. Pero la singularidad de la visión eterna consiste en la *possessio* constante y completa de todo lo presente “delante” de ella, esto es, de la totalidad del ente: de lo que es, ha sido y puede ser. Aquí la mirada sostiene a la presencia de lo visto, abarcándola y dominándola por entero. Es el ver imperativo de Dios, “imposible de esquivar”, el que posee a la presencia de lo contemplado. **Ver significa poseer.** No se trata del acontecimiento de la Presencia misma que posibilita la mirada, sino de la mirada que “trae” y mantiene al ente en su presencia: *“todo hecho futuro va precedido de la mirada divina que lo trae a la presente actualidad de su conocimiento propio”.* Lo ente no envuelve y contiene a la mirada, sino que es la mirada la que abarca y domina a lo ente, el cual ya aparece como *ob-iectum*: como algo puesto *delante*

de ella. Así, la Presencia cae sojuzgada bajo la *possessio* del Señor; resulta reemplazada por *“la mirada eternamente presente”.*

Heidegger, M: *Caminos de Bosque*; p. 89.

Boecio: *op.cit*; p. 217-18.

A la verdad, esta torsión hermenéutica ya estaba presupuesta en el principio del que parte Boecio para sustentar toda la argumentación: el ente conocido no es apreciado según su esencia, sino según la facultad de aquél que lo conoce. El sentido de lo visto ya no surge *libremente*, a partir del aparecer que emerge imperando desde sí mismo, sino que depende de la facultad de aquél que lo ve. La mirada absoluta le exige al ente, entonces, una dependencia absoluta. *“Porque ésta es tan poderosa que abarcándolo todo en un conocimiento presente, por sí misma impone a las cosas su manera de ser, sin que en nada dependa de los hechos futuros”*. Es indiscutible que la religión helénica conoció también un “ver de Zeus”, pero este *ver* debe pensarse, no desde la omnipotencia de YHWH, sino desde la diafanidad **impersonal** del □□□s; en efecto, para los griegos *“no se cierne sobre la humanidad una voluntad divina absoluta como lo supremo, sino un poderoso nûs”*. El “ver de Zeus” es la claridad maravillosa en la que el ente aparece. Aquí, por el contrario, habla lo divino como la “posesión” ilimitada de la Voluntad creadora y legisladora. De acuerdo con esto se determina, asimismo, la significación de la □□□□.de la luz de la Gloria en tantovictoria definitiva y *parousía* total.

Idem.

Idem.

Kerenyi, K: *La religión antigua*; p.81. *“Lo primario y supremo no es el poder que consume la acción, sino el ser que se manifiesta en la forma. Y los estremecimientos más sagrados no provienen de lo inmenso y del poder ilimitado sino de las profundidades de la experiencia natural”*: Otto, W: *Los dioses de Grecia*: p. 28.

Empero, para participar en esta posesión “eterna” y “conseguir la divinidad”, el hombre debe empezar por renunciar al mundo “tenebroso” del más acá, emprendiendo el camino metafísico hacia la verdadera patria, conforme a la tra-

vesía proyectada por Platón. De la fusión *sincrética* de estos dos momentos, el judío y el platónico - la *possessio* y la *negatio* - se configura el rostro de lo divino desde el nuevo mito, para el pensamiento teológico medieval.

Acaso no antes del s. III, el tetragrama “YHWH” fue interpretado como “*Yo soy el que es*”, sobre la base de la pronunciación *yahweh* y de una exégesis cuestionable de *Ex*, 3:14. Lo cierto es que la equivalencia entre ser y Dios es relativamente temprana en la historia del Cristianismo. Boecio se suscribió a ella en *De hebdomadibus*. *Deus: esse: aeternitas*. La comprensión metafísica es ya *ontoteología*. Pero el gran supuesto de ésta consiste en el imperio de la Voluntad. *Deus: esse: aeternitas: possessio*. **Metafísica: fuga de la □□□□s, de la inmediatez de la Presencia, en cuanto vía de aproximación a Dios, es decir: al ser mismo, el cual es comprendido, junto a la tradición monoteísta judaica, como el señorío absoluto de la Voluntad.** He aquí el suelo que subyace a lo que E. Troeltsch denominó: “*metafísica del personalismo absoluto*”.

Cf. Beuchot Puente, M: *La esencia y la existencia de la filosofía escolástica medieval*; p. 14 y ss.

* De este modo, en la Mística cristiana se resguarda, por un lado, la primigenia experiencia de la Gracia desde el “amor” de Cristo; por otro, la singularidad de la mirada griega, abierta hacia la Presencia y poseída por ella.

Contra esta comprensión, la *contemplatio* mística ha estado vinculada, a lo largo de la Edad Media, con un giro subversor en la relación de predominio entre lo hebreo y lo helénico. Ahí donde la *possessio* vuelve a prevalecer sobre la *possessio*, ahí donde la Voluntad pierde su hegemonía a favor de la “luz”, acontece la *Mística*: Pseudo-Dionisio, Escoto Erígena, el Maestro Eckhart, ¡y la propia Cábala!, reciben el influjo de la mirada griega a través del platonismo. Se trata, para retomar la expresión de Scholem, de *una venganza del viejo* sobre su conquistador.*

A diferencia de la concepción neoplatónica de una transición gradual desde el primer principio trascendente hasta el cósmos visible (el mundo sensible), la Teología cristiana entendió la relación del mundo con lo divino a la luz de la noción de *creatio ex nihilo* y de Dios como Voluntad absoluta, porque sólo un dios que es Voluntad puede ser creador *strictu sensu*. Con ello, desechó el último vestigio de “panteísmo” que hubiera podido heredar de su afluente griego.

Creatio ex nihilo. El origen y fundamento de la Naturaleza, de la totalidad del ente *finito*, es la libertad de la Voluntad trascendente manifiesta en el acto creador. Pero Dios no ha sacado de su esencia eterna la realidad del universo. El mundo no es su “emanación” a la manera del Verbo, sino que procede de la *nada*; esta nada lo distingue radicalmente del ser divino: se levanta “como un muro de hierro que separa absolutamente a Dios de todas las cosas”. Santo Tomás entiende a la creación como *operatio dei ad extra*, como una obra de

Nishitani, K: *La religión y la nada*; p.76.

Dios “hacia fuera”. En tanto *ens creatum ex nihilo*, la Naturaleza es *objectum* del Creador: algo situado “fuera” de él y puesto-enfrente de su eterna mirada. Así - para la ontoteología - la finitud de *las cosas de la Naturaleza* proviene justamente de esa nada que se encuentra en el origen de la *Naturaleza de las cosas*. “*La criatura - dice Tomás - es tiniebla en cuanto es procedente de la nada*”.

San Agustín hizo del *nihilum*, además, el origen del mal. Éste no puede haber sido causado por Dios, porque ¿cómo lo absolutamente bueno puede ser causa de lo malo? Por el contrario, la nada de la que fue hecha suscitó en la voluntad del hombre el impulso hacia la caída, produciendo la degradación que trastornó a la Creación en su conjunto. “*Así, pues, el ser naturaleza lo tiene por ser criatura de Dios y el degenerar y declinar de aquel que la hizo, porque fue he -*

cha de la nada”. El mal, como reiterará Schelling más tarde, significa una exacerbación de la finitud en la criatura, promovida por la potenciación de la nada que está presente en ella desde el inicio. Caída o irredenta, la Naturaleza es culpable, se halla atravesada por este *nihilum* que constantemente la enajena de Dios, convirtiéndola en “tiniebla”, en espejo sombrío. De ahí que la redención deba significar, ante todo, la redención de la nada.

Y, sin embargo, *más acá* de la metafísica, es posible preguntar: ¿qué nos interpela realmente a través de la nada *originaria*, de eso *otro* que

Tomás de Aquino: *De veritate*; q. 18, a.2-5.

Dios? ¿Qué nos habla desde esa *tiniebla* que ha logrado esquivar la vigilia insomne del Señor? *Horror vacui*: ¿será éste el principio de la fuga? ¿La nada el origen vuelto inhóspito? ¿La nada el ser: lo divino mismo?

5. La transposición moderna del *mito* medieval y el surgimiento de la nueva metafísica.

He procurado desentrañar hasta aquí los más amplios presupuestos de esa “metafísica” a la que E. Troeltsch considera “*inculcada por el cristianismo - por la Antigüedad tardía en su fusión con el cristianismo - en el alma de toda nuestra cultura*”, como el sustento imprescindible del espíritu moderno, aún allí donde *se niega o ignora*. ¿Puede admitirse, con Troeltsch, una continuidad fundamental entre la Modernidad y la comprensión judeocristiana que dominó el mundo medieval? En algún sentido, ¿continúa moviéndose la época moderna, a través de sus determinaciones más profundas, dentro del horizonte metafísico gestado al final de la Antigüedad? En última instancia, y en lo tocante a su orientación esencial: ¿sigue siendo meta-física la Modernidad?

A la verdad, existe una afinidad histórica entre las tres últimas centurias de la Edad Antigua y los siglos XV, XVI y XVII con los que se inaugura y consolida la

época moderna. *Primero*, en lo que respecta a la complejidad y efervescencia culturales. Al igual que en las postrimerías de la

Troeltsch, E: *op.cit*; p.27.

Antigüedad, la gran eclosión del Renacimiento trajo consigo el despertar de viejas tradiciones acalladas durante el Medioevo, ahora renovadas y fortalecidas por el redescubrimiento de vastas regiones olvidadas del pensamiento helénico tardío, a través del encuentro con el nutrido caudal exegético de la sabiduría árabe, en los siglos XII y XIII. Así, en la cultura renacentista confluyeron, saliendo de su prolongado letargo, corrientes neoplatónicas, peripatéticas, estoicas, pitagóricas, gnósticas, herméticas y cabalísticas; todo ello sobre el trasfondo de la gran filosofía escolástica árabe y cristiana.

Segundo, por la rotundidad del viraje hermenéutico, capaz de establecer una nueva época en la historia de Occidente. Ioan Culianu, el discípulo de Eliade, ve actuar en los diversos afluentes de los que bebe el espíritu renacentista un mismo *filtro hermenéutico*: “*una misma mano*” - “*la voluntad invisible del tiempo*” - que reúne los “hilos” múltiples y dispersos en un solo centro interpretativo, recortando y transformando, tácitamente, la totalidad del “mensaje” recibido. ¿En qué consiste este núcleo exegético a partir del cual se reelaboran y asimilan las más diferentes tradiciones, adquiriendo con ello una nueva significación? ¿Cuál es la fuerza autónoma que - en palabras de Hans Jonas - *hace uso* de lo anterior, actuando como el epicentro transformador para los nuevos tiempos? Se trata, contra lo que frecuentemente es aceptado, de una *metagogé* radical en el sentido de lo divino. Es el acontecimiento inaugural de una nueva transposición hermenéutica del “mito” (de la divinidad *viva* en la palabra), lo que marca el final de la Edad Media. Un rostro inédito de lo divino

Culianu, I.P: *Eros y magia en el Renacimiento*; p. 38-41.

emergerá y desplazará al precedente, estableciéndose como el fondo tácito e imperante para la nueva mirada.

Sin embargo - y esto es lo que intentaré mostrar en lo que sigue - semejante transposición, pese a su radicalidad, no abandona los más amplios presupuestos de la etapa medieval; por el contrario, seguirá siendo meta-física en un sentido señalado. ¿Cuál es el rostro de lo divino con el que se abre la época moderna?; en otros términos: **¿cuál es el “mito” fundador de la Modernidad?** No es otra la pregunta que ha venido alumbrando, desde el comienzo, los caminos de esta investigación.

Metafísica: el itinerario de la fuga más allá de la *physis* con vistas a la “eterna” posesión. Para la comprensión de tal travesía - he señalado - resultó determinante la exégesis judeocristiana de la *epistémé* inherente al platonismo. Pero ésta, en cuanto *epistémé* (dice Sócrates en el pasaje del *Teeteto* ya citado) se logra por medio de la “sabiduría” (*sophía*), con la justicia y la piedad (176b). ¿Qué significación adquirió la “sabiduría” como vía de aproximación hacia Dios, en el contexto de la metafísica medieval?

La sabiduría propiamente dicha es, también para los medievales, *cognitio Dei*: el conocimiento de Dios. Siguiendo la dirección de sus dos grandes afluentes, la Teología cristiana distinguió a tal saber del conocimiento meramente *humano*: de todo aquello que el hombre *tiene* por conquistable y seguro apoyándose sobre sus propias fuerzas. Por un lado, Platón hizo suyo el desenmascaramiento socrático de la *epistémé* siempre inclinada a la arrogancia pueril frente a

tanto desde la inmediatez de la Gracia, sino desde la luz venidera de la Gloria como *aeternitas*. El cumplimiento supremo de la Revelación ocurrirá con el acontecimiento del *apocalipsis*: victoria definitiva y descubrimiento total. La distancia esencial entre lo humano y lo divino es pensada a partir de la diferencia cualitativa entre el *lumen naturale* y el *lumen gloriae* o Eternidad, sirviendo de base la doctrina paulina del pecado original para explicar la génesis de tal diferencia: corrompiendo a la Naturaleza en su conjunto, el mal entenebreció la “luz natural” del hombre después de la caída, haciéndola presa de un obstinado extravío, impotente para aprehender la verdad de Dios. De este modo, el impulso de aseguramiento cognitivo orientado hacia lo “sensible”, impulso consustancial al *lumen naturale*, sería la consecuencia engañosa del pecado, no pudiendo valer sino como *libido sciendi* y perversión espiritual. No obstante, la revelación de Cristo abrió el camino de la redención hacia el verdadero saber.

119

Primero, ya sobre esta tierra: por medio de la confianza en el Salvador y en la beatitud de la vida futura. Pero sólo como primicia. Porque el completo reposo del espíritu ante la *veritas simpliciter* únicamente podrá darse más allá de este mundo, a la luz de la Gloria, como participación venturosa en la “eterna” posesión (Cf. *Infra*, p. 140 y ss.)

Resumiendo: para los medievales, el ser-humano se vuelve merecedor de la sabiduría suprema, esto es, de la *possessio* divina en que consiste la Eternidad, solamente pasando por la *negatio* (=renuncia) de las cosas de acá y, con ello, pasando por la negación del impulso hacia el dominio autosuficiente inescindible del *lumen naturale*. *Ad lucem per*

cruces. La relación peculiar entre *possessio* y *negatio* que aquí se establece, fija la significación de la *possessio* como *negatio* para la Teología medieval. El presupuesto de esta comprensión metafísica, no es otro que la afirmación de una diferencia radical entre el ser-humano caído y lo divino trascendente. La *possessio* de Dios, la auténtica *possessio* salvífica, resulta a los ojos del cristiano abismalmente diferente del *tener-por-seguro* propio de la luz natural. “¿Cuál es, Señor Dios mío, el seno de tu hondo misterio? ¡Cuán lejos de él me han arrojado las secuelas de mis pecados! Cura mis ojos y me gozaré contigo en la luz”. De ninguna otra manera hubiera podido san Agustín concluir sus pensamientos sobre la Eternidad, sino con este humilde reconocimiento de la insondabilidad de Dios, también exaltada por Boecio.

Ahora bien, es justamente la atenuación de esta diferencia, hasta llegar finalmente a su cancelación, lo que define al viraje hermenéutico sobre el que se levanta la Modernidad. **El establecimiento de la identidad entre la *possessio* divina y la *possessio* que es propia de la *ratio* en cuanto *lumen naturale*, es el fondo tácito de la mirada moderna.** Porque o -

curre que la esencia secreta de la “razón” es, ella misma, una forma de “posesión”. Rastreado los significados de la *ratio* – desde los griegos hasta la culminación hegeliana – Gadamer apunta: “*El rasgo esencial común que se perfila en todas estas definiciones conceptuales de <razón> es*

San Agustín: *Las confesiones*; cap. XI, 31. Cf. Boecio: *La consolación de la filosofía*; p. 177.

que hay razón allí donde el pensamiento está cabe sí mismo, en el uso matemático y lógico y también en la agrupación de lo diverso bajo la unidad de un principio. En la esencia de la razón radica, por consiguiente, el ser absoluta posesión de sí misma, no aceptar ningún límite impuesto por lo extraño o lo accidental de los meros hechos” .

La inclinación hacia esta “absoluta posesión” por parte de la *ratio*, equivale al afán totalitario de un constante *tener-por-seguro*, aferrando y dominando. Pero es justo este afán y esta forma de *possessio* los que ahora serán interpretados como la manifestación genuina de la esencia metafísica de la divinidad. El sentido de lo divino ya no será el límite infranqueable ante el cual la luz natural se frena y repliega, dando paso al salto de la fe; por el contrario, será el núcleo del impulso racional: **“dios” como fuerza recóndita de la racionalidad misma; como la vida categórica que alimenta su ímpetu, su insaciabilidad.** Con ello, el *lumen naturale* pudo tornarse *ab-solutus*, emancipándose de todo “lo extraño”, de cualquier alteridad. Entre conocimiento humano y saber divino ya no habrá de admitirse una diferencia esencial, sino sólo *de grado*. “Dios”, plenitud y medida, llegará a significar aquello mismo a lo que el hombre aspira a través del ejercicio irrefenable del aseguramiento y el dominio: posesión ilimitada: absoluta racionalidad.

Esta transmutación en el sentido de lo divino – he indicado más arriba, al inicio de esta investigación – hizo factible la posición de la equivalencia óntico-ontológica entre razón y realidad, posición que terminó por suprimir el carácter más originario de la Gracia, como

Gadamer, G. H: *Mito y razón*; p. 19.

suelo vital de la experiencia cristiana primitiva. A la verdad, tal supresión ya había sido *preparada*, en cierto sentido,

por la hegemonía de la luz de la Gloria – es decir: de la *presencia* propia de la

Eternidad – en lo que respecta a la comprensión paradigmática de la *parousía* de Dios. Si la equivalencia entre razón y realidad descansa en la igualdad entre lo racional y lo divino, ésta a su vez presupone el horizonte metafísico de la ontoteología: la interpretación de lo divino (esto es: del ser mismo) en cuanto señorío de la Voluntad. *Deus: esse: aeternitas: possessio*. Así, el antecedente hermenéutico de la “iluminación” moderna no es otro que la “luz” judeocristiana de la salvación: posesión inmarcesible, descubrimiento total. Ver las cosas con mirada cartesiana, bajo la *clarté* natural de la razón – podrá afirmar Spinoza – es verlas “*tal como son en sí*”, es decir, precisamente, captarlas desde la “*perspectiva de la eternidad*”.

La “vindicación” religiosa del *lumen naturale*, el cual ya aparece como *potentia* divina propiamente dicha, alteró necesariamente la vinculación entre *possessio* y *negatio* de la metafísica medieval. Bajo la Modernidad, la dignidad humana, su parentesco con Dios sobre la

Cf. Spinoza, B: *Ética demostrada según el orden geométrico*; P. XLIV. Desde Heidegger, se ha vuelto frecuente, para cierto ámbito de la filosofía contemporánea, dirigir la crítica del pensamiento occidental y, en particular, del pensamiento moderno, hacia una presunta “ontología de la presencia”. Sucede, sin embargo, también con regularidad, que no se tienen a la vista los diferentes sentidos de la “presencia” que forman parte del camino de Occidente: el significado de la *Parousía* griega no es igual al de la *Aeternitas* medieval, y ésta difiere, a su vez, de la *clarté* y la *representación* modernas. Aunque en cada una de ellas resuena, ciertamente, un sentido fundamental de “presencia” y “presentación”, es crucial no perder de vista los matices, sobre todo ahí donde se pretende desembozar la acepción estrictamente *metafísica* de la “presencia”.

tierra, no se manifiesta a través del desprendimiento de las cosas de acá, con vistas al misterio de la “posesión” futura; por el contrario; *vicarius Dei in terra*, el ser-humano hará patente su ascendencia divina por medio de la conquista y el aprovechamiento efectivo de las cosas de este mundo: “*El despertar del Sujeto – escriben Adorno y Horkheimer – se paga con el reconocimiento del poder en cuanto principio de todas las relaciones. Frente a la unidad de esta razón, la distinción entre Dios y el hombre queda reducida a aquella irrelevancia a la que la razón, imperturbable, apuntó ya precisamente desde la más primitiva crítica homéri -*

ca. En cuanto señores de la naturaleza, el dios creador y el espíritu orde-

nador se asemejan. La semejanza del hombre con Dios consiste en la soberanía

*sobre lo existente, en la mirada del patrón, en el comando”. Con la mutación del sentido medieval de la *potestas* pudo suscitarse ese viraje hacia la “inmanencia” característico de la Modernidad, y al que Troeltsch ha llamado “*la intramundanía de la orientación de la vida*” (cf. *Supra*, p. 12). Contra la exigencia ascética de renunciar al mundo, se impone la vocación religiosa de someterlo y transformarlo mediante la voluntad y la actividad *humanas*, ahora convertidas en la expresión más pura de la fuerza sagrada: de la Voluntad del Señor.*

Esta nueva “vocación”, común tanto al mago renacentista como al cristiano reformado (al puritano preponderantemente), vocación que decreta, en el fondo, la identidad entre *possessio* divina y posesión

Adorno, Th.; Horkheimer, M: *Dialéctica de la Ilustración*: p.64.

racional, es el origen de la “secularización”, si entendemos a ésta como *“la posibilidad de mundanizar o convertir en inmanente una referencia originalmente trascendente, enajenándole así su primitivo significado”*. Fiel portador del nuevo espíritu, Hegel comprendió a profundidad la dirección y la importancia de esta revolución. La superación hegeliana de la escisión entre lo sagrado y lo profano, entre lo finito y lo infinito, apunta hacia *“una santificación del mundo”* que tiene como supuesto clave la consagración *secularizante* de la inmanencia de la razón: *“La tarea de la historia consiste exclusivamente en que aparezca la religión como razón humana, en que el principio religioso que habita en el corazón del hombre se articule también como realidad mundana”*. Con estas palabras, Hegel no hace sino sacar a la luz, desde la altura del Sistema, la transposición hermenéutica que rige y condiciona el alumbramiento de la época moderna. El rasgo “religioso” de tal transposición se vuelve insoslayable, ahí

donde se revela la afinidad primordial entre estos dos movimientos iniciales:

Renacimiento y Reforma.

Por supuesto, la nueva reivindicación de la *terrenalidad* que el giro hacia la inmanencia trae consigo, no significa el retorno de una mirada capaz de celebrar el esplendor de la Naturaleza en la inmediatez de su presencia, a la

Pannenberg, W: *op.cit.*; p.162-3.

Cf. Innerarity, D: *Hegel y el romanticismo*; p.32.

manera de la experiencia griega arcaica. Ante todo, la inmanencia moderna no es apertura a la inmediatez: recogimiento, colmado de asombro y veneración, frente a la desnuda facticidad de lo-que-está-siendo. Como lo ha visto Luis Villoro, la mirada de la Modernidad comporta más bien el surgimiento de una nueva trascendencia con respecto a la □□□□s: *“trascendencia de la naturaleza a la cultura”*. Pero esta palabra: “cultura”, ¿qué quiere decir desde el nuevo horizonte? *“No es sólo una trascendencia hacia lo sobrenatural sino, en este mundo, una recreación y reordenación de la naturaleza. El fin del hombre, aquello que da un sentido a su vida, no es dejar cuanto antes este valle de dolor para vivir la eternidad. Lo que le otorga sentido es, en este lapso fugaz, darle una nueva figura al mundo que le rodea, creando otro, hecho a su semejanza. Por eso el hombre es la más extraña de la creaturas, como decía Campanella, es lo `otro´ de la Naturaleza”*. Cultura dice, fundamentalmente: capacidad de apropiación, de ordenamiento y asimilación. La inmediatez de la Naturaleza sigue siendo inhabitable para la mirada moderna. La raíz de la Modernidad continúa siendo meta-física. La fuga, sin embargo, ha cambiado de signo.

Ni el mago renacentista (tan henchido de gnosticismo y neoplatonismo) ni el cristiano puritano encuentran en la facticidad de este mundo la patria divina, la genuina morada para el hombre. En esto no se diferencian substancialmente del teólogo medieval. Pero la huída de la inmediatez, en cuanto *negatio mundi*, no se realiza ya como renuncia, sino como apropiación transformadora, como uso

Villoro, L: *El pensamiento moderno*; p. 34, 40.

y disposición. La dignidad del ser-humano, su “semejanza” con la divinidad, si -

gue residiendo en su ser “otro”: en su no-pertenencia a las cosas de acá. Sólo que ahora esta no-pertenencia se patentiza y despliega en la manipulación ilimitada del ente. La voluntad de ordenamiento y dominio sobre todo lo que existe, esconde en su seno el viejo desprecio metafísico ante lo-que-está-siendo aquí y ahora. Con este párrafo brillante, Calasso lo confirma: *“Sólo quien ha rehuido el mundo con furia pagana y cristiana, sólo quien reside en un gajo del alma que procede de afuera, de abajo, sólo quien no pertenece por entero al mundo, puede utilizar el mundo y transformarlo con tanta eficacia y despreocupación. Y, con ese paso final a la acción al utilizar el mundo, se llega a la época que no es pagana ni cristiana, pero que sigue aplicando, sin saberlo, ese doble movimiento de la distancia y de la fuga, mientras simultáneamente hunde su zarpa en la tierra y en el polvo lunar”* En la vocación moderna se perpetúa el antiguo

extrañamiento del origen, la degradación ontológica de la □□□□s convertida en simulacro. La Edad Moderna es, por entero, una época metafísica. Lo distintivo, lo que la diferencia de todo lo anterior, es esta nueva orientación en el “movimiento” de la fuga: la *negatio* se efectúa a través de la *possessio* racional, la cual queda consagrada, investida de la más alta autoridad, como expresión verdadera de la potencia de Dios.

La depreciación de la Naturaleza en mero simulacro se encontró

Calasso, R: *Las bodas de Cadmo y Harmonía*; p. 247.

condicionada por una comprensión específica de su *enigmaticidad*, comprensión en la que pudieron aliarse las dos tradiciones cardinales de la cultura europea: la platónica y la judeocristiana. El enigma de la □□□□s, la Presencia asombrosa y siempre inaferrable de lo-que-está-siendo, fue interpretada como pecado y deficiencia: patencia de esa “nada” que atraviesa la totalidad del ente *finito* y lo enajena de Dios. Si Platón hizo del fenómeno el ensombrecimiento de la idea, del Ente verdadero, san Pablo extendió la espera mesiánica al universo en su con -

junto: todas las cosas anhelan su redención, aguardan ser transformadas, liberadas de su imperfección en la luz *total* de la Gloria - más allá del tiempo.

Otra vez, la transposición moderna no abandona por entero estos supuestos, sino que los modifica de acuerdo a su peculiar dirección hermenéutica. Ahí donde se establece el parentesco entre la claridad divina y el *lumen naturale*, el desarrollo del conocimiento racional – la expansión del saber como un constante tener-por-seguro con vistas a la apropiación ilimitada – adquiere la dignidad de vocación salvífica, de tarea redentora. *Conocer* al ente, “estar cierto” de él, asegurarlo y disponerlo, significa redimirlo del enigma, exhonerarlo de la *nada* que se encuentra en su origen, para traerlo al fin bajo la luz total. Elevadas al “nivel de la razón”, las cosas son también salvadas, aliviadas del peso de lo incalculable, de todo lo “impuro” y “excesivo”; sustraídas de una vez, victoriosamente, el fondo inaferrable de la Naturaleza. Se inicia así la tarea de conquista, la nueva misión redentora. Parafraseando a Jünger, todas las cosas deben ser “empujadas sin piedad hacia el

fogonazo de la consciencia”, es decir, hacia el fulgor imperioso de la *ratio* en cuanto *lumen naturale*.

La redención de la Naturaleza por medio de su racionalización es, para el nuevo *mito*, la plenificación, la realización del ente. Solamente integradas por el poder de la razón, asimiladas y dispuestas en la segura familiaridad del *regnum hominis*, las cosas adquieren sentido, ganan realidad llegando a ser lo que *son*. Únicamente convertido en *objeto* – es decir: purificado de cualquier alteridad indisponible y reducido a “evidencia” – el ente puede mostrarse tal y como *es*. Así, la nueva significación metafísica de la Naturaleza descansa en su ser en principio re-presentable: susceptible de ser llevada a comparecer sin piedad ante el “fogonazo” de la mirada racional, la cual, en calidad de *juez*, le demanda

sometimiento a una *ley* que ella misma ha promulgado de antemano. Porque ocurre que la *ratio*, desde su “consagración”, se vuelve legítima heredera del poder inalterable del Señor: *será también creadora y legisladora*. La Naturaleza, por su parte, seguirá siendo simulacro; ahora, sin embargo, en cuanto mera “representación”, *imagen* proyectada por la Razón pura: espejo ensombrecido, múltiple y cambiante, donde la racionalidad busca y descubre lo que ella misma *pone*. “La razón debe abordar la naturaleza llevando en una mano los principios según los cuales sólo pueden considerarse como leyes los fenómenos concordantes , y en la otra, el experimento que ella haya

Jünger, E: *op.cit*; p.14.

proyectado a la luz de tales principios. Aunque debe hacerlo para ser instruída por la naturaleza, no lo hará en calidad de discípulo que escucha todo lo que el maestro quiere, sino como juez designado que obliga a los testigos a responder a las preguntas que él les formula. De modo que incluso la física sólo debe tan provechosa revolución de su método a una idea, la de buscar (no fingir) en la naturaleza lo que la misma razón pone en ella, lo que debe aprender de ella, de lo cual no sabría nada por sí sola". He aquí el narcisismo del Sujeto, el hallazgo revolucionario del pensamiento kantiano: la condición para la objetivación de *las cosas de la Naturaleza*, no es otro que el presupuesto de la razón como *sub-iectum*: como *Naturaleza de las cosas*.

Cultura quiere decir, a partir de la Modernidad, Naturaleza redimida; esto es: domada, sojuzgada, puesta al servicio del reino de la Voluntad. Si *la divinidad es la morada para el hombre* (cf. Heráclito, fr. 119), la Edad Moderna se caracteriza por esta circunstancia: el ser-humano sólo se siente en casa a la luz de la *ratio*; toda "claridad" distinta no da ni recibe hospitalidad, sino que es rechazada como ficticia, sospechosa o irrelevante. El hombre moderno es aquél que sólo sabe y puede habitar en una estancia: en el ámbito de la certeza, en el estrecho círculo de lo-tenido-por-seguro. Estar constantemente *en lo cierto* sin

"caer", sin apartarse de ello: tal es el sentido primordial del *ethos* moderno. De

ahí que la búsqueda de la certeza pueda constituir la dirección meta-

Kant, I: *Crítica de la razón pura*; B XIII-XIV, p.18. Cf. Heidegger, M: "La época de la imagen del mundo"; en *Caminos de bosque*, p.85 y ss.

física de la nueva Odisea, la travesía de esa “gesta gloriosa” en pos de la patria continuamente diferida. Desde la *clarté* cartesiana hasta el Saber absoluto, el ritmo de la historia resulta interpretado sobre la base del mismo principio: el aseguramiento progresivo con miras a la certeza *total*, a la cumplida apropiación de todas las cosas.

Y es que el giro hacia la inmanencia (la conversión de la □□□□□□□s □□□ del conocimiento *de* lo Absoluto, en el conocimiento *absolutamente cierto*) entraña un cambio fundamental en la experiencia de la temporalidad orientada hacia el futuro. Partiendo de la diferencia antinómica entre mundo y Eternidad, la Edad Media concibió la culminación de la historia a través del acontecimiento escatológico de la salvación, como la súbita irrupción de lo divino trascendente en un futuro imprevisto, irrupción que marcaría el final de los tiempos y el “inicio” de la Eternidad. La Modernidad perpetúa, metafísicamente, esta comprensión del tiempo esencialmente “futurística”, aunque modificada con radicalidad de acuerdo al viraje que le es inherente.

El trasfondo de la noción de progreso, entendida como la fuerza redentora de la racionalidad desplegándose en la historia, consiste en la vindicación del *lumen naturale* investido de dignidad religiosa. El acrecentamiento gradual del dominio se convierte en la vía segura para gloriarse y asemejarse a Dios, el cual llega a representar, precisamente, el ideal de la dominación absoluta. La potenciación irrefrenable, la incesante superación de todos los límites, determina el sentido de la □□□□□□□s □□□ para la vocación moderna, ahí donde lo divino se hace manifiesto como posesión y voluntad racional de señorío. De este modo, la confianza en la salvación no se limita a la espera escatológica,

sino que

131

pasa ya por la conquista efectiva de este mundo, *in mejorem Dei gloriam*. Ciertamente, la fuerza de la Eternidad actúa en el tiempo, pero actúa justamente así: como Voluntad conquistadora.

En el fondo, esta aproximación entre tiempo y Eternidad propiciada por la secularización, continúa siendo meta-física; comporta también, secretamente, la negación del tiempo. Como pudo anticipar Schopenhauer en contra del panlogismo hegeliano, la cara oculta del optimismo fincado en la noción de progreso es la insaciabilidad desesperada, la incapacidad de demorarse, de detenerse y morar en la plenitud del instante: en esa “atmósfera envolvente” de lo *ahistórico*, “aureola llena de misterio”, a la que Nietzsche reconoció – a lo largo de su segunda *Intempestiva* – como el elemento vital de la cultura griega. El optimismo del progreso esconde la sombra de la negación y de la fuga: negación del tiempo como demora, como presente dilatado; fuga del instante inhabitable en pos de la Idea, en pos del “mundo verdadero”. La otra cara del progreso es la prisa cegadora del que se precipita, con avidez espectral, fuera de cada momento, sin conseguir jamás estar *presente*.

Por su carácter de grandilocuente conclusión, por su facultad de tematizar los grandes presupuestos de la época moderna, haciéndolos explícitos con un lenguaje cuya fuerza plástica está cargado de resonancias, no es raro que debamos al Idealismo alemán algunas de las formulaciones más inequívocas del *mito* de la Modernidad. En clave

protestante, pero con un sentido que no es ajeno al pensamiento renacentista –y cuya estela puede remontarse, acaso, muy atrás: al entusiasmo que sentía Roger Bacon con respecto a las prerrogativas (*dignitates*) de la “ciencia experimental” para el destino de la Iglesia y los intereses de la salvación – Fichte, “*el nuevo sacerdote de la razón*”, ofreció hacia 1804 esta reveladora “imagen” sobre la búsqueda de la certeza y el camino

132

progresivo de la Historia: *“En el paraíso – para servirme de una conocida imagen –, en el paraíso del recto obrar y del ser recto sin conciencia, esfuerzo, ni arte, despierta la humanidad a la vida. Apenas ha cobrado valor para arriesgarse a vivir una vida propia, viene un ángel con la espada de fuego de la coacción que hace ser recto, y la expulsa de la sede de la inocencia y de la paz. Vagabunda, fugitiva, yerra entonces por los desiertos vacíos, no atreviéndose apenas a fijar el pie en ninguna parte, de temor que el suelo se hunda bajo sus pasos. Prudente por magisterio de la necesidad, va reconstruyéndose penosamente, y arranca del suelo, con el sudor de su rostro, las espinas y los abrojos del yermo para cultivar el fruto amado del conocimiento. El goce de este fruto le abre los ojos y le rebustece las manos, y entonces se edifica su propio paraíso según el modelo del perdido; brota para ella el árbol de la vida, extiende su mano hacia el fruto y come y vive en la eternidad”*

Cf. Riobó González, M: *Fichte, filósofo de la intersubjetividad*; p.187.

132

□ **Hybris, magia, razón.**

Que la transposición moderna del sentido de lo divino comience, en el Renacimiento, con una restauración de la magia, es algo que no puede ser pasado por alto para los fines de esta investigación. Como veremos, la reaparición de la magia tuvo, para aquellas figuras principales que participaron en ella, la importancia incomparable de una verdadera revolución religiosa: precisamente la del restablecimiento de una presunta “religión mágica”, a la cual se le atribuyó, erróneamente, el más antiguo de los orígenes. La recuperación y desciframiento, a partir del siglo XV, de ciertos textos de ascendencia gnóstica – tales como el *Corpus Hermeticum*, el *Asclepio* o el *Picatrix* – dio lugar a un entusiasmo que llegó a significar el alma más audaz y renovadora del pensamiento renacentista. Los filósofos creyeron tener en sus manos la más

remota fuente de la sabiduría, anterior a Moisés y a los griegos: la *prisca theologia*, obra ancestral de un egipcio legendario, Hermes Trismegisto. En realidad, hoy lo sabemos, se trataba de escritos con una prosapia bastante menos sorprendente: textos procedentes del helenismo tardío – del periodo situado entre los años 100 y 300 d.C. – irremediabilmente signados por el sincretismo crepuscular propio de la época. Lo relevante, sin embargo, no reside en el error cronológico, sino en el hecho de que el hombre renacentista descubriera, en tales tratados, un caudal tan poderoso de inspiración.

1. Naturaleza titánica y pensamiento maquinador.

Después de los trabajos de Frances Yates, D.P. Walker y Ioan Culianu (entre otros), es lícito afirmar que la filosofía del Renacimiento constituyó, no un verdadero retorno de la mirada griega frente a la comprensión medieval, sino un *renacimiento* de la magia helenística y de ciertas ideas metafísicas fácilmente

ubicables en el contexto del Cristianismo primitivo. Y es que la magia se mantuvo como un fenómeno secundario, en todo caso marginal, para la más genuina religiosidad helénica. La explicación “antropológica” de las grandes festividades de los griegos – ha señalado Walter Otto –, la cual suele partir de una noción prefabricada de “mentalidad mágica” (caracterizada esquemáticamente como la creencia ilusoria en que ciertas acciones rituales tienen el poder de actuar sobre las cosas a distancia, haciendo que éstas se plieguen a los deseos y necesidades de los hombres), se halla cimentada sobre el narcisismo del pensamiento moderno, el cual no es capaz de encontrar en el pasado sino el eco rudimentario de sí mismo. La plausibilidad de dicha explicación descansaría, a la verdad, en su cómoda afinidad con respecto a nuestra propia manera de entender el mundo: *“también aquí, la relación con el mundo se basa fundamentalmente en la voluntad de dominarlo”*. Y continúa Walter Otto: *“El teórico moderno prefiere imputar a sus lejanos antepasados los errores más bastos en la elección de sus medios, antes que aceptar la posibi-*

lidad de que, al ejecutar con la mayor seriedad estos actos, no partían del presupuesto de alcanzar un objetivo útil. Pues en tal caso debería admitir que su propia inclinación no constituye la medida o rasero con que medir el comportamiento de estirpes primitivas, sino que más bien revela su preocupante estrechez de miras” Tampoco Kerényi acepta la equiparación reduccionista entre *el acto mágico*, fundado en el pensamiento utilitario, y la “tranquilidad” inherente al *acto festivo* de los antiguos helenos, “una

Otto, W. *Dionisio*; p.33. Cf: *Los dioses de Grecia*; p.53: *“La magia no significa nada para el mundo homérico, ni en los dioses, ni en los hombres. Los pocos casos en que ese mundo sabe algo de magia manifiestan tanto más cuánto se ha alejado de ella. Los dioses no la practican, aunque a veces algunas realizaciones recuerdan la magia antigua. El fundamento de su poder y de su modo de ser no es la `fuerza´ mágica, sino la `esencia´ de la naturaleza. `Naturaleza´ es la gran palabra nueva que el maduro espíritu griego opone a la antiquísima magia. Y de aquí se abre un camino directo hacia las artes y ciencias de los griegos”*.

tranquilidad que reúne intensidad vital y contemplación, y que incluso es capaz de reunir las cuando la intensidad vital llega al desenfreno”

Lo que relampaguea en el fondo de la festividad griega no es, de ningún modo, el incipiente interés de manipular el mundo a través de la magia, interés tan familiar para nosotros, sino una experiencia de lo divino a cuya auténtica rememoración el pensamiento moderno continúa negándose: el acontecimiento sobrecogedor del *mundo* mismo que, como Naturaleza, sostiene y domina al ser humano; el estremecimiento, surgido de la más profunda emoción, ante el prodigio de todo lo-que-está-siendo. *Kalós, kalé*: ¡Bello!; estas palabras, que es común encontrar escritas junto a las imágenes de algunos vasos áticos, nacieron para Kerényi como voces vivas, como gritos de asombro y veneración en la claridad del tiempo festivo, cuando el □□□□s se des-cubre, cuando cada cosa presente se abre y vuelve a mostrar la maravilla, y “*uno se eleva a un plano donde todo es `como en el primer día´, luminoso, nuevo, primigenio*” Así lo canta Hölderlin en *Fiesta de Paz*, con versos que siguen regalándonos una mirada lúcida y llena de fidelidad hacia los griegos (mucho más valiosos, sin

duda, que la mayoría de los estudios académicos que ostentan la garantía de su *objetividad*): “*Esto único sé yo: no eres mortal, \ pues mucho puede un sabio o \ uno de los amigos que miran fielmente aclarar, más cuando \ aparece un dios, en el cielo y en la tierra y en el mar \ viene claridad (klarheit) que todo lo renueva*” ¡*Kalós!*: el-aparecer-conjunto de la □□□□s, el acontecimiento

Kerényi, K: *La religión antigua*; p. 49.

Ibid; p. 46.

Hölderlin, F: *Fiesta de Paz*; p. 71.

sobrecogedor de la claridad divina que relumbra por doquier. He aquí la experiencia originaria de la religión griega, inicio indiscutible del arte occidental; experiencia que sigue relumbrando, hasta nuestros días, en la dignidad gozosamente *inútil* de la obra artística, frente al ávido utilitarismo de la magia, pero también de la ciencia.

A esta singularidad de la religión helénica para la que lo *mágico*, visto desde la más alta nobleza, queda relegado al ámbito de la periferia, pertenece también esa diferencia – insoslayable si quiere interpretarse adecuadamente el pensamiento antiguo – entre dos modalidades del “saber”, diferencia a la que Martha Nussbaum convierte en clave exegética a lo largo de su trabajo sobre la fragilidad del bien. Se trata, al decir de la autora inglesa, de dos formas contrapuestas de “racionalidad” presentes en la cultura de los griegos: por un lado, el saber entendido como astucia y ardid, sagacidad y artificio, íntimamente vinculado con las actividades de cazar y domar, tender trampas y lazos, capturar y amarrar, y cuyo sentido se hace conspicuo en algunas voces señaladas: *prōtē* (prudencia, sabiduría, astucia, artimaña), *phronēsis* (cebo, astucia, stratagema, traición), *phronēsis* (astucia, treta, lazo), *technē* (oficio, industria, habilidad, destreza, talento, artificio, disimulo), *technē* (máquina, maquinaria de guerra, medio, instrumento, invención, astucia, artificio, intriga, maquinación); por otro, el saber entendido como *pathos*, esto es, como apertura, receptividad y asombro, como arrebató y sobrecogimiento (*manía*),

un ser tomado por *lo sabido*, un entrar y participar *en el ser* de lo sabido, sentido que resuena desde Homero en las palabras más insignes destinadas a nombrar el sagrado gozo de “ver”: *epistēmē*

Contra Detienne y Vernant, no se equivoca Nussbaum al defender el rango

tradicional, arcaico, de esta última forma de “conocimiento”, así como su significación crítica al interior mismo de la cultura griega con respecto a la *sabiduría* del cazador. En verdad, la experiencia del saber propiamente dicho resulta inseparable para los griegos de la experiencia de lo divino: pertenece por entero al esplendor del momento festivo. Es *el saber contemplativo del hombre festivo*, retomando la afortunada expresión de Kerényi, el que dio la pauta a los helenos para pensar la esencia más plena de todo “saber” (cf. *supra*, p. 66). No la captura, sino el ofrendarse que se expone al mayor peligro; no el lazo que amarra y asegura, sino “*la necesidad de abrirse y entregarse a lo Grande*”: tal es el desafío y el riesgo de aquello que los griegos comprendieron por “sabiduría”.

La diferencia entre astucia y sabiduría *strictu sensu* es iluminada con profundidad en el magnífico ensayo de Kerényi sobre “La risa de los dioses”. Allí, el estudioso distingue entre la claridad propia de lo divino representada por “el nûs de Zeus”, y “el espíritu titánico” en cuanto sede de lo cómico. Mientras el *nûs* de Zeus es la diafanidad “*quieta y tranquila*” en la que el ente se muestra de manera perfecta, y en relación con el cual el ser-humano adopta un carácter “pasivo” – es decir, participa del saber en tanto que lo *recibe* como advenimiento e irrupción –, el espíritu titánico es activo, “*inquieto, ingenioso y, de forma sagaz y premeditada, siempre está en busca de algo*”. El correlato del *nûs* “*es aquello que realmente es*”: le corresponde la *aletheia*, el “desocultamiento” (Kerényi coincide con Heidegger en la traducción de la palabra). En cambio, el asunto del espíritu titánico es la invención, aunque sólo

Nussbaum, M: *La fragilidad del bien*; p. 47 y ss.

Otto, W: *Dionisio*; p. 33.

Kerényi, K: *La religión antigua*; p. 101 y ss.

sea una mentira ingeniosa, un engaño admirable. La esencia de lo titánico cae del lado del *pseudos*: ama lo “torcido”. El autor tiene presente el adjetivo *kyklops*, epíteto con el que Hesíodo califica a Cronos y a Prometeo en su *Teogonía* (168; 546). La voz se vincula con *kyklos*, palabra cuya doble acepción no puede dejar de sorprendernos: quiere decir “encorvado”, “torcido”; pero también significa “cuerda”, “lazo”, “amarra”. *“Torcida es, por su esencia, la mentira, pero también un invento ingenioso como el lazo, que en griego también se llama así”*.

Ante *kyklops*, lo titánico –cuya figura tendría su modelo en los dioses del Oriente Próximo – constituye la sombra, el simulacro distorsionado del auténtico *poder* divino. Su índole está marcada por la *kyklos*, por el ciego afán desmesurado. Ahí donde se erige, impera la desproporción: el exceso de querer ser más de lo que en verdad se es. Desde la mirada griega, la inclinación constante hacia esta desmesura está tan arraigada en el ser-humano, que la *kyklos* pudo ser llamada en el Himno de Apolo: “*kyklos* (la ley) de los hombres”, contraponiéndola a la verdadera “norma”: a la *kyklos* de los dioses (C.f. *Hom. Hymm. Ap.* 541). Frente a la luz de Zeus, la humanidad ordinaria transparenta continuamente un comportamiento titánico. Que éste resulte, además, la sede de *lo cómico*, es algo que hay que esclarecer.

El otro lado de la inquietud, la sagacidad y la inventiva inherentes a lo titánico, aduce Kerényi, es la estupidez y la torpeza. *“El complemento necesario del espíritu titánico es la miseria espiritual y general: estupidez, imprudencia, torpeza”* Semejante aspecto queda magistralmente ilustrado a través del

Ibid; p.104.

Ibid; p.101.

examen de dos personajes mitológicos: Prometeo y Hefesto. Hay en este último, el hábil artesano de los dioses, mucho más de titánico que de divino. Desprecia -

do desde su nacimiento por enclenque, cojo, feo y “encorvado”, es un diestro inventor y hacedor de máquinas. A él le debemos la primera aparición, en la historia de Occidente, de una de las obsesiones más tenaces para nuestra astusísima Modernidad: el autómatas. En el canto XVIII (vv. 369 y ss.) de la *Iliada*, Tetis lo visita en su morada y lo halla “sudoroso, yendo y viniendo alrededor de los fuelles con prisas”, construyendo veinte trípodes con ruedas de oro, capaces de entrar por sí solos a la reunión de los dioses y de regresar de nuevo a casa. También había fabricado, en virtud de su “sabia destreza”, ciertas mujeres mecánicas que le servían: “En sus mentes hay juicio, voz y capacidad de movimiento, y hay habilidades que conocen gracias a los inmortales dioses” (vv. 419-20).

Pero este poder de inventiva, en el cual se confunden los talentos del mago con los del técnico artesano, revela su verdadera dimensión en el canto VIII de la *Odisea*, ahí donde se relata el descubrimiento del adulterio cometido por Afrodita contra su ínclito esposo (vv. 266-366). Todo el pasaje está impregnado de una maravillosa comicidad. Advertido por Helios, Hefesto prepara una trampa contra la traición: “unas trabas labró sin engarces ni fallas, capaces de aguantar cualquier fuerza. Tramando el engaño y en ira contra Ares, al cuarto marchó donde estaba su lecho; a los pies que sostén le prestaban y todo en redondo sujetó aquellos lazos, más otros colgó en la techumbre, cual finísima tela de araña, invisible a los ojos de las mismas deidades felices, ardid sin parejo”. Esta red invisible, “ardid y atadura” (v. 319), por la que el “pesado” Hefesto le dio caza a Ares (v. 330) – mostrándolo *in fraganti*,

abrazado a Afrodita ante la mirada de los demás dioses – suscita entre los inmortales “*una gran risa*” (v. 343): es el mismo cazador el que se torna risible a través del lazo de su astucia. “*Ahí es el propio Hefesto quien con prometéica argucia y destreza pilla a los adúlteros, pone al descubierto su propia vergüenza y queda aún más*

en ridículo” No es la primera ocasión que el dios artesano ejerce su habilidad por medio de una “atadura” (ya antes había conseguido amarrar en su trono a su madre), ni es la primera que su “torcida” figura desencadena la carcajada de los inmortales (cf. *Ilíada*: I, 599 - 600); sin embargo, el pasaje anterior revela lo que vale, a los ojos de los radiantes dioses, toda esa presunta *sabiduría* del cazador.

Empero, es Prometeo el que mejor encarna la jocosa ambigüedad de la destreza titánica. Siendo el más sabio de su raza, transmitió a la humanidad un sinfín de artes útiles: la arquitectura, la matemática, la metalurgia, la astronomía, la medicina, la navegación, etc. No obstante, debido a aquella treta en la repartición del sacrificio con la que quiso burlarse de Zeus, se convirtió también en el causante de la inagotable miseria de los hombres, a través de la intervención de su hermano Epimeteo (Cf. Hesíodo: *Teogonía*; 521-616). Kerényi sostiene que, en el fondo, Prometeo y Epimeteo, el astuto y el necio, son inseparables: representan la grotesca ambigüedad que acompaña los afanes del impulso titánico: “*Podría afirmarse: un único ser primigenio listo y necio aparece aquí escindido en dos personas*” ¿No podría decirse lo mismo de

Ibid; p. 104.

Ibid; p. 101. Cf. Vernant, J-P: *Mito y religión en la Grecia antigua*, “Las astucias de Prometeo”; p. 56-60.

Dédalo (tan emparentado con Hefesto) e Icaro, y de otros pares de personajes mitológicos?

Más allá de la mitología tradicional, vale la pena destacar el rasgo completamente prometéico con el que Platón presenta al dios egipcio Theuth o Thoth en el “mito” del *Fedro* sobre la invención de la escritura. El filósofo lo hace el primer descubridor del número, el cálculo, la geometría, la astronomía, además de “las letras”. Llegado ante Thamus, rey de Tebas, Theuth quiere enseñarle sus artes con el fin de que sean divulgadas entre los egipcios. Al llegar

a la cuestión en torno a la utilidad de la escritura, publicitada por el dios como un *pharmakon* de la memoria, Thamus aduce su célebre respuesta: no un fármaco de la memoria, sino un simple “recordatorio” engendrador de olvido, tal es el valor del arte de las letras. “*Apariencia de sabiduría es lo que proporcionas a tus alumnos, que no verdad*” (275a). El efecto prometéico, ridículamente contraproducente del ingenio de Theuth, delata su núcleo titánico: ser, no sabiduría, sino *apariencia de sabiduría*. (Entre sus demás aportaciones “ilustradas”, la tradición helénica atribuía a Prometeo el invento de la escritura). Por otra parte, es interesante el desdén con el que Platón hace mención de Theuth y de sus conocimientos. Este dios egipcio, identificado durante el helenismo como Hermes, no será otro que el supuesto fundador de la sabiduría hermética, gran mago y figura central para todo el pensamiento renacentista: Hermes Trismegisto.

“Lo que suscita la risa entre los dioses no es un comportamiento divino, sino un comportamiento titánico en este sentido” Kerényi escucha en esta risa el fondo

Kerényi, K: *Ibid*; p. 105.

primigenio de la comicidad griega y, naturalmete, de la Comedia como género dramático. De ahí que haga de lo titánico la sede de lo cómico. Así como hallaríamos irrisorio a un simio vestido de perfecto caballero, simulando comportarse como tal, el espíritu titánico se vuelve risible por la desproporción que existe entre lo que es y lo que pretende. Hay algo perpetuamente jocoso en las prisas y ajetreos del cojitranco Hefesto cuando se aproxima, rengueando, a la vida de la divinidad, y busca formar parte de ella. Al final del primer canto de la *Iliada*, el dios artesano quiere remplazar al bello Ganimedes, copero de los inmortales, “*escaciando dulce néctar, sacándolo de la cratera.\ Y una inextinguible risa se elevó entre los felices dioses, \ al ver a Hefestos a través de la morada jadeando*” (598-600). La desproporción, el contraste patente entre el divino y el “torcido”, hace estallar la hilaridad. Apelando a la filosofía de Sche -

lling, Kerényi señala: lo que suscita la comicidad es “*una violación de los límites de la propia forma*”. Aquí, a diferencia del patetismo trágico, el *pseudos* que conlleva la *hybris* no queda desenmascarado mediante el dolor y el desgarramiento; por el contrario, la desmesura titánica manifiesta su impostura cómicamente: por medio de la risa. También desde la sabiduría de la Comedia nos interpela con ironía el apotegma heraclíteo: “*El más sabio de los hombres se presenta como un mono junto al dios*”. (Fr. B83). *

Basta una lectura somera de las obras de Aristófanes para descubrir el rasgo eminentemente titánico de sus personajes. Siempre dominado por la inquietud, “buscando alguna cosa”, movido por una avidez insaciable de posesión que se traduce en avaricia, lujuria o simplemente en hambre, es también un astuto de inacabable inventiva, un tramposo cuyas argucias tocan muchas veces el ámbito de lo fantástico; soberbio y petulante, es un cobarde redomado, siempre temeroso ante cualquier riesgo, pero capaz de evadirse del conflicto por medio

del engaño y la invención descabellada, con vistas a la vana comodidad; maquinador infatigable, encarna también la estupidez y la torpeza del que sólo se preocupa por lo insignificante, o aspira neciamente a conquistar aquello que lo sobrepasa, entregado con frecuencia a la mezquina intención que le dicta su egoísmo; en permanente fuga, siempre perseguido y perseguidor: tal es la inconfundible estampa del “héroe” aristofánico y, en general, del genio de la Comedia ática. Rodríguez Adrados ha destacado, además, la significación del lazo y la red como motivos cómicos. La red de la que jalan los sátiros en los *Dictiulcos* de Esquilo; la cuerda de la que tira el coro dirigido por Trigeo, queriendo atraer a la Paz en la comedia homónima de Aristófanes: casos nota -

*Puede ser interesante relacionar esta interpretación del espíritu de la comedia con el análisis de la risa llevado a cabo por H. Bergson. Para el filósofo francés, lo cómico se produce siempre que el mero *mecanismo* (¡□□□□□!) pretende simular la fluidez de la vida (¿□□□□) Cf. *La risa*; p. 31 y ss.

bles en los que el doble sentido de □□□□□□ aparece como el deseo insensato de “amarrar” lo divino.

A diferencia de la Tragedia – en la que el velo tejido por la *hybris* se desgarrá patéticamente y el desubrimiento de la verdad golpea al héroe con fuerza implacable, cuando “*el dios es presente en la figura de la muerte*”, el espíritu de la Comedia se mantiene por entero dentro de la esfera del *pseudos*: de ahí su distancia con respecto a la tradición mitológica (a la que ciertamente el griego comprendía como *verdadera* “historia sagrada”) y la ausencia consecuente de la

Rodríguez Adrados, F: “Los coros de *La Pazy* los *Dictiulcos* y sus precedentes rituales”, en *Del teatro griego al teatro de hoy*; p. 236 y ss.

Hölderlin, F: *Ensayos*; p. 148.

muerte en cuanto poder sobrecogedor que derrumba la apariencia. Como afirma Gianni Carchia, en la Comedia “*el error es universal, no existe ningún punto de vista privilegiado*” ;

Carchia, G: *Retórica de lo sublime*; p. 152.

Sobre el significado de esta “catarsis”, Cf. Carchia, G: *op.cit.* p. 147.

Rodríguez Adrados, F: *Fiesta, Comedia y Tragedia*; p. 70.

Aristófanes: *Las nubes*; p. 79, n. 159.

Platón: *Diálogos*; II, p.144.

Cf. Eurípides: *Tragedias*; III; p. 356, n.20.

Cf. Nietzsche, F: *El nacimiento de la tragedia*; p. 128-9.

Kerényi, K: *La religión antigua*; p.103.

Rodríguez Adrados, F: *Del teatro griego al teatro de hoy*; p. 48.

La dirección de esta interpretación de la figura de Sócrates recibió un importante incentivo a través de la obra de Kierkegaard: *Sobre el concepto de ironía*. Desde esta perspectiva, el indudable elemento *antitrágico* presente en el maestro ateniense no provendría, como quiere Nietzsche, de su racionalismo radical, sino del espíritu de la Comedia que anima su misión filosófica. Pero Tragedia y Comedia son, en el fondo, los dos frutos contrapuestos de una misma raíz: el espíritu dionisiaco. Hay que agregar que en el cinismo encontramos una de las corrientes de pensamiento que mejor explotó la potencia cómica de la existencia socrática (ya en la época helenística).

Cf. Burkert, W: *op cit*; p. 123 y ss. Culianu, I: *op cit*; p. 160-1. Dodds, E.R: *Los griegos y lo irracional*; p. 265 y ss.

Vermeule, E: “Monstruos marinos, magia, poesía”, en *La muerte en la poesía y en el arte de Grecia*; p. 48.

Cf. Aristóteles: Fr. 36 Rose. Puede verse en la *terapéutica* – o arte curativo en general – ligada estrechamente con la *mántica* dentro de la esfera del culto heroico (vr. gr. el de Asclepio), la forma “clásica” más emparentada con la orientación catártica de la *téurgia* helenística.

Cf. Rodríguez Adrados, F: *Fiesta, Comedia y Tragedia*; p. 93; *Del teatro griego al teatro de hoy*; p. 246. Véase también Calvo Martínez, J.L. (ed): *Religión, magia y mitología en la Antigüedad clásica*; p. 47. Cf. Muñoz Delgado, L: *Léxico de magia y religión en los Papiros Mágicos Griegos*; p. 30-31.

En Circe y Odiseo, la magia no significa otra cosa que una forma propia de maquinación, junto a la lisonja y el chantaje; en última instancia, es un instrumento de conquista especialmente poderoso para “salirse con la suya”. Partiendo de este sentido, Edipo pudo acusar a Tiresias de **μαγικός** (en la acepción tradicional de **μαγικός**), es decir, de **“hechicero, maquinador (μαγικός)** y **charlatán engañoso (ψευδομαγικός)**, que sólo

Rodríguez Adrados, F. *Del teatro griego al teatro de hoy*; p. 247. Las negritas son mías. Cf. Calvo Martínez, J.L. (ed.): *op. cit.* p. 44. Muñoz Delgado, L: *op.cit*; p.132.

Cf. Griffin, J: *Homero*; p. 77.

ve en las ganancias y es ciego en su arte”, negándole, con esto, la dignidad de auténtico “hombre divino” (cf. Sófocles: *Edipo Rey*, 387-9).

El íntimo parentesco entre magia e *ilustración* sofisticada es algo que no pasó inadvertido a la mirada de la época clásica. En su parodia del sofista, Aristófanes hace que todos los esfuerzos de Estrepsíades por tramar algún ardid para escapar de sus acreedores, se resuelvan obtusamente en el siguiente artilugio: “Estrepsíades: *Suponte que compro una maga tesalia, hago bajar de noche la luna, y entonces la encierro en un estuche redondo, como un espejo, y la guardo bien guardadita...* Sócrates: *¿De qué te valdría eso?* Estrepsíades: *¿De qué? Si la luna no saliese nunca más, no tendría que pagar intereses*” (*Las nubes*: 750-5). Llevándolos hasta el ridículo, el comediógrafo muestra la proximidad entre el hechizo y la sagacidad sofisticada: ambos querrían, para salirse con la suya, aprisionar “lo invencible”. Platón también apela a las brujas de Tesalia en el pasaje del *Gorgias* ya comentado, donde Sócrates procura despertar la sospecha de Calicles en relación con la naturaleza presuntamente conveniente del arte retórico: “*Considera, amigo – le dice – si esto es útil para ti y para mi, no sea que nos suceda lo que, según dicen, sucede a las mujeres tesalias que hacen descender la luna, esto es, que la posesión (hairesis) de este poder en la ciudad sea al precio de lo más querido*” (513a). Era creencia frecuente que las hechiceras terminaban ciegas y paráliticas debido al ejercicio de su arte. El resultado contraproducente del “poder” de la □□□□□□ delata su fon-

do titánico. De la misma manera, sugiere Sócrates, es posible que la *hairesis* del sofista, pasando de largo frente a “lo más querido”, resulte al final ciega e inútil. Antes de que Clinias rechazara – en el *Eutidemo* – la □□□□□ de “cazar y

en cuanto □□□□s, en cuanto *aparecer-conjunto* (□□□□□□□□□□). Naturalmente, este presenciar fue un asistir al prodigio de lo divino – no como Voluntad, como *diafanidad y armonía*. A partir de semejante experiencia, “mirar” es un entregarte a lo visto colmado de fascinación, un quedar absorto en lo visto y ser tomado por ello (*siendo la Presencia misma del ente descubierto la que hace posible todo presenciar*). El saber pertenece al libre acontecer de lo *sabido*, que como tal adviene, irrumpe, sobrecoge. Este esclarecimiento inherente a la “sabiduría” de los griegos comporta la experiencia de una *claridad* insoportablemente ajena para la mirada moderna. Se trata, en palabras de Nussbaum, de *otra racionalidad*: “Una racionalidad cuya índole no se identifica con el intento de atrapar, sujetar y dominar, y en cuyos valores desempeñan una función de gran importancia la apertura, la receptividad y el asombro”. Con respecto a esta intensidad del esplendor helénico, quizá la *Klarheit* hölderliniana siga siendo la “luz” que mejor rememora: “*más cuando aparece un dios, en el cielo y en la tierra y en el mar viene claridad que todo lo renueva*”.

Frente al saber así comprendido, los griegos distinguieron otra forma de “conocimiento”; podríamos llamarla *pensamiento maquinador*. Condicionada por la □□□□s titánica, por la “□□□□s de los hombres”, esta dirección de la existencia se encuentra orientada, a través de la astucia, la estrategia y la producción de máquinas, hacia la apropiación y el dominio con vistas a la conservación. La contraparte ineludible del pensamiento maquinador es la torpeza, la estupidez y la ruina. De ahí que no valga como un saber legítimo, sino solamente como “apariencia del saber”, siempre ciega para lo más importante.

Nussbaum, M: *op.cit*; p. 49.

Las imágenes relativas a la destreza del cazador – la cual resulta exaltada, simbólicamente, como la “maquinación” por excelencia – pertenecen por com -

pleto a su ámbito de actuación: el lazo, la trampa, el cebo, la red, la atadura.* A los ojos del astuto, conocimiento y *hairesis* son idénticos: *saber* es capturar, adquirir, conquistar. La “magia”, en la modalidad de la $\square\square\square\square\square\square\square$, también cae para los griegos en la esfera de la maquinación titánica. Su finalidad es el “sometimiento” ($\square\square\square\square\square\square\square\square\square\square$) de los hombres y las cosas como medio eficaz para realizar la propia intención. Así, en cuanto forma de *hairesis*, el utilitarismo mágico quedó excluído de la $\square\square\square\square\square\square\square$, es decir, de la más genuina religiosidad. Semejante utilitarismo debe distinguirse: (j) de la $\square\square\square\square\square\square$ oracular – estrechamente vinculada con la $\square\square\square\square\square\square\square$ – a la que todavía Platón considera un modo de *manía* divina; (jj) de la $\square\square\square\square\square\square$ *strictu sensu*, la cual – procedente de la religión persa – alcanzó su mayor repercusión cultural con el desarrollo de la $\square\square\square\square\square\square\square$ helenística y de su aspiración ultramundana. Cf. *Apéndice III*.

2. La tradición escolástica y el comienzo de la racionalidad moderna.

La distinción terminológica clara entre *lumen* natural y *lumen*

Siguiendo a Lewis, Culianu diferencia “la magia”, en la acepción de $\square\square\square\square\square\square$, de cualquier tipo de *manía* divina (vr. gr. el culto extático dionisiaco). La distinción estriba en lo siguiente: mientras el acontecimiento de la *manía* significa un ser tomado y sobrecogido por lo divino, la “magia” conlleva el entero dominio del “espíritu” por parte del operador, el cual manipula a voluntad la energía pneumática según determinados fines. C.f. *op cit*; p. 173-5.

** “La idea de lo sobrenatural tiene una larga prehistoria. En la patrística griega, la expresión servía ante todo para designar aquellos sucesos extraordinarios que exceden de todo lo que puede esperarse del curso normal del acontecer natural. El vocablo penetró en la terminología teológica de la escolástica

sobrenatural, como designaciones usuales para nombrar dos modos (o grados) diferenciados de conocimiento, no hace su aparición en la sistemática teológica del pensamiento medieval antes de la Escolástica**. Al no admitir la posibilidad

* *“Quizá la mayor influencia positiva en el desarrollo de la máquina haya sido la del soldado: a sus espaldas está el largo desarrollo del cazador primitivo. Originalmente la necesidad de armas del cazador fue un esfuerzo para incrementar el suministro de alimentos. De ahí el invento y el mejoramiento de las puntas de flecha, de las lanzas, de las hondas y de los cuchillos desde el alba más temprana de la técnica en adelante”.* Mumford, L: *Técnica y Civilización*; p. 98-9.

de un conocimiento independiente de la sabiduría revelada, la comprensión patrística hizo de la fe el criterio único y último del saber. Una “luz” que no fuese “sobrenatural” no sería *luz*, sino ensombrecimiento: soberbia ciega producto del pecado. De ahí que tampoco se admitiera diferencia entre teología y filosofía – para los padres de la Iglesia, la teología cristiana es la única filosofía verdadera. Sin lugar a dudas, la crítica paulina a la “sabiduría humana” se encuentra a la base de este pensamiento.

Bajo el criterio de que todo conocimiento genuino procede en último término de la revelación, la Sagrada Escritura pudo convertirse en la fuente primordial del saber medieval, en cuanto testimonio supremo de la Verdad revelada y de su larga historia. La exégesis bíblica representó el horizonte fundamental para cualquier especulación teológica y, en general, el marco normativo de toda comprensión. Conocer el mundo era, ante todo, interpretarlo exhaustivamente desde la Historia Sagrada. Como un palimpsesto, el libro visible de la Naturaleza mostraba su verdad, siempre que dejaba traslucir, en la pluralidad de los seres y los cambios, un episodio, una imagen o un símbolo presentes en el Libro

Cf. Pannenberg, W: *op.cit*; p. 26 y ss.

Sagrado. “*Los hechos naturales eran insignificantes comparados con el orden y la intención divina que Cristo y su Iglesia habían revelado: el mundo visible era simplemente una prenda o un símbolo de aquel mundo eterno de cuyas bienaventuranzas y condenaciones daba un tan vivo anticipo. La gente comía, bebía y se casaba, tomaba el sol y crecía solemne bajo las estrellas; pero este estado inmediato tenía poco significado. Cualquiera que fuera el significado que tuvieran los detalles de la vida diaria, eran como accesorios y trajes y en - latina gracias al Pseudo-dionisio. Pero quien realmente hizo de él un término usual en la sistemática teológica fue santo Tomás de Aquino, en quien este concepto pasó a designar la trascendencia de Dios situada fuera del alcance del intelecto humano. Este último, en conformidad con la naturaleza psicofísica del hombre, se aplica al conocimiento de las entidades materiales dadas a los sentidos*”. Pannenberg, W: *op. cit*; p. 29-30.

sayos de teatro para el drama de la peregrinación del Hombre a través de la eternidad”

Pero la condición para comprender a la existencia, precisamente, como “peregrinación” hacia lo Eterno, residió en la certidumbre meta-física de no pertenecer a *este mundo*: el hombre se encontró como un proscrito, exiliado de su auténtica patria, extranjero en el tiempo y perdido entre las cosas del tiempo. La *peregrinación*, es decir, ese viaje de retorno cuya promesa estaría cifrada en el sentido más profundo de la Escritura, demanda la *negatio mundi* para la religiosidad medieval, la renuncia de las cosas de acá y la espera confiada en la vida venidera: en la herencia inmarcesible de la Eternidad. La posición de esta fractura entre Hombre y Mundo, la cual queda sancionada con el triunfo del Cristianismo al final de la época helenística, representa para Hans Jonas el surgimiento de un nuevo *ethos*. Apátrida en la vastedad del cosmos, el ser humano se refugia en una *interioridad* completamente ajena a la existencia griega o latina. La vinculación afectiva entre los hombres pudo adoptar,

Mumford, L: *Técnica y Civilización*; p.45.

entonces, una significación inédita y determinante. Exiliado de la morada celeste, sólo a través del otro ser-humano logra encontrar cada hombre un vestigio de la divinidad perdida, así como un reino de afinidad al interior de esta región inhóspita y oscurecida. La comunión del hombre con el hombre se vuelve una confirmación de la extrañeza humana frente al mundo. Reunirse es también separarse de las cosas de aquí: aislarse de esta Naturaleza a la que no se pertenece. ¿Constituyó tal experiencia una condición existencial para la formación de la vida monástica medieval? En todo caso, Jonas descubre en el nacimiento de este nuevo *ethos* “una de las raíces de nuestro mundo”.

Siendo la Teología (esto es, la interpretación correcta de la Palabra revelada y del comentario de las autoridades que la proclaman) la *scientia* verdadera, inquirir por las cosas de la Naturaleza, atender directamente al *ens creatum* con ánimo de experimentar y aprehender, fue comprendido como un alejamiento de Dios impulsado por un tipo de concupiscencia: *el apetito de conocer*. Así lo entendió san Agustín en sus *Confesiones*: bajo el nombre de conocimiento y ciencia (*cognitionis et scientiae*) se esconde el afán sensible de experimentar. Es, en palabras del filósofo, *concupiscentia oculorum*. Ver el mundo con ansia de investigarlo, escudriñar “*esta selva tan espesa y tan llena de acechanzas*”, quiere decir distraerse, apartar los ojos del Señor para hacerse portador de “naderías”. El resultado de semejante apetito no es conocimiento, sino su perversión: “*De aquí nace también el deseo de querer saber los secretos de la naturaleza, que están sobre nuestra capacidad y que de nada sirve conocerlos. Pero es precisamente por eso por lo que los hombres se empeñan más en conocer. Esta misma curiosidad es también la causa de que los hombres*

Jonas, H: *op.cit*; p. 284.

acudan a las artes mágicas para obtener un conocimiento perverso (perversa scientia)." Desde la metafísica agustiniana, saber los secretos de la Naturaleza "de nada sirve"; en efecto, no tiene ninguna utilidad para los fines de la salvación fundada en la fe. También "las artes mágicas" caen en el ámbito del *appetitu noscendi*. En concordancia con los demás padres de la Iglesia, Agustín no ve en la *goeteia* sino una sola cosa: magia negra.

Este cuadro comienza a transformarse a partir del s. XII. Como es sabido, el hallazgo de un *corpus* aristotélico hasta entonces desconocido (la *Metafísica*, la *Ética a Nicómaco*, la *Física*), constituyó un factor decisivo para el despliegue de la nueva orientación del pensamiento cristiano. No obstante, sería equivocado creer que fue el encuentro con la filosofía peripatética lo que desencadenó el surgimiento de tal orientación. Aristóteles fue recibido e interpretado por la Es -

colástica partiendo ya de un interés emergente, desde una *dirección previa* que valió, de ante mano, como criterio y pauta exegéticos. Pannenberg lo señala con especial claridad: "*Los motivos de la recepción medieval de Aristóteles deben buscarse menos en la existencia de una comunidad de intereses entre la filosofía aristotélica y la teología cristiana – como la existente pese a todas las tensiones, entre el platonismo y los padres de la Iglesia – que en que la filosofía de Aristóteles se acomodó extraordinariamente bien a la misión de satisfacer la curiosidad de la época por un saber de tipo lógico y empírico*". El presupuesto de la exégesis escolástica del Estagirita, vista a los ojos de la

San Agustín: *Confeiones*; X, 35; p. 300

Pannenberg, W: *op.cit*; p.93.

tradición agustiniana, fue la vindicación de un tipo de *saber* que había resultado desacreditado, en principio, por la metafísica anterior: se trata de la instauración del *lumen naturale* como un modo de conocimiento legítimo e independiente de la Teología. La identificación – propia de la época – entre la razón natural y la filosofía aristotélica, no solamente comportó la consolidación de un nuevo sentido de “razón”, sino que también modificó, reduciéndolos a su medida, los fundamentos originales del aristotelismo. De ahí que sea inadmisibles considerar el significado escolástico de la *experientia* (la *experientia* de san Alberto y de Roger Bacon), a la manera de un auténtico retorno de la mirada griega, después de diez siglos de Cristianismo. Si el desarrollo final de la Escolástica pudo conducir, paradójicamente, al crepúsculo de la Teología medieval y a los linderos de la Modernidad, también representó un mayor distanciamiento de la experiencia griega, así como el inicio de una incomprensión sistemática de la filosofía antigua que no ha dejado, todavía, de imperar.

La delimitación precisa del *lumen naturale* en cuanto modo propio de conocimiento, diferente a la comprensión correcta de la Palabra revelada, tuvo su primer gran precursor en el que fuera maestro de Tomás de Aquino: san Al-

berto Magno. Siendo el primer medieval en intentar apropiarse reflexivamente del *corpus* completo del pensamiento peripatético, san Alberto propició el establecimiento inédito de un paralelismo entre filosofía y Teología, dando pie a la doctrina de “la doble verdad”. Mientras reconoció, por una parte, la preeminencia inveterada de san Agustín en todos aquellos asuntos concernientes a la fe, por otra no dejó de conceder a Aristóteles la más alta autoridad en lo relativo al conocimiento de la Naturaleza. “*En lo que concierne a la fe, vale más creer a Agustín que a los filósofos, cuando existe desacuerdo entre ellos. Pero cuando se habla de medicina, yo, por mi parte, creería más Galeno y a Hipócrates; y si se habla de la naturaleza de las cosas, yo creería*

más a Aristóteles o a cualquier otro que conozca por experiencia la naturaleza de las cosas”. San Alberto da carta de ciudadanía a una filosofía que, en cuanto saber autónomo de las causas segundas, puede desplegarse dentro de su propia esfera sin tener que sujetarse por entero a las exigencias de la doctrina teológica y, en general, al conocimiento fundado en la revelación. Etienne Gilson entendió así la importancia de este cambio: “Si la característica del pensamiento moderno es la distinción entre lo que es demostrable y lo que no lo es, fue en el siglo XIII cuando se fundó la filosofía moderna, y fue con Alberto Magno con quien tomó conciencia de su valor y de sus derechos al limitarse a sí misma”. Empero, si bien el *lumen naturale* ganó en derecho y en autonomía, para el pensamiento de san Alberto – y para Tomás de Aquino posteriormente – la razón natural siguió subordinada, en última instancia, a la sabiduría revelada. Con ello, la fe no pierde todavía su más alta dignidad: la de ser criterio supremo en el discernimiento de la verdad.

A diferencia de la “física” agustiniana, cimentada en una noción de “causalidad” no muy distante del milagro, la apropiación de la □□□□□□□□ aristotélica hizo posible el nacimiento de una nueva dirección cognitiva con respecto al *ens creatum*, es decir, a “las entidades materiales dadas a los sentidos”. Ahora

Cf. Jolivet, J: *La filosofía medieval de Occidente (Historia de la filosofía, volumen IV)*; p. 211.

Gilson, E: *La filosofía en la Edad Media*; p. 473. Cf. Pannenberg, W: *op.cit*; p. 31-32: “A diferencia del punto de vista de la Iglesia antigua, para la que el pensamiento <<natural>> propio de la filosofía está absorbido por la teología, es en el reconocimiento de la autonomía de un pensamiento <<natural>>, independiente del conocimiento religioso, donde se esconde el germen de la destrucción de la síntesis artificial entre lo natural y lo sobrenatural. Como consecuencia de ello, la razón natural ya no puede reconocer unas barreras que le son impuestas desde afuera, viéndose obligada a afirmar la autonomía y suficiencia de su conocimiento de esencias, y rechazar las pretensiones siempre excesivas de las doctrinas reveladas. Históricamente, este proceso toca definitivamente a su fin con el enfrentamiento entre la Ilustración y el principio de autoridad de la tradición religiosa”.

bien, aunque Alberto Magno le diera a ésta un impulso considerable, fue el inglés Roger Bacon quien, con la mayor lucidez, logró convalidar una significación de la *experientia* que anticipa, sorprendentemente, la eclosión del pensamiento moderno. En efecto, fue Bacon el que por vez primera llamó a “la más perfecta” de las ciencias naturales: *Scientia experimentalis*, esto es, a aquél conocimiento que, versando sobre la Naturaleza, está encargado de extender y perfeccionar el conjunto de todos los saberes naturales, a través del *experimentum* o *argumentum ex re*. Además de su mayor *certeza* (incluso la certidumbre de la demostración matemática – a la que el filósofo, influído por Grosseteste, adjudica una relevancia crucial para la física – estaría necesitada de la *experientia*), y de su aptitud para alcanzar resultados que los otros saberes no consiguen por sí mismos, la tercera “prerrogativa” inherente a la *scientia experimentalis*, escribe el inglés, reside en su capacidad para “*escudriñar los secretos de la Naturaleza, descubrir el pasado y el futuro, y producir efectos maravillosos que garantizarán el poderío de quienes los posean, máquinas sorprendentes, algunas de las cuales están ya construidas, máquinas que cambiarán considerablemente las condiciones de la vida humana: lámparas perpetuas, explosivos, navíos sin remos ni velas, coches que se desplacen por sí solos, aparatos voladores, aparatos elevadores, máquinas sumergibles, puentes sin pilares, etc*”.

Etienne Gilson ha subrayado el espíritu de reformador y de profeta con el que R. Bacon se enfrentó a sus contemporáneos, a partir de una visión de la Historia que parece también precursora de las ideas renacentistas. Interpretando el *Evangelio de san Juan* (I, 9), Bacon defendió la unidad del saber revelado pero

Cf. Jolivet, J: *op.cit*; p. 206. Gilson, E: *op.cit*; p. 449.

con un sentido muy diferente e inclusive subversor del establecido por la Patrística: hay solamente una Sabiduría verdadera, adujo, la cual ha sido otorgada primeramente a los hebreos; perdida durante algún tiempo después de Salomón, fue reencontrada por Tales y sus descendientes helenos, hasta culminar en Aristóteles. La filosofía “pagana” (y la peripatética señaladamente, en cuanto su más perfecta expresión), no sólo no se hallaría en contradicción con la verdad de la fe, sino que formaría parte de la misma revelación original concedida a Adán. La consolidación y el desarrollo del *lumen naturale* como conocimiento de la Naturaleza – de las cosas dadas a los sentidos – ya no se opone a la Ley sagrada, sino que pertenece a la propia historia de la salvación. Fundamentando la *scientia experimentalis*, Bacon creyó estar cumpliendo una misión religiosa: la de sacar del olvido a la ciencia que Dios manifestó en el comienzo del mundo para defensa y beneficio de la redención. Lo más importante, por ello mismo, se encuentra en que la Iglesia llegue a hacerse cargo de este *poder* que el Señor ha puesto en sus manos, favoreciendo el estudio de la ciencia experimental con vistas a la instauración de una república capaz de enseñorear la Ciudad terrena: “*Frente a los infieles de todo tipo, frente a las falsas religiones, cuyo absurdo demuestra la astronomía al trazar sus horóscopos, la cristianidad debe dedicarse a una apologética de un tipo particular: instaurar ante los ojos de los no creyentes los prodigios de la ciencia y defender militarmente, es decir, exterminar a los más endurecidos, mediante las invenciones apropiadas*”. He aquí el núcleo del pensamiento de

Bacon – y los motivos de sus afanes políticos por persuadir al papa,

Jolivet, J: *op. cit*; p. 207. Cf. Gilson, E: *op. cit*; p. 449. Weinberg, J: *Breve historia de la filosofía medieval*; p. 166 y ss.

descubriéndole la conveniencia de su proyecto reformador.

Por esta vindicación religiosa del *lumen naturale*, el cual ya aparece como auténtica *dynamis* divina (vindicación cimentada en una particular comprensión de la unidad de la sabiduría revelada), el filósofo anticipa el surgimiento de una alianza que se encuentra en el fondo de la Modernidad, y que será justamente formulada, tres siglos después, por el segundo Bacon: *conocimiento es poder*. Por otra parte, no deja de ser significativo que tanto Ficino, como Pico y Bruno, vieran en Alberto y Roger Bacon a maestros venerables; y es que ambos escolásticos quedaron señalados con una misma fama por la tradición medieval perpetuada hasta el Renacimiento: estudiosos de la Naturaleza, hábiles inventores y hacedores de prodigios, dice la leyenda, uno y otro fueron *magos*. (Se supone que san Alberto, además de escribir varios tratados sobre magia, construyó en la ciudad de Colonia un autómatas que saludaba a las personas que acudían a él).

* * *

¿Cuál es la índole de esa *claridad* que va ganando autonomía desde la Escolástica latina, hasta llegar a imponerse como la única “luz” verdadera, desplazando a cualquier otro modo de esclarecimiento? Más brevemente: ¿cuál es el sentido del *lumen naturale* como forma distintiva de la *iluminación* moderna? Creo que ahora se anuncia, a esta altura de la investigación, una respuesta suficiente para semejante pregunta, la cual representa, en buena medida, la cuestión capital del presente trabajo. *

He sostenido que la Modernidad comienza con una transposición decisiva en el

*Con la interpretación que sigue, espero lograr completar y profundizar lo ya barruntado en el apartado □

sentido de lo divino: la *possessio* absoluta y ultramundana prometida al hombre desde la metafísica medieval, como la herencia inmarcesible de la Eternidad, fue desplazada por un nuevo significado de *possessio* divina, el cual llegó a adquirir la autoridad de genuina *dynamis* salvífica. Este nuevo sentido de “posesión”, como condición fundamental, constituye lo propio del *lumen naturale* y, en último término, de la racionalidad moderna. Si en “*la esencia de la razón radica – citando otra vez la afirmación de Gadamer – el ser absoluta posesión de sí misma*” (*supra* p. 98), ¿cuál es la forma peculiar de posesión que ha venido imponiéndose en la cultura europea desde las postrimerías de la Edad Media? **Comprendida bajo la mirada del origen helénico, la eclosión de la *possessio* “racional” representa un auge inigualable de “la destreza del cazador”: el triunfo sin precedentes de la *κατακτητική* titánica.** Quisiera pensar a esta última tomando en cuenta la riqueza semántica del verbo *κατακτητική* riqueza que hace de él una voz intraducible. Son tres las esferas semánticas principales que definen su significación: (i) coger, asir, tomar con la mano, tomar para sí, aferrar – *κατακτάω* capturar, cazar, apoderarse, conquistar – *κατακτάω* adquirir, alcanzar, ganarse, lograr – *κατακτάω* atraer hacia sí, cautivar; (ii) elegir, preferir, optar, querer, desear – *κατακτάω* (iii) aprehender, captar, entender – *κατακτάω*. Atendiendo a esta amplitud polisémica, en *κατακτητική* se reúnen tres sentidos primordiales que también han ido perfilándose, coincidentemente, en el sentido de la racionalidad exhumado hasta ahora: *κατακτητική*s, *κατακτητική*s, *κατακτητική*s, esto es, “sujeción”, “voluntad” y “captación”. A mi parecer, el mérito de la palabra griega consiste en permitirnos pensar, a través de una sola voz, la unidad esencial de estas significaciones, ofreciéndonos una clave irremplazable para comprender la propia esencia de

*De esta acepción proviene el significado helenístico de *hairesis* como “escuela”, tal y como aparece en la obra de Hipoboto (s. II a.C.): se trataría de la “elección” o “preferencia” de varias creencias, aparentemente coherentes

entre ellas.

la racionalidad moderna. No *logos*, y mucho menos *nous*: *haireisis* sería la palabra que traduce al horizonte de la cultura griega antigua, con mayor fidelidad, eso que hemos venido celebrando como *razón* desde los tiempos modernos.

Una de las aportaciones más fecundas del Idealismo alemán a la historia de la filosofía, es el descubrimiento de la voluntad (*Willen*) y del querer (*Wollen*) como fondo determinante de la racionalidad. Asumida primero por la crítica nietzscheana, esta perspectiva ha llegado a convertirse – a través de Heidegger y de la primera Escuela de Francfort – en uno de los lineamientos más reveladores para pensar los límites de la Modernidad. Aspiración al dominio, voluntad de poder: este sería el trasfondo secreto de la “conciencia moderna”, de su *claridad* y de su incomparable *superioridad*. Siguiendo al autor de *Ser y Tiempo* –y en conexión con las condiciones históricas que posibilitaron la emergencia de la ciencia, tal y como la entendemos actualmente – Gadamer destaca que, mientras la palabra *Wille* encuentra en latín voces equivalentes (*voluntas* y *velle*), el ámbito de la lengua griega carece, por el contrario, de una voz que resulte correspondiente a “*la posición de la voluntad*” moderna. En efecto, *boulesthai*, más que el querer como impulso o aspiración, significa “deliberar sobre alguna cosa” (la *boule* era la asamblea donde se deliberaba). *Ethelein*, por otra parte, no querría decir tanto *la deliberación ante posibilidades abiertas*, sino el estar ya decidido o resuelto (*Entschlossensein*).

Cf. *Supra*, p. 32.

Cf. Gadamer, H-G: *Los caminos de Heidegger*; p. 315.

Ahora bien, si partimos de “la voluntad de poder” como la acepción implícita presente en *Wille* (al igual que en *voluntas*) – y Gadamer está partiendo precisamente de aquí – entonces *hairesis* puede ser la palabra que mejor se corresponda con la noción de la alemana. *Hairesis* significa una *decisión* que es también una *kheirosis*: una captura, una “sujeción” por medio de la violencia.

¿No es la racionalidad, empero, un tipo de patencia, un modo peculiar de esclarecimiento en el que el ente “aparece”? La razón comporta, en primer término, un tipo de conocimiento: una *mathesis*. Lo propio de ella, sin embargo, es justo la “aprehensión” o “captación” que *tiene* a lo conocido por seguro. Conocer es *asir*: un modo de aferramiento. La *mathesis* racional presupone la “voluntad”, el deseo de dominio: un estar-decandido-o-resuelto-para-la-sujeción.* **Es, de principio a fin, esclarecimiento *hairético*.** Semejante “claridad” constituye el sustento *sine qua non* de la *Aufklärung*, de la *iluminación* moderna.

La vindicación religiosa de la □□□□□□, de las *hairesis* titánica vuelta absoluta, elevada a *potentia* divina, representa la orientación ontoteológica fundamental de la metafísica moderna; apelando a una expresión de Foucault, significa “el *a priori* histórico” de la Modernidad: el presupuesto “*que, en una época dada, recorta un campo posible del saber dentro de la experiencia, define el modo de ser de los objetos que aparecen en él, otorga poder teórico a la mirada cotidiana y define las condiciones en las que puede sustentarse un discurso, reconocido como verdadero, sobre las cosas*” Bien pensada, incluso la instauración de la equivalencia entre razón y realidad, como condición del

Foucault, M: *Las palabras y las cosas*; p. 158.

espíritu sistemático, depende de él (cf. *supra*; p. 30-1, 98-9).

Ónticamente, el imperio de este presupuesto establece una reducción radical en el campo de lo significativo: el sentido de *lo que es* queda limitado a lo *Handgreifliche*, a lo susceptible de ser aferrado, captado y dominado (*das Handgreifliche* – diría Heidegger). El ente es reducido a mero *objeto* dentro del círculo del pensamiento -

*Cf. *Supra*, p. 19-20.

to maquinador. Así, eso que los griegos estimaron como la “realidad” por excelencia, lo *indomable*, se torna irracional, es decir, *irreal*.

Únicamente el aspecto sujetable del ente es destacado y hecho visible para la mirada *hairética*; todo lo demás queda proscrito al ámbito de los caprichos y oscilaciones de lo *subjetivo*, exiliado por completo de la verdad. A esta restricción de la facticidad del ente hacia lo puramente *formado* a esta desfiguración y falsificación de *lo que es* en favor de lo dominable, debe su origen la *abstracción*, en cuanto dirección prevaleciente del pensamiento. (En términos cartesianos, consistirá en *reducir la inmediatez de lo dado a la transparencia del concepto formado*). Por supuesto, el auge de lo cuantitativo durante el surgimiento de la física-matemática se inscribe, ya lo veremos, en esta dirección.

“Es el reduccionismo que reduce el hecho o fenómeno a sólo lo que el filtro de nuestro criterio nos deja pasar como válido: el postulado de la razón, por ejemplo, que fundándose en sí misma (círculo vicioso) no admite como real más que lo razonable – identificando entonces la realidad con aquello que la racionalidad reconoce como real” Panikkar, R: *De la mística*; p. 67.

Se ha vuelto un lugar común para cierta interpretación superficial – aunque pretendidamente crítica – del mundo contemporáneo, creer que lo legítimamente deplorable de la cultura científico-tecnológica en la que ha desembocado nuestra época, no reside en la comprensión *teórica* general de la que parte, sino en la aplicación *práctica* de ésta en relación con la producción técnica. Se piensa que el impulso totalitario hacia la dominación no nace del saber científico en sí mismo considerado, sino del uso equivocado que de él se hace, con vistas a la fabricación de máquinas e instrumentos destinados a la represión y el control. Con esta opinión, se vuelve también manifiesto hasta qué punto el pensamiento maquinador continúa dominándonos y enceguciéndonos. Anteriormente a cualquier uso o aplicación “técnicos”, lo realmente problemático es la orientación esencial de la propia □□□□□ que se encuentra a la base del pensamiento imperante. **Bajo la luz del esclareci-**

miento *hairético*, el ojo ya es mano de *antemano*. Ver es sujetar, restringir la integridad del ente a lo que tiene de asible. Semejante *theorein* es el supuesto soslayado de la teorización científica. Lo verdaderamente problemático no es la tecnificación de la vida, en el sentido de la presencia cada vez más abrumadora de la máquina en nuestra existencia efectiva, sino la □□□□□□ que se halla detrás de esta tecnificación: la comprensión predominante que la fundamenta, la impulsa y la torna inevitable. Heidegger lo ha planteado con notable lucidez: *“El emplazamiento fundamental de la modernidad es el <<técnico>>. Dicho emplazamiento no es técnico porque haya máquinas de vapor y posteriormente motores de explosión, sino al contrario: si hay cosas tales es porque la época es <<técnica>>. Eso que llamamos técnica moderna no es sólo una herramienta, un medio en contraposición al cual el hombre actual pudiese ser amo o esclavo; previamente a todo ello y sobre esas actitudes posibles, es esa técnica un modo ya decidido de interpretación del mundo que*

no sólo determina los medios de transporte, la distribución de alimentos y la industria del ocio, sino toda actitud del hombre en sus posibilidades”

*Onto(teo)lógicamente, el a priori de la Modernidad modifica la equivalencia de la metafísica medieval, Deus: esse: possessio, partiendo del sentido de la “posesión” hairética. La razón instaurada como Naturaleza de las cosas se transforma en el fundamento de todo lo real. **La sujeción inherente a la hairesis del cazador establecida como sub-iectum: he aquí el origen del Sujeto moderno.** Con ello, el fogonazo de la conciencia “racional” – al decir de Jünger (*supra* p.103) –se convierte en la claridad divina: en la diafanidad primordial donde el hombre mora y el ente se muestra. La sujeción del Sujeto es el nuevo *ethos* de los tiempos modernos. **

Con el nacimiento de la Edad de la razón tuvo lugar un desplazamiento de autoridad bastante sorprendente. Ese modo de esclarecimiento que para los griegos valió como mera astucia y “apariencia del saber” (ejercido por oficios prácticamente al margen de la respetabilidad), y que para los medievales anteriores a la Escolástica fue *perversa scientia, libido sciendi* consecuencia del pecado, se impuso como la luz verdadera. Es obvio que la necesidad apremiante de buscar una explicación racional para semejante desplazamiento

Heidegger, M: *Conceptos fundamentales*; p. 45.

Pensada desde aquí, se hace difícil no convenir con la afirmación de Raimon Panikkar: “*El dominio de la objetividad empezó con el conocimiento racional y su pretensión de validez universal. Esta pretensión surge de un theologumenon secularizado: cuando el <<concepto>> se <<concibe>> como el Hijo <<concebido>> por la Diosa razón – o a Dios se le hace hablar en conceptos*”. *op. cit*; p. 52.

se mueve ya dentro del fenómeno del que se pretende dar cuenta: la fundamentación racional transformada en la exigencia categórica con respecto a todo saber. En efecto, la emergencia histórica de la *autoridad* de la razón – condición determinante para el establecimiento de la necesidad de explicarlo todo racionalmente – no es ella misma nada “racional”. Como lo ha visto Gadamer, esta emergencia posee el carácter de *evento* dentro de la historia de Occidente: es un *acontecimiento*. La “autoposibilitación” de la racionalización – apunta el pensador – “*está siempre referida a algo que no le pertenece a ella misma, sino que le acaece y, en esa medida, ella es sólo respuesta...*” A la verdad, el surgimiento histórico de la autoridad de la razón carece de *funda-*

* De acuerdo con el nivel de sus conocimientos “científicos”, los griegos “*llegaron hasta el umbral del mundo moderno. ¿Por qué, entonces, no abrieron la puerta?*” (Cf. Farrington, B: *Ciencia griega*; p. 281). Considerando lo destacado hasta ahora por la presente investigación, es posible esbozar una respuesta para esta cuestión. Los griegos “no abrieron la puerta”, no por una deficiencia cultural o por una estrechez de miras para llevar a cabo la aplicación general de la “ciencia” a la vida, sino porque el saber que ellos estimaron como realmente relevante y necesario para la vida, fue muy diferente, en su dirección y significación primordiales, al “conocimiento” que el mundo moderno se ha preocupado por cultivar. Atravesar el umbral hubiera valido, para los griegos, como una forma de degradación: abandonar lo más digno de ser sabido para convertir en norma a la torpeza, a la ambición mezquina.

mento en un sentido moderno. La *auctoritas* de la razón descansa sobre un abismo.

Apoyándose en K.-H. Lütke, Pannenberg recuerda que la noción de “autoridad” debe su aparición a la retórica antigua. Institucionalizada en el contexto del Senado, la *auctoritas* representa “*un concepto específicamente romano cuyo*

Gadamer, H-G: *Mito y razón*; p. 21.

equivalente más próximo sería el griego peitho". Ambas nociones, la griega y la latina, designarían "el principio de plausibilidad por convencimiento, en oposición al método racional que procede por demostraciones característico de la deducción" Desde la experiencia helénica, *peitho* significa la fuerza no apodíctica (aunque irresistible) de la palabra, la cual es recibida y aceptada sin violencia alguna por aquél que la escucha. Se trata de la *persuasión* originaria, del *encanto* espontáneo que actúa en el lenguaje. Esta plausibilidad propia de *peitho* tiene, además, el carácter de don (*peitho*), de pura gratuidad; de ahí que, celebrándose como divinidad, *Peitho* aparezca dentro de la tradición mitológica junto a las Cárites, relacionada con estas deidades hasta el punto de ser intercambiable con ellas.

Mientras que la acepción de *peitho* fue interpretada desde la Ilustración sofística, y cada vez con mayor frecuencia, como *logos* – discurso abocado a probar y argumentar, el *logos* siguió detentando la fuerza irresistible del antiguo *peitho*. En el fondo, esta peculiar irresistibilidad del *logos* helénico es también la fuente originaria de la plausibilidad del *mythos* en general, comprendiendo por éste a toda palabra que resguarda, de modo paradigmático, el sentido prevaleciente de lo divino para una época determinada: ***peitho* constituye la irresistibilidad de lo divino mismo aconteciendo en la**

historia, reclamando la escucha del hombre y su correspondencia

Pannenberg: *op.cit*; p. 32 n. 27

Cf. Carchia, G: *op. cit*; p. 21-24.

Cf. Kerényi, K: *La religión antigua*; p. 14. Gadamer, H-G: *Mito y razón*; p. 25-6.

epocal (cf. *supra* p. 76-9). Hay que pensar desde aquí a la *auctoritas* de la razón. El origen de la racionalidad moderna es la plausibilidad incontestable del *lumen naturale* como postrer sentido de lo divino acaecido en la historia. El desplazamiento de autoridad que alumbra a nuestra época, se funda en el evento de esta transposición, de este *salto* hermenéutico. Y tal transposición, ¿en qué se funda? Se funda en el abismo: en la libertad de la vida divina, en la gratuidad de su *juego** Fondo sin fondo de toda racionalización, el mito es, paradójicamente, el origen abismal de la razón moderna.

3. El hermetismo renacentista y la reivindicación de la magia.

En Florencia, hacia 1460, ocurrió un suceso crucial para el despliegue de la filosofía renacentista: procedente de Macedonia, adonde había sido enviado por Cosme de Médicis, un monje trajo consigo una copia incompleta del *Corpus Hermeticum*. (El manuscrito en cuestión comprendía catorce de los quince tratados que integraban la recopilación). El hallazgo fue recibido con tal interés que Marcilio Ficino, por disposición de Cosme, suspendió de inmediato la traducción proyectada de los *Diálogos* platónicos, para dedicarse por entero al nuevo texto. La obra, traducida en pocos meses, despertó una admiración tan profunda en el filósofo italiano, que este se vió inclinado a interpretar el núcleo del platonismo como una derivación de la sabiduría hermética. Ficino alteró la genealogía agustiniana - la cual ya situaba a Hermes Trismegisto en un tiempo muy anterior al de los filósofos griegos - concediendo al presunto autor del *Corpus* una antigüedad aún más remota: Hermes habría sido prácticamente contemporáneo de Moisés, portavoz inicial de la *prisca teologia*, una supuesta tradición de teología gentil que entraba en concurrencia, confirmándola, con la revelación bíblica. Platón, precedido de Orfeo y Pitágoras entre otros, no sería sino el quinto sucesor del maestro egipcio en una cadena de transmisión doctri -

* Cf. Heráclito: Fr. B52.

nal.

Pues bien, esta conversión del hermetismo en el origen de la *prisca theologia*, es decir, en la fuente pagana más antigua de conocimiento sobre Dios, representa el episodio exegético capital para la revolución religiosa en la que puso su esperanza la filosofía renacentista. El hecho de que semejante reforma, partiendo de presupuestos herméticos, haya sido comprendida por sus más notables portavoces — Pico de la Mirándola, Trithemius, Cornelio Agrippa, Campanella y, por supuesto, Giordano Bruno, el más notable de todos — como el resurgimiento de una *religión mágica*, es algo que hay que interpretar sobre el fondo de la transposición hermenéutica del sentido de lo divino para los tiempos modernos. ¿De qué manera, al decir de Culianu, el mensaje original del hermetismo sufrió “una distorsión sistemática” al pasar “a través del cuadro interpretativo de la época”, esto es, al entrar en contacto con el *a priori* histórico de la Modernidad? ¿De qué modo el nuevo *mito*, en palabras de Hans Jonas, como centro espiritual autónomo, *hizo uso* de la tradición hermética, modificando su genuina significación en “un sistema de ideas original y determinado”? He aquí las preguntas que es precioso responder.

El hermetismo, en cuanto corriente religiosa de la Antigüedad, posee una prosapia menos ilustre y ancestral que la que le adjudicaron los pensadores renacentistas. Apareció en el contexto del periodo helenístico tardío, probablemente entre el año 100 y el 300 d. C, al interior de la cultura egipcia

Cf. Yates, F: *Giordano Bruno y la tradición hermética*; p. 30 y ss.

Culianu, I: *op. cit*; p. 39. Jonas, H: *op. cit*; p. 59.

helenizada. No existe un acuerdo unánime, por parte de los estudiosos, en relación a la genealogía última del movimiento, pero todos coinciden en admitir la confluencia sincrética de elementos doctrinales de diversa precedencia: nociones griegas, judías, iránias y egipcias (principalmente). Por su orientación

fundamental, el hermetismo forma parte de la gran corriente meta-física que prosperó en la cultura helenística al final de la Edad Antigua; con todas sus diferencias, descansa también sobre esa experiencia que acompañó a las demás manifestaciones religiosas de la época, como “núcleo mitológico” y “común denominador”: el sentimiento de extrañamiento, de absoluta no pertenencia con respecto a la □□□□s, a la Presencia - de - lo - que - está - siendo *hic et nunc*.

Así interpretado, el hermetismo constituye una expresión definida de aquella transposición del mito que se halla a la base de la cultura cristiana medieval (Cf. *Supra* p. 79-80).

De entre los diversos *Hermetica*, es el *Poimandres* – primer tratado del *Corpus* – el texto que más ampliamente esclarece la cosmogonía del hermetismo, haciendo patente el dualismo meta-físico que sostiene a toda la comprensión: el cosmos habría surgido de la “odiosa” Oscuridad primordial (principio contrapuesto y hostil a lo divino), la cual, transformada en una naturaleza acuosa, resultó penetrada por la Palabra nacida de la Luz divina o supremo *Nous*. Siguiendo la lectura de Jonas, el Lógos establecido al interior de la substancia líquida comenzó la primera tarea ordenadora, separando la materia caótica en elementos más ligeros y más pesados; no obstante, este inicial trabajo cosmogónico debió ser completado por la acción del Demiurgo (segundo *nous* alumbrado por el primero) quien otorga al cosmos su conformación definitiva y

Cf. Jonas, H: *op. cit*; p. 187.

rescata de la naturaleza acuosa a la Palabra divina prisionera en su interior. Pese a su vaguedad, el relato hermético sobre los orígenes nos sitúa, a todas luces, más allá del pensamiento griego tradicional. Derivado del principio antidivino e, *ipso facto*, afectado de imperfección, el $\square\square\square\square\square$ s no significa, en la acepción heraclíteica retomada por los estoicos, la totalidad harmónica de lo - que - está - siendo, sino solamente una región, un ámbito inferior dentro del ser en

su conjunto. Por otro lado, la divinidad misma es anterior al cosmos; no sólo se encuentra en él, sino además *fuera* de él: el dios del hermetismo es una divinidad “acósmica”.

El *Poimandres* denomina “dios del fuego y del espíritu (pneuma)” al *nous* - artesano encargado de organizar el mundo inferior. La noción de esta segunda “mente” parece vincular al *demiourgos* platónico (*Timeo*, 37c) con el *pneuma* de la cosmología estoica. Resignificando el sentido del fuego heraclíteico, los estoicos entendieron por $\square\square\square\square\square$ o *spiritus* al soplo o calor vital que engendra a todos los seres al mezclarse con la materia, como una semilla en la que están contenidas todas las semillas. Es la propia $\square\square\square\square$ s la que aquí es comprendida como un fuego ordenador y vivificador. Virgilio aludió a ella en los famosos versos de *La Eneida*: “Desde el principio del mundo, un mismo espíritu (spiritus) interior anima el cielo y la tierra y la líquidas llanuras y el luciente globo de la luna y el sol y las estrellas; difundido por los miembros, este espíritu mueve la materia y se mezcla al gran conjunto de todas las cosas; de aquí el linaje de los hombres y de los brutos de la tierra y las aves y todos los monstruos que cría el mar bajo la tersa superficie de sus aguas”. (VI, 724-7). Es

Cf. *Corpus Hermeticum*: I, 1-9. Jonas, H: *op.cit*; p. 196-200.

evidente la concordancia de este principio cosmológico con el *pneuma* “demiúrgico” del hermetismo. También él “*administra y vivifica las cosas*”, “*excita y gobierna todas las formas del mundo, cada una de acuerdo con la naturaleza que le ha proporcionado dios*”.

Como primera acción cosmogónica, el *nous* - artesano genera siete “gobernadores” (arcontes) que abrazan en círculos o esferas a la región inferior, *y su gobierno es llamado “destino” (heimarmene)*. Se trata de los cinco planetas y de las dos grandes luminarias conocidos por los antiguos: Luna, Mercurio, Venus, Sol, Marte, Júpiter y Saturno. Compuestos también de “fuego y espíritu”,

es decir, de *pneuma* demiúrgico, los gobernadores son siete de los grandes démones que imperan sobre la $\square\square\square\square$ s – degradada, desde el platonismo, al ámbito de la región sublunar.

La *energeia* – afirma el *Corpus Hermeticum* – es la “esencia” de todos los démones (XVI, 13). Perteneciente al vocabulario técnico del aristotelismo, *energeia* adquirió después, a partir del periodo helenístico, la significación general de “fuerza” – en contextos mágicos y astrológicos. Pensada en sentido lato, la *energeia* hermética no es sino el propio “espíritu” omniabarcante de la Mente - artesano que llena el cósmos: “*el término “naturaleza” [$\square\square\square\square$ s] se aplica al crecimiento y al desarrollo, que se dan en las cosas que cambian y se mueven... mientras que “actividad” [$\square\square\square\square\square\square$] abarca también lo que es inmóvil, es decir, lo divino*” (C.H., X,1). Pero referida a la esencia de los démones, designaría una manifestación cósmica especialmente poderosa de *pneuma* demiúrgico. Junto a los siete gobernadores, existen para el hermetismo

Asclepio: 16-17. Cf. Diógenes Laercio: VII, 156. Hadot, P: *¿Qué es la filosofía antigua?*, p. 146.

una multitud de démones diferentes que gozan de autoridad sobre el mundo sublunar. (Los treinta y seis *decanos*, por ejemplo, fueron divinidades egipcias del tiempo, integradas posteriormente a la astrología caldea y asociadas al Zodíaco; conocidas como “Horóscopos”, presiden todas las formas naturales nacidas durante el lapso controlado por cada uno de ellos – cf. *C.H.*: XVI, 15).

Los siete círculos o esferas planetarias conforman la “Hebdómada”: la *harmonía* (en la acepción original de “marco” o “armadura”) que envuelve, encierra y regula el cambio constante del reino natural; más allá de esta estructura, hay para el hermetismo un último nivel propiamente cósmico: la “Ogdóada” o esfera de las estrellas fijas, la cual antecede al *Pleroma* de la divinidad hipercósmica, esto es, al supremo *Nous*.

La rotación incesante de la Hebdómada generada por el *nous* - artesano, señala el *Poimandres*, ha producido a todos los seres “físicos” carentes de razón, partiendo de los elementos inferiores previamente diferenciados por la Palabra. Así, engendrada por el *pneuma* demiúrgico presente en los gobernadores astrales, cada cosa *natural* se encuentra dominada, en su devenir intramundano, por alguno de los siete círculos planetarios, y según la *energeia* prevaleciente que en ella misma actúa. La clasificación de los entes sublunares depende, precisamente, del tipo de poder sideral que los preside (*C.H.*:I, 11; XVI, 14). De ahí que entre los cielos y la tierra existan nexos o vínculos de afinidad energética. Dichos vínculos son *simpáticos*, en el sentido de que responden al antiguo apotogema presocrático: *lo semejante atrae a lo semejante* (cf. Platón: *Lisis*, 2146). La *sympatheia* es la atracción que lo superior ejerce sobre lo inferior, de acuerdo a la presencia de afinidades energéticas entre ambos

órdenes del cósmos. Retomando la noción cosmológica del eros helénico, e identificándola con la de *pneuma*, el hermetismo convierte al “amor” en la *coniunctio* universal. De este modo, “*todas las cosas, desde la base a la cúspide, se alcanzan las unas a las otras y se vinculan mutuamente en recíprocas conexiones*” (*Asclepio*: 19). Si una cadena ascendente de relaciones simpáticas compone una *seira* (□□□□□□ “ligadura”, “trenza”, “cadena”), el conjunto de todas las *seiras* integran la *taxis* total del cósmos _ – en la acepción neoplatónica de la palabra, □□□□□□s quiere decir una serie de entidades vinculadas entre sí siguiendo un orden jerárquico. El universo hermético consiste en un complejo sistema de relaciones energéticas de subordinación, esto es, constituye un sólo organismo interconectado y animado por un mismo “espíritu”. Finalmente, la determinación inherente a estas conexiones, las cuales supeditan necesariamente los procesos del mundo natural a la energías demónicas, ocasionan la *heimarmene* – voz, que procedente del estoicismo, puede traducir-

se por “destino”.

¿Cuál es el lugar del ser-humano dentro de este cuadro cosmológico? Cronológicamente, el hombre es la tercera emanación del *Nous* supremo, después de la Palabra y del dios - artesano. Posee, empero, una más alta jerarquía ontológica que sus “hermanos” mayores: engendrado fuera de la *harmonía* y posteriormente a su organización, el hombre “esencial” o primigenio – sostiene el *Poimandres* – es “*la imagen de su padre*”, esto es, detenta una absoluta igualdad de esencia con respecto a la primera Luz divina.

El término □□□□□□□□□□ aparece una sólo vez a lo largo de los dieciocho tratados del *Corpus* (VIII, 5). Parece provenir de la doctrina estoica acerca de la unidad orgánica del universo.

No contaminado por ningún elemento procedente del cosmos, su ser originario resulta completamente extramundano, colocándolo por encima del mismo Demiurgo (el cual tiene su sede dentro del sistema cósmico, aunque en la esfera más exterior y elevada, la Ogdóada). Por otra parte, y a diferencia de la Palabra, no parece haber sido creado con ningún propósito cosmogónico, sino únicamente para regocijo de la Divinidad: para ser contemplado por ella, en cuanto imagen perfecta de sí misma. Tal superioridad redundaba en que *“el poder que se le entrega no es efectivo sobre la fauna terrenal solamente, como sucede en el Génesis, sino también sobre el macrocosmos astral”*.

Ahora bien, este primer hombre, omnipotente y divinísimo, admirando los trabajos del Demiurgo, *“deseó ejercer de artesano y obtuvo el permiso del padre”*, por lo cual penetró en la Ogdóada y conoció a los siete gobernadores; éstos lo amaron, otorgándole cada uno su *energeia* respectiva. Al fin, el hombre decidió atravesar la *harmonía* de la Hebdómada y mostrar a la “naturaleza” su perfección divina. Cautivado por su propio reflejo proyectado en la región inferior, el hombre primordial se unió fatalmente con la □□□□s. De esta cópula surgió la humanidad intramundana tal y como la conocemos (C.H: I, 12-14).

La significación inherente a este descenso cosmológico tiene el carácter de una *caída*, de una fatal degradación. Al hundirse a través de los siete círculos planetarios, el *nous* del hombre “esencial” resultó revestido de la *energeia* pneumática de cada uno de los arcontes e, *ipso facto*, sujeto simpáticamente a las fuerzas siderales, supeditado a la *heimarmene* inextricable de la *taxis* cósmica. *“Aún cuando es inmortal y posee el pleno dominio de todas las cosas –*

Jonas, H: *op.cit*; p.184. El autor subraya la proximidad que existe entre estos pasajes del *Poimandres* y el relato bíblico, considerando la posibilidad de una influencia judaica en la comprensión hermética del poderío universal de la humanidad.

se lee en el *Corpus Hermeticum* – *la humanidad se halla afectada por la mortalidad, puesto que se halla sometida al destino [heimarmene]; por lo tanto, aunque el hombre se halle por encima del marco cósmico, se ha convertido en un esclavo dentro del mismo*” (I, 15). El *pneuma* no es ya, a la manera del estoicismo, el ser propio de la humanidad, sino “vestidura” (*chiton*) y “mortaja” (*peribolaion*) del *nous*: “túnica de fuego” sobre su auténtico núcleo divino, originado en el *Pleroma* hipercósmico. El “espíritu”, como vestido o “vehículo” (*ochema*) sideral que envuelve a la “mente” pura, quedó prisionero, a su vez, en una materia aún más grosera: el cuerpo (*soma*), surgido de la odiosa Oscuridad de los inicios. Así, nacido de la unión entre la naturaleza y el Hombre arquetípico, cada individuo humano es un extranjero y un cautivo mientras permanece en este mundo; el *nous*, su centro meta-físico y divino, significa “*el principio acósmico que vive en el hombre, normalmente oculto cuando éste se ocupa de sus preocupaciones terrenales y que sólo percibe de forma negativa por una sensación de extrañamiento, de absoluta no pertenencia; un principio que deviene positivo sólo a través de la gnosis que se obtiene cuando, en la contemplación de la luz divina, se advierte un contenido acósmico propio, que lo restaura, por tanto, a su condición original*”

Considerando estas ideas, no es difícil apreciar de qué manera el hermetismo se incluye en el viraje metafísico del helenismo tardío. En tanto doctrina de salvación, el camino de sabiduría hermética apunta a liberar al iniciado, paulati -

namente, de todos los lazos simpáticos que lo sujetan al cosmos, hasta lograr “la suprema visión y retornar a dios. *“Este es el buen final que aguarda a aquellos que han recibido el conocimiento: convertirse en dios”*. (C.H: I, 26). Tal

Jonas, H: *op.cit*; p. 187.

homoiosis theo, claramente inspirada en la interpretación neoplatónica de *Teeteto* 176a (*supra* p.68), consiste también en una subida progresiva: el hombre que ha “empezado a considerar la estancia aquí abajo como una desgracia”, se irá despojando de cada una de las vestiduras astrales, de las energías planetarias que retienen y recubren su esencia verdadera; redimiéndolo del destino, de la *harmonia* simpática del cosmos, la gnosis hermética representa para el iniciado – en palabras de Jonas – “la afirmación de una idea totalmente nueva sobre la libertad humana, muy diferente del concepto moral que sobre ésta habían desarrollado los filósofos griegos. Por mucho que el hombre esté determinado por la naturaleza, de la cual es parte esencial o integral [...], queda todavía un centro aún más profundo que no pertenece al reino de la naturaleza y por el cual el hombre se encuentra por encima de las urgencias y necesidades de ésta”. El fundamento de la nueva libertad es la experiencia radical de no pertenecer a este mundo, el desprecio decidido por las cosas de acá. Los iniciados “desprecian todas las cosas corpóreas e incorpóreas y se apresuran hacia el único” (C.H: IV, 5). Vemos actuar otra vez la □□□□ metafísica, transformada en elección de vida, en *methodos* seguro para alcanzar a dios.

La perfecta liberación, empero, sólo podrá lograrse después de la disolución del cuerpo, cuando el iniciado, traspasando nuevamente los siete círculos planetarios, se lance a través del márco cósmico y devuelva a cada démon su *energeia* correspondiente. Desprovisto de los efectos simpáticos de la Hebdomada, el hombre “esencial” podrá penetrar en la región ogdoádica; no siendo ya poseedor sino de “su propio poder”, entrará en dios. (C.H: I, 24-6). La

Jonas, H: *op. cit*; p. 188.

iniciación en esta antropología, con la transmisión de los pasos decisivos para llevar a cabo el ascenso ultramundano, es la finalidad prioritaria de la gnosis hermética: conocida como *teurgia* desde el siglo II d.C., recibió también el nombre de *mageia*, siguiendo el antiguo sentido de la doctrina teológica exportada por los sacerdotes medos (*supra*, p. 133) *

La presente lectura del hermetismo – apoyada principalmete por la exégesis de Hans Jonas – hace de éste, en último término, una forma de gnosticismo. Existen, sin embargo, algunas objeciones de fondo que no es posible soslayar. Primero, como ya lo destacara Festugière, los *Hermetica* están lejos de constituir un cuerpo doctrinal coherente, sobre todo en lo que se refiere al rechazo metafísico del cosmos y a la dirección ultramundana de su planteamiento. Dentro de los más importantes textos “teóricos” o filosóficos, el *Asclepio* – famoso ya desde la Edad Media en su versión latina – parece no abogar por un pesimismo cosmológico tan acendrado como el que se sigue del *Poimandres*. La posición híbrida del ser-humano que, como “*un ensamblaje integral*”, reúne la tierra y el cielo, lo natural y lo divino, es presentada con entusiasmo en la mayor parte de la obra. Pero ni el mismo *Corpus Hermeticum* está libre de esta contradicción. Por lo menos en cuatro de sus tratados (V, IX, X, XI) resume un inconfundible “optimismo” neoplatónico que nada tiene que ver con el gnosticismo exacerbado de otros de sus pasajes.

Segundo, resulta discutible asumir a la *teurgia* helenística como la “magia” por antonomasia para el hermetismo en general. Junto a los tratados filosóficos, hay una gran variedad de *Hermetica* (Vr.gr. el *Picatrix*, los *Papiros mágicos*) cuyo contenido está más cerca de la vieja □□□□□□ de la hechizería por “sometimiento”

* La palabra *mageia* aparece una sólo vez en los *Hermetica* griegos y latinos. Cf. *Corpus Hermeticum* y *Asclepio*;

(□□□□□□□□□□s), que de la □□□□□□□□□□ emparentada con la religiosidad irania. Pero no es necesario apelar a textos herméticos “menores” para dar con una “magia” que aspire a obtener propósitos concretos e inmediatos, manipulando el mundo divino y natural. El *Asclepio* latino, sin ir más lejos, pregona la conveniencia de *atraer* fuerzas demoníacas por medio de la fabricación de estatuas, para el beneficio particular de su poseedor. (*Asclepio*: 3-8; *C.H*: XVII).

Garth Fowden ha propuesto una solución convincente para estas dos dificultades. El autor aduce que las divergencias doctrinales que aparecen en los *Hermetica* no deben ser juzgadas como inconsistencias producidas por un eclecticismo malogrado, sino como diferentes “niveles” (*bathmoi*) de una misma “*paideia* filosófica”. El principio rector de la doctrina hermética es ciertamente gnóstico y metafísico, pero el camino iniciático que desemboca en su realización admite, de hecho, distintos grados de acercamiento: “*una visión positiva del cosmos como bueno y digno de ser entendido* – escribe B. Copenhaver comentando a Fowden – *sería adecuada a un estadio primerizo en las tareas del iniciado y, por lo tanto, a un tratado centrado en un tiempo en el que las necesidades del cuerpo son todavía grandes; mientras que un tratamiento del mundo como malvado y en absoluto merecedor de consideración correspondería a un estadio posterior del viaje del espíritu y a un tratado diferente, centrado en tópicos más cercanos a la gnosis, que implica de por sí la liberación del cuerpo*”. Y lo mismo puede pensarse de la diferencia existente entre la *teurgia* sacerdotal y la “magia” *hipotáctica*, tal y como figura en los

Corpus Hermeticum y Asclepio; p. 51. Cf. *Ibid*; p. 71, 307, 340.

tratados: mientras la segunda correspondería a niveles inferiores de iniciación , la primera consistiría en la expresión más pura de *mageia* hermética. En última instancia, incluso la fabricación de estatuas talismánicas estaría destinada a preparar la *fuga* de la prisión mundana para arribar a la divinidad.

Creo que la propuesta de Fowden puede verse respaldada por un lugar destacable del propio *Asclepio*. Inmediatamente después de celebrar el *ensamblaje integral* del que goza el hombre por su “doble origen” – el cual lo hace capaz de “*elevarse hasta el cielo*”, gracias a su parte divina, pero también de permanecer “*fijo sobre el suelo*”, “*vigilando a los seres de la tierra y gobernándolos*” en virtud de su parte mortal (corpórea) – la obra prosigue con estas palabras: “*Para él – es decir, para el hombre – y para la suma de sus partes, la medida última es la piedad, de la cual deriva la bondad. La bondad es considerada perfecta tan sólo cuando se halla fortificada por la virtud del rechazo de todas las cosas ajenas. Cualquier posesión (possessio) terrenal adquirida a causa de un deseo corporal es del todo ajena a cualquier parte del divino linaje del hombre. Llamar a estas cosas <<posesiones>> es correcto, porque no nacen con nosotros sino que llegan a ser poseídas más tarde por nosotros, por lo cual les damos el nombre de <<posesiones>>. Cualquier cosa de este género, por lo tanto, resulta ajena a la humanidad, incluso el cuerpo, y debemos despreciar a la vez las cosas que deseamos y nuestra fuente interior del vicio del deseo. El curso de mi argumento me lleva a pensar que la humanidad está sujeta a ser humana sólo hasta este punto; de modo que, con la contemplación de la divinidad, pueda despreciar y desdeñar la parte mortal vinculada a ella por la necesidad de preservar el mundo inferior*” (11).

Para esta discusión, cf. Copenhaver, B: “Introducción”, *Ibid*; p.41 y ss.

adquiere un valor exegético imponderable para los fines de esta investigación). La condición que permite al ser-humano llamar “posesiones” a los entes *físicos*, no es otra que su carácter – intrínseco a todos ellos – de cosas *ajenas*, separadas por un abismo de la esencia divina presente en el hombre. La convicción de la no-pertenencia humana a la □□□□s, es justo el supuesto del que parte la conversión del ente *físico* en mera “posesión”. Las cosas de la Naturaleza han podido ser entendidas a la manera de sus posesiones, únicamente en virtud de su extrañeza, de su no-participación en la *dynamis* divina que nos constituye. En el fondo, semejante extrañeza hace del ente *natural* algo despreciable. Lo que el texto esclarece es que sólo lo digno de *desprecio* (por ajeno a nuestra pro-

pia esencia) merece ser aferrado y transformado en “posesión”. Lo precioso, lo más merecedor de estima, es decir, lo divino mismo, ostenta otro carácter. El *Asclepio* lo confirma, correspondiendo, en esto, al mensaje de una secular tradición: “Este ser, pues, que no es de un carácter accesible a los sentidos, se halla más allá de cualquier limitación, comprensión y cálculo. No puede ser ni sostenido, ni aferrado, ni cazado. Dónde está, adónde va, de dónde viene, cómo actúa, qué es – resulta incierto” (*Ibid*, 31). **A la verdad, lo que ha hecho del mundo algo que está ahí para ser tomado, dispuesto y manipulado, es su paulatina depreciación: el desprecio metafísico de las cosas es el origen de su dominación** (Cf. *Supra*: p.102).

Durante la Edad Media, la teología latina de prosapia agustiniana condenó al hermetismo, aunque le cedió el honor de representar una de las formas más antiguas de sabiduría pagana, siguiendo la genealogía establecida por el pensador de Hipona. La Escolástica será la primera en propiciar una

Jonas, H: *op.cit*; p. 188.

revaloración filosófica de Hermes Trismegisto, principalmente a través de dos figuras: san Alberto y Roger Bacon. (El nombre de Hermes aparece no menos de veintitrés veces a lo largo de la obra del primero). A raíz de la nueva tendencia que se anuncia en su mirada, ambos serán estimados como egregios precursores de los magos renacentistas. Y es que el Renacimiento, en los albores de la Modernidad, fue la época que elevó al hermetismo a la categoría de saber fundamental, al rango de un conocimiento capaz de informar el balbuceo de las ideas, ofreciendo un cauce venerable y seguro para la naciente orientación de la cultura. Lo que Arsitóteles significó para la Escolástica, lo fue Hermes para Ficino, Pico, Agrippa, Bruno, Campanella. Pero ¿a qué se debe esta victoria de una doctrina largo tiempo desdeñada y proscrita?

En realidad, no es el mensaje hermético original el que se impuso durante el periodo renacentista, sino una versión modificada, “distorsionada” diría Culianu, por *el cuadro interpretativo* que venía gestándose desde la Escolástica. Participar en la Voluntad de Dios y darle cumplimiento, no significa ya renunciar al mundo, como dictaba la vieja teología, sino dominarlo, sujetarlo a los propios fines: tal es el *a priori* histórico del que se parte. El nuevo sentido de “voluntad divina” que así se va perfilando en la metafísica occidental – sentido que encuentra en la amplitud semántica de *hairesis*, a mi juicio, una traducción correspondiente – comportó un viraje esencial en la dirección de la existencia: se trata del surgimiento de esa *intramundinidad de la orientación de la vida* o, al decir de Cassirer, del *principio de inmanencia* (*Supra*: p. 12). Podemos afirmar que con este viraje la cultura en su conjunto resultó sometida a una gigantesca secularización, si entendemos por “secularización” – siguiendo a

Cf. San Agustín: *La ciudad de Dios*; XVIII, XXIII, XXIV. Copenhaver, B: “Introducción”, *op.cit*; p. 59-61. Culianu, I: *op.cit*; p. 164, 222 y ss.

Löwith – *la posibilidad de mundanizar o convertir en inmanente una referencia originalmente trascendente, enajenándole así su primitivo significado* . Partiendo del desplazamiento semántico en la acepción de “voluntad divina”, el *aquende* pudo cobrar una dimensión inédita, comparado con la apreciación medieval. La prodigalidad natural, *selva oscura y llena de acechanzas* (san Agustín), dejó de ser el ámbito extraño al que hay que desatender con el propósito de no distraerse de Dios y descuidar su Palabra. Ahora el cosmos entero se abre frente al hombre como una región inexplorada, de riqueza inagotable; un campo virgen y fecundo sobre el cual la humanidad ha de ejercer su verdadera *vocación*: incrementar su poderío: ganarse el mundo para el nuevo reino de la Voluntad.

Solamente vislumbrando la radicalidad de este viraje, consigue hacerse comprensible el triunfo del pensamiento hermético en el horizonte del Renacimiento. Porque lo que el hermetismo aporta a la mirada renacentista es,

preponderantemente, una visión del cosmos muy diferente a la ofrecida por la ontología anterior. Mientras la filosofía cristiana de la Edad Media interpretaba a la Naturaleza a través de la Historia sagrada cifrada en la Escritura – es decir, en íntima concordancia con las metas espirituales (ultramundanas) reveladas por la Biblia y proyectadas sobre todo el acontecer – la cosmología atribuida a Hermes describe al universo como un **sistema** muy complejo de relaciones simpáticas, como una totalidad animada, interconectada e independiente. A los ojos del filósofo renacentista, la armonía de la *taxís* cósmica es justo el elemento doctrinal especialmente destacable de la sabiduría hermética. De ahí que sea capital rastrear su transformación hermenéutica para comprender la

Cf. Pannenberg, W: *op.cit*; p. 162-3. ver *supra*, p.100.

transposición que trae consigo el mito de la Modernidad.

Perpetuando (hasta cierto punto) la piedad griega tradicional en las postrimerías de la Edad Antigua, el estoicismo entendió también al cosmos como *harmonia* y *sistema*. Al igual que $\sigma\upsilon\sigma\tau\epsilon\mu\alpha$ significa “reunión”, “conexión”, “ensamble”. El sentido cosmológico de ambas palabras ya está prefigurado en los aforismos de Heráclito. Mientras la primera constituye la noción clave de B8, B51 y B54, el fragmento B91b contrapone $\alpha\lambda\epsilon\iota\sigma\mu\epsilon\tau\alpha$. De $\alpha\lambda\epsilon\iota\sigma\mu\epsilon\tau\alpha$ este último término puede ser traducido por “deja”, “abandona”. Por el otro lado, la voz $\sigma\upsilon\sigma\tau\epsilon\mu\alpha$ deriva de $\sigma\upsilon\sigma\tau\epsilon\mu\alpha\iota$ (verbo del que procede $\sigma\upsilon\sigma\tau\epsilon\mu\alpha$): “colocar juntos, reunir, agrupar, establecer, presentar.” En el contexto del fragmento, es lícito traducirla como “reúne”, “confluye”; pero también: “aparece”, “se presenta”. Pensando desde aquí, $\sigma\upsilon\sigma\tau\epsilon\mu\alpha$ – en acepción heraclítica – no puede querer decir sino la armonía de la $\sigma\upsilon\sigma\tau\epsilon\mu\alpha$ s misma: el aparecer-conjunto-de-todo-lo-que-está-siendo; el encenderse reuniente del fuego que trae el despertar. *

* Para esta lectura del pensador de Éfeso, Cf. Echarri, J: *Fenómeno y verdad en Heidegger*; p.77 y ss.

Ahora bien, es importante recordar que el primer estoicismo griego nació, en buena medida, con la reinterpretación de ciertas nociones centrales del pensador de Éfeso, en el contexto de la filosofía helenística. La concepción estoica del *systema*, en efecto, está vinculada explícitamente a la noción heraclítica del *Logos*. Identificándolo con el *pneuma* universal, el *Logos* del que hablaron los estoicos es aquello que abarca y reúne la pluralidad de lo que existe, haciendo posible su incesante interrelación.* La consecuencia de esta gran armonía es la *heimarmene* o “destino” ineluctable al que están sometidas todas

las cosas – y el hombre entre ellas. Para los estoicos, la sabiduría consistió en reconocer lo divino, esto es: al *Logos* mismo, ajustándose a la necesidad de su *heimarmene*. “No procures que lo que sucede suceda como lo quieres, sino quiere que lo que sucede suceda como sucede, y serás feliz” – sentencia Epicteto. En términos heraclíteos, se trataría de prestar oídos al *Logos* y de participar en él, plegándose a su gran armonía: he aquí la significación estoica de *de vivir según la Naturaleza*. (De acuerdo con esto, el estoicismo nos aparece como uno de los últimos portadores de la antigua “piedad cósmica”, aquélla que dominó el pensamiento arcaico y clásico de los helenos).

Si consideramos ahora la acepción de “sistema” desde la armonía y la *taxis* herméticas, no podemos dejar de sorprendernos ante su modificación semántica. Sobre el fondo del nuevo mito que sirve de base a la Edad Media, también el hermetismo comprendió al cosmos a la manera de una totalidad conectada por un mismo principio: el *pneuma* o *spiritus*. Semejante *systema*, sin embargo, conforma una *taxis* en el sentido neoplatónico de la palabra: una serie u ordenación jerárquica de entidades relacionadas. Los niveles de tal jerar-

* La acepción de *systema* como “la organización *apodíctica* de un discurso”, ausente en la época clásica, fue adoptada ya por Sexto Empírico (*Hip. Pir.*, II, 173).

quía son tres, de abajo hacia arriba: la Naturaleza, la Hebdoáda (las siete esferas planetarias) y la Ogdóada (la esfera de las estrellas fijas). Los dos niveles superiores integran la *harmonía* (o “marco” cósmico) propiamente dicha. El ensamble axial de la *taxis* universal es el *systema* simpático entre cada una de las *energeias* demónicas y la diversidad de las cosas mutables de la Naturaleza.

Hadot, P: *op.cit*; p. 149.

Debido a las afinidades energéticas establecidas por el *pneuma*, el devenir de las entidades “físicas” se halla sujeto a la *harmonía* cósmica y regulado por ella. Este es el significado de *heimarmene* que se impone desde el hermetismo: el *systema* del cosmos como una compleja **red** simpática que envuelve y sujeta a las cosas naturales.

¿Cuál es la posición del ser-humano dentro de este “marco”? En virtud de su vestidura astral y natural, el ser “esencial” del hombre – acósmico y metafísico – está supeditado a la *heimarmene*: se ha convertido en un esclavo de la *harmonía*. La red simpática del *systema* universal lo mantiene prisionero, exiliado de su patria divina en el *Pleroma* ultramundano. Luego, la finalidad de la gnosis hermética no puede consistir en ajustarse o plegarse a la *harmonía* y participar de ella; todo lo contrario, se trata de conocer el camino para escapar del *systema*, para fugarse de la malla simpática que nos retiene dentro de la $\square\square\square\square$ s y nos separa de dios. Se trata, literalmente, de “romper” la *harmonía*: atravesar el “marco” cósmico para volver a dios. Si la *teurgia* fue la dirección prevaleciente de la gnosis hermética, admitiendo además varios grados de iniciación (asumiendo la tesis de Fowden), entonces puede concluirse que la “magia” de *sometimiento*, abocada a capturar energías siderales por medio de la manipulación de las entidades “físicas”, aparece en los *Hermetica* con un valor propedéutico restringido: enseñar el modo en que los nudos del *plexo* simpático pueden manejarse y ser *aflojados* con miras a la meta ulterior de evadirse de

ellos y alcanzar la suprema visión.

También para el creyente cristiano la salvación está condicionada por una prueba fundamental: aprender a

A través del hermetismo, la filosofía renacentista acogió con alborozo la concepción del universo como *systema*, como plexo omniabarcante de relaciones simpáticas. No obstante, conforme se van definiendo las directrices rectoras del nuevo pensamiento, y nos adentramos en el siglo XVI, vemos despuntar de forma cada vez más acusada un cambio general en los supuestos del planteamiento cosmológico recibido. La red universal de la *harmonía* empieza a ser concebida desde una posición enteramente diferente – acentuándose aquello que, para la doctrina original, ostentaba un valor propedéutico y en todo caso secundario: no ya, pre eminentemente, como la atadura neumática de la que hay que fugarse, sino como el conjunto de los lazos energéticos a los que es preciso conocer y manejar, con el propósito de amarrar los fenómenos, de atraerlos y apoderarse de ellos. El plexo de relaciones harmónicas entre las cosas deja de ser trampa y obstáculo, para convertirse en el *organon* fundamental: en instrumento infalible de captura. Con ello, la *necesidad* de la *heimarmene* no será más la cadena a la que el hombre ha quedado sometido después de la “caída”, sino aquello que, dentro del cambio intramundano, nos permite fijar y sujetar a voluntad el devenir de los entes. Como veremos, se trata del *systema* neumático del hermetismo transformado en la mayor astucia de Hefestos: en **telaraña invisible** con la cual es posible dar caza a todo lo real (*Supra*: p. 113-14). A partir de esta revolución hermenéutica puede explicarse el creciente interés de los filósofos renacentistas por la “magia” hipotáctica, la cual irá desplazando a la vieja *teurgia* hasta llegar a coronarse como la *mageia* □□□□□□□□ del Renacimiento. Sólo teniendo a la vista la emergencia del nuevo mito es posible comprender tamaña subversión.

burlar las *astucias* del Diabolo en *este* mundo.

Marsilio Ficino terminó su traducción del *Corpus Hermeticum* hacia 1463. Contra la tradición agustiniana, y apoyándose en el antecedente de Lactancio, el fundador de la Academia Florentina vió en esta obra una confirmación admirable de que las verdades de la primera teología pagana (*prisca teologia*) no estaban en desacuerdo con la revelación bíblica. Ciertamente, el horizonte metafísico común que abraza sus divergencias, así como el trasfondo platónico inherente a ambas “teologías”, permite descubrir proximidades doctrinales indudables entre hermetismo y cristianismo. Lo relevante para la historia del pensamiento, empero, fue que la revaloración exegética del *Corpus*, desde el platonismo cristiano de Ficino, hizo factible la recuperación de otros *Hermetica* cuyo contenido resultaba mucho menos acorde con los presupuestos de la teología medieval. Tal es el caso del *Asclepio* latino. La rehabilitación religiosa de este texto es – para Frances Yates – “uno de los factores esenciales del resurgimiento de la magia durante el Renacimiento”.

Censurado explícitamente por san Agustín, quien no hallaba en el culto demónico del que habla el tratado sino un “*arte sacrílego*”, el *Asclepio* quedó proscrito a lo largo de todo el Medioevo. El culto en cuestión constituye una modalidad de “magia” *de sometimiento*: consiste en la fabricación de imágenes de dioses en las cuales se introduce una mixtura de plantas, piedras y especias; se supone que la mezcla, en virtud de las afinidades pneumáticas naturales, tiene el poder de atraer las *energeias* de ciertos démones celestes. De este modo, el ídolo se revela como un receptáculo privilegiado del *spiritus* sideral (Cf. *Asclepio*: 23-38). El procedimiento descrito no hace sino abundar en uno de los tantos métodos pragmáticos expuestos con frecuencia por otros *Hermetica* (vr.

Yates, F: *Giordano Bruno y la tradición hermética*; p. 60.

gr, los *Papiros Mágicos* o el *Picatrix*). Son siempre prácticas destinadas a atraer y almacenar las fuerzas pneumáticas, valiéndose de un objeto fabricado o de un animal. Con esta reserva de *energeia* a su alcance, se garantiza al iniciado el poder de realizar un sinfín de objetivos concretos: conjurar un démon, provocar una visión, predecir el futuro, conseguir invisibilidad, forzar a un amante, atrapar a un ladrón, mitigar una dolencia, etc.

En las *Enéadas*, Plotino no sólo alude a estas prácticas herméticas, incluso las justifica desde su propia ontología de la *procesión (apostrophe)* del Ser. Debido al carácter “atraíble” (□□□□□□□s) del Alma del mundo – afirma –no es difícil construir un objeto que, hecho a imitación suya (□□□□□□□), le sirva de receptáculo: “*siendo capaz de atrapar (□□□□□□□, como en un espejo*”, alguna parte de ella (Cf. *Enéada* IV, 3, 11).^{*} Vemos aquí fundamentado el principio de aquella vieja □□□□□□□ que Sócrates reprochaba a las brujas de Tesalia: **capturar el original a través de su imagen** (*Supra*, p. 136-7).

Con seguridad Ficino tuvo presentes estos pasajes del filósofo helenístico (recordemos, además, que la *teurgia* fue práctica frecuente en el neoplatonismo posterior a Jámblico), a la hora de considerar el valor doctrinal del *Asclepio* latino. En todo caso, la “magia” *de sometimiento* no llegó a ser un asunto medular en su obra escrita, sino hasta fecha bastante tardía. Mientras que los *Comentarios al Banquete* (1469) y la *Teología Platónica* (1474) parecen permanecer fieles a la □□□□ del mito medieval, la tercera parte del *Libro de la Vida*, de 1489, contiene un tratamiento amplio y profundo de *mageia* hipotáctica, la cual adquiere el apelativo – bastante honorífico – de “magia

Cf. Culianu, I: *op.cit*; p. 159. Copenhaver, B: “Introducción”, *op.cit*; p. 45.

natural”. (El *Libro* completo, un tratado de medicina general con derivaciones astrológicas, puso a su autor en el peligro de una reprobación eclesiástica. Ficino, sin embargo, se retractó).

* Por otra parte, resulta fascinante lo que dice Plotino más adelante: “Únicamente la contemplación escapa al encantamiento” (*Enéadas*, IV, 4, 43). Acorde con el auténtico espíritu griego, *contemplación* y *encantamiento* aparecen, pues, como inconciliables.

De vita coelitus comparanda es el título original de la tercera parte del *Libro de la Vida*; puede traducirse por “*Sobre cómo apresar la vida de las estrellas*”. La base cosmológica del planteamiento ya había sido formulado por el autor años atrás, en un lugar de los *Comentarios al Banquete*. Recuperando la identificación hermética del *eros* con el *pneuma* estoico (*Asclepio*: 1-2), Ficino exalta al Amor como la fuerza “espiritual” de enlace simpático entre las partes del mundo. Así entendido, el Amor es el principio de toda magia. “*La obra de la magia es una cierta atracción que ejerce una cosa sobre la otra por semejanza natural*” La Naturaleza misma es, entonces, una gran maga (las entidades “físicas” actuarían, en cada uno de sus desplazamientos y metamorfosis, por atracción *erótica*). El “mago” es aquél, ante todo, que conoce *la amistad de las cosas naturales* – y sabe emplearlas para su beneficio. Lo importante consiste en aprender a manejar los vínculos simpáticos sustentados por el *pneuma* universal. Con ello, el “espíritu” ya aparece como el gran *instrumento* de manipulación deliberada para las obras de la magia.

A diferencia del estoicismo, la metafísica hermética interpretó al *spiritus* como un elemento secundario en el hombre: mera investidura exterior, recubrimiento añadido a su ser durante la “caída” sideral. Condicionado por esta distancia

Ficino, M: *Sobre el Amor. Comentarios al Banquete de Platón*; p. 128-9.

ontológica (por el presunto origen acósmico del ser-humano), el *pneuma* perdió su divinidad *strictu sensu*, pasó a convertirse en □□□□□□s, en “servidor” o “asistente” del núcleo extramundano presente en la humanidad (Cf. *C.H.*: X, 17). Gracias a su neoplatonismo, Ficino pudo asumir fácilmente esta perspectiva antropológica. *Vicarius Dei in terra* – admite el florentino – el hombre no pertenece por completo a este mundo. Su verdadero ser se encuentra lanzado más allá de cualquier instancia cósmica por su ascendencia divina. Esto lo capacita para ejercer hegemonía con respecto al *pneuma* universal: para manipular los nexos eróticos de acuerdo a sus propios fines, y erigirse en *magus* sobre la tierra.

Por *semejanzas naturales* comprende Ficino a las afinidades energéticas que vinculan las dos regiones principales del gran *systema* del mundo: la “física” (o sublunar) y la astral (o planetaria). Usando la terminología plotiniana, llama “razones seminales” del Alma del mundo a las energías demónicas que integran la Hebdomada para el hermetismo. Tales “razones” (*logoi*) son las causantes de las distintas especies inscritas en la materia (o cuerpo del mundo). Cada ente natural pertenece a alguna especie inferior y participa energéticamente de la razón sideral correspondiente. De ahí que existan vínculos de atracción homeopática entre ambas regiones. El mago es justamente el conocedor de estos vínculos, capaz de clasificar a cada ente sublunar según la serie energética que le corresponde, atrayendo para su provecho los “dones” del astro que preside la serie respectiva.

Y es que, desde la tradición hermética, cada démon planetario goza de un

Cf. Culianu, I: *op.cit.*; p. 91-2.

“poder” intramundano exclusivo, poder del que sólo la más alta *teurgia* consigue liberarse: la Luna, el crecimiento; Mercurio, el ingenio; Venus, la atracción del deseo; el Sol, la autoridad regia; Marte, la audacia; Júpiter, la riqueza; Saturno, la persuasión. Mientras que estas “potencias” pneumáticas aparecen en el *Poimandres*, en última instancia, como lazos cósmicos negativos destinados a ser disueltos durante el ascenso a la divinidad (*C.H.*: I, 24-26), la perspectiva de Ficino es muy diferente: los “*dones de las estrellas vivas*” (*munera stellarum viventium*) significan recursos energéticos aprovechables, puestos a disposición del arte del mago. “*En su bondad – explica Culianu – la misma alma [del mundo] ha creado la posibilidad de ponerse en manos, en ciertas circunstancias, del hombre sabio que conoce el empleo de estos objetos [los entes naturales]. La naturaleza existe para que el hombre dis -*

ponga de ella: es como si el mismo pez, por deseo de nutrir al hombre, le enseñara a fabricar el anzuelo” (*op.cit.*; p.188).

En efecto, las cosas sublunares, por compatibilidad pneumática, tiene la aptitud de atraer el poder cósmico del que participan. Plantas, piedras, metales y demás sustancias “físicas” se convierten, a los ojos de Ficino, en otros tantos objetos *talismánicos*, en receptáculos eficaces para manipular el *spiritu mundi*. El filósofo los denomina, con toda propiedad, *illecebrae* o *escae*, es decir, “cebos”. Al igual que un cazador, el mago utiliza las cosas como anzuelos o señuelos para *atrapar la vida de las estrellas*. Por otro lado, las diversas afinidades energéticas están signadas en la Naturaleza según ciertas semejanzas *cualitativas*, las cuales habilitan al mago para clasificar las entidades físicas conforme a sus especies respectivas (vr. gr. el color brillante del oro delataría su ascendencia solar). Las propiedades pneumáticas ocultas en las cosas se vuelven patentes en virtud de cualidades visibles que el mago reconoce a la manera de *signos*. Leer esta suerte de grafía cualitativa con miras a descubrir el *systema* del

cosmos, esto es, el plexo total de vínculos simpáticos entre cielo y tierra: tal es el conocimiento que la magia suministra para lograr capturar la vida sideral. En la terminología de Ficino, el conjunto de relaciones simpáticas puesto a disposición del mago recibe una designación inequívoca: *rete*, “red”.

Frances Yates ha hecho notar que la “magia natural” de Ficino no es *astrología* en estricto sentido. Si las antiguas predicciones astrológicas suponían la creencia en que el destino humano estaba irrevocablemente gobernado por los astros, la nueva mirada sobre los fenómenos celestes se orienta a *“huir del determinismo astrológico mediante la adquisición de un cierto poder sobre las*

estrellas que guíe sus influjos en la dirección deseada por el operador” Como ya he señalado, lo que en verdad vemos emerger en la filosofía renacentista es un desarrollo y un refinamiento notables de aquella dirección de la *magia* titánica designada por los griegos *“magia de sometimiento”*. La apelación a las palabras helénicas está lejos de ser inútil para la escucha inherente a la investigación hermenéutica. El adjetivo *subordinado, sometido*, proviene del verbo *subordinar*, de donde procede *reglado, regulado; relativo al orden, a la organización de un ejército*. *arreglar, disponer, ordenar; poner en su lugar, asignar un puesto, colocar, situar, clasificar; designar para; someter a un poder, a una autoridad, mandar; fijar, determinar; imponer un*

Cf. *Ibid*; p.130, 188. Además de la manipulación de objetos talismánicos, Ficino reconoce otra rama de la magia natural: “la magia órfica”, la cual opera a través de himnos e invocaciones. Empero, sus principios cosmológicos coinciden básicamente con los de la primera. Sobre las semejanzas cualitativas como *signaturas*, cf. Foucault, M: *Las palabras y las cosas*; p. 34 y ss.

Yates, F: *op. cit*; p. 8.

castigo; (en voz media) colocar en un sitio determinado para sí”. He sostenido hasta aquí que la consolidación de la magia renacentista presupuso la instauración del esclarecimiento *hairético* como la forma prevaleciente de *mathesis* en general. Siguiendo a Heidegger, quisiera vincular ahora la índole de dicha *mathesis* con el sentido moderno de “representar”: “colocar”, “poner ante sí y traer hacia sí”, “situar a lo ente mismo ante sí para ver qué ocurre con él y mantenerlo siempre ante sí en esa posición” Representar es *tasar* (del latín *taxere*, derivado también de □□□□□ asignar a cada ente su sitio con vistas a su disponibilidad. Bien pensada, la *representatio* moderna es ella misma, por su orientación esencial, un saber **táctico**: una □□□□□ (De hecho, la magia natural de Ficino no constituye otra cosa que la expresión histórica incipiente de semejante *mathesis*).

Esta interpretación, creo, nos suministra una clave para entender el desplazamiento semántico que tuvo lugar en la acepción de “sistema” al inicio de la Modernidad. **A la luz de la mirada moderna – determinada por la**

nueva *mathesis* que le sirve de horizonte – el orden del cosmos se descubre como un plexo táctico de relaciones constantes, como la malla o red inextricable a partir de la cual los fenómenos son susceptibles de ser representados: situados, ordenados y clasificados con vistas a su aprovechamiento y posesión. El “sistema” cósmico reducido a instrumento táctico de captura: he aquí el viraje semántico decisivo, origen del “espíritu sistemático” que regirá al pensamiento de las próximas centurias. Con esto, se vuelve intelegible la modificación fundamental de la Física en el tránsito de una época a otra.

Heidegger, M: *Caminos de bosque*; p. 88, 90.

Mientras la noción capital para el saber de la Naturaleza fue, durante el Medioevo, la idea de *substantia* – idea en la que resuena todavía la influencia de la ontoteología griega y el sentido originario de □□□□□ como “presencia” (Escoto Eriúgena, por ejemplo, aún concibe al *systema* de la Creación a la manera de una vasta *teofanía*) – la noción axial de la Física moderna es la categoría de **relación**. Desde el *nexus* y los *vincula* simpáticos del Renacimiento, hasta la función y la invariante matemáticas de la ciencia moderna, la concepción del enlace constante entre los fenómenos representa la pieza maestra para la nueva captación *sistemática* del mundo natural.

La restauración doctrinal de la antigua magia hipotáctica, transformada en “magia natural” por el neoplatonismo de Ficino, es – al decir de F. Yates – esa “*ranura a través de la cual la corriente de un impresionante renacimiento de la magia acabaría invadiendo toda Europa*” Como es sabido, el continuador inmediato de esta corriente fue Pico della Mirandola. Miembro de la Academia Florentina, su relevancia reside en haber sido el primero que integró una versión reformulada de la Cábala al horizonte del platonismo hermético de su maestro. A partir de él, la tradición cabalística hebrea será reconocida como una fuente consagrada de magia hipotáctica – más legítima que el propio hermetis -

mo (para la estimación religiosa) por descender directamente de la Sabiduría revelada al pueblo elegido. Sobre la conversión del genuino mensaje cabalístico, bajo la exégesis de Pico, en una “cábala práctica” destinada a obrar prodigios (atrayendo a las potencias divinas por mediación del *verbo* originario), ha abundado Frances Yates en más de una ocasión. * Lo que quiero resaltar es la manera como el pensamiento renacentista se apropió del *mytho* de diversas

Yates, F: *op,cit*; p. 80.

tradiciones anteriores (platonismo, hermetismo, Cábala), las cuales resultaron interpretadas como expresiones distintas de un *mismo* mito: de un único sentido de lo divino que ya empezaba a despuntar en la cultura europea. Porque lo que realmente impulsó la restitución de la magia en el contexto de la época, así como al sincretismo progresivo que caracteriza a todas las visiones, es el esfuerzo acuciante – y muchas veces dramático – por reformar los presupuestos del viejo Cristianismo medieval, a la luz naciente de una nueva comprensión de “Dios” e, *ipso facto*, del *ethos* humano: del lugar del hombre sobre la tierra. Pico, Campanella, Reuchlin, Trithemius, Agrippa, Paracelso, Jhon Dee, Robert Fludd; antes que “científicos” incipientes, todos ellos pretendieron ser reformadores: figuras religiosas y profetas de una nueva Edad; todos ellos encontraron en la magia, no un simple procedimiento separado del más alto saber, sino el poder de una auténtica revelación divina, una fuerza espiritual capaz de conducir al ser humano hacia una verdad sagrada largo tiempo perdida en los caminos de la Historia. Comparádoselo con las preocupaciones filológicas, mucho más modestas, de algunos de los primeros humanistas (Petrarca, Valla), el mago del Renacimiento deja traslucir su verdadera envergadura – desafiante y problemática – de reformador religioso. El trasfondo de la revolución anunciada por los magos, empero, no alcanzará una posición hegemónica al interior de Europa sino después del s. XVI, y bajo supuestos interpretativos muy

* Apoyándose en G. Scholem, la estudiosa escribe: “Básicamente, la Cábala era un método de contemplación religiosa que con bastante facilidad podía ser convertido en una especie de magia religiosa, aunque semejante paso en realidad era una degradación de sus altos fines”. *La filosofía oculta en la Época Isabelina*; p.13. Cf. *Giordano Bruno y la tradición hermética*, p. 105-41.

diferentes a los del neoplatonismo hermético y cabalístico inspirado por la Academia Florentina.

Entre todos sus portavoces, la “religión mágica” halló en Giordano Bruno a su defensor más convencido, encarnizado y radical. Con entusiasmo intransigente, el nolano condujo a sus últimas consecuencias el proyecto de transformar la ontoteología medieval hasta romper abruptamente con la tradición cristiana en su conjunto. Apartándose de la cautela conciliadora de sus antecesores y contemporáneos renacentistas, Bruno aspiró al establecimiento de una religión, no solamente hermética, sino también anticristiana. La lucidez impetuosa con la que supo exhumar las directrices de la metafísica futura, lo erigen en uno de los pensadores imprescindibles de la Modernidad, tan significativo para comprender el viraje histórico del siglo XVI, como lo será Descartes para el XVII. Gracias a la hondura y rotundidad de su planteamiento filosófico, él es – entre todos los magos – el portavoz más adelantado del mensaje del mito moderno.

Yates ha hecho patente que las obras en forma dialectal escritas por Bruno en Italia y publicadas en Inglaterra de 1584 a 1585, conocidas como los *Diálogos Italianos*, están inspirados prioritariamente en el hermetismo del *Corpus* y del *Asclepio*, y conforman “un programa de total restauración de la religión mágica” La *expulsión de la bestia triunfante*, el cuarto de los cinco *Diálogos*, aborda con mayor profundidad que cualquiera de los restantes el significado de dicha restauración, manifestando, con una virulencia muy poco encubierta (a la que sólo Nietzsche, acaso, se ha atrevido a emular) su trasfondo tajantemente anticristiano. El argumento que sirve de marco a la controversia es una suerte de fábula filosófica: durante el día festivo en que se conmemora la victoria sobre

Yates, F: *Giordano Bruno y la tradición hermética*; p. 246. Sobre la índole religiosa de la magia renacentista en general, véase también Debus, A: *El hombre y la naturaleza en el Renacimiento*; p. 34-42, 209 y ss.

los titanes, el panteón de los dioses olímpicos se ha congregado alrededor del gran Júpiter. El propósito de la reunión es realizar una renovación general de los cielos; es preciso *subvertir* el antiguo sentido emblemático de las constelaciones, con el objeto de terminar el inveterado encumbramiento celeste de los vicios a costa de las virtudes. En efecto, ha llegado el momento de que la verdad divina, *“tanto tiempo fugitiva, oculta, hundida y sumergida”*, retorne para brillar con pleno esplendor. Porque la “alternancia” de la Fortuna ha exaltado hasta lo alto *“las porquerías de la tierra”*, alejando a los dioses *de sí mismos*. Sin embargo, *“Júpiter, digo, comienza a estar maduro”*; ya es tiempo de *“que pase esta noche negra y oscura de nuestros errores, porque la hermosa aurora del nuevo día de la justicia nos llama”*; es hora de que tenga lugar *“la expulsión de la bestia triunfante, es decir, de los vicios que predominan y suelen conculcar la parte divina”*. Tal purificación del cielo traerá consigo una renovación universal, *“porque todo depende de este mundo superior”*.

No es sólo el estilo lúdico y desenfadado, y la singular maestría literaria, lo que nos recuerda al Platón ironizante a lo largo de estas páginas; la purificación de los dioses evoca, con facilidad, la crítica de la religión homérica presente en la *República*. La resonancia me parece sugerente: al igual que el filósofo ateniense, Bruno se reconoce, frente a su tradición, como el portador de un mensaje revolucionario acerca de lo divino; pero – ya lo veremos – el mensaje que Bruno se ha propuesto defender, aún a costa de su vida, significa justamente el final de aquel viejo platonismo que atraviesa todo el Medioevo; ese mismo platonismo que Nietzsche denunciará como el corazón doctrinal de la metafísica cristiana.

También a semejanza de Platón, el nolano encubre bajo la apariencia jocosa de

Bruno, G: *Expulsión de la bestia triunfante*; p. 112, 138.

la fábula los asuntos más serios de la reflexión. Su concepción de la reforma del cielo se inspira, a todas luces, en la noción hermética de la alternación (*alternatione*) cósmica, noción de ascendencia estoica y en última instancia heraclíteica. El *Corpus* habla de la *palingenesia* o “regeneración” del iniciado (XIII); según Büchsel, se trata de un término inventado por los estoicos y cuya acepción cosmológica, contrapuesta a la de $\square\square\square\square\square\square\square$ s, equivale a la de *apokatástasis* universal. Plutarco, Luciano, Varrón y otros autores habrían transferido el alcance de la palabra desde el cosmos hasta el individuo, de ahí que llegue a designar para el hermetismo un cambio de identidad, la substitución de una personalidad humana por una divina. Pero el pasaje hermético que mejor se trasluce en las páginas de la *Expulsión...* es el célebre “Lamento” del *Asclepio*. Éste, ya citado por san Agustín y Lactancio, augura a la humanidad un oscuro porvenir: “*la divinidad regresará de la tierra al cielo*”, dejando a los hombres *abandonados de su presencia* (24). No obstante y de acuerdo con la recurrencia del cosmos, lo divino retornará otra vez para renovar la tierra. “*Y ésta será la génesis del mundo: una reforma (reformatio) de todas las cosas buenas y una restitución (restitutio) muy sagrada y piadosa de la misma naturaleza, reordenada en el curso del tiempo*” (26). Inspirado en esta comprensión, Bruno rompe con la visión lineal de la Historia, inherente al Cristianismo (desde la creación de Adán hasta el Juicio final), para retomar la perspectiva más antigua de una temporalidad cíclica: la *historia* sería el devenir perpetuo de la “alternancia vicisitudinal” entre el alumbramiento y el encubrimiento de la divinidad. Después de la “negra noche” del Cristianismo,

cf. *Corpus Hermeticum*; p. 331-2.

La concepción estoica de la renovación cíclica del cosmos, de donde parece derivar la *reformatio* hermética del *Asclepio*, debe su origen a una interpretación del pensamiento heraclíteico sobre los cambios del “fuego” (vr.gr. Fr. B30). Así, el contenido medular del “Lamento”, con su exaltación paradójica de la Naturaleza, no provendría del *mytho* iranio, egipcio o judaico, sino que sería propiamente griego.

confía Bruno, su propia época se halla al comienzo de un nuevo despejamiento de la verdad. El contenido de la *Expulsión...* no hace sino anunciar, bajo el velo de la fábula, el sentido de este retorno.

A lo largo de la obra, el filósofo italiano ataca, valiéndose de distintos personajes mitológicos, a la religión protestante recién aparecida en el horizonte de Europa, la cual – como ha resaltado Cassirer – significó en sus primeros tiempos una resurrección de los presupuestos teológicos del Cristianismo primitivo y, por lo mismo, el robustecimiento de la tradición agustiniana que había ido resquebrajándose en la cultura europea precisamente desde la Escolástica. En realidad, lo que Bruno reprueba con toda tenacidad es la *peculiar* dirección ultramundana de la metafísica medieval. El *Diálogo* arremete contra esos “holgazanes” y “bribones” que, queriendo “*ser creídos religiosos gratos a los dioses*”, fincan todo su interés hacia “*cosas invisibles*”, hacia “*palabras y sueños*” que trastocan “*la nobleza y perfección de la vida humana en meras creencias y fantasías ociosas*”, “*con grandísimo perjuicio de la convivencia humana*”. Despreciando “*las obras y los frutos*” y apoyándose en “*ciertos sentimientos interiores y fantasías*”, “*ordenan cosas imposibles*” y se pretenden “*herederos de ese otro mundo*”, estimándose “*reyes del cielo e hijos de los dioses tan sólo en virtud de su enojosa, vil y necia fantasía*”. Los llama “*inútiles*”, “*sin ingenio, sin facundia y sin virtud alguna, que vivos no valieron para sí y no es posible que una vez muertos valgan para sí o para algún otro. Y aunque por su acción esté tan ensuciada y emporcada la dignidad del género humano [...], todo ha ocurrido no por su prudencia, sino porque el destino da su tiempo y su*

cf. Bruno, G: *Expulsión de la bestia triunfante*; p. 201, 259, 265-6. *Los heróicos furores*; p. 135, 137.

Cassirer, E: *La filosofía de la Ilustración*; p. 159-163.

vez a las tinieblas” Con una temeridad inaudita, Bruno alude a Cristo como “un bribón” que puso “la ignorancia en hábito de ciencia, la nobleza en desprecio y la villanía en reputación”, haciéndonos creer “que lo blanco es negro, que el intelecto humano allí donde mejor le parece ver es una ceguera y que lo que según la razón parece excelente, bueno y óptimo es una puta ramera; que la ley natural es una bellaquería; que la naturaleza y la divinidad no pueden concurrir en un mismo buen fin y que la justicia de la una

no está subordinada a la justicia de la otra, sino que son cosas contrarias, como la luz y las tinieblas”

Para comprender esta apasionada exaltación del *intelecto* y la *dignidad* humanas – exaltación que ya merece, creo, el título de “ilustrada” – es necesario detenerse en el punto central de la crítica bruniana: la ancestral distinción entre divinidad y naturaleza. Lo que el nolano está condenando no es otra cosa que la raíz misma del *mytho* medieval: la fuga metafísica en cuanto renuncia de las cosas de acá a favor del mundo venidero; lo que él secretamente rechaza es el platonismo agustiniano del que se nutre la espiritualidad medieval como de uno de sus afluentes principales. Pero considerar que con la proclamación explícita de la unidad entre divinidad y naturaleza (*Natura est deus in rebus*, escribirá), el pensador estaría rescatando del olvido la experiencia griega de la □□□□s anterior a Platón, es incurrir en un error hermenéutico injustificable. Bruno resulta el portavoz intransigente de un sentido de lo divino que ya no es medieval, mas mucho menos griego. Ciertamente, el “panteísmo” que ha

Bruno, G: *Expulsión...*p. 148, 174, 235, 272, 277-8.

Ibid; p. 282.

procurado fundamentar en el tercero de sus *Diálogos Italianos – De la causa, principio y uno* – comporta una transformación radical de la vieja escisión metafísica entre este mundo y el otro, pero la dirección de este cambio apunta hacia un *ethos* completamente inédito en la historia Occidental. Hay que esperar más de cincuenta años para verlo perfilarse, en las *Meditaciones* cartesianas, con mayor nitidez.

¿Cuál es el carácter de la nueva *religión* que Bruno celebra y que vendrá a disipar, según él, la tiniebla “vicisitudinal” del Cristianismo? Contra todo despojamiento ascético que ponga su esperanza en una vida ultraterrena, la religión bruniana exige que se “encienda el apetito de gloria en los pechos humanos, porque él es el único y efficacísimo agijón que suele incitar a los hom-

bres y enfervorizarlos a acometer aquellas gestas heroicas que aumentan, conservan y fortalecen las repúblicas”. En efecto, los dioses “han hecho las leyes no tanto para recibir gloria como para comunicar la gloria a los hombres”. Más esta gloria consiste en todo aquello que redunde en “la utilidad del género humano”: “no debe ser aprobada ni aceptada aquella institución o ley que no aporta utilidad y ventaja, que no conduce al fin óptimo y no podemos comprender un fin mayor que el de enderezar los ánimos y reformar los ingenios de tal manera que produzcan frutos útiles y necesarios para la convivencia humana”. Se trata de una piedad que tenga el poder de fundar “la república del mundo” y garantice “la conservación y el aumento de los bienes públicos”. En el lugar de la constelación de Orión, la cual simboliza a Cristo dentro del contexto de la obra, el filósofo eleva hasta los cielos a las virtudes de “la Industria, el Ejercicio bélico y el Arte militar, con el que se mantenga la paz patria y la autoridad”; al igual que Maquiavelo, coloca como ejemplo de su “fe” al credo cívico-mundano de la vieja Roma: los dioses – asegura – “exaltaron al pueblo romano por encima de los demás, ya que sus magníficas gestas

supieron conformarse y asemejarse a ellos más que las otras naciones”.

Vemos aquí desplegarse con entera consecuencia, contra la aspiración cristiana a una instancia trascendente, esa intramundanía de la orientación de la vida convertida, mediante los “furores” del nolano, en una auténtica apoteosis del *regnum hominis*. La **gloria**, la potencia divina, lejos de disponer y aleccionar a los hombres para los misterios del más allá, es la donadora y garante del poderío humano sobre la tierra.

A continuación, quisiera citar un largo pasaje de la *Expulsión...*; a mi juicio, éste recoge de forma paradigmática el carácter del *ethos* moderno al inicio mismo de su configuración epocal. El fragmento en cuestión pertenece (dentro de la controversia) a una parte de la obra donde Bruno realiza la crítica al mitologema

de la Edad de oro; en realidad, lo que el filósofo está descartando es la comprensión tradicional del Paraíso judeocristiano, con la intención de proponer su propia y novedosa versión del Paraíso.

Después de que el *Ocio* pronunciara su apología de la Edad dorada, echando en cara a la *Diligencia* el descontento y la inquietud que ha sembrado entre los hombres, *Sofía* relata a los presentes la convicción de Júpiter, padre de los dioses y autoridad suprema, sobre el particular: “Y añadió [Júpiter] que los dioses habían dado al hombre el intelecto y las manos y le habían hecho semejante a ellos, concediéndole un poder sobre los demás animales, el cual consiste en poder actuar no sólo según la naturaleza y lo ordinario, sino además fuera de las leyes de ella a fin de que (formando o pudiendo formar otras naturalezas, otros cursos, otros órdenes con el ingenio, con esa libertad

Ibid; p. 169-175, 222-227, 231, 234-5, 285.

sin la cual no poseería dicha semejanza) viniera a conservarse dios de la tierra. Ese poder, sin duda, cuando permanezca ocioso, quedará frustrado y vano, como inútil es el ojo que no ve y la mano que no coge. Por eso ha establecido la providencia que se ocupe en la acción con las manos y en la contemplación con el intelecto, de manera que no contemple sin acción y no actúe sin contemplación. Por lo tanto, en la Edad de oro, los hombres no eran más virtuosos que el Ocio de lo que lo son ahora las bestias y quizá eran más estúpidos que mucha de ellas. Pues bien, nacidos entre ellos las dificultades, surgidas las necesidades, mediante la emulación de actos divinos y la adaptación de afecciones espirituales, se han agudizado los ingenios, inventado las industrias, descubierto las artes y día tras día, por mediación de la penuria, se suscitan sin cesar de las profundidades del intelecto humano nuevas y maravillosas invenciones. Por eso, alejándose cada día más de la animalidad mediante solícitas y urgentes ocupaciones, se aproxima cada vez más a las alturas de la divinidad”.

*En primer lugar, el pasaje nos presenta una visión del ser-humano que tiene obvias resonancias con el capítulo inicial del Génesis veterotestamentario: imagen y semejanza de lo divino, el hombre ha sido integrado a la Creación con la vocación sagrada de ejercer señorío: de someterla y apropiarse de ella. (El humanista Gianozzo Manetti ya había tomado la antropogonía del capítulo bíblico a la manera de base exegética segura para enarbolar, contra el escrito del Papa Inocencio III sobre “la miseria de la vida humana”, el genuino fundamento de la *dignitate et excellentia hominis*). Bruno señala que lo que le confiere a los hombres el privilegio distintivo de ser la imagen de dios, es el “poder” que poseen sobre los otros seres, según la providencia divina. Este*

Ibid; p. 227.

poder, afirma, consiste en el don conjunto del intelecto y las manos: es en el ejercicio del *ojo que ve y de la mano que coge* donde la dignidad humana se realiza. La formulación no podía ser más sugerente. El vínculo esencial entre el ojo y la mano – ya promulgado por Da Vinci – revela la dirección emergente del nuevo sentido del **saber** dentro del horizonte renacentista: el ojo y la mano, el *ver* y el *coger*, deben articularse en una unidad indisoluble para promover la verdadera capacidad divina presente en el hombre, de tal modo que no exista contemplación sin acción, ni acción sin contemplación. La tradicional preeminencia de la *contemplatio*, en cuanto sabiduría suprema, empieza a ser desbancada por una consagración sin precedentes del *homo activus*, la cual conseguirá suprimir – ya entrado el siglo XVII – a la antigua hegemonía de las *artes liberales* sobre las *artes manuales*, jerarquía establecida por toda la cultura medieval desde el siglo V. Lo relevante, empero, reside en atender a la matriz original de semejante revolución pedagógica, es decir, a la índole del nuevo saber que Bruno está vindicando como potencia divina. Lo que manifiesta la reiterada exigencia de coligar el ojo y la mano para definir el carácter intrínseco de la *dignitatis hominis*, es el intento de dar una expresión cabal a la ya presupuesta instauración religiosa de la *hairesis* en el espacio de la filosofía renacentista. Al demandar la **articulación** entre acción y contempla-

ción, el nolano está respondiendo a la pauta *apriorética* de la nueva mirada: **ver es coger; el ojo es mano de antemano**. Partiendo de aquí, la admiración se torna escrutinio: ponderación de la cosa con miras a su dominio. Hay que penetrar en lo visible para llegar a sujetarlo; ello requiere de una correcta *tasación*: es preciso situar, fijar y clasificar la totalidad del ente. Ahora, bajo el imperio de la **mathesis táctica** erigida en sabiduría, *ver* significa escrutar, ordenar, sojuzgar. Ver es *representar*.

En segundo lugar, el texto pone en evidencia el viraje hermenéutico que está operándose en el sentido general de la **Naturaleza**. Bruno piensa la concurrencia entre ésta y la divinidad a partir de una orientación ontoteológica profundamente innovadora. Como es sabido, los dos últimos *Diálogos Italianos* anteriores a la *Expulsión...* desarrollan los lineamientos del “panteísmo” bruniano: existe un único *spiritus mundi* que anima a todo el universo; la totalidad de éste, empero, no es sino “*sombra, similitud, espejo*” de la Divinidad absoluta, la cual resulta *altísima, separada de sí misma y sin relación con las cosas producidas* ; el espacio, infinito y abrigando innumerables mundos, es la explicitación de la unidad absoluta de Dios, la que a su vez puede ser entendida como el infinito *implícito*; no hay diferencia jerárquica entre las distintas regiones del universo, no hay ámbitos cualitativamente superiores e inferiores; por el contrario, la totalidad es enteramente homogénea en virtud del único “espíritu” que la constituye (cada astro puede estar ocupando el centro y al mismo tiempo la periferia): los entes ya no prevalecen unos sobre otros según el *sitio* que ostentan dentro de un espacio cósmico jerarquizado, sino exclusivamente a raíz de la mayor o menor expresión o “contracción” de *spiritus mundi* que cada uno detenta (Bruno puede seguir aceptando la relación pneumática entre los astros y los entes *naturales*, sin admitir la *taxis* universal

propia del aristotelismo o bien del hermetismo). Es un lugar común creer que con esta destrucción del antiguo ordenamiento cosmológico (jerarquizado y finito) el nolano anunció la pérdida, por parte del hombre, de su posición privilegiada en el marco teo-cósmico de la Creación. El desplazamiento de la

Ibid; p. 167, 261. *Sobre el infinito universo y los mundos*; p. 58. *Los heróicos furores*; p. 140-1. Cf. la diferenciación alegórica entre Apolo y Diana en esta última obra.

tierra fuera del centro absoluto del mundo implicaría, de acuerdo con esta interpretación, el final de una visión del ser-humano como figura central. Al igual que buena parte de los lugares comunes, esta lectura es, cuando menos, escandalosamente falsa. Culianu y Koyré coinciden en este punto: la nueva concepción del universo ciertamente conlleva *“una reforma completa”* del cosmos cristiano, pero una reforma de *“carácter humanista, por no decir antropocéntrico”*. Continuando la perspectiva del Cusano, la supresión bruniana del abismo ontológico entre arriba y abajo se orienta, paradójicamente, a una revaloración del prestigio universal de la tierra y del hombre mismo, arrebatado por la cosmología anterior. Si el astro que sirve de habitación al ser-humano es elevado al rango de las estrellas nobles, no existe razón para que la aspiración humana hacia lo divino anhele ascender hacia *lo alto* para encontrar satisfacción. Bruno lo afirma con un entusiasmo surgido del hálito transfigurador de los nuevos tiempos: *“Henos aquí, pues, exentos de envidia, henos aquí libres de ansia vana y de loca preocupación por codiciar lejos aquel bien tan grande que poseemos cerca y junto a nosotros”*. Así expresa el filósofo el viraje moderno hacia la inmanencia, viraje que – bien pensado – es el fundamento de su cosmología: la distancia topológica entre arriba y abajo representó, para el pensamiento precedente, la manifestación *espacial* de la fisura entre el mundo de aquí y el de allá; el planteamiento de un espacio homogéneo es una consecuencia perfectamente coherente con la crítica bruniana a la metafísica platónico-agustiniana imperante en el Medioevo. Allí donde la vida de hombre no parece estar lanzada más allá de este mundo en su

Culianu, I: *op. cit.*; p. 53. Koyré, A: *Del mundo cerrado al universo infinito*; p. 45-6.

Bruno, G: *Sobre el infinito universo y los mundos*; p. 56.

anhelo por lo divino, la aspiración cósmica hacia *lo alto* se vuelve también insignificante. El universo no es ya para el filósofo una cárcel de la que hay que escapar; con gran acierto, Koyré compara su entusiasmo al de *un prisionero que ve derrumbarse las paredes de su prisión*. “No hay confines, términos, límites o murallas que nos roben y sustraigan la infinita cantidad de las cosas”, celebra el nolano. La Naturaleza ha dejado de ser el recinto clausurado que nos separa de Dios. Con esto, no obstante, la fisura metafísica – y he aquí lo esencial – no ha sido borrada del pensamiento occidental, sino únicamente transformada. Si no es una prisión (de acuerdo a la recurrente metáfora platónica), ¿en qué consiste ahora la Naturaleza a los ojos del nolano? Bruno lo declara con idéntica rotundidad: el cosmos infinito es una fuente inagotable de “*innumerables riquezas*”, de “*mieses preciosas y codiciables*” puestas a disposición de la mano del hombre por “*un propietario*” tan rico como generoso. Vemos a la □□□□s perder el carácter general de *estancia*, de *ámbito* en el que el ser-humano se encuentra confinado, para empezar a adquirir una dimensión propiamente *objetual*: **“naturaleza” es todo aquello que está ahí, delante y fuera del hombre, a modo de recurso o material, para ser ordenado, formado y apropiado por mediación de la potencia sobrenatural en él presente**. En virtud de la capacidad divina que lo sitúa sobre los otros seres, el mago bruniano – el hombre por excelencia – puede disponer a su antojo de los preciosos dones de la Naturaleza (ésta, aunque “espejo” o “vestigio” de la Divinidad, posee una menor dignidad, con respecto al Absoluto, que la “semejanza” a aquél concedida, haciéndose por lo mismo merecedora de sometimiento). Así, a la luz del mito moderno, la fisura metafísica va perdiendo

Ibid; p. 58. Koyré, A: *op,cit*; p. 46.

Bruno, G: *Sobre el infinito universo y los mundos*; p. 59.

su sentido estrictamente *vertical*, la nueva brecha no separa tanto el *arriba* del *abajo*; la dirección del abismo que la Modernidad inaugura, podemos pensar, es *horizontal*: confrontará para siempre al Hombre divino (*homo activus*) con una

Naturaleza ajena y contra-puesta, es decir, puesta enfrente de él para ser domada y recreada. *Espíritu y materia, pensamiento y extensión, sujeto y objeto*: tal es la nueva fractura que el mito de la Modernidad ha traído consigo al corazón de todo lo real.

En tercer lugar, el pasaje hace patente una significación inédita de la **libertad**. Ante todo, ésta consiste en “*poder actuar*”, apunta el filósofo, y no sólo según la Naturaleza, sino justamente “*fuera de las leyes de ella*”, formando “*otras naturalezas, otros cursos, otros órdenes*”. Libertad es la capacidad de ir más allá, de trascender la inmediatez natural a través de la actividad in-formadora. Por cierto, también la metafísica medieval entendió la libertad del hombre como una capacidad de trascendencia: libre es aquél que sobrepasa *este mundo* y se encuentra con Dios en la Eternidad. El fondo común de ambos planteamientos es la necesidad imperiosa de abandonar la facticidad natural, sobrepasándola. Nada más distante del arcaico *ethos* helénico, todavía sustentado por los estoicos al final de la Antigüedad. Sin embargo, es obvio que la □□□□ metafísica a la que Bruno está respondiendo tiene una orientación muy diferente de la que pudo concebir, por ejemplo, el pensamiento agustiniano. Sobrepasar la Naturaleza, *dejar atrás* a la □□□□s en virtud de esa libertad que nos emparenta con Dios, no quiere decir para el nolano renunciar a ella, en correspondencia con la vieja exigencia del ascetismo cristiano; todo lo contrario, el hombre sobrepasa la Naturaleza cuando *actúa* sobre ella, cuando se apropia de ella sometiéndola a su autoridad. En general, como ha destacado Luis Villoro, el hombre renacentista “*descubre una forma de trascendencia distinta a la sobrenatural, aunque no tenga que oponerla a ella. Con su arte y con su*

técnica trata de forjar un mundo propio a partir de la naturaleza, mundo a su imagen, producto de su trabajo". La inmediatez de la □□□□s no significa otra cosa que un *terminus a quo*: en cuanto material contrapuesto a la libertad de poder - actuar,

es el punto de partida para la formación de "*otra naturaleza*" como *terminus ad quem*. Esta *segunda naturaleza* – "naturaleza" dominada, desposeída de sí misma – es literariamente el arte-facto. En Bruno ya se insinúa la nueva veneración por *lo artificial*, veneración que hará de la máquina, bajo el *ethos* protestante, el símbolo favorito de la libertad, esto es, del imperio del hombre sobre la tierra. Ahora bien, el poder-actuar del ser-humano constituye la realización de ese *saber* efectivo capaz de articular el ojo con la mano, la acción con la contemplación. Libertad y *mathesis* táctica son inseparables desde el nuevo horizonte. Y es el despliegue de semejante saber – concluye Bruno, modificando el mitologema del Paraíso terrenal en una dirección a la que Fichte se suscribirá punto por punto (*supra*: p. 106-7) – la vía que nos aleja, por la producción de "*nuevas y maravillosas invenciones*", de la animalidad de los comienzos, elevándonos sobre las dificultades hasta las alturas de la divinidad. Se trata de la □□□□ metafísica transmutada, ya, en la *carrera* optimista del Progreso. Potenciación incesante del dominio: no es otra la □□□□□□□s□□□□ para la época naciente de la que Bruno se sabe portavoz.

Villoro, L: *El pensamiento moderno*; p. 83 (Cf. *supra*, p. 101). Es interesante confirmar las correspondencias entre esta comprensión de la libertad, y la que defendió otro célebre mago renacentista: Paracelso (Cf. Mason, S: *Historia de las ciencias*; p. 143).

Un fragmento tan admirable como el anterior, tan elocuente en fuerza y hondura proféticas, hace inadmisibles la opinión de Koyré: "*La de Bruno no es en absoluto una mentalidad moderna*" (*op.cit*; p. 55). Por supuesto, la cuestión sustancial a la que hay que responder es: ¿cuáles son las condiciones constitutivas de la *mentalidad moderna*? Pero es la metafísica del nolano la que, a mi parecer, nos descubre dichas condiciones por vez primera. El hecho de que Bruno se mantenga en el horizonte de una comprensión "mágica", no lo sitúa *más acá* de la nueva época; al contrario, he procurado mostrar que la magia renacentista únicamente es comprensible a partir de los presupuestos originarios de la Modernidad: la magia significó una de las posibilidades más notables

Magus significat hominem sapientem cum virtute agendi: “mago significa hombre sabio con poder de actuar”, escribe el filósofo de Nola. El *magus* sabe aprovechar, por mediación de las especies que hay en la Naturaleza, los beneficios de la divinidad; haciendo un uso adecuado de ciertos entes naturales, puede obtener *suertes, virtudes y fortunas*, de la misma manera que del mar recibe *los peces*, de las minas *los metales*, de los árboles *los frutos*. El utilitarismo antropocéntrico de esta formulación nos remite a Paracelso y a su clásica definición del alquimista: *“el alquimista es, pues, el que convierte en algo útil para el hombre lo que brota de la naturaleza, el que lo convierte en aquello que la naturaleza ha querido y ordenado que llegue a ser”*. La alquimia es para el médico suizo la ciencia de la transformación de los materiales brutos en productos útiles para la humanidad. También el valor de la magia bruniana reside en esta *virtute agendi*: en la capacidad de transformar el mundo a favor de los intereses humanos. Pero, siguiendo la perspectiva de Ficino, Bruno entiende que para poder transformar es preciso saber “vincular” (*vincire*), es decir, conocer los “vínculos” (*vincula*) o relaciones simpáticas que constituyen al cosmos, y saber emplearlos como lazos de captura para atraer los “dones” de la divinidad. En este sentido, el *magus* ha de ser un experto en determinismo natural, además de un *animarum venator*, un “cazador de almas” (recuérdese que, desde el hermetismo del filósofo, el universo entero es un todo *animado*).

de la *mentalidad moderna* al inicio de su configuración epocal. El mayor mérito de Bruno, empero, no reside tanto en haber sido capaz de ofrecer un desarrollo coherente a esta posibilidad histórica, como en haber exhumado los presupuestos que fundamentan y acompañan el proyecto moderno *en general*, explicitando las condiciones que se hallan a la base, no sólo de la magia por él defendida, sino también del empirismo baconiano o de la física-matemática (asunto que procuraré esclarecer en el siguiente punto [4] de esta sección □

Cf. Cassirer, E: *El problema del conocimiento*; I, p. 240. Mason, S: *op.cit*; p. 137.

Retomando y a un tiempo modificando la división tripartita expuesta por Agrippa en *De occulta philosophia* (1533), el nolano reconoce tres grandes géneros de la magia: el natural, el matemático y el divino. Mientras el primer tipo se identifica con la técnica desarrollada por Ficino, el último — que correspondería a la vieja teúrgia (Agrippa lo denomina también magia “ceremonial”) — parece quedar reducido, en el contexto bruniano, a una forma de adivinación onírica. Es el segundo género, el llamado racional o matemático, la clase de magia que mayor interés detentará desde la perspectiva

del pensador italiano, pasando a significar, de hecho, el arte mágica por excelencia. Este modo privilegiado de magia consiste en el cultivo de una técnica de manipulación pneumática que, prescindiendo del uso efectivo de las cosas naturales, se sirve exclusivamente de la imaginación o *spiritus phantasticus* para apresar las energías cósmicas y disponer de ellas. Bruno despliega esta concepción apoyándose en Sinesio de Cirene, un neoplatónico cristiano del siglo V cuya obra, *De insomniis*, ya había sido traducida al latín por Ficino en 1489. Sinesio interpretó la imaginación partiendo de una noción de *pneuma* que resulta heredera de elementos platónicos, aristotélicos y estoicos. Para él, el *pneuma* constitutivo del hombre no puede equipararse con el alma, tal y como querían los estoicos, sino que ha de pensarse, siguiendo al Estagirita (y coincidiendo además con el hermetismo), como un intermediario de naturaleza etérea entre el alma y el cuerpo físico; tal es el “espíritu fantástico” (*phantastikón pneuma*) o “primer cuerpo del alma”, realidad intermedia donde se forman las imágenes, amén de condición antropológica indispensable para la

Cf. Bruno, G: *Mundo, magia, memoria*; p.251. Sobre el problema de la clasificación de la magia y la restricción de la ceremonial o divina a mera adivinación, cf. Culianu, I: *Op.cit*; 210 y ss.

posibilidad de la magia y la adivinación. Bruno reivindica la dignidad de la imaginación bajo el influjo de estas ideas: también para él la fantasía constituye el *pneuma* individual como instancia mediadora entre lo anímico y lo corporal. Y en virtud de la comunidad esencial entre la energía pneumática del individuo y el *pneuma* universal, la imaginación, el *spiritus phantasticus*, se convierte en el principal instrumento de cualquier manipulación simpática (“vínculo de los vínculos”, lo llama el filósofo) y, por lo mismo, en la potencia mágica más eminente. La designación de “matemática” para esta clase de magia responde a la antigua acepción platónica de *lo matemático*, en el sentido de lo “intermediario” o “mediador” (*metaxy*).

Si, en general, el hermetismo renacentista fundó sus aspiraciones operativas so -

bre la inveterada pretensión de atrapar el original a través de su imagen, la magia matemática de Bruno coloca a la imagen fantástica por encima del *eikon* físico del platonismo ficiniano. Para el filósofo de Nola, el carácter talismánico que Ficino atribuyó al ente natural en su realidad tangible, determinaría también (e incluso de un modo más esencial) las proyecciones interiores de la fantasía; así, reproduciendo el mundo, “el ojo” de la imaginación se haría dueño de él.

El primer paso para ello es alcanzar un dominio completo del espíritu fantástico,

Sobre esta acepción de lo matemático en el contexto del neoplatonismo, cf. García Bazán, F: *La concepción pitagórica del número y sus proyecciones*; p. 23 y ss.

A este respecto, Bruno compara al mago con Prometeo, “del que se dice que robó ocultamente a Jove luz y fuego” en una figura de barro, “en lo que entienden que la virtud del simulacro arrebatada y hurtaba de algún modo el favor diuino”; cf. *Mundo, magia, memoria*; p. 350.

ejercer un poder absoluto sobre él. De ahí que la más alta posibilidad del saber como *mathesis táctica* exija, en el discurso bruniano, una reforma de la imaginación: el hombre ha de “ordenar, corregir y disponer la fantasía, componer sus especies según su voluntad”. La meta es **reducir** el sistema total de vínculos simpáticos constitutivos del cosmos, a un conjunto primordial de imágenes fantásticas interrelacionadas, esto es, crear un verdadero *lenguaje* de la imaginación (aquí Bruno apela a la escritura jeroglífica egipcia) cuya reproducción haga posible, en la mente del operador, establecer “los nudos apropiados” con miras a amarrar las fuerzas del orbe, fuerzas que el hombre “no experimentaría con ninguna dicción, discurso elaborado o escritura diferente”. Se trata, pues, de la construcción de “un espejo” mental que resuma, en la pluralidad y articulación de ciertas imágenes paradigmáticas, la totalidad del sistema del mundo.

Este proyecto, que ciertamente supone el antiguo sentido de la *speculatio* medieval, modifica profundamente, a la verdad, la noción de lo “especulativo”.

Especular es, también para Bruno, conocer a “dios” *quasi in speculo*: es reflejar el cosmos divino fantásticamente. Pero reflejar es asimismo vincular, anudar, sujetar. El espejo mental que hay que fabricar significa también una trampa para el *spiritus mundi*; mediante tal “especulación” el mago cree llevar la *homoiosis theo* a su máxima expresión: sólo apropiándose, “contrayendo” en sí el *pneuma* total, puede realizar su sueño de Dueño universal. (Así, la *apotheosis* prometéica del *homo activus* sustituye, en suma, a la antigua paligenesia

Bruno, G: *Mundo, magia, memoria*; p.261. La relevancia del arte de la memoria para el pensador italiano tiene que ver directamente con este objetivo: el de reproducir a voluntad el “lenguaje” de las imágenes, de acuerdo a una intención operativa.

hermética pensada como *enpneumatosis*) Y **ahí donde lo especulativo se convierte en táctico tocamos el origen de la *representatio* moderna.** Es sugerente que, anticipándose a Descartes, el nolano denominara *idea* a la representación *interna* en cuanto imagen talismánica. En último término, el pensamiento bruniano finca sus mayores esperanzas en la fabricación artificial de un *teatro* de la mente, es decir, en la construcción de una *imago mundi* donde las energías universales se tornen visibles y, al mismo tiempo, disponibles. Para el ojo interior de la imaginación, “*sujeto y lugar*” de todas las imágenes, ver es coger. Podemos comprender la magia matemática como la formulación más acabada de la nueva *mathesis* en el contexto del hermetismo renacentista. La filosofía del siglo XVII logrará consolidar la dirección táctica del saber, apropiándose de nociones y tradiciones muy diferentes. Con ello, la magia *strictu sensu* acabará desplazada por la nueva ciencia. No obstante, es manifiesto que el hermetismo renacentista y, en particular, la magia matemática de Bruno marcan el auténtico comienzo de la Modernidad: el tiempo en que el hombre – al decir de Heidegger – “*se pone a sí mismo como esa escena en la que, a partir de ese momento, lo ente tiene que re-presentarse a sí mismo, presentarse, esto es, ser imagen*”.

. * * *

Sobre el sentido medieval de *speculatio* cf. Heidegger, M: *Introducción a la filosofía*; p. 183-4. Sobre la “idea” como imagen talismánica, cf. Bruno, G: *Mundo, magia, memoria*; p. 334, 344. Yates, F: *Giordano Bruno y la tradición hermética*; p. 380.

Heidegger, M: *Caminos de bosque*; p. 90.

A modo de conclusión, quisiera resumir lo desarrollado hasta aquí comentando un notable pasaje de Frances A. Yates al que me permito citar por entero pese a su extensión: *“Los griegos, con su excepcional mentalidad matemática y científica, efectuaron gran número de descubrimientos en el campo de la mecánica y en otras ciencias aplicadas, pero en momento alguno tuvieron la resolución necesaria para dar, con todos sus poderes, el paso que llevó al hombre occidental, en los comienzos de la Edad Moderna, a cruzar el puente existente entre la teoría y la práctica, intentando lo imposible para aplicar el conocimiento teórico a fines operativos. ¿Cuáles son las razones de este hecho? Básicamente, se trata de un problema de voluntad. Los griegos, en substancia, no querían descender al plano operativo y consideraban la actividad práctica como algo vil y mecánico, como una degeneración de la única ocupación meritoria para la dignidad del hombre, la pura especulación racional y filosófica. La Edad Media llevó a sus últimas consecuencias esta tendencia en el sentido de que la teología constituía la cima de la filosofía, y la contemplación el verdadero fin de la existencia humana, de tal modo que todo impulso operativo no podía ser inspirado más que por el propio demonio. Independientemente del problema de si la magia renacentista había determinado o no el advenimiento de los genuinos métodos científicos, opino que la función real del mago renacentista, en relación a la Edad Moderna, fue la de cambiar la voluntad humana. Con él la actividad práctica del hombre adquirió una importancia y una dignidad desconocidas en épocas pretéritas, y puso de manifiesto que la religión, sin contravenir en modo alguno la voluntad de Dios, estaba en perfecto acuerdo con el hecho de que el hombre, este gran milagro, ejercitara en la práctica sus propios poderes. Toda la diferencia entre la forma renacentista de enfrentarse al mundo y la asumida por sus antecesores estriba en esta reorientación psicológica substancialmente nueva*

hacia un uso operativo de la voluntad humana”.

Me parece que estas palabras apuntan en buena medida hacia la transformación hermenéutica que he procurado exhumar y que, a mi juicio, constituye el origen de la época moderna. Se trata de la emergencia de “*un uso operativo de la voluntad*” claramente perfilado, ya, en la orientación religiosa del hermetismo renacentista. Ahora bien, el trasfondo del que surgió semejante dignificación de la voluntad operativa del ser-humano consiste – y es este el punto crucial – en una modificación radical del sentido de la voluntad de Dios mismo. Lo operativo pudo entenderse “*en perfecto acuerdo*” con lo divino, únicamente a raíz de la conversión hermenéutica de lo divino mismo en voluntad operativa. A la luz del origen griego, he comprendido este profundo viraje como la vindicación religiosa de la *hairesis* y el establecimiento consecuente de una nueva vocación salvífica, vocación dirigida a la conquista efectiva del ente. Esta transformación, aunque ciertamente modificó el sentido de lo divino propio del Medioevo, sólo pudo darse sobre el fondo de un horizonte que ya situaba a lo divino precisamente como “voluntad”. Esto es lo que he querido mostrar a lo largo del apartado □□ el gran antecedente de la comprensión moderna es, justamente, una **metafísica de la voluntad absoluta** emergente al final de la Antigüedad, metafísica que valió como el pensamiento hegemónico para todo el periodo medieval. Es más, he procurado mostrar que la Modernidad continúa perteneciendo, en sus lineamientos esenciales, al horizonte de dicha metafísica y que representa, en último término, su más tardía configuración. *Más acá* de esta hegemonía de la voluntad que atraviesa la historia de Occidente, la cultura de los antiguos griegos ha de seguir siendo, más que un problema, un enigma fecundo.

Yates, F: *op.cit*; p.184-5.

Bibliografía General

- Abbagnano, N: *Diccionario de filosofía*; F.C.E, México D.F., 1998.
- Adorno, Th. y Horkheimer, M: *Dialéctica del iluminismo*; Editorial Sudamericana, Bs. As., 1969.
- Adorno, Th. y Horkheimer, M: *Dialéctica de la Ilustración*; Trotta, Madrid, 1998.
- Adorno, Th. : *Dialéctica negativa*; Taurus, Madrid, 1975.
- Agustín de Hipona: *Las confesiones*; Alianza Editorial, Madrid, 1997.
- Agustín de Hipona: *La ciudad de Dios*; club de Lectores, Bs. As., 1989.
- Angelo Silesio: *El peregrino querubínico*; Tradición Unánime, Barcelona, 1985.
- Aristófanes: *Las nubes. Las ranas. Pluto*; Cátedra, Madrid, 2001.
- Attias, J-Ch y Benbassa, E: *Israel, la tierra y lo sagrado*; Riopiedras, Barcelona, 2001.
- Benjamin, W: *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*; Taurus, Madrid, 2001.
- Bergson, H: *La risa*; SARPE, Madrid, 1984.
- Beuchot Puente, M: *La esencia y la existencia en la filosofía escolástica medieval*; UNAM, México D.F., 1992.
- Biblia de Jerusalén*; Desclee De Brouwer, Madrid, 1985.
- Boecio: *La consolación de la filosofía*; SARPE, Madrid, 1985.
- Boecio: *Philosophiae Consolationes*; E. Heidelbergnses, Heidelber, 1977.
- Bruno, G: *Sobre el infinito universo y los mundos*; Orbis S.A., Barcelona, 1984.
- Bruno, G: *Expulsión de la bestia triunfante*; Alianza Universidad, Madrid, 1995.
- Bruno, G: *Los heróicos furores*; Tecnos, Madrid, 1987.
- Bruno, G: *Mundo, magia, memoria*; Biblioteca Nueva, Madrid, 1997.

- Burkert, W: *De Homero a los magos*; El Acantilado, Barcelona, 2001.
- Calasso, R: *La ruina de Kasch*; Anagrama, Barcelona, 1989.
- Calasso, R: *Las bodas de Cadmo y Harmonía*; Anagrama, Barcelona, 1994.
- Calasso, R: *La literatura y los dioses*; Anagrama, Barcelona, 2002.
- Calvo Martínez, J (e. d.): *Religión, magia y mitología en la Antigüedad clásica*; Universidad de Granada, Granada, 1998.
- Carchia, G: *Retórica de lo sublime*; Tecnos, Madrid, 1994.
- Cassirer, E: *El problema del conocimiento* (Vol. I); F.C.E., México D.F., 1979.
- Cassirer, E: *La filosofía de la Ilustración*; F.C.E., México D.F., 2002.
- Corpus Hermeticum y Asclepio*; Siruela, Madrid, 1992.
- Culianu, I: *Eros y magia en el renacimiento*; Siruela, Madrid, 1999.
- Châtelet, F: *Una historia de la razón*; Nueva Visión, Bs. As., 2005.
- Debus, A: *El hombre y la naturaleza en el Renacimiento*; F.C.E., México D.F., 1996.
- De Cusa, N: *La docta ignorancia*; Aguilar, Bs. As., 1957.
- Deleuze, G: *Spinoza y el problema de la expresión*; Muchnik S.A., Barcelona, 1996.
- Demetrio: *Sobre el estilo. \ "Longino": Sobre lo sublime*; Gredos, Madrid, 1996.
- Descartes, R: *Reglas para la dirección de la mente. Discurso del método*; Orbis S.A., Barcelona, 1983.
- Descartes, R: *Meditaciones metafísicas*; Aguilar, Bs.As., 1959.
- Dodds, E.R: *Los griegos y lo irracional*; Alianza Universidad, Madrid, 1985.
- Echarri, J: *Fenómeno y verdad en Heidegger*; Universidad de Deusto, Bilbao, 1997.
- Eggers Lan, C: *Los filósofos presocráticos*; Gredos, Madrid, 1986.

Eliade, M: *Mito y realidad*; Labor/Punto Omega, Barcelona, 1985.

Esquilo: *Tragedias*; Gredos, Madrid, 2000.

Esquilo: *Tragedias (II)*; C.S.I.C., Madrid, 1999.

Eurípides: *Tragedias (III)*; Gredos, Madrid, 1999.

Farrington, B: *Ciencia griega*; Icaria, Barcelona, 1986.

Ferraté, J: *Líricos griegos arcaicos*; El Acantilado, Barcelona, 2000.

Ficino, M: *Sobre el Amor. Comentarios al Banquete*; UNAM, México D.F., 1994.

Foucault, M: *Las palabras y las cosas*; S. XXI, México, D.F., 1978.

Friedländer, P: *Platón. Verdad del ser y realidad de vida*; Técnos, Madrid, 1989.

Gadamer, G.H: *Verdad y método*; Sígueme, Salamanca, 1999.

Gadamer, G.H: *Estética y hermenéutica*; Técnos, Madrid, 2001.

Gadamer, G.H: *El inicio de la filosofía Occidental*; Paidós, Barcelona, 1995.

Gadamer, G.H: *Mito y razón*; Paidós, Barcelona, 1997.

Gadamer, G.H: *Hacia la prehistoria de la metafísica*; Alción, Argentina, 1997.

Gadamer, G.H: *Los caminos de Heidegger*; Heder, Barcelona, 2002.

García Bazán, F: *La concepción pitagórica del número y sus proyecciones*; Biblos, Bs. As., 2005.

Gilson, E: *La filosofía en la Edad Media*; Gredos, Madrid, 1999.

Granada, M: *El umbral de la modernidad*; Herder, Barcelona, 2000.

Griffin, J: *Homero*; Alianza Editorial, Madrid, 1984.

Guardini, R: *La esencia del cristianismo*; Ed. Cristiandad, Madrid, 1983.

Guthrie, W.K: *Orfeo y la religión griega*; Siruela, Madrid, 2003.

Hadot, P: *¿Qué es la filosofía antigua?*; F.C.E., México D.F., 2000.

Heckel, I y Rall, D: *Pensadores en Lengua Alemana*; UNAM, México, D.F., 2001.

Heidegger, M: *Introducción a la fenomenología de la religión*; F.C.E., México

D.F., 2006.

Heidegger, M: *Ser y tiempo*; F.C.E., México D.F., 1990.

Heidegger, M: *Introducción a la filosofía*; Frónesis, Madrid, 1999.

Heidegger, M: *Introducción a la metafísica*; Gedisa, Barcelona, 1995.

Heidegger, M: *Hitos*; Alianza Editorial, Madrid, 2000.

Heidegger, M: *Conceptos fundamentales*; Alianza Universidad, Madrid, 2000.

Heidegger, M: *Schelling y la libertad humana*; Monte Avila, Caracas, 1985.

Heidegger, M: *Caminos de Bosque*; Alianza Universidad, Madrid, 1996.

Heráclito: *Fragmentos*; UNAM, México D.F., 1982.

Homero: *Odisea*; Gredos, Madrid, 1993.

Hölderlin, F: *Fiesta de Paz*; El Áncora, Colombia, 1994.

Hölderlin, F: *Ensayos*; Hiperión, Madrid, 1990.

Innerarity, D: *Hegel y el romanticismo*; Tecnos, Madrid, 1993.

Jamme, Ch: *Introducción a la filosofía del mito en la época moderna y contemporánea*. Paidós, Barcelona, 1998.

Jenofonte: *Recuerdos de Sócrates. Banquete. Apología*; UNAM, México D.F., 1993.

Jenofonte: *Recuerdos de Sócrates. Banquete. Apología de Sócrates*; Planeta de Agostini, Barcelona, 1997.

Jolivet, J: *La filosofía medieval de Occidente* (Historia de la filosofía vol. IV); S. XXI, México D.F., 2003.

Jonas, H: *La religión gnóstica*; Siruela, Madrid, 2000.

Jonas, H: *La Gnosis y el espíritu de la Antigüedad tardía*; Diputación de Valencia, Valencia, 2000.

Jünger, E: *El libro del reloj de arena*; Tusquets, Barcelona, 1998.

Kahler, E: *Historia Universal del hombre*; F.C.E., México D.F., 1993.

- Kant, I: *Crítica de la razón pura*; Alfaguara S.A., Madrid, 1995.
- Kant, I: *Filosofía de la Historia*; F.C.E., México D.F., 1994.
- Kerényi, K: *La religión antigua*; Herder, Barcelona, 1995.
- Kerényi, K: *Dionisos*; Herder, Barcelona, 1998.
- Kierkegaard, S: *Sobre el concepto de ironía*; Trotta, Madrid, 2000.
- Kierkegaard, S: *Migajas filosóficas*; Trotta, Madrid, 1997.
-
- Koyré, A: *Del mundo cerrado al universo infinito*; S.XXI, México D.F., 1992.
- Mason, S: *Historia de las ciencias (2)*; Alianza Editorial, México D.F., 1988.
- Mumford, L: *Técnica y civilización*; Alianza Universidad, Madrid, 1977.
- Muñoz Delgado, L: *Léxico de magia y religión en los Papiros Mágicos Griegos*; CSIC, Madrid, 2001.
- Nietzsche, F: *El nacimiento de la tragedia*; Alianza Editorial, México D.F., 1991.
- Nietzsche, F: *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*; Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.
- Nietzsche, F: *Poemas*; Hiperión, Madrid, 2001.
- Nishitani, K; *La religión y la nada*; Siruela, Madrid, 1998.
- Nussbaum, M: *La fragilidad del bien*; Visor, Madrid, 1995.
- Otto, W: *Los dioses de Grecia*; Siruela, Madrid, 2003.
- Otto, W: *Dionisio*; Siruela, Madrid, 1997.
- Panikkar, R: *De la mística*; Herder, Barcelona, 2005.
- Pannenberg, W: *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*; Sígueme, Salamanca, 2002.
- Píndaro: *Odas y fragmentos*; Gredos, Madrid, 1995.
- Platón: *Diálogos (I-VII)*; Gredos, Madrid, 1992.
- Platón: *La República*; UNAM, México D.F., 2000.

- Platón: *Protágoras. Gorgias. Carta VII*; Alianza Editorial, Madrid, 2002.
- Polo, L: *Evidencia y realidad en Descartes*; Rialp S.A., Madrid, 1963.
- Puech, H-Ch: *En torno a la Gnosis (I)*; Taurus, Madrid, 1982.
- Puech, H-Ch (director): *Las religiones antiguas vol. II*; S. XXI, Madrid, 1986.
- Ricocur, P: *Finitud y culpabilidad*; Taurus, Madrid, 1982.
- Ricocur, P: *Del texto a la acción*; F.C.E., México D.F., 2004.
- Riobó González, M: *Fichte, filósofo de la intersubjetividad*; Herder, Barcelona, 1988.
-
- Rodríguez Adrados, F: *Fiesta, Comedia y Tragedia*; Alianza Universidad, Madrid, 1983.
- Rodríguez Adrados, F: *Del teatro griego al teatro de hoy*; Alianza Editorial, Madrid, 1999.
- Scholem, G: *Las grandes tendencias de la mística judía*; F.C.E., México D.F., 1996.
- Scholem, G: *La Cábala y su simbolismo*; S. XXI, México D.F., 2001.
- Scholem, G: *Conceptos básicos del judaísmo*; Trotta, Madrid, 2000.
- Sófocles: *Tragedias*; Gredos, Madrid, 1992,
- Spinoza, B: *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*; Alianza Editorial, Madrid, 1988.
- Spinoza, B: *Ética demostrada según el orden geométrico*; Orbis S.A., Barcelona, 1984.
- Troeltsch, E: *El protestantismo y el mundo moderno*; F.C.E., México D.F., 1967.
- Vermeule, E: *La muerte en la poesía y en el arte de Grecia*; F.C.E., México D.F., 1984.

- Vernant, J-P: *Mito y religión en la Grecia antigua*; Ariel, Barcelona, 2001.
- Vidal, S: *Las cartas originales de Pablo*; Trotta, Madrid, 1996.
- Villoro, L: *El pensamiento moderno*; F.C.E., México D.F., 1994.
- Vives, J: *Los padres de la Iglesia*; Herder, Barcelona, 2002.
- Webster, Ch: *De Paracelso a Newton*; F.C.E., México D.F., 1993.
- Weinberg, J: *Breve historia de la filosofía medieval*; Cátedra, Madrid, 1987.
- Yates, F: *Giordano Bruno y la tradición hermética*; Ariel S.A., Barcelona, 1994.
- Yates, F: *La filosofía oculta en la Época Isabelina*; F.C.E., México D.F., 2001.